

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

NÍVEL DOUTORADO

Maira Damasceno



**PLURIVERSALIDADE *KANHGÁG* (Kaingang):
historicidade, resistências e resiliências**

**SÃO LEOPOLDO
2022**

MAIRA DAMASCENO

**PLURIVERSALIDADE *KANHGÁG* (Kaingang):
historicidade, resistências e resiliências**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutora em Estudos
Históricos Latino-Americanos, pelo Programa
de Pós-Graduação em História da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins (Unisinos)

São Leopoldo

2022

D155p Damasceno, Maira.
Pluriversalidade Kanhgág (Kaingang): historicidade,
resistências e resiliências / Maira Damasceno. – 2022.
291 f.: il.; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

“Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins”

1. Historicidade. 2. Kaingang. 3. Pluriversalidade. 4.
Resiliência. 5. Resistência. I. Título.

CDU 93/98

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)



ATESTADO

ATESTO, para os devidos fins, conforme consta nos assentamentos da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, que Maira Damasceno, aluna do curso de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em História - Área de Concentração: Estudos Históricos Latino-Americanos - nível Pós-Graduação Estrito Senso, realizou, em sessão pública, a defesa da Tese intitulada "PLURIVERSALIDADE KANHGÁG (Kaingang): historicidades, resistências e resiliências", sob orientação da Profª. MARIA CRISTINA BOHN MARTINS, defendida no dia 2 de dezembro de 2022.

ATESTO, ainda, que a banca avaliadora foi constituída por:

- Profª. Maria Cristina Graeff Wernz
- Prof. Jairo Henrique Rogge
- Prof. Diego Fernandes Dias Severo
- Prof. Bruno Ferreira

.....
São Leopoldo, 22 de dezembro de 2022.

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, sem o qual não seria possível realizá-lo.

Agradecimentos

À todas as pessoas, mas especialmente aos *kanhgág*, pertencentes à algum dos 305 povos indígenas no território brasileiro, que enfrentaram todos os preconceitos, tristezas e decepções para conseguir (é um caminho árduo e muitas vezes solitário) mostrar suas pluriversalidades representadas por suas filosofias e epistemologias próprias, aplicadas aos diversos estudos de área no interior das universidades eurorreferentes que sempre os enxergou como “objetos de pesquisa”, muito mais do que “produtores de conhecimento”. Agradecimentos também aos/às *kofá* (anciões/anciãs), que anteriormente à essa fase das universidades, já recebiam, pacientemente, os pesquisadores em suas casas dividindo seu conhecimento e formando muitos estudantes, além de diversos pesquisadores do país. Mesmo que nem sempre tenham tido o reconhecimento devido por isso, suas contribuições foram fundamentais para dar visibilidades às filosofias e demandas dos povos indígenas para que hoje os próprios parentes pudessem expor suas produções de conhecimentos.

Um agradecimento especial ao professor Dorvalino Refej Cardoso que teve paciência de nos receber lá em 2012, a pedido do Diego Severo (obrigada!), e compartilhar os seus ensinamentos até hoje, tornando-nos parceiros de estudos. Espero honrar esses ensinamentos um pouquinho.

Aos de casa, muitos, muitos e muitos agradecimentos! Obrigada por tudo! ❤️

Agradeço, ainda, à professora Maria Cristina Bohn Martins pelas oportunidades, paciência, confiança, correções e ensinamentos compartilhados desde as aulas de América 1 e 2, onde, também, tive a experiência de ser monitora por dois anos, acompanhando as aulas, com a possibilidade de entrar em contato com diversos tipos de materiais acerca os povos indígenas de toda a América.

À professora Fernanda Frizzo Bragato, do Programa de Pós Graduação em Direito - Unisinos, minha admiração e agradecimento pela aceitação em suas aulas, fundamentais para o entendimento sobre a importância do direito à diferença e, conseqüentemente, para esse trabalho.

Obrigada, também, ao Onório Isaias de Moura pela atenção, leitura e comentários sobre o trabalho, além, da tradução do resumo em *kanhgág*.

Por fim, muito obrigada aos avaliadores, Bruno, Cristina, Diego e Jairo, pela colaboração e, principalmente, pela disposição de leitura.

“Quem sempre escreveu a histórias dos índios,
foram os brancos [...] estamos tentando recontar
essa história da nossa maneira”

(Andila Nivygsãnh, 1992)

Através de estudos, falas e reflexões realizadas por indivíduos que vivem e ensinam a partir de filosofias indígenas, porém, com especial atenção aos *kanhgág*, aliado à uma perspectiva panorâmica com recorte temporal extenso, esse trabalho investiga a historicidade *kanhgág* em longa duração para abranger e relacionar as informações arqueológicas (50a.C/1650) dos seus antepassados ao tempo-espaço da “pequena história” (1492/2022). Esse movimento amplo é importante pedagogicamente para o ensino de história *kanhgág*, pois, ao identificar e reconectar os espaços-tempo dos antepassados às historicidades *kanhgág*, obtem-se perspectivas históricas a partir de sua filosofia, processos próprios, evidenciando, assim, o local de construção dos conhecimentos *kanhgág*.

Kanhgág; kaingang; pluriversalidade; historicidade; resistência; resiliência;

Ëg kajrãn ja tu, ãg tóg jyrén kar tó tí. Û tý gufã ag jykre kre vënh kajrãn tí tí, ti mré kanhgág pë ag jykre to. Mÿr vãsa ag Ó kar Jé kre fijfã ãn ge, ãn kãjatun tũg ja ke vë gé. Kÿ kanhgág pë ag tý,nén ù kre fijfã ãn vë e tý ví nÿ tí. Hãra vë kurã kar prÿg tý tũg ke mÿr, ãg vë kãjatun ke tũ nÿtí.(50a.c/1650). Ëg tý ke kagtũg kÿ, ãg vë jãfin ke nÿtí. Vãsa ãg sÿ ag jykre ti (1492-2022). Mág tý ví ti nÿ kar vã há tý ví nÿ gé, ãg tóg, ãg jykre pë ãn kãjatun tũg jé, ke kÿ rãn kar ãg tóg kre fij ke ãg nÿtí. Mÿr ãg tóg hã kre mogmog kÿ nÿtín, ãg tũ pë vë, ãg kajró tag ti.

Kaingang; kanhgág; kajró; jykre

Through studies, speeches and reflections carried out by individuals who live and teach based on indigenous philosophies, however, with special attention to the kanhgág, combined with a panoramic perspective with an extensive time frame, this work investigates the long-term kanhgág historicity to encompass and relate the archaeological information (50a.C/1650) of their ancestors to the space-time of the “little history” (1492/2022). This broad movement is pedagogically important for the teaching of kanhgág history, because, by identifying and reconnecting the spaces-time of the ancestors to kanhgág historicities, a historical perspective is obtained from its own philosophy and processes, thus evidencing the place of construction of kanhgág knowledge.

Kanhgág; kaingang; pluriversality; historicity; resistance; resilience.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fases da tradição Taquara - Rio Grande do Sul.....	56
Figura 2 - Arqueogenética de Lagoa Santa	60
Figura 3 - Línguas Macro Jê.....	64
Figura 4 - Mapa dos municípios com sítios arqueológicos Jê do Sul	66
Figura 5 - Modelo digital de elevação do recinto interno de Baggio I.....	68
Figura 6 - Detalhe da ‘Casa 1’ e plataforma.....	69
Figura 7 - O sítio arqueológico chamado “Jabuticabeira II”:	75
Figura 8 - Sítio Jabuticabeira II e os <i>kanhgág</i> contemporâneos.....	76
Figura 9 - Galeria de fotos do “Grutão Ecoparque” – ‘Rio e cascata únicos’	87
Figura 10 - Distribuição dos sítios no espaço do município de São José do Cerrito.....	89
Figura 11 - Calendário-tempo <i>kanhgág</i>	106
Figura 12 – Representações municipais sobre a imigração germânica no RS: eurorreferência	121
Figura 13 - Materiais institucionais/Prefeitura de Nova Petrópolis – RS	125
Figura 14 – Placa: “Pinheiro multissecular” / Nova Petrópolis-RS	126
Figura 15 - Araucária do tempo dos gufã.....	126
Figura 16 - Área de distribuição natural da erva-mate (<i>Ilex paraguaniense</i>) e araucária (<i>araucaria augustifolia</i>).....	133
Figura 17 - Distribuição dos índios no Paraná nos séculos 16 e 17, de 1540 a 1640.....	151
Figura 18 – Antepassados <i>kanhgág</i> no Guairá	155
Figura 19 - Detalhe do Mapa etno-histórico/Curt Nimuendajú.....	157
Figura 20 Aldeamento Nonoai 1857 / TI Nonoai 2015.....	173
Figura 21 - Colonialidade de poder e tutela - 1845	177
Figura 22 - Pêytkar e o Sr Reytkóg.	188
Figura 23 - Serrinha.....	189
Figura 24 - Depoimento do Sr. Pedro Silveira - Ventarra/1968.....	190
Figura 25 - Resistência Kanhgág: Ventarra.....	191
Figura 26 - Fila do “panelão” no Posto Indígena Paulino de Almeida (Atual TI Ligeiro)	199
Figura 27 - Retomada de Nonoai - 1978	207
Figura 28 - Áreas recuperadas – Nonoai	210

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Número e distribuição das principais classes de microvestígios encontrados nas amostras de cálculo dentário do Jabuticabeira II.....	80
Tabela 2 - Botânicos identificados nas amostras do Sambaqui Jabuticabeira II.....	81
Tabela 3 - Demarcações <i>kanhgág</i> até 1921	185

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Condições dos Sítios	90
Gráfico 2 - Principais motivações para a degradação (semi-preserved/não localizados):	92

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
APBKG	Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ARPIN SUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ATY GUASU	Grande Assembléia do povo Guarani
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDHI	Corte Interamericana de Direitos Humanos
CGY	Comissão Guarani Yvyrupa
CIMI	Conselho Indígena Missionário
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMIM	Conselho Missão entre Povos Indígenas/IECLB
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
DDPI	Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas
DGPI	Departamento Geral do Patrimônio Indígena
ENCCEJA	Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
FNI	Fundação Nacional do Índio
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FURG	Universidade Federal do Rio Grande
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
HÁ	Hectares de terra (1há = 10.000m)
ISA	Instituto Sócio Ambiental
LabInter	Laboratório Interdisciplinar Interativo UFSM
MARQUE	Museu de Arqueologia e Etnologia

ONISUL	Organização das Nações Indígenas do Sul
ONU	Organização das Nações Unidas
PIB	Povos Indígenas do Brasil
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PPGCS	Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais
PPGH	Programa de Pós Graduação em História
PRONAPA	Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas
PROSUC	Programa Suporte à Pós-Graduação em Instituições de Ensino Superior Comunitárias
RI	Reserva Indígena
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIL	Summer Institute of Linguistics
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TI	Terra Indígena
UC	Unidade de conservação
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPEL	Universidade Federal de Pelotas
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFSM	Universidade Federal de Santa Maria
UnB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas
UNISC	Universidade de Santa Cruz do Sul
UNIJUI	Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

1 INICIANDO A CONVERSA	18
1.1 HISTÓRIAS DO BRASIL INDÍGENA X HISTÓRIAS DOS POVOS INDÍGENAS	22
1.2 ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA DA TESE	27
PARTE 1	31
LONGA HISTÓRIA <i>KANHGÁG</i>	31
2 ARQUEOLOGIA NA HISTÓRIA <i>KANHGÁG</i>	32
2.1 Longa duração da história <i>kanhgág</i>	34
2.1.1 Mito x História.....	37
2.1.2 Do colonialismo epistemológico à colonialidade do saber.....	43
2.1.2.1 Antecedentes classificatórios do “outro”	50
3 ARQUEOLOGIA BRASILEIRA E NO SUL DO PAÍS	53
3.1 No tempo dos <i>gufã</i> (antigos)	63
3.1.2 Sítio Arqueológico Jabuticabeira II – Santa Catarina/Brasil	75
4 A COLONIALIDADE DO PODER E O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO <i>KANHGÁG</i>	84
4.1 O caso de Santa Lúcia do Piaí/Caxias do Sul-RS	84
4.2 O município de São José do Cerrito – Santa Catarina/Brasil	89
4.2.1 Ação acadêmica x ação política	94
PARTE 2	96
“PEQUENA HISTÓRIA” E PLURIVERSALIDADE	96
5 HISTORICIDADE <i>KANHGÁG</i> E A VISÃO PRÓPRIA: PLURIVERSALIDADE	97
5.1 Tempo-espaco/homem-natureza: <i>kanhkã kanhgág</i> e vivência decolonial...	99
5.1.1 Complementar e dual	102
5.1.2 Calendário-tempo <i>Kanhgág - Kurẽ Kysã Kar Prÿg Veja Fã</i>	104
5.2 As fronteiras da história e invisibilização da pluriversalidade: entre colonialidades e padrões coloniais de poder (PCP)	109
5.2.1 Diferença colonial e as dimensões da colonialidade: poder, ser e saber históricos	117
5.2.2 Dimensões da colonialidade no sul do Brasil	119
6 BREVES CONTEXTOS DA “PEQUENA HISTÓRIA”: GLOBAL/LOCAL.....	131

6.1 Debates teológicos-jurídicos sobre humanidade dos povos indígenas	133
6.1.1 Debate de Valladolid	138
6.2 Os antepassados <i>kanhgág</i> na “pequena história”: transformações e continuidades.....	140
6.2.1 Autodenominação “ <i>kanhgág</i> ”	147
6.2.2 Violência, resistência e resiliência: período inicial	149
6.2.3 Violência, resistência e resiliência: Brasil	165
6.2.3.1 <i>Os kanhgág e a violência sistêmica no RS</i>	172
7 DTC; SPILTN; SPI; DGPI; FNI; FUNAI: DENÚNCIAS, DOR, ESCRAVIDÃO, RESISTÊNCIAS E RESILIÊNCIAS	184
7.1 A invenção do Terceiro Mundo	196
7.2 A retomada de Nonoai: “Nonoai não tem um problema índio. Nonoai tem um problema branco”	207
7.3 Breve reflexão sobre a luta pela terra hoje e a colonialidade jurídica.....	210
7.3.1 As terras indígenas e as “outras terras”: velhos e novos argumentos.....	213
7.3.2 Passo Grande da Forquilha x Sananduva.....	222
7.4 Um novo momento - 2023.....	223
CONSIDERAÇÕES FINAIS	224
FONTES JURÍDICAS	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	234
ANEXO A – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM	267
CACIQUE ARAKXÓ PARA TELÊMAGO BORBA (1904).....	267
ANEXO B – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM	271
XÊ, JOÃO COELHO PARA EGON SCHADEN (1950).....	271
ANEXO C – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM	273
VICENTE FOKANH PARA DORVALINO REFEJ CARDOSO (CHAPECOZINHO).273	
LUISA (MARCOLINA) PARA DORVALINO REFEJ CARDOSO (VOTOURO).....	273
ANEXO D - HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM	274
DORVALINO REFEJ CARDOSO.....	274
ANEXO E – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM.....	275
ZAQUEU KEY CLAUDINO.....	275
ANEXO F - <i>KÒ-MRÛR</i> / CIPÓ-GUAIMBÉ – <i>PHILODENDRON BIPINNATIFIDUM</i>	277

ANEXO G – ALFACE D’ÁGUA - PISTIA STRATIOTES L.....	278
ANEXO H - TICUM, TUCUM - BACTRIS SETOSA.....	279
ANEXO I - BUTIA ERIOSPATHA.....	280
ANEXO J - JERIVÁ - SYAGRUS ROMANZOFFIANA.....	281
ANEXO K – BURITI PALITO – TRITHRINAX BRASILIENSIS	282
ANEXO L - BATATA DOCE - IPOMOEA BATATAS (L.) LAM. (CONVOLVULACEAE).....	283
ANEXO M – ARIÁ (CALATHEA ALLOUIA).....	284
ANEXO N – REYTKÓG: O VELHO KANHERÓ.....	285
ANEXO O - CARTA AO PRESIDENTE DA FUNAI (1975).....	288
ANEXO P – RESPOSTA DO PRESIDENTE DA FUNAI (1976).....	290
ANEXO Q – CARTA AO PRESIDENTE DO BRASIL (1976).....	291

1 INICIANDO A CONVERSA



(Fonte: LUTA INDÍGENA, 1977, capa)

Não é suficiente mudar o conteúdo da conversa (os domínios, o enunciado); pelo contrário, é essencial alterar os termos (regulamentações, suposições, princípios administrados no nível da enunciação) da conversação.

(Walter Mignolo, 2018, p.149)

A partir de estudos, falas e reflexões realizadas por indivíduos que vivem e ensinam a partir de filosofias indígenas, porém, com especial atenção aos *kanhgág*¹, aliado à uma perspectiva panorâmica com recorte temporal extenso, esse trabalho investiga a historicidade *kanhgág* em longa duração, abrangendo e relacionando as informações arqueológicas dos seus antepassados ao tempo-espaço² da “pequena história” (SOUZA, 1991, p. 49), compreendida entre os anos de 1492/1500 e hoje (2022). Esse movimento amplo³ também é importante pedagogicamente para o ensino de história *kanhgág* ao identificar e reconectar os espaços-tempo dos antepassados à historicidade *kanhgág*, para, assim, obter uma perspectiva histórica a partir da sua filosofia, com objetivo de “[...] evidenciar o lugar de construção de conhecimentos indígenas e de seus processos próprios, que consideram a cultura, os costumes, os conhecimentos, os saberes, a tradição⁴ e a visão de mundo própria” (FERREIRA, 2020,

¹ Este termo é a autodenominação étnica e foi emprestado do Trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia de Dorvalino Refej Cardoso (2014). Há algumas críticas (não indígenas) sobre a utilização dessa grafia, pelo fato de ela ter sido organizada pela linguista cristã Úrsula Weismann, porém, apesar da autoria ser de Weismann, foi construída e revisada por representantes *kanhgág* de todos os Estados (SP, SC, PR, RS), além do que, essa grafia foi adotada pelos *kanhgág* para a escrita de sua língua “[...] um Dicionário Kaingang, muito usado atualmente nas escolas kaingang” (BRAGA, 2015, p. 80). Então, como forma de respeitar e fortalecer o coletivo *kanhgág*, será priorizada essa em preterimento da grafia utilizada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que é “kaingang”. Serão utilizadas outras palavras em grafia *kanhgág*, sempre sinalizadas em itálico, junto à fonte e tradução em português, dispensando o glossário. A pequena diferença entre grafias nas citações de autores *kanhgág* se deve às diferenciações existentes entre os 5 dialetos *kanhgág*.

² O “tempo-espaço” é uma noção retirada do trabalho de Bruno Ferreira (2020, p.112) e representam, juntos, uma unidade. Desse modo, foi adicionado

³ A vantagem dessa perspectiva ampla é “[...] contribuir para construção de uma história [...] holística e de longa duração. Uma história indígena assim grosso modo se propõe a cobrir praticamente todas as lacunas espaço-temporais existentes, desde o período pré-colonial até os dias de hoje.” (EREMITES, 2003, p.73).

⁴ Compreendida como a tradição filosófica, epistemológica *kanhgág*, traduzida pelo professor Dorvalino Refej Cardoso como “Jykre há sīgvī” (CARDOSO, 2017).

p.105-106). Desse modo, esta é a pauta da pluriversalidade: o reconhecimento das diversas filosofias e experiências que derivam dessas, em vez de privilegiar somente uma.

É preciso, assim, diferenciar a história e experiência nacional do Brasil, das histórias e experiências indígenas. Esse movimento não representa isolá-las, mas sim, perceber e aceitar que a partir de cada filosofia, é gerada uma experiência diversa, um ponto de vista diverso, respeitando, assim, os direitos à diferença que os povos indígenas possuem. Direitos duramente conquistados a partir da organização⁵ dos povos indígenas em movimentos nacionais⁶ como a União das Nações Indígenas (UNI) que coletou assinaturas e apresentou, junto à aliados propostas de emenda popular⁷ que culminaram nos artigos 231⁸ e 232⁹ da Constituição Federal (CF), “A UNI e seus aliados apresentaram em 1987 à Constituinte uma proposta de artigos sobre direitos indígenas [...] Centenas de indígenas passaram a frequentar o Congresso Nacional, pressionando os congressistas a reconhecerem suas reivindicações (LUCIANO BANIWA, 2022, p.276). Dando, assim, novo fôlego para a recepção das demandas indígenas. A reação dos setores contrários à essas demandas, veio através de campanhas publicitárias de difamação contra os povos indígenas, a UNI e seus parceiros, como o CIMI:

[...] alguns grandes veículos de comunicação divulgaram notícias anti-indígenas contra o capítulo que estava sendo gestado na Constituinte. O jornal O Estado de S. Paulo divulgou documentos falsos, começando uma campanha na imprensa contra o CIMI, que estaria em meio a uma conspiração internacional para que os índios entregassem as riquezas do subsolo a estrangeiros (FERNANDES, 2015, p. 160).

⁵ Danilo Braga designa esse momento, de organização e ação entre os anos de 1960/70, de “a grande reação *kanhgág*”: “Nomeamos ou chamamos este período e principalmente as ações deste povo de ‘A grande reação Kaingang’, pois foi quando reagiram à política governamental que os empurrava e os espremia em pequenas reservas localizadas na região do Alto Uruguai. Os Kaingang passaram a se organizar e arriscar suas vidas para garantir a vida das suas futuras gerações.” (BRAGA, 2015, p.72).

⁶ Atualmente (2022) a Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB) desde 2005 aglutina organizações regionais indígenas: Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); Conselho do Povo Terena; Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASU); Comissão Guarani Yvyrupa (CGY); Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE) e Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin Sul). A APIB “[...] nasceu com o propósito de fortalecer a união de nossos povos, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país, além de mobilizar os povos e organizações indígenas contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas” (APIB, 2022).

⁷ As emendas Populares PE00039-3 e PE00040-7 (ANC, 1988, p.35-38).

⁸ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

⁹ Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988)

Foi após essas campanhas difamatórias, que, mesmo desmascaradas, tiveram em parte concretizado¹⁰ seu efeito de esfriar a sensibilização para a recepção pela classe política das demandas indígenas, que, em 4 de setembro de 1987, Ailton Krenak representante da UNI vai à tribuna da Assembleia Nacional Constituinte. Ao defender as emendas populares apresentadas por eles, protagoniza “[...] uma das cenas mais marcantes da história do movimento indígena contemporâneo: em discurso na tribuna, pintou o rosto com a tinta preta do jenipapo, seguindo o tradicional costume indígena, para protestar [...]” (LUCIANO BANIWA, 2022, p. 276). Abaixo, o protesto potente de Ailton Krenak representando a UNI:

(...) eu espero não agredir com a minha manifestação os membros dessa casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos, os senhores não poderão ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. E hoje, nós somos alvos de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não tem dinheiro para fazer uma campanha incessante de difamação, que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como o povo que é inimigo do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare os 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso” (KRENAK, 1987).

Desse modo, o ano de 1988, representa uma grande virada jurídica na relação entre os povos indígenas e sociedade nacional brasileira, pois, com a promulgação da CF, há, pela primeira vez, através do artigo 231, o reconhecimento oficial do Estado sobre suas organizações sociais. Isso implica que, após 496 anos de políticas de extermínio ou integração, a partir de 05 de outubro de 1988 a política brasileira em relação aos povos indígenas deve ser de respeito e legitimação de suas formas de vida.

Durante esses 496 anos de não reconhecimento e invisibilização das pluralidades, muitas violências e imposições foram, e ainda são, cometidas em nome da catequização, da civilização e do desenvolvimento “[...] O desenvolvimentismo segue presente na pauta do Estado Brasileiro” (BRAGA, 2015, p.15), porém, através de inúmeras resistências e resiliências (LUCIANO BANIWA, 2020; NASCIMENTO, 2017), os povos indígenas chegam ao século 21 mostrando que as pluriversalidades das filosofias de vida, contidas nas suas visões de mundo próprias, são muito mais potentes do que imaginaram os não indígenas que possuíam intenção

¹⁰ Sobre todo esse processo, ver (FERNANDES, 2015).

de os modificar, e, por isso mesmo, o uso disseminado por estes de variadas violências cometidas contra os povos indígenas. Desse modo, ainda que tardio, mostra-se fundamental o reconhecimento às organizações indígenas, para que, assim, possam aplicar seus métodos, sem medo de represálias, às prioridades e rumos que acham mais adequadas às suas comunidades. Desse modo, a partir de 1988 é permitido e iniciada, oficialmente¹¹, a mudança não somente nos conteúdos, mas nos termos da conversa entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, pois, agora, em teoria, há autonomia¹² e incentivo para seguir e fortalecer suas próprias organizações sociais.

Assim, novas lutas e novos projetos comunitários são iniciados a partir desses direitos e também, para que sejam respeitados e ampliados, conforme demandado. Nesse sentido, entre os projetos *kanhgág* do pós 1988, está o fortalecimento da “visão de mundo próprio” (FERREIRA, 2020, p.57). Um dos primeiros movimentos realizados, foi a transformação das escolas integracionistas, inseridas no interior das terras indígenas (TI) por políticas públicas não indígenas, em mais um local de fortalecimento *kanhgág*¹³, de sua língua, métodos de educação, histórias, enfim, a ciência a partir de sua “visão de mundo próprio”, de suas filosofias.

Portanto, quando se fala em diferenciar as histórias e experiências dos povos indígenas, dos experimentos e histórias nacionais, são esses direitos à diferenciação, originados através de muitas lutas, dores, resistências e resiliências em todos os tempo-espacos, sempre pautando suas particularidades e o direito à diferença, em relação a sociedade nacional, que estamos nos referindo.

¹¹ Oficialmente é 1988, porém, extra-oficialmente os povos indígenas já tentavam mudar os termos das conversas.

¹² Contudo, não há a autonomia financeira de um município, por exemplo.

¹³ Ver mais sobre esses processos de fortalecimento e decolonização das escolas no interior das TI *kanhgág* em (FERREIRA, 2014; 2018; 2020).

1.1 HISTÓRIAS DO BRASIL INDÍGENA X HISTÓRIAS DOS POVOS INDÍGENAS

“[...] negar que haja diferenças culturais significativas
é correr o risco de inflar ainda mais a imagem já
excessivamente inchada do Ocidente como dono da
verdade”

(Alcida Rita Ramos, 2007, p.13)

Fundamentais diferenciações para compreender os povos indígenas, atualmente, são as noções de temporalidades. A história do Brasil começa no ano de 1500, contudo, as histórias e trajetórias dos povos indígenas são muito anteriores. Segundo Gersem Luciano Baniwa “[...] só é possível compreender o indígena de hoje a partir de sua longa e milenar história, muito antes do contato com os colonizadores europeus” (LUCIANO BANIWA, 2022, p. 264). Desse modo, torna-se essencial considerar as longas historicidades dos povos indígenas, agregando dados arqueológicos aos espaços-tempo de suas trajetórias. Esse movimento será apresentado, em relação aos povos *kanhgág* e seus antepassados na primeira parte desse trabalho. Denominamos esse recorte temporal de “longa história *kanhgág*” (50aC/1625) em oposição (complementar) à “pequena história” (1492/2022...), para, assim, destacar que a história *kanhgág*, do mesmo modo que as histórias e trajetórias dos povos indígenas de forma geral, não iniciam com a chegada dos europeus em seus territórios.

É importante destacar que não fala-se de um grupo *kanhgág* pronto e estático no tempo, mas sim, dos seus antepassados, que, em relação ao *jykrê*, fazem parte do hoje. Foram justamente as técnicas criadas e aperfeiçoadas pelos povos indígenas durante o tempo-espço destas longas histórias - manejo ambiental, domesticação de plantas como o milho, amendoim, batata, feijão, pimentas e abóboras, só para citar as mais apropriadas mundo afora, que possibilitaram a abundância dos gêneros atuais. Foram igualmente, técnicas milenares da seleção de grãos, tanto para replantar como secar, moer, conservar, além de diversos modos de preparos - que permitiram, além da permanência dos europeus nesses territórios, também a esses, levar essas técnicas e alimentos para diversos locais. O milho, por exemplo, é atualmente o grão mais consumido e produzido no mundo. Portanto, ao encobrir as historicidades ancestrais dos povos indígenas, encobre-se também, trajetórias, técnicas criadas e aperfeiçoadas por esses povos, porém, apropriadas pelo mundo, criando, ainda, uma falsa desconexão entre os tempos-espço indígenas.

Nesse sentido, através da colonialidade do poder e saber, as narrativas históricas presentes no tempo-espaço da “pequena história” sempre buscaram como focos de estudo, as trajetórias europeias, dos imigrantes europeus e posteriormente de seus descendentes, realizando ainda, uma exposição ultrapositiva desse grupo em preterimento de qualquer outro grupo que, a partir desse entendimento, seria colocado sempre à margem dos “feitos” europeus. Desse modo, a história do Brasil, e, muitas vezes, mesmo a dos povos indígenas, foi interpretada a partir da filosofia eurorreferente, fazendo-a parecer muito mais relevante do que é aos processos históricos e identitários indígenas. Criando, ainda, diversas narrativas duvidosas para desqualificar as longas historicidades e contribuições dos povos indígenas, como bem lembra Gersem Luciano Baniwa: “Da perspectiva dos povos originários da América, a história contada oficialmente sobre os 522 anos de Brasil está baseada em muitas inverdades criadas pelos colonizadores para atender seus interesses geopolíticos e de acordo com suas cosmovisões e sistemas socioculturais” (LUCIANO BANIWA, 2022, p.268). Dessa forma, além de criar representações distorcidas sobre os povos indígenas, cria-se uma imagem idealizada e europeizada para a história brasileira, onde os povos indígenas eram coadjuvantes em um passado distante. Para isso, além das tentativas de extermínio, foi realizada a estereotipação e desqualificação desses povos como produtores de conhecimento, como uma suposta forma de justificar as atrocidades cometidas nesses territórios

A necessidade de encontrar justificativas civilizatórias, morais e religiosas para exterminar os nativos levou os colonizadores a instrumentalizarem fundamentos cristãos etnocêntricos, ora desumanizando-os ora inferiorizando suas culturas, línguas e saberes, propagando ideias preconceituosas de práticas que seriam bárbaras, anticristãs e anti-civilização, tais como pagãos, antropófagos, canibais, degredados, degenerados e outras. Tais estereótipos passaram a justificar a escravidão, as “guerras justas”, os massacres, o genocídio e o holocausto dos povos nativos (LUCIANO BANIWA, 2022, p. 269).

Assim sendo, os povos indígenas foram descritos através do tempo-espaço de diversas formas arbitrárias que os invisibilizou como autônomos, possuidores de complexas e diversas epistemologias e filosofias, não somente nas narrativas históricas que privilegiavam os europeus, mas também sobre suas realidades e continuidades na convivência com os espaços-tempo e em relação aos seus posicionamentos filosóficos.

Esse engessamento de histórias focadas nas elites eurorreferenciadas começa a transformar-se na América Latina em meados dos anos de 1950, na cidade de Lima, capital do Peru. Possuindo uma autoimagem extremamente europeizada, Lima testemunha grandes fluxos

de êxodo rural, criando as chamadas “barriadas”¹⁴ ocupadas em sua grande maioria por povos indígenas invisibilizados vindos do interior do país, chamados nesse momento de *andinos*, *campesinos* ou *cholos*: “O rápido crescimento das *barriadas* nos arredores de Lima, assustou as camadas médias e altas da capital, acostumadas a ignorar e desprezar o ‘Perú indígena’, até então muito escondido pelas cordilheiras andinas” (SOARES, 1997, p.93). Desse modo, a partir de meados dos anos de 1950, buscando compreender a história plural do Peru, foi fortalecida uma corrente de estudos interdisciplinar que estava interessada em reescrever a história peruana incluindo “los de abajo”, ficando conhecida como “nova história peruana”. Entre os autores que iniciaram neste movimento está Aníbal Quijano, que apresentou sua tese em 1965 sobre os processos identitários e de encobrimento dos “*cholos*” em Lima; Heraclio Bonilla e os estudos críticos sobre a independência do Peru; Franklin Pease com suas pesquisas sobre o Tahuantinsuyo e os incas; ainda, alguns peruanistas famosos como Natan Wachtel dando voz aos “vencidos”¹⁵, Florência Mallon olhando o Peru dos séculos 19 e 20 e Karen Spalding estudando as mudanças na estrutura social do Peru colonial. Todo esse contexto está inserido em um movimento de reescrita da história nacional peruana, de forma que o papel dos povos indígenas seja retomado nessas histórias. Não deixa de ser um movimento importante e necessário: descolonizar as histórias nacionais¹⁶, mas, deve ficar evidenciado que é algo diverso das histórias a partir dos Ashaninka ou Aymará no Peru.

No Brasil, essa “descolonização” da história nacional tem sido realizada desde os anos de 1980, diretamente inspirada pelo movimento peruano, pois, o grande difusor da chamada “nova história indígena” no Brasil, o professor John Manuel Monteiro (2001), cita a peruanista Karen Spalding (1973) como inspiração para estudar o “índio colonial”. Desse modo, a partir dessa corrente têm se modificado a interpretação historiográfica, passando de uma “história do Brasil europeizado”, para uma “história do Brasil indígena”. Perspectiva essa, que tem contribuído para conferir pluralidade ao ensino da história do Brasil, além da visibilidade, tem ainda, multiplicado os estudos históricos sobre os povos indígenas. Contudo, não deve ser confundido com as historicidades indígenas, seja qual for a etnia, *Kanhgág*; *Lãklãno*; *Baniwa*; *Guarani*...só serão histórias representativas para os povos, se forem interpretadas a partir das

¹⁴ São bairros populares, de ocupação autônoma, com pouca ou nenhuma atenção pública. No Brasil são chamados de “favelas”, por conta do nome de uma planta brasileira.

¹⁵ Questão hoje polêmica, porém, foi um momento importante que desencadeou outros pontos de vista. Não se usa mais a noção “vencidos” e “vencedores” para o estudo da história da América, mas por muito tempo foi essa a conotação que possuiu, de conquista.

¹⁶ Mesmo que não contenham ou trabalhem diretamente com a noção de descolonização, esses trabalhos contribuem para novas interpretações e protagonismos nas histórias nacionais.

filosofias e epistemologias dos povos, caso contrário, como diz Baniwa: “[...] não prosperará para além das formulações retóricas e teóricas muito bem elaboradas, mas impraticáveis (LUCIANO BANIWA, 2019, p. 27).

É importante pensarmos, também, nas reflexões de Alcida Rita Ramos quanto ao engajamento e desprendimento necessários ao trabalho junto aos povos indígenas em relação à antropologia, já que essa disciplina passou por uma grande mudança ao verem seus “objetos de pesquisa” transformarem-se em produtores de conhecimento:

O hábito de observar seus observadores em ação, transformando infundáveis perguntas em conhecimento e conhecimento em influência, provocou nos ‘nativos’ da etnografia o desejo de assumir o controle desse precioso instrumento de agencialidade e poder. É de se esperar que as auto-etnografias tenham um sabor muito diferente do cânone ocidental. Observar os observados no ato de nos observar pode ser uma gratificante conclusão para a longa narrativa que a antropologia vem compondo sobre a Alteridade. Por conseguinte, tanto em termos de ativismo como de trabalho etnográfico, a ética do desprendimento está na ordem do dia. É desnecessário dizer que o desprendimento como descrito aqui é em si mesmo um potente ato de compromisso. De fato, eu diria que é a maior expressão de compromisso, pois requer do etnógrafo que ele saia do palco de modo que este seja ocupado pelos nossos ‘outros’ tradicionais. É o reconhecimento último de que, por fim, esses outros estão se afirmando como plenos agentes, produtores de conhecimento antropológico. Quão mais comprometido se pode ser ao se renunciar não somente ao status de autoridade etnográfica, mas também a décadas de tratar as feridas da submissão dos povos indígenas? Quão mais madura pode ser a própria antropologia ao acolher de braços abertos aqueles que durante gerações eram apenas alimento para o seu pensar teórico? (RAMOS, 2007, p. 26).

Acredita-se que essa reflexão é pertinente à disciplina histórica na medida que, cada vez mais, vemos e veremos representantes dos povos indígenas formulando suas próprias interpretações históricas, a partir de suas próprias filosofias, abrindo um grande espaço para a pluriversalidade histórica e interculturalidade. Contudo, os historiadores terão de fazer os movimentos descritos por Ramos, renunciando à suas autoridades historiográficas ao referir-se às historicidades dos povos indígenas para, assim, contribuir com seus projetos de autonomia, autogestão, diferenciação e pluralidades, ou, passar a refletir a partir das filosofias indígenas.

Nesse sentido, propõe-se que a corrente historiográfica conhecida como “nova história indígena”, passe a “história do Brasil indígena”. Além de continuar a destacar o vínculo da história do Brasil às referências indígenas, como já é feito, seria uma ação importante para legitimar tanto a história indígena, quanto o direito à diferenciação, já referido. Ao realizar a distinção entre história nacional e histórias indígenas, abre-se espaço para que a interculturalidade e pluriversalidade aconteçam:

[...] os índios passaram a escrever sua história. Por muito tempo, os indígenas ficaram relegados a um plano secundário, como coadjuvantes de sua própria história. Sua trajetória de vida, costumes, crenças contadas por terceiros que, muitas vezes, nem sequer procuravam ouvi-los, e que tiravam suas próprias conclusões a partir do que viam ou pensavam que viam e tomavam como definitivo. Aos nativos foram conferidas várias ideias ao decorrer do tempo e algumas visões construídas, com certo equívoco, teimam em prevalecer ainda hoje (FURTADO; GADELHA; PINTO, 2012, p.09).

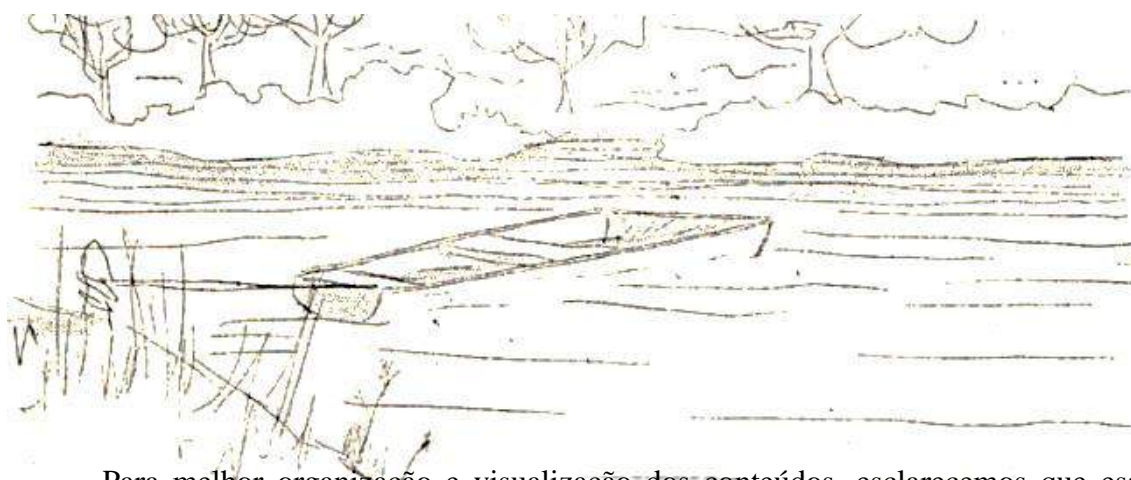
Portanto, é fundamental, dar destaque às reflexões de intelectuais, sábios e anciãos indígenas, pois, são respostas à diferença colonial, além de que, refletem a partir das suas historicidades na longa duração em uma perspectiva em que Brasil atravessa-se nas histórias indígenas, pois estes, suas trajetórias, filosofias e histórias precedem o Brasil.

É necessário, ainda, como reflete Gersem Luciano Baniwa, compreender e aceitar essas diferenças para acontecer o diálogo intercultural:

Nós, povos indígenas, não compomos a cultura nacional. Não somos uma subcultura da sociedade brasileira. Nós somos culturas e civilizações muito diferentes, por isso falamos línguas diferentes, professamos outras crenças, organizamos outros saberes, conhecimentos e valores. Desenvolvemos outros modos culturais de classificação e organização do mundo; enfim, outras concepções sobre o mundo e sobre a humanidade. Por isso, estabelecemos outras formas de relações com o mundo e com a natureza ao nosso redor. Se isso minimamente não for compreendido e aceito, qualquer diálogo se torna inviável ou, pelo menos, improdutivo e não prosperará para além das formulações retóricas e teóricas muito bem elaboradas, mas impraticáveis (LUCIANO BANIWA, 2019, p. 27).

Portanto, a partir desse entendimento que é comum à todos os povos indígenas das Américas, esse trabalho não é uma tentativa de inserir os *kanhgág* em narrativas de história nacional, pois, é preciso que os povos indígenas sejam “[...] reconhecidos no protagonismo de seus projetos” (FERREIRA, 2020, p. 183). O que representa, em grande parte, superar a noção de que as diferenças representam inferioridade: “[...] a velha – e talvez impossível de erradicar – incapacidade do ocidente (onde quer que este esteja) para se relacionar com as diferenças culturais de um modo que não seja de desigualdade: ser diferente é ser inferior” (RAMOS, 2007, p.14). Trata-se, então, em tentativa de construir base bastante ampla, a partir de aportes bibliográficos produzidos pelos/as intelectuais e sábios pertencentes e representantes dos povos indígenas, para refletir sobre as historicidades indígenas, no caso aqui, *kanhgág*, para além do nacional, compreendendo que essa construção, o Brasil, é só uma parte dessas longas histórias indígenas.

1.2 ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA DA TESE



(Fonte: LUTA INDÍGENA, 1978a p.34)

Para melhor organização e visualização dos conteúdos, esclarecemos que essa tese contém 7 capítulos, divididos em duas partes.

A primeira parte, “Longa história *kanhgág*” faz uma retrospectiva ampla e bibliográfica sobre a origem disciplinar da arqueologia e dos estudos com foco no continente americano, em especial, os Jê do sul, grupo linguístico em que os *kanhgág* estão inseridos. Através dos resultados de estudos arqueológicos, arqueogenéticos e microarqueobotânicos, pretende-se recordar e refletir sobre a territorialidade e historicidade dos antepassados *kanhgág*, sobre como vinham ocupando e explorando as terras no sul do Brasil nos últimos dois mil anos. Também, quer pensar sobre a colonialidade de poder envolvida nas memórias e discursos de localidades onde há farto patrimônio arqueológico: “Devido a continuidade histórica ao longo dos últimos dois mil anos, os grupos Jê do sul do Brasil nos fornecem uma oportunidade única para avaliar, a longo prazo, a transformação da organização social e política materializada na estrutura da paisagem construída.” (CORTELETTI, *Et. All*, 2016, p. 197). Também, as datações relacionadas aos *kanhgág* apresentados na pesquisa “Reconstructing the Deep Population History of Central and South America” (POSTH, *Et. All*, 2018), confirmam essa temporalidade.

Portanto, reflete acerca dos antepassados *kanhgág*, bem como, evidenciar modos de ocupar e explorar as terras e os territórios, a alimentação disponível, formas de plantar, construir, morar, organizar-se e enterrar. Também, quer refletir brevemente sobre o histórico do conhecimento arqueológico produzido sobre os grupos *kanhgág*, desde as teorias racialistas que os colocavam como grupos sem complexidades, nômades e selvagens até as mais recentes que dão conta de grandes comunidades com espaços coletivos e individuais, grande abundância de alimentação e locais férteis com água de ótima qualidade para produção de alimentos e uma sociedade complexa.

A visão ampla para a longa duração de relações com a terra, conectada com as intersecções enfrentadas a partir da “pequena história” é fundamental para compreender a contemporaneidade *kanhgág*. Além disso, a conexão entre a longa e a pequena história é básica para perspectivas amplificadas da historicidade *kanhgág*.

Três capítulos acompanham essa primeira parte: “Arqueologia na história *kanhgág*”¹⁷; “Arqueologia brasileira e no sul do país”; “Colonialidade do poder e o patrimônio arqueológico *kanhgág*”. No primeiro, pretende-se pensar sobre a desconexão entre os estudos arqueológicos e a história indígena em longa perspectiva ligada à colonialidade do saber nas origens de nossas disciplinas acadêmicas. A partir disso, evidenciar possibilidades já realizadas para novas relações entre as comunidades e o conhecimento construído a partir de estudos e contextos focados nessas. Ainda, refletir sobre a separação realizada entre as noções de “história” e “mito” e as legitimações epistemológicas envolvidas nas origens dessa separação.

Neste capítulo inicial, trabalharemos para: compreender a noção de colonialismo epistemológico ligado às apropriações europeias realizadas a partir da inferiorização do conhecimento e do ser indígena, refletir sobre as bases subjetivas das classificações raciais; sobre estudos genéticos contemporâneos e processos de identidade. Também iremos evidenciar as bases epistêmicas locais da disciplina arqueológica e antropológica originadas como o estudo das diferenças, dos diferentes (objetos, pessoas, tempos). Por fim, buscaremos compreender a universalização da regionalidade europeias presente na origem e desenvolvimento das noções arbitrárias, hierárquicas, disciplinares e conseqüentemente na maneira como interpretamos e nos relacionamos com a história e arqueologia dos povos indígenas.

O segundo capítulo, “Arqueologia brasileira e no sul do país” evidencia, brevemente, os caminhos da arqueologia brasileira e na região sul, bem como suas transformações conceituais e metodológicas. Ele quer evidenciar os debates que relacionam os antepassados *kanhgág* e seus ancestrais à artefatos, estruturas e paisagens dos estudos em pesquisas dessa área. Também, apresenta informações bibliográficas, sintetizadas de dados arqueológicos e arqueogenéticos junto à etnografias com objetivo de formar um panorama do que sabemos através desses estudos, sobre essa história *kanhgág* e desse modo de vida na longa duração. Por fim, apresentar algumas pesquisas e refletir sobre as informações apresentadas nos estudos realizados no sítio

¹⁷ Para os estudos arqueológicos, os *kanhgág* são conhecidos, junto dos *laktlānō*, como “Jê Meridionais” ou “Jê do Sul.

arqueológico “Jabuticabeira II”, um grande e importante sambaqui, com pesquisa arqueogenética que o liga aos *kanhgág* contemporâneos.

O terceiro capítulo: “A colonialidade do poder e o patrimônio arqueológico *kanhgág*”, reflete sobre a colonialidade do poder em relação ao patrimônio histórico- arqueológico ligado aos seus antepassados a partir de análises sobre os discursos contidos em históricos municipais, estaduais e estudos de área. São objetivos deste capítulo: refletir sobre a valoração do patrimônio para indígenas e não indígenas, verificar como age a colonialidade do poder através das narrativas históricas regionais contidas nas descrições da prefeitura municipal, órgãos estaduais e Igrejas. Iremos também, apresentar e refletir sobre os resultados de pesquisas arqueológicas no município de São José do Cerrito, Estado de Santa Catarina/SC; sintetizar os dados da bibliografia consultada sobre a conservação dos sítios nessa cidade e as motivações da degradação, se houver, e apresentar os dados em gráficos; Finalmente, refletir sobre o sentido da preservação desses sítios para indígenas e não indígenas.

Na parte 2, “Pequena história e pluriversalidade”, serão evidenciadas as ações de resistência e resiliência dos antepassados dos *kanhgág*. Ela está dividida em três capítulos (5, 6 e 7) nomeados como: “Historicidade *kanhgág* e a visão própria: pluriversalidade”; “Breves contextos da ‘pequena história’: global/local”; “DTC; SPILTN; SPI; DGPI; FNI FUNAI: denúncias, dor, escravidão, resistências e resiliências”.

No capítulo 5 “Historicidade *kanhgág* e a visão própria: pluriversalidade” serão abordadas questões pertinentes ao encobrimento das epistemologias dos povos indígenas realizado no tempo-espço da “pequena história”, a partir de um padrão de poder colonial eurorreferente, posto como universal a partir de um conjunto de discursos. Assim, a introdução da noção filosófica de “pluriversalidade”, tem o objetivo de refletir sobre o papel e importância da filosofia própria para a formação e sentido da historicidade *kanhgág*. Torna-se, então, fundamental para a construção de histórias que pretendem aproximar-se das perspectivas indígenas, que a análise dos acontecimentos seja também realizada a partir das filosofias indígenas. Desse modo, serão apresentados nesse capítulo, alguns marcadores importantes da filosofia *kanhgág* relacionados ao tempo, bem como, uma reflexão sobre as fronteiras que invisibilizam a pluriversalidade, como os padrões coloniais de poder, a diferença colonial, as colonialidades do saber, ser e poder e como essas agem no território *kanhgág* no sul do Brasil apropriando-se de paisagens e historicidades.

O capítulo 6, “Breves contextos da ‘pequena história’: global/local”, investiga e destaca algumas trajetórias dos antepassados *kanhgág* em contexto do pós invasão, quando seus

territórios estavam sob pressão da jurisdição da coroa espanhola, primeiro com a chegada de colonos espanhóis, depois, padres jesuítas e suas missões. Nesse sentido, são importantes nesse primeiro momento, os debates teológicos jurídicos sobre a humanidade e tratamento dispensado aos povos indígenas. Também, nesse capítulo são pensadas em algumas questões relacionadas ao uso ou não dos etnônimos, bem como da noção de etnogênese em pesquisa de longa duração e algumas discussões acadêmicas geradas nesse sentido. Ainda nessa parte, são destaques as resistências e resiliências na época em que promovia-se a catequese junto aos antepassados dos *kanhgág*, e em período posterior, já sob jurisdição portuguesa, período marcado pela intensificação das pressões sobre suas terras, assassinatos indiscriminados através da contratação de mercenários, conhecidos como bugreiros¹⁸, criação de companhias de pedestres para repressão dos *kanhgág*.

O capítulo 7 “DTC; SPILTN; SPI; DGPI; FUNAI: denúncias, dor, escravidão, resistência e resiliências” traz, também, importantes marcadores da história *kanhgág* em uma etapa que inicia em 1846 com a demarcação de Nonoai e é finalizada em 1978 com sua retomada pelos próprios *kanhgág* que expulsaram históricos invasores. Um tempo-espço de muitas denúncias de esbulho e violências, muitas dores por conta das injustiças, escravidão através de trabalhos forçados sem remuneração que ainda estão nas memórias dos *kofá* (anciãos). Mas também, um período de muitas resistências na busca por justiça, por conhecimento, por autonomia, além, ainda das resiliências que fazem com que os *kanhgág* saiam dessas situações renovados e fortalecidos como coletivo. Como última breve reflexão, é destacada a luta pela terra que passa pela colonialidade jurídica das apelações judiciais, bem como da colonialidade política e acadêmicas presentes nesses contextos.

¹⁸Os “bugreiros” eram contratados para matar indivíduos indígenas que eram (e em muitos locais ainda são) chamados pejorativamente de “bugres” pelos colonos. Segundo Wilson Matos da Silva, “Bugre é a denominação dada a indígenas de diversos grupos do Brasil, por serem considerados sodomitas pelos europeus. A origem da palavra vem do francês bougre, que de acordo com o dicionário Houaiss possui o primeiro registro no ano de 1172 e significa ‘herético’, que por sua vez vem do latim medieval (século VI) bulgârus. Como membros da igreja greco-ortodoxa, os búlgaros foram considerados heréticos, e o emprego do vocábulo para denotar a pessoa indígena liga-se à ideia de ‘inculto, selvático, não cristão’ - uma noção de forte valor pejorativo (SILVA, 2009).



PARTE 1

LONGA HISTÓRIA KANHGÁG



2 ARQUEOLOGIA NA HISTÓRIA *KANHGÁG*

A arqueologia, de forma geral, possui pouco espaço nos cursos de Graduação, Licenciatura ou Bacharelado de História no Brasil, se comparado às outras disciplinas que priorizam os estudos de outras áreas. Na nova Base Comum Curricular (BNCC)¹⁹ brasileira nem há sua citação. A “história indígena profunda”²⁰ do continente, nesse contexto, fica, ainda, pedagogicamente apartada da “pequena história” (SOUZA, 1991, p.49) através da noção distorcida de pré-história. O historiador *kanhgág* Danilo Braga, sobre essa divisão, nos diz o seguinte “[...] recorte este que é arbitrário, pois para os Kaingang esta divisão não faz sentido” (BRAGA, 2015, p.34), reforçando a ideia de fissura em suas histórias e trajetórias, “[...], uma dissociação entre o registro arqueológico e as populações indígenas, como se não fosse possível realizar nenhuma conexão entre estes e os seus antepassados responsáveis pelo registro arqueológico existente para o período pré-colonial” (CORRÊA, 2013, p.26). Para suprir, em parte, essa demanda, foi cunhado novo termo, “pré colombino”, para tempos anteriores à viagem de Cristóvão Colombo de 1492, “pré cabralino”, para tempos anteriores à viagem de Pedro Alvarez Cabral (1500) e “pré colonial”, para estudos arqueológicos, excluindo, assim, a suposta falta de historicidade dos povos indígenas contidas na noção “pré história”.

A introdução de novos conceitos aos estudos arqueológicos faz com que o foco de pesquisas sobre as populações do passado passe a considerar, além dos processos e comportamentos, a contingência e a agência a partir de métodos históricos. Para isso, a noção braudeliana de “longa duração” foi apropriada para conferir mais rigor teórico aos processos de interações, transformações sociais e culturais.

Apesar do conceito de longa duração ter sua base em mudanças estruturais, lentas, quase imperceptíveis, admite-se que tais mudanças são originadas de eventos específicos (curta duração de Braudel), oriundos da conjunção de atos dos indivíduos. Esses eventos e indivíduos estão inseridos em uma estrutura com mudanças e ritmos perceptíveis, entendida como uma história social (história de média duração). Tais mudanças, em curto prazo, criam e reproduzem a longa duração, sendo o entendimento da interdependência entre a longa duração e a curta duração fundamental para análise arqueológica. Ao refletirmos sobre a participação dos indivíduos e eventos nessa estrutura evitamos um trabalho “muito estrutural”, apesar de reconhecer-se a estrutura como dominante dos problemas da longa duração. (CORRÊA, 2013, P.26).

¹⁹ (BRASIL, 2021).

²⁰ Termo utilizado pelo bioarqueólogo André Strauss, professor do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP. (SALLES, 2018).

Nesse sentido, essas noções têm sido aplicadas no Brasil desde os anos de 1970 e 80 para o estudo dos registros arqueológicos como vestígios dos povos indígenas atuais, sendo ampliado nas décadas seguintes, como explicitaremos a seguir.

Pensando nesses termos, o capítulo se propõe a refletir acerca os modos de vida dos antepassados *kanhgág*, bem como, evidenciar através dos resultados de pesquisas arqueológicas, arqueogenética, zooarqueológica e arqueobotânica, locais, paisagens, modos de ocupar e explorar as terras e os territórios, a alimentação disponível, formas de plantar, construir, morar, organizar-se e enterrar. Também, quer refletir brevemente sobre o histórico do conhecimento arqueológico produzido sobre os grupos *kanhgág*, desde as teorias racialistas que os colocavam como nômades e selvagens até as mais recentes que dão conta de grandes comunidades com espaços coletivos e individuais, abundância de alimentação e locais férteis com água de ótima qualidade para produção de alimentos desde, pelo menos, o ano de 50 a.C, com continuidade atestada.

As principais contribuições na sua elaboração procedem dos autores Copacãm Tschucambang e Juliana Salles (2015, 2020) que trabalham a arqueologia colaborativa junto à comunidade Laklanõ; Alfredo Souza (1991), Ângelo Alves Corrêa (2013) auxiliam pensar sobre a relação da longa duração com a história dos povos indígenas e a arqueologia; Jairo Rogge (2004) e Marcus Beber (2005, 2013) trazem dados bibliográficos, geográficos e de proteção e preservação dos sítios; Francisco Noelli, Rafael Corteletti, Ruth Dickau, Paulo de Blasis e José Iriarte (2017) apresentam dados alimentares e revisões acerca a agricultura e economia dos Jê do sul; Jeferson Luciano Zuch Dias (2004), traduz o conhecimento produzido a partir da arqueologia e relaciona tradições arqueológicas com seus descendentes, especificamente, os *kanhgág* no Rio Grande do Sul; Maria Célia Boyadjian, Rita Scheel-Ybert, Anelise Barros; Rodrigo Oliveira, Maria Jaqueline Rodet e André Prous (2019), fazem um resumo dos estudos microarqueobotânicos aplicados aos estudos arqueológicos com objetivos de conhecer modos de vida. Finalmente, mobilizamos, ainda, Diana Nascimento (2017), Gabriel Chaves Amorim (2018) que refletem sobre modos de fazer e preferências alimentares.

2.1 Longa duração da história *kanhgág*

“[...] só é possível compreender o indígena de hoje a partir de sua longa e milenar história, muito antes do contato com os colonizadores europeus”

(*Gersem Luciano Baniwa, 2022, p. 264*)

A história do continente conhecido como América, muitas vezes, é confundida com os eventos ocorridos posteriormente ao ano de 1492, ou seja, há pouquíssimo tempo, se, comparado com a amplitude temporal da qual se têm conhecimento, atualmente, em termos da ocupação do continente. O arqueólogo Alfredo Souza em “História da arqueologia brasileira” (1991), chama esse lapso temporal de “pequena história” (1991, p.49).

A perspectiva de longa duração, assim, é fundamental para uma visão ampla e conectada das histórias e trajetórias atuais dos povos originários da América. Como já exposto, para esse trabalho, nos interessam as histórias e trajetórias dos grupos antepassados *kanhgág*, atualmente habitando o sul do Brasil. Segundo Ângelo Corrêa (2013) a pesquisa arqueológica, refere-se ao conhecimento do passado através da relação com o presente, com pesquisas antropológicas e arqueológicas, ou seja, o arqueólogo utiliza-se de conhecimentos etnográficos do seu presente para interpretar os povos que deixaram vestígios arqueológicos, “Contudo, para a maior parte do continente americano temos um descompasso entre os estudos arqueológicos e a construção de uma história que contemple a ascendência dos grupos indígenas” (2013, p.26). Para ele, assim como para Jorge Terena (1997), esse descompasso, tem início no século 19 quando estes povos foram considerados pela ciência biologicamente inferiores, física e intelectualmente.

Os povos indígenas, nesse sentido, eram vistos como campo de estudo, informantes ou interlocutores, mas, nunca reconhecidos como produtores de conhecimento, sendo esse, a posição reservada ao ocidental por ele mesmo. Por isso, “Para mudar os termos do diálogo, é necessário ultrapassar, por um lado, a distinção entre sujeito e objeto e, por outro, entre epistemologia e hermenêutica. O pensamento liminar visa a ser o espaço no qual se elabore essa nova lógica.” (MIGNOLO, 2020, p.42).

Todos os grupos humanos, “[...] dos mais antigos aos mais modernos, possuem explicações ou tradições, não somente sobre sua história recente, mas também sobre suas mais

remotas origens” (SOUZA, 1991, p.15). Devido à colonialidade impregnada em nossas universidades e disciplinas acadêmicas, muitas explicações e informações fora do interesse e eixo atlântico norte são sub ou desconsideradas. Assim, para existir interculturalidade e pluralidade, é fundamental a legitimação e reconhecimento dos intelectuais indígenas, dos espaços de ensino e aprendizagem específicos e diferenciados para as novas gerações:

[...] é importante evidenciar os espaços, os meios próprios de (re)produzir e formas de repassar às gerações os conhecimentos produzidos ao longo dos tempos e, que muitas vezes estão reprimidos nas memórias dos velhos sábios. Almeja-se, assim, uma educação de qualidade, específica e diferenciada, que são elementos fundamentais para termos, de fato, uma educação escolar indígena. Então, compreender as crianças Kaingang no espaço da comunidade e no espaço escolar é fundamental (FERREIRA, 2020, p. 16).

A formação específica e diferenciada, voltada as novas gerações é essencial, pois, “[...] possibilita trazer o posicionamento científico kaingang [...], promovendo a relação entre os diferentes conhecimentos e saberes na elaboração acadêmica [...]” (FERREIRA, 2020, p.16). Essa relação, citada por Bruno Ferreira (2020), é fundamental para a produção de novos conhecimentos e epistemologias.

Nesse sentido, são relativamente recentes os trabalhos que repensam a relação dos museus e seus objetos junto às populações descendentes e suas memórias, de quem aqueles objetos eram o contexto de vida. Aílton Krenak refletiu sobre o assunto em 1994:

Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. Como estas duas memórias se juntam, ou não se juntam? (...) Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória. (KRENAK, 1994, p. 204)²¹

Essa história que Krenak se refere, exclui outras possibilidades. Juliana Salles Machado no texto “Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios e coleções arqueológicas e os Laklãnõ Xokleng no Alto Vale do Itajaí, SC” (2021) conta sobre sua experiência e surpresa ao pesquisar em arquivos e caixas, as referências *laklãnõ* e deparar-se com muitos objetos e informações de um mesmo contexto, porém, completamente desconectados desses:

²¹ A partir da leitura de (MACHADO, 2021, p.04).

Me deparei com caixas e gavetas repletas de coisas: pedras, cerâmicas e ossos. Cada uma em uma caixa. Também deparei com papéis, fotos, mapas, estes em outras gavetas. Os Laklãnõ, assim como eu, estavam curiosos para ver objetos associados ao seu passado que por tantos motivos sofridos deixaram de estar presentes em seu cotidiano. Mas as caixas e gavetas estavam em salas diversas, arquivos fisicamente tão distantes entre si que era difícil saber quais eram suas relações (MACHADO, 2021, p. 04-05).

Essa ruptura no contexto do patrimônio histórico *Laklãnõ*, onde as histórias e localizações “(...) se perderam no tempo, na proliferação de códigos e números sem memória, sem afeto”(MACHADO, 2021, p.05) é a principal motivação para conectar os tempos e reestabelecer a longa história para os próprios povos indígenas, ou como sintetiza Juliana Machado: “[...] trazer os objetos ‘roubados’ da memória à vida *Laklãnõ* novamente, permitir que sua história seja novamente afetada, seja novamente ela também preenchida pela memória, que faça parte de suas próprias experiências, que sejam estes objetos do passado, também atualizações de sua vida no presente” (2021, p.44). Já justificando e contextualizando a visita dos anciãos *Laklãnõ* à reserva técnica Museu de Arqueologia e Etnologia (MARQUE) da Universidade Federal de Santa Catarina:

Um dos momentos marcantes foi quando um dos sábios, dentro da reserva técnica de objetos etnográficos sensíveis (como madeira e cestaria), se direcionou para uma flecha que estava no meio de diversas outras. Todas possuem mais ou menos a mesma forma, conhecida pelos pesquisadores como tipicamente associadas aos *Laklãnõ*, exceto aquela selecionada pelo sábio, que sempre foi um “enigma”, à qual algumas vezes foi atribuída à alguma “troca” com outro povo. Rapidamente, para o desespero de alguns profissionais, o senhor fez um gesto sutil e retirou uma membrana que ficava na ponta da flecha revelando uma ponta totalmente diferente embaixo, esta semelhante às demais da coleção. Tratava-se de uma “capa protetora” da ponta de flecha, que ocultava e protegia a forma abaixo (MACHADO, 2021, p.44).

A passagem, que deixa evidente e justifica a necessidade e benefícios de considerarmos a arqueologia na longa história dos povos indígenas, porém, com a participação e benefício desses.

Nos séculos 18 e 19, artefatos arqueológicos serviam como curiosidades exóticas e para demonstrar poder na forma de espólios de guerra. Atualmente, vistos em grandes quantidades nos museus europeus e estadunidenses, principalmente Paris, Londres, Nova Iorque e Berlim, ou mesmo em porões esquecidos, estes artefatos têm suscitado debates em contextos globais

acerca repatriação²² patrimonial aos “países de origem”. Em relação à efetiva decolonização do espaço e das peças museais, ao repensar o papel dos museus enquanto “local de origem” das peças repatriadas, Juliana Machado diz: “Serão estes museus de fato representativos destes ‘locais de origem’, ou mais um espelho de nossa ‘comunidade imaginada’ que persiste em silenciar sujeitos, principalmente indígenas, suas histórias e formas de vida? (MACHADO, 2021, p.41). Curt Nimuendajú, assim como outros indigenistas no Brasil, trabalhavam diretamente coletando artefatos para museus tanto nacionais quanto estrangeiros²³.

Outra ramificação contemporânea da disciplina arqueológica tem utilizado mapeamento genético para entender a história do continente e trajetórias de suas gentes sob a ótica da longa duração investigando a relação dos povos indígenas de hoje com os do passado e confirmando algumas ascendências, como o caso do sítio Jabuticabeira II localizado em Santa Catarina – Brasil (POSTH, Et all, 2018, p.29).

Assim, a longa duração defendida aqui faz referência à historicidade *kanhgág* ou como pondera Juliana Machado, ela quer “[...] permitir que sua História seja novamente afetada” (2021, p. 44).

2.1.1 Mito x História

Assim como outros povos, os indígenas ocupavam-se com passado, porém, nem sempre suas referências e histórias são consideradas como tal, e sim, como “mitos”. O historiador mexicano Federico Navarrete Linares (1999; 2000) reflete sobre a origem, transformação e reprodução dessa separação, que, segundo ele, desde o século 5 a.C na Grécia, quando a história auto definiu-se como um discurso legítimo e verificável sobre o passado, esta, foi distinguida do “mito”, considerado versão duvidosa ou não verificável:

Os termos da distinção entre história e mito foram modificados ao longo de 25 séculos, especialmente desde que os estudos mitológicos na Europa foram inaugurados no século XIX. No entanto, a dicotomia não é diferente, desde a diferença ontológica entre um discurso histórico supostamente racional e verdadeiro e um discurso mítico, que obedece a regras e premissas diferentes, privilegiando o simbolismo e a alegoria sobre a referência à realidade. Até agora, quando alguém qualifica um discurso como mítico, está diferenciando-

²² “Museu de Londres devolverá bronzes roubados em 1897 à Nigéria” (SOTTILE, 2022); “Museu do Brooklyn repatria artefatos pré-colombianos para a Costa Rica” (DASARTES, 2021); “Da Saxônia-Anhalt ao México: arte pilhada maia retorna” (TÖNIGES; LEHNEN, 2021)

²³ No Museu Nacional (RJ) “A maior coleção do Setor de Etnologia é a de Curt Nimuendajú com cerca de três mil itens. A coleção Tikuna, de 1941, possui 205 itens. Nimuendajú recolheu artefatos e peças etnológicas entre diversos grupos indígenas, mantendo contato constante com o Museu Nacional através de sua diretora, Heloisa Alberto Torres, que adquiria as coleções.” (RIO DE JANEIRO, 2021).

o do discurso racional que é seu para torná-lo seu objeto de estudo: o mito não existe sem a mitologia que busca explicá-lo (NAVARRETE LINARES, 2000, p.12)²⁴ (*Tradução nossa*).

Navarrete propõe a superação dessa dicotomia através de equidade e reconhecimento da pluralidade utilizando de polifonia histórica: “Parece-me que a única forma de fazer justiça à complexidade e pluralidade das tradições históricas indígenas é tentar escrever uma história ‘polifônica’, isto é, uma história em que dialoguem, em pé de igualdade, com a tradição histórica ocidental moderna”²⁵ (NAVARRETE LINARES, 2000, p.10) (*Tradução nossa*). Também, Ferreira reflete sobre isso: “Considero, igualmente, que estes conhecimentos originários possam dialogar com os conhecimentos produzidos por outras sociedades, numa relação de igualdade – relação intercultural – e na disposição de construir o presente e o futuro” (FERREIRA, 2020, p.9). Portanto, ir além dessa dicotomia, para Navarrete e Ferreira, consiste em acolher outras versões das histórias sem buscar verdades únicas ou impor seus critérios de veracidade acadêmica, pois, cada povo tem seus próprios métodos. A este respeito, Ferreira afirma: “Como sabemos, esse povo (kaingang) sempre teve seu sistema de educação tradicional, suas metodologias, seus espaços tempos próprios” (2020, p.15)

Nesse sentido, a tradição acadêmica de desconsideração dos mitos como narrativas que podem se associar ao conhecimento histórico é um grande empecilho à difusão de histórias plurais, uma vez que a dicotomia mito/verdade ainda é amplamente utilizada nesse meio. O pesquisador Igor Scaramuzzi (2010) analisa as concepções e formas de organização temporal presentes em materiais didáticos produzidos por diversos povos indígenas brasileiros no contexto da educação escolar diferenciada²⁶, revelando que em nenhum material indígena analisado há essa dicotomia, encontrada somente no texto que os apresenta, escrito por professores não indígenas. O autor cita, ainda, a existência de dois critérios de diferenciação nos materiais analisados, veracidade e tempo:

²⁴ “Los términos de la distinción entre historia y mito se han modificado a lo largo de 25 siglos, particularmente a partir de que se inauguraron los estudios mitológicos en Europa en el siglo XIX. Sin embargo, la dicotomía no se ha disuelto, pues se há sostenido la diferencia ontológica entre un discurso histórico supuestamente racional y verdadero y el discurso mítico, que obedece a reglas y premisas distintas, favoreciendo el simbolismo y la alegoría por encima de la referencia a la realidad. Hasta la fecha, cuando alguien califica un discurso como mítico lo está diferenciando del discurso racional que es el suyo propio para así convertirlo en su objeto de estudio: el mito, no existe sin la mitología que pretende explicarlo” (NAVARRETE LINARES, 2000, p.12)

²⁵ “Me parece que la única manera de hacer justicia a la complejidad y la pluralidad de las tradiciones históricas indígenas es tratar de escribir una historia ‘polifónica’ es decir, una historia en que dialoguen, en plano de igualdad, con la tradición histórica occidental moderna [...]” (NAVARRETE LINARES, 2000, p.10).

²⁶ Na Lei de Diretrizes e Bases (Lei nº 9394 de 1996) ficou estipulado que os povos indígenas tem o direito de produzir seus próprios materiais didáticos, bem como o Projeto Político Pedagógico da escola em consonância das especificações culturais de cada povo. Ficou também estipulado o ensino em língua materna junto do português.

A primeira forma de diferenciação é aquela que coloca as narrativas de tipo mítico no plano da ficção e as narrativas de tipo histórico no plano do real, ou da verdade. O mais interessante, nesses casos, é que tal critério de separação é afirmado somente pelos organizadores não índios desses materiais. Em nenhum dos casos em que prevalece essa oposição, ela é estabelecida pelos índios. Há casos, como o exemplo a seguir, encontrado em um material produzido no estado de Minas Gerais (Professores Xacriabá, 1997), em que a oposição é enunciada pela organizadora, na apresentação do material, e, nas páginas seguintes, contradita pelos enunciados indígenas [...] A outra forma de diferenciar mito e história, encontrada nos materiais didáticos, é aquela que ocorre por critérios temporais. Nesses casos, a distinção entre os tipos de relatos é baseada em concepções de tempo ratificadas nos modelos de historiografia ocidentais. Pode-se observar esse critério de distinção nos enunciados indígenas, nos prefácios escritos pelos organizadores, como na própria organização dos relatos nos materiais didáticos. Tendo como referência uma concepção de tempo linear, acumulativa e progressiva, as temporalidades distintas encontradas em cada tipo de relato são colocadas em sequência, estabelecendo-se uma continuidade cronológica entre ambas: o mito sempre antes da história. Nesse caso, o que se entende por mito, ao ser inserido nessa lógica temporal linear, cumulativa e cronológica, se transforma em um dos períodos da “história” de um determinado coletivo [...] (SCARAMUZZI, 2010, p. 84/85).

Para os *kanhgág* também não há essa separação, pois, os chamados mitos, assim como evidencia Scaramuzzi nos exemplos por ele estudados, estão na ordem do tempo dos antigos. Da mesma forma, é evidenciado por Eltz: “Para os *kanhgág*, a prescrição do tempo dos antigos é feita do tempo mítico da nominação dos seres a partir dos gêmeos, que, ao se aparentarem determinam as regras de casamento a partir das marcas corporais deixadas por *kamë* (re téj) e *kanhru* (re ror)” (ELTZ, 2011, p.63). Porém, aqui, fica evidente, mais uma vez, essa separação realizada pelos não indígenas: a prescrição do tempo dos antigos é realizada a partir da história dos gêmeos *kamë* e *kanhru*, a nomeação como “tempo mítico” é originada na perspectiva do pesquisador.

Estas histórias e narrações, servem ainda, como regras e ensinamentos para a vida, como é o caso das histórias formadoras, presente em diversas etnografias, antigas e atuais, em diversas versões²⁷ e nenhuma sendo considerada menos verdade que as outras. Segundo o professor Dorvalino, ele entrevistou diversos *kofás* (velinhos) e todos tinham a sua versão:

A história é contada por vários ângulos, sempre chega numa conclusão que não dá para se dizer se está certo ou errado. Eu consegui entender isso quando eu comecei a pesquisar sobre as metades tribais, o *kamë* e o *Kanhru*. Ele é

²⁷ Nos Anexos (A, B, C, D e E) estão algumas dessas versões encontradas em diversas leituras. Coletadas em diversas épocas, essas versões evidenciam a pluralidade histórica que advém da oralidade.

contado de vários ângulos, de vários jeitos. Por exemplo, o Vicente Fokanh foi o primeiro velho, o primeiro kujá, o primeiro que fazia o kiki, eu conheci ele. O kiki eu conheci em Santa Catarina, lá eles preservavam isso e eu fui lá pesquisar o velhinho em 1992 eu acho. Ele me contava como nasceu o Kamé e o Kanhru, contava através do Sol e da Lua, sobre o confronto deles. Da pra dizer que é verdade, do jeito que ele conta. No Votouro, tinha uma kujã, a pajé, ainda é viva, ela me contava de uma outra forma, ela dizia que, qual é o santo... o santo que andava junto com os índios, não me lembro qual era o santo. Esse santo dizem, que vivia pelo mundo e ele andava classificando a natureza do Kamé, quem é árvore kamé qual é Kanhru, qual animal é kamé qual anima é Kanhru. Ele andava classificando assim né. Daí ele chega nos índio e classifica eles também e diz: Tal índio é Kamé, tal índio é Kanhru, assim ele foi classificando, ele estava classificando a natureza, esse santo. A velha Lourdes fala muito do santo Mui, parece que é, ela conta, mas não é esse santo que a veinha [de Votouro] me conto. Não dá pra dizer que é mentira né? O pessoal de, lá do Guarita eles contam também de uma forma, eles dizem que os índios estavam plantando né, o mato queimado assim né, muito carvão, mato queimado. Daí esses índios tudo preto de carvão né de repente vem um toró de água e choveu, deu uma bomba de água que logo passou. Daí essa chuva o que fez, uns ficaram com o pingo da chuva, daí ficou redondo os pingo de chuva, e nos outros a chuva escorreu e ficaram com a marca cumprida. Uns com marca redonda e outros com marca cumprida, foi essa chuva que choveu pra classificar essas metades tribais desses índios, assim eles contava né. Também não da pra dizer que é mentira, é verdade. Eu sei que o pessoal de Inhacorá de um jeito, cinco, seis jeito de contar como nasceu as metades tribais, eu conheci. O que aconteceu com isso? São contados de várias formas, vários ângulos. Em nenhum momento eu disse que algum pessoal contou errado, esse que contou certo, em nenhum momento fiz isso. No final das contas eu vi que todas as histórias são verdadeiras, só que contadas de uma forma, não dá pra dizer que é mentira. Daí fui decifrando que a história é contada de vários ângulos, também não dá pra dizer que é mentira, por que hoje para chegar num concreto não temos perna. Porque a natureza é muito antiga e o ser humano é muito novo diante essas complexidades né, daí quando tu vai entender a tua vida acabou. Eu sempre dizia pro pessoal, pra chegar mais ou menos à uma conclusão da história da nossa natureza tinha que viver uns mil anos. A vida é muito curto diante uma complexidade. [lembrei da cronologia da taquara]. (Quando) Tá chegando perto de um concretização, Deus te leva, ou o Diabo né [risos] (CARDOSO, 2020).

O estudo do passado é realizado através da oralidade, através das tradições repassadas e adaptadas de geração em geração. As transformações são esperadas:

As narrativas na tradição da oralidade dos Kófa vão se diferenciando conforme o contexto vivenciado pelos kaingang. Seu entendimento e compreensão são dados pelo narrador, que vai significando dentro do contexto e, dessa forma, constituindo a história kaingang, centrada na vida, na escuta do outro, numa relação de reciprocidade (FERREIRA, 2020, p.28).

Também, Onório Isaias de Moura reflete sobre o assunto:

(...) seguindo a tradição da oralidade dos mais velhos e dos Kujã, que são contadas de diferentes formas e por grupos distintos entre os povos Kaingang. No entanto, apesar da diversidade de formas de narrar a mitologia, a compreensão, o entendimento, o sentido existencial e o significado da mitologia são unânimes entre este povo (...) as narrativas de diferentes formas do surgimento do mito seguem as tradições, as cosmologias, toda uma concepção dual do universo, todos os seres, objetos, os fenômenos naturais, são divididos em categorias (...) (MOURA, 2021, p.20).

No trabalho “Hoje e antigamente” de Iraci Greja Antônio, da comunidade Ligeiro, ao falar do *Kamé* e *Kairukre*, diz: “Os clãs existentes são muito poucos, e somente os mais velhos consideram o *Kamé* e o *Kairukre*. Os jovens não se interessam por isso, e os adolescentes pensam como brancos. Tudo não passaria de ‘mitos’, apesar de tudo ter vindo através de nossos antepassados” (ANTÔNIO, p.36, 1997). Percebe-se que o “pensar como branco” está associado ao acreditar que as histórias dos antigos seriam somente “mitos”, ou seja, essa separação - mito x história - afeta a percepção das novas gerações, segundo identificou Iraci em 1997.

Tem-se visto nas últimas décadas a intensificação do trabalho de professores e lideranças *kanhgág* no sentido de fortalecer suas próprias escolas, histórias e seus ensinamentos. O livro em que este texto, de Iraci, está inserido é uma proposta pedagógica destinada aos alunos *kanhgág* “[...] das escolas das comunidades Kaingang nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Foi escrito em 1995 e 1996 por homens e mulheres Kaingang de diversas áreas indígenas, quando eram alunos do curso de formação de professores bilíngues” (TORAL, p. 9, 1997). Entre os formandos e autores de texto, está o professor Dorvalino Refej Cardoso que desde então formou-se em pedagogia, cursou o mestrado em Educação e tem se dedicado à luta pela educação *kanhgág* e respeito à oralidade. Professor Dorvalino, é grande referência em diversas terras indígenas, universidades e formador de muitos pesquisadores. Atualmente está no primeiro ano do doutorado em Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Entre os colaboradores e organizadores dessa proposta de formar, qualificar formadores a partir da valorização da língua e histórias *kanhgág*, está Bruno Ferreira, intelectual, professor, historiador, formador e primeiro *kanhgág* doutor em Educação pela UFRGS, grande difusor dos modos de vida, ensino e educação *kanhgág*, referência acadêmica na educação intercultural. Sobre essa experiência, da formação de professores bilíngues, Bruno disse o seguinte: “Acredito que foi aí o início concreto da minha luta por qualidade na educação escolar indígena, pois desse momento em diante passei a participar de eventos sobre de

educação escolar indígena que aconteciam na região e também em nível nacional” (FERREIRA, 2014, p.26)

Carli Caxias Popó também reflete sobre os mitos e as histórias, porém, do ponto de vista *laklãnõ*:

Para os *Laklãnõ* as histórias do seu povo são importantes, e entendem que não é simplesmente um conto, mas sim fatos históricos que dentro de sua concepção tenha de fato acontecido dentro de um processo de formação mítica para o processo de formação sociológica. Assim, entendem que seus saberes se imortaliza tradicionalmente através da imortalidade de sua história que trazem as ações de personagens demiurgos entre outros fatores (POPÓ, 2015, p.17).

Michel Trouillot (2016, p.29) diz que o sentido ocidentalizado, acredita que a validade epistemológica só importa para as populações ocidentais, pois, aos outros faltaria tanto o sentido de tempo, quanto de ideias de comprovação consideradas adequadas. Noções essas, segundo ele, desmentidas em diversas línguas não europeias através das “evidenciais”²⁸. Citando Appadurai (1981), Trouillot expõe que as normas acerca o debate sobre o passado existem em todas as sociedades, sempre procurando por credibilidade, agindo ainda como limitador do estilo dos debates históricos. De forma universal, são apontadas: autoridade, (quem pode) continuidade, profundidade e interdependência (pares).

Trouillot, assim, diferencia “evento” das “narrativas sobre o evento”. A partir das noções de historicidade 1 e historicidade 2, problematiza acerca as consequências dessa fronteira fluída entre as duas historicidades para a escrita da história. Segundo o autor, uma estória dentro da história envolve atores que, ora são narradores, pois a história é ambivalente. Pode significar o que aconteceu no fato em si, mas também, a narrativa do que pode ter acontecido, “O primeiro significado enfatiza o processo sócio-histórico; o segundo, nosso conhecimento desse processo ou uma estória sobre esse processo” (TROUILLOT, 2016, p.21). Assim, para ele, o sentido da palavra “história” passa de um ao outro, porém, sem que a distinção entre os dois seja explícita, muitas vezes. Desse modo, conforme Trouillot, a sobreposição dessas noções, implicitamente aceitas, provocam a maleabilidade de sua fronteira e são fundamentais que as teorias da história enfrentem essa ambiguidade, pois, dois grupos

²⁸ “Evidenciais são construções gramaticalizadas através das quais os falantes expressam seu comprometimento com uma proposição à luz da comprovação disponível. Ver David Crystal, A dictionary of Linguistics and Phonetics, 3a. ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 127. Por exemplo, a diferença em termos de modalidade epistêmica entre uma testemunha e uma não testemunha poderia ser um requisito gramaticalizado.” (TROUILLOT, 2016, p.29). Sobre os “evidenciais” em *kanhgág* ver (NASCIMENTO, 2013).

formaram-se sobre a questão: os que acreditam na separação entre o mundo histórico e o que dizem dele; e os que destacam suas sobreposições, no entanto, para Trouillot, nenhum dos grupos tratou a questão com seriedade, pois, para o autor há espaço “[...] para perceber a produção da história sem as dicotomias que essas posições sugerem e reproduzem” (TROUILLOT, 2016, p.23). A seleção de teorias, fontes e referências bibliográficas, segundo Trouillot sempre são fieis a alguma historicidade, invisibilizando as outras.

A linguista *kanhgág* Márcia Gojtén Nascimento, em sua dissertação “Tempo, modo, aspecto e evidencialidade em kaingang” (2013), ao estudar aspectos de entonação, acento, ritmo (prosódia) e confirmação da informação (evidencialidade) na língua *kanhgág*, identifica o tempo e a fonte da informação, como questões bem demarcadas para a língua *kanhgág*:

[...] mostramos que essa língua possui algumas partículas próprias de Evidencialidade, mas, também identificamos construções que funcionam como estratégia de evidencialidade. Esse sistema parece estender-se para as cinco categorias de evidencialidade e claramente demonstra que faz uma oposição entre informação de “Primeira Mão”, onde a fonte da informação é o próprio falante e informação que vem de outros, que chamamos de “Ouvir dizer” (NASCIMENTO, 2013, p.99)

Corroborando, assim, com a fala de Trouillot ao demonstrar os evidenciais *kanhgág* com historicidade 1 e 2 bem definidas, evitando, assim, os problemas de narrativa derivados de uma fronteira fluída entre as duas noções.

2.1.2 Do colonialismo epistemológico à colonialidade do saber

Desse modo, é evidenciado que a relação com o tempo, os antepassados e o passado representado pelo surgimento da Terra, do homem, bem como dos animais e plantas é objeto de atenção, observação e estudo em diversos momentos e locais, por múltiplos povos. Porém, as sistematizações de conhecimentos dos povos indígenas, quando não são apropriadas²⁹ pelos não índios, são colocadas em patamar inferiorizado, como não ciência, como não história. Jorge Terena em “A biodiversidade: do ponto de vista de um índio” (1997), diz sobre isto:

²⁹ Jorge Terena no texto “A biodiversidade: do ponto de vista de um índio” (1997) reflete sobre as apropriações medicinais dos povos indígenas, contemporaneamente comercializadas, como a *quinina* (que deu origem à sintética cloroquina) utilizada contra a malária e o *curare*, como anestésico. Ambos comercializados e com patentes não indígenas. Sem contar nas inúmeras “descobertas” de religiosos e viajantes, levadas para a Europa sem a devida autoria. A batata, por exemplo, é conhecida como inglesa. O tomate e o pimentão foram apropriados pelos italianos, porém, antes de 1492 a Europa não tinha acesso a esses produtos.

Hoje, os ocidentais pregam que tudo deve ser preservado em nome da "ciência", e com este argumento tiram das comunidades indígenas todo e qualquer controle que tenham sobre o material genético essencial para a sua sobrevivência. Exemplos desta exploração está no fato de que 68% das sementes usadas na agricultura, que um dia foram manipuladas pelos índios, coletadas e desenvolvidas pelos países em desenvolvimento, estão depositadas em bancos genéticos dos países industrializados ou em Centros de Pesquisas Internacionais de Agricultura (IARC), bem como 86% da coleção de cultura microbiológica do mundo estão depositados nesses países, numa forma clara e acintosa de controle de poder (TERENA, 1997, p. 4-5).

Estes são elementos que permitem ao autor refletir sobre a colonialidade do saber e do poder em relação aos povos indígenas. Estas ideias estão, ainda, inseridas em uma lógica civilizatória, como parte do “fardo do homem branco”³⁰ em que os europeus e agora seus descendentes, espalhados pelas ex colônias, estão em uma posição humana supostamente superior, de “cuidar” e “ensinar cuidar” dos patrimônios. Caso que pode ser exemplificado com o ocorrido aos *kanhgág* em 1949 através da retirada de 17 mil hectares da TI Nonoai para formação de uma “Unidade de conservação (UC)”:

(..) em 1911 a TI Nonoai havia sido redemarcada, com aproximadamente 34.970 hectares. Quase quatro décadas depois, em março de 1949, teve aproximadamente 17 mil hectares do território indígena desanexado para a criação de uma Unidade de Conservação (UC) estadual, chamada Parque Florestal Estadual de Nonoai. Depois da sua desanexação, durante aproximadamente 30 anos, esta UC foi motivo de disputa intensa entre Kaingang de Nonoai contra o Estado (desde 1992 o estado não atua mais no local) (NASCIMENTO, 2017, p.63).

Os não indígenas sempre destruíram a natureza e o meio ambiente por acreditar que este devia lhes servir. Faz pouco tempo, descobriram que é necessário ser recíproco com o meio ambiente que vivemos. Porém, para os povos indígenas a relação recíproca com a natureza é uma constante. Contudo, por conta do colonialismo epistêmico, a ciência dos povos indígenas foi desconsiderada como produtora de conhecimento e merecedora, principalmente, de autoria, uma pauta comum aos povos indígenas de todas as Américas. Para Terena:

[...] uma das consequências mais graves do colonialismo foi justamente enterrar ou congelar experiências milenares que não podem ser repetidas, que taxaram de *primitivas*, com a finalidade de continuar promovendo a ideologia

³⁰ Fardo do homem branco é uma noção política, hierárquica e ligada à “raça”, utilizada pelos Estados Unidos como justificativa para ocupar as Filipinas no ano de 1898 e popularizada por Rudyard Kipling em seu poema “The White Man’s Burden”, de 1899. Ou como diz Hamid Dabashi ““O fardo do homem branco’ não é real. É uma piada cruel. É uma ilusão perigosa. É um ‘poema’ feio cuspidor por um poeta inglês racista e vivido por gerações ao longo de séculos de crueldades desenfreadas ao redor do globo” (DABASHI, 2021).

do ocidente. Hoje, sem exceção, tudo que é novidade na área de técnicas procede do ocidente, e a noção de modernidade está ligada, ao acesso que se tem à tecnologia. Tudo aquilo que não é do âmbito do ocidente é considerado do *passado*, desenvolvendo uma noção equivocada em relação aos povos tradicionais, sobre o seu espaço na história. Veem a tradição viva como *primitiva*, porque não segue o paradigma ocidental. Assim, os costumes e as tradições, mesmo sendo adequados para a sobrevivência, deixam de ser considerados como estratégia de futuro, porque *são ou estão no passado* (1997, p.03) (Ênfases do autor).

Não é de hoje, como diz Terena, que as “novidades”, consideradas para a produção do conhecimento acadêmico, igualmente se originam e procedem do ocidente, de suas tradições e preocupações que são universalizadas. A colonialidade relegou aos povos indígenas, como bem grifou Terena, o status de povos com técnicas primitivas, prescritas a existir no passado e impossibilitadas como futuro. Mesmo sabendo que possuem milênios de conhecimentos, experiências e técnicas agregadas ao seu viver, suas referências ainda pouco são incluídas em setores como a educação, saúde, direito, política ou biologia, a menos, como dito anteriormente, que sejam apropriados.

Assim como Jorge Terena, o professor Jorge Cañizares-Esguerra (2019) fala sobre colonialismo epistemológico ao tecer críticas ao livro “A invenção da natureza: vida e as descobertas de Alexander von Humboldt”, de Andrea Wulf (2019). Segundo Cañizares-Esguerra, o livro possui o tom paternalista e colonialista, com muitos silêncios e omissões sobre as contribuições dos povos indígenas, grandes conhecedores e manejadores do ambiente que habitavam, fundamentais para as conclusões de Humboldt. Por exemplo:

Humboldt passou cinco anos na América Latina e aprendeu com as comunidades intelectuais das Ilhas Canárias, Cumaná, Caracas, Angostura, Cartagena, Mompox, Bogotá, Popayán, Ibarra, Quito, Cuenca, Loja, Trujillo, Lima, Acapulco, Cidade do México, Puebla, Veracruz e Havana. Humboldt passava a maior parte do tempo em cidades, não em selvas, entre manuscritos, arquivos e tradições de estudo e análise firmemente estabelecidas. Nada disso aparece na biografia de Wulf (Cañizares-Esguerra, 2019)³¹.

As “descobertas” de Humboldt, descritas por Wulf, como a relação intrínseca entre a natureza, onde os fenômenos são conectados, por exemplo, na visão da autora, inventam a noção de “natureza”: “Para ele, tudo estava interconectado e ‘nada, nem mesmo o mais diminuto organismo, era visto de forma independente e separada (...) com essa arguta

³¹ Apesar do autor estar se referindo à intelectuais americanos, de cidades e instituições científicas, acredita-se que estes também foram influenciados e aprenderam com as populações indígenas.

constatação’, Humboldt ‘inventou a rede da vida, o conceito de natureza como o conhecemos hoje’” (WULF, 2019, p. 28 In: SILVA, 2020, p. 893). Porém, essas “descobertas” são, basicamente, epistemologias dos povos indígenas que podem ser traduzidas em diversas línguas: teko, pachamama, sumak kawsay, êg my há, etc.

Humboldt é exemplo de colonialismo epistemológico do passado, porém, é preciso ficar atento, tanto às críticas e considera-las em suas motivações, quanto às reproduções acríticas desse colonialismo:

[...] a obra de Wulf, mais precisamente a sua crítica, pode nos ajudar a avançar no sentido de perceber o quanto, ‘desde Humboldt, a má distribuição geopolítica da autoridade epistemológica global permanece firmemente enraizada’. Da mesma forma, o quanto algumas leituras historiográficas vêm contribuindo e sendo responsáveis pela manutenção dessa característica (ESGUERRA, 2019 in: SILVA, 2020, p.897)

Essa característica, problematizada a partir da noção de modernidade, pelo grupo de estudos “modernidade/colonialidade”, possibilitou enxergar a colonialidade do saber operante nas epistemologias dos povos originários nos territórios colonizados. Para Andrea Wulf, a América Latina é comparável à incivilização e os Estados Unidos à civilização: "Por cinco longos anos, Humboldt viu a natureza no seu melhor (exuberante, magnífica e impressionante) e agora ele queria ver a civilização em todo o seu esplendor, uma sociedade construída como uma república com base nos princípios da liberdade" (WULF, 2015, p. 110 In: Cañizares-Esguerra, 2019, s/p), ou seja, a autora não desconstrói ou faz uma crítica a essa construção, mas sim, a reforça e a reproduz.

A questão não é dizer que a América (de seu modo) era tão ou mais “civilizada” que a Europa, mas sim, refletir sobre as diferentes filosofias, concepções de vida e apropriações de conhecimentos. É perceber que a natureza, com que os povos indígenas conviveram por milênios era e, muitas vezes ainda é considerada a representação da incivilidade.

Nossa Ciência, disciplinas e programas de estudo estão sobrecarregados de referências do norte global. De tal modo, quando se faz levantamentos históricos sobre determinadas disciplinas acadêmicas, as referências predominantes, geralmente, são de origem grega, romana, árabe e europeia, tal qual uma linha do tempo. Por essas referências estarem tão presentes em nossa educação, é preciso entender os contextos e as maneiras que foram formulados e aceitos esses conhecimentos que embasam os estudos ocidentais em preterimento de outros. Deste modo, através de revisões e sínteses históricas de disciplinas acadêmicas, como história e arqueologia, percebemos as inquietações e modos de pensar de diversas épocas sobre

suas regionalidades que, posteriormente, foram universalizadas, como as versões dos conhecimentos de perspectiva europeia. Foram descritos como universais, mas são bem locais. e cada localidade vai construir a versão de seu pensamento científico.

O território americano, apesar de pouco lembrado, foi muito importante para a quebra do paradigma religioso europeu, pois, seu desvelamento, representa a emancipação das ideias religiosas, uma vez que, a partir das observações e estudos comparativos entre materiais encontrados em solo europeu, antes descritos como “da natureza” ou “resultado do dilúvio bíblico”³² e os materiais coletados entre os povos indígenas começam a ser desvendados os antepassados e origens da própria Europa: “Com o início dos ciclos dos descobrimentos, [...], rompe-se o esquema teológico, e as discussões em torno das origens do homem voltam a preocupar os intelectuais” (SOUZA, 1991, p.18).

Durante muito tempo, para os cristãos, valeram as teorias do “fixismo” e do “catastrofismo”, que diziam, a primeira, que o mundo era imutável desde a criação por Deus e a segunda, que as formações rochosas eram originadas através de eventos descritos na bíblia, como o caso do dilúvio. Somente no ano de 1833 o “catastrofismo” perde espaço para o “uniformitarismo” de Charles Lyell (1797-1875). Presente em “Princípios de Geologia” (LYELL, 1833), essa teoria propunha que as transformações geológicas ocorrem o tempo todo, de forma gradual. A importância desses estudos se deve ao entendimento europeu da ampliação temporal sobre o surgimento do homem e da Terra, bem como a aceitação das transformações dos seres e da natureza de forma constante e gradual.

Carl Linné e Salvius Lars, tentando unir fixismo e botânica, no ano de 1735 publicam *Sistema Naturae* (1735) com a descrição e classificação dos seres³³ em um “(...) sistema hierárquico social. Seu sistema de classificação, chamado de ‘divisão e denominação’, segue uma espécie de hierarquia monárquica, catalogando os seres vivos em reinos, classes e ordens, como se fossem títulos de nobreza” (BUCKERIDGE, 2008, s/p). Na décima edição, em 1758, é apresentada a seguinte divisão para os humanos: *Europaeus albus* (brancos), *Americanus rufus* (índios), *Asiaticus luridos* (amarelos) e *Afer niger* (pretos)³⁴.

³² Até então, a explicação para as formações geológicas era o catastrofismo, em voga desde que o filósofo grego Xenófanes de Cólofon encontrou, em 560 a.C., conchas marinhas incrustadas em rochas no alto de uma montanha. Segundo ele, as conchas teriam sido lançadas ali por um dilúvio catastrófico.” (RABELO, 2002, sp).

³³ Foi Linné que deu o nome científico à espécie humana, *Homo Sapiens*, e foi ele também quem criou a ideia de raças entre os homens, classificando os seres humanos de acordo com a origem e cor de pele” (BUCKERIDGE, 2008, s/p)

³⁴ “*Homo sapiens europaeus*: branco, sério, forte; *Homo sapiens asiaticus*: amarelo, melancólico, avaro; *Homo sapiens afer*: negro, impassível, preguiçoso; *Homo sapiens americanus*: vermelho, mal-humorado, violento” (LINNÉ; LARS, 1758, p.20)

Essa classificação foi ressignificada e reproduzida como legitimação para diversas atrocidades cometidas no sistema colonial em nome da suposta hierarquia de raças, origem e cores. O modelo de raças, foi adaptado através dos tempos influenciando, desde Darwin, à legitimação da escravidão e até políticas de genocídio. Começou a cair em desuso, como justificativa, após a segunda guerra mundial, porém, só foi refutado, oficialmente, no final do século 20 com o avanço da genética.

O biólogo Alan Templeton e seus colaboradores realizaram mais de oito mil análises em amostras genéticas, colhidas de pessoas aleatoriamente em todo o mundo, o que resultou em um trabalho que foi amplamente divulgado no final do século XX, [...] Suas conclusões obtiveram grande repercussão e são mencionadas até hoje quando se debate o significado do termo “raça” na perspectiva científica. Para os pesquisadores contemporâneos, as informações genéticas que determinam o tipo físico são apenas antigas adaptações biológicas para determinadas regiões geográficas; assim, afirmar a existência de raças biológicas entre os seres humanos é atribuir (erroneamente) importância a diferenças genéticas insignificantes. A diversidade é inerente à espécie humana (VIEIRA, 2021).

Somos iguais geneticamente, mas diferentes e diversos na vivência, filosofias e experiências. Ainda, muitos trabalhos com comunidades indígenas buscam evidenciar a miscigenação em preterimento da passagem do tempo-espço (FERREIRA, 2020), das vivências, experiências e filosofias. Em uma pequena amostra (1247 voluntários) sobre o histórico genético brasileiro, é demonstrada toda a violência dessa mestiçagem “Na herança materna, avaliada pelo DNA mitocondrial, há o predomínio de populações africanas (36%) e nativas americanas (34%). Por outro lado, 75% da herança paterna, que vem do cromossomo Y³⁵, são de origem europeia (XAVIER, 2020), violências que devem ser problematizadas e não naturalizadas. O fato de nós, brasileiros, possuímos em nossa formação genética mães negras e índias não nos torna automaticamente indígenas e negros, muito menos, membro de comunidades de povos indígenas ou quilombolas. Da mesma maneira, se os povos indígenas ou quilombolas possuem em sua genética traços europeus, não significa que são europeus, menos indígenas ou negros, pois a miscigenação, nada nos diz sobre os processos de identidade

³⁵ Em 1815, o naturalista alemão G.W.Freireys viaja pelo interior do Brasil e disserta sobre a variedade de cores da pele do brasileiro, dizendo o seguinte: “[...] desde que não houver mais introdução de escravos, estou convencido que em menos de três gerações não haverá mais gente preta no Brasil. *A medida anti-política de introduzir mais homens pretos do que mulheres certamente contribuirá também*” (FREIREYSS [1816], 1906, p.212) (ênfase nossa). Segundo esse autor o número de homens escravizados em relação à mulheres escravizadas era 4 vezes maior. Dessa forma, ele sugere que esta política servirá para branquear o Brasil, uma vez que eram os homens brancos que estupravam as mulheres escravizadas, gerando crianças escravizadas, e não o contrário. Como confirma a pesquisa sobre a identidade genética do povo brasileiro, de forma geral.

individuais ou coletivos, pois estes, não tem relação exclusiva com a biologia, e sim, com as vivências e experiências “(...) a autoidentificação não depende apenas das características biológicas do indivíduo, mas de uma construção social que ocorre a partir dessas características, na maneira como elas são reconhecidas pelo próprio indivíduo e pela sociedade” (XAVIER, 2020). Desse modo, a genética não deve ser considerada para definir etnicidades. Para Mignolo (2020):

O que conta não é o sangue ou a cor da pele, mas as descrições das misturas sanguíneas e da cor da pele criadas e praticadas dentro e pela colonialidade do poder. A mistura sanguínea e a cor da pele, que eu saiba, não trazem inscrito um código genético que se traduza em código cultural. Em vez disso, são as descrições feitas por aqueles organismos vivos capazes de descrever a si próprios e a seu ambiente que estabelecem uma organização e uma hierarquia para a mistura sanguínea e cor da pele (MIGNOLO, 2020, p.39).

Sr. Jorge, morador da TI Nonoai define bem essa situação das descrições mencionadas por Mignolo (2020), segundo ele: “dos termos dados pelos fóg” (CARVALHO, 2016, p.30):

[...] a gente não chamava aqueles kaingang que viviam mais com os *fóg* de mestiços, dizendo que eles não eram mais kaingang. Eles nunca deixaram de ser kaingang. Mesmo depois da retirada dos fóg da aldeia, tinha uns kaingang, principalmente mulher que tinha casado com fóg, algumas tinham filhos dos fóg, elas não são fóg, elas são kaingang e os filhos delas são misturados, mas se foram criados conhecendo os costumes dos kaingang, então eles são kaingang também. Tem uns misturados que hoje sabem mais a cultura dos kaingang que eu mesmo que sou um velho, então eles são uns kaingang. (Jorge, capitão, 50 anos) (CARVALHO, 2016, p.31).

O mesmo marcador *fóg* (não indígena) que transformou indígenas em “miscigenados” ou “mestiços” para tomar suas terras, hoje, evidencia a diversidade biológica brasileira de forma estratégica, homogeneizando a todos, confundindo genética com processos de identidades. Sem problematizar essas questões, somente há a reprodução de classificações arbitrárias e antigos preconceitos, pois, essas noções e categorizações, foram criadas a partir de mentalidades e contextos específicos, com objetivos e ignorâncias peculiares.

Este fato se revela, por exemplo, na observação realizada por Pedro II no ano de 1859, em seu diário, ao visitar a localidade de Propriá, divisa do Sergipe com Alagoas: “Apareceram-me bastantes descendentes dos índios de raça já bastante cruzada, trazendo alguns cocares de penas com seus arcos e flechas, e de jaqueta” (Pedro II, 1859 In: BEDIAGA, 1999, p.25). Para Pedro II, aqueles que lhe traziam cocares, arcos e flechas, seriam “descendentes de índios”, nos dando, ainda, pistas sobre as motivações para tal argumento: “de raça já bastante cruzada”, “e

de jaqueta”. O pertencimento étnico, indígena no caso, para o imperador está relacionado à fenótipos e ao fato de estarem utilizando jaqueta. Ignorando os processos de identidade indígenas de três séculos, o tempo-espaço, como diz Bruno Ferreira (2020). Os cocares, arcos e flechas, nesse contexto, são relevantes para Pedro II, tal qual alegorias. Uma classificação típica da elite do século 19 “A partir da segunda metade do Século XIX, os habitantes dos antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição assumida para esconder a identidade indígena diante das perseguições e violências” (LUCIANO BANIWA, 2022, p. 272). Também, Vânia Losada Moreira (2019) nos diz quem seria esse “caboclo” ou “cabocollo” e qual a função dessa classificação:

Era, portanto, o índio privado das liberdades e outros privilégios que as leis da Coroa lhes garantiam se fossem considerados índios e tratados como tal, de acordo com a legislação em vigor. A equação era simples: “cabocollo” não era índio e não podia reclamar direitos e distinções reservados aos “índios”, notadamente o direito à liberdade e de possuir terras (MOREIRA, 2019, p.253).

Essas classificações do passado, foram criadas através dos discursos da modernidade, forjados em nome da suposta hierarquia das “raças” humanas, por autores racistas³⁶. Realmente, até hoje, os povos indígenas lutam pelo reconhecimento de suas terras e direitos diferenciados precisam ainda, defender-se de acusações que não seriam mais indígenas, desse modo, não necessitariam de reparação histórica, justamente, pelos processos atravessados na passagem desses últimos 500 anos. Fenótipos e apropriações não influenciam nas filosofias indígenas tanto de 1859, quanto de 2022.

Nesse sentido, o colonialismo epistemológico dos tempos de Humboldt, que inferiorizava o ser indígena ao mesmo tempo que se apropriava de seus conhecimentos, atualmente tem permanecido. Está representado pela colonialidade do saber que nega a pluriversalidade, o conhecimento dos povos indígenas como referente, querendo, ainda, impor modelos de reconhecimento étnico ahistóricos e racialistas.

2.1.2.1 Antecedentes classificatórios do “outro”

O termo “antropologia” criado por Aristóteles (384-322 a.C.), para referir-se às ideias filosóficas que compreendiam as atividades da mente como especificamente humanas, ressurge

³⁶ Por exemplo, o francês Arthur de Gobineau, escreveu “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” (1853) era um autor racista. O antropólogo haitiano Joseph Antenor Fimin, escreveu “Da igualdade das raças humanas” (1885) em resposta à Gobineau e não era racista.

em 1501 com viés da anatomia e posteriormente em 1533 com viés moral. Conforme Souza (1991), a antropologia transitava entre essas fronteiras e novos conhecimentos, interessantes para a arqueologia, começavam a chegar em relatos de viagens como os de Claus Magnus (1555) e Richard Hakluyt (1582). Na Europa, Conrad Gesner (1516-1565) descreve pontas de lança e machados como curiosidades, “[...] considerando-os jogos da natureza [...]” (SOUZA, 1991, p.18), nesse sentido, completa Marcelo Alves Ferreira em sua tese: “Transformismo e extinção: de Lamarck a Darwin” (2007), Gesner nunca ligou os fósseis ao significado hoje atribuído “[...] como produtos de entidades orgânicas e tendo o potencial de transmitir parte da história da vida na Terra” (p.47). Somente em 1593 a versão dos “jogos da natureza” é posta à prova por Michel Mercati que compara esses materiais com os materiais produzidos pelos povos americanos, sugerindo, então, que os instrumentos europeus pertenciam a homens muito antigos, inaugurando a etnografia comparada como metodologia na arqueologia.

Com a exploração das catacumbas romanas na Itália, surge a arqueologia páleo-cristã no fim desse mesmo século através de um religioso dominicano. Já no século 17, Souza (1991, p.18) nos diz que a publicação dos 73 volumes das “Relações Jesuítas” (1619-1791) e as notícias que chegavam dos povos, até então desconhecidos pelos europeus, foram grande influenciadores nos pensamentos da época, como o liberalismo de John Locke (1632-1704). Durante esse século, o interesse arqueológico europeu expande-se através de viagens e saques ao Egito; continuidades da exploração das catacumbas de Roma; descobrimento e descrição de restos mortuários por antiquários ingleses; contextualização antiga de Stonehenge; criação na França de grupos de estudo focados em antiguidades e belas artes resgatadas de expedições arqueológicas, que segundo o autor, desde 1701 já possuíam sala no Louvre.

No século 18, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) elabora a ideia do “bom selvagem” que passou a ser referência somente a partir da revolução francesa em 1789. Em 1723 e 1724 são publicadas duas obras comparativas entre artefatos arqueológicos da Europa e América, retomando a etnografia comparada. Nesse sentido, antes mesmo de produzir conhecimento escrito sobre sua própria ocupação, o continente americano serviu de modelo comparativo para construir conhecimento sobre o passado europeu e humano.

Em 1806, segundo Souza (1991, p.22), são estabelecidos os períodos básicos do passado humano (idades da pedra e do metal) sendo, em 1834, a “idade da pedra” subdividida em “lascada” e “polida”. Peter Lund³⁷ será um grande nome para a Dinamarca a partir de seus

³⁷ Peter Lund (1801-1880) era dinamarquês e é considerado o pai da paleontologia e espeleologia brasileira. Fez diversas escavações em Lagoa Santa, Minas Gerais, fundamentais para descobrir a história desse território e seus

estudos no Brasil sobre os crânios fossilizados em associação a mega fauna extinta. Em 1847 foi proposto por Jacques Boucher de Perthes (1788-1868) que o homem antigo foi contemporâneo de animais pré dilúvio já extintos e em 1851 é utilizado pela primeira vez o termo “pré história”.

Essas teorias e conhecimentos foram construídos em função de inquietações locais, com as explicações disponíveis no momento, bíblicas e cristãs, e como pudemos observar, por muitas mãos, com os conhecimentos trazidos dos territórios e populações, hoje, conhecidos como Américas, Ásia e África. São de grande influência para o pensamento de ex colônias por conta da colonialidade de poder e saber que continua ignorando o conhecimento indígena como sistematização da ciência, como bem nos disse Jorge Terena³⁸ “[...] taxaram de primitivas [...]” (TERENA, 1997, p.03). Nesse sentido, é preciso deixar evidentes nos estudos históricos, os processos de inferiorização e universalização dos conhecimentos, além das rejeições e apropriações realizadas, pois essa exclusão naturaliza discursos de inferiorização e também “[...] uma dissociação entre o registro arqueológico e as populações indígenas, como se não fosse possível realizar nenhuma conexão entre estes e os seus antepassados responsáveis pelo registro arqueológico existente para o período pré colonial” (CORRÊA, 2013, p.26).

Nesta revisão das influências epistêmicas da disciplina acadêmica de arqueologia, busca-se deixar evidente a regionalidade europeia, universalizada que está presente na origem e desenvolvimento de muitas das noções arbitrárias, hierárquicas e disciplinares. Consequentemente, influencia a maneira como interpretamos e nos relacionamos com suas descobertas e patrimônios.

habitantes. Entre seus achados mais importantes está o “Homem de Lagoa Santa”, fóssil datado de 11mil anos e que comprovou, que os homens foram contemporâneos da mega fauna.

³⁸ Segundo Marcos Terena, Jorge foi “amigo, irmão, pai, companheiro, parente [...] Professor, filósofo e conselheiro” (TERENA, 2007), era sociólogo, formado pela Universidade de Maryland, nos Estados Unidos, coordenador do COIAB.

3 ARQUEOLOGIA BRASILEIRA E NO SUL DO PAÍS

De campo de estudos europeus a produtor de informação sobre si, levou algum tempo até o conhecimento sobre o território americano ser sistematizado pelos pesquisadores interessados nos vestígios da sua “história profunda”, só foi oficializada em 1965 através do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA)³⁹. Até então, esses esforços eram realizados por amadores e particulares e grande parte das coleções arqueológicas conhecidas, foram agregadas a instituições que as compraram ou receberam como doações. Inácio Schmitz ao disponibilizar o resultado de seus estudos sobre uma coleção vinda do sul da ilha de Florianópolis, nos informa que a origem de, pelo menos 88.000 (oitenta e oito mil) peças entre cerâmicas e materiais líticos, era particular. Povinham de cidadão que em suas horas vagas gostava de colecionar material indígena, indo ele mesmo escavar nos sambaquis ou comprando de terceiros (SCHMITZ, 1959, p.268).

No sul do Brasil, segundo consta em Souza (1991, p.73) o início da arqueologia está ligado à curiosidade e abundância de objetos arqueológicos encontrados por imigrantes que ocuparam as terras kanhgág nos três Estados do sul e em São Paulo. O já referido Pedro Inácio Schmitz, sobre área estudada por ele no município de Caxias do Sul, distrito de Santa Lúcia do Piaí em 1967:

O material lítico dos sítios por nós visitados não era muito rico, mas também não muito pobre. *As peças mais bonitas haviam sido recolhidas pelos proprietários e podiam ser vistas nas suas casas.* Eram principalmente lâminas de machados completamente polidas e mãos de pilão, cilíndricas ou poliédricas, cujo comprimento chegava a 90 cm. O material recuperado nas coletas superficiais, cortes estratigráficos e escavações é muito menos vistoso, mas assim mesmo representativo. *O que estava em nosso poder vai aqui analisado* (SCHMITZ, 1988, p. 65) (*Ênfase nossa*).

Percebe-se que o primeiro efeito das peças estarem em mãos particulares é o fato de não serem analisadas junto das outras, configurando uma ausência nos resultados e, conseqüentemente, em parte do conhecimento sobre o patrimônio histórico dos *kanhgág*.

³⁹ Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (1965/1985). “Inicialmente este Programa deveria durar três anos, mas foi prorrogado por mais dois anos. Estava sob coordenação de Clifford Evans e Betty J. Meggers, ambos do Smithsonian Institution, de Washington, Estados Unidos. Além de verbas americanas, o Programa era financiado pelo Conselho Nacional de Pesquisas-CNPq e aprovado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN.” (DIAS, 2004, p.24).

Ao realizar estudos arqueológicos na área da base aérea ao sul da ilha de Florianópolis, onde atualmente também está situado o aeroporto Internacional Hercílio Luz, comenta a grande quantidade de vestígios analisada pelo padre Alfredo Rohr. Também, sobre o desconhecimento da população acerca os antepassados dos indígenas, esqueletos abundantes que segundo um trabalhador do “areal”, situado na mesma área, já apareciam há pelo menos 15 anos no local:

Interessantes e originais eram os diversos comentários e palpites da assistência, feitos no decorrer das escavações. A oficialidade da Base Aérea, [...] supunha tratar-se de um velho cemitério abandonado, que não podia ficar ali, como um dique oposto à marcha avassaladora do progresso e da civilização do século vinte, e por isto, de uma ou de outra forma, era condenado a desaparecer. Os soldados rasos opinavam que aquele “mundo” de gente, devia ter morrido em alguma batalha, ou tinham perecido em um naufrágio [...] Foi somente pouco a pouco, devido ao aparecimento dos numerosos artefatos de pedra, cerâmica, objetos de adorno, etc. que conseguimos convencer o pessoal, que aqueles esqueletos eram de índios (ROHR, 1959, p.210).

Os dados arqueológicos, possibilitam informações sobre as trajetórias dos antepassados dos povos indígenas, desde localização, modos de vida, habitação, alimentação, sepultamentos e exploração dos territórios em tempos anteriores à chegada dos colonos europeus. E por que é importante adicionarmos esses dados aos nossos estudos? Para entendermos a maneira como os ancestrais dos *Kanhgág*, identificados através da arqueologia pelas *tradições Taquara - Itararé (SC, RS), Casa de Pedra (PR)* utilizavam e exploravam seus espaços; também, para conectarmos essa longa história dos antepassados *kanhgág* à pequena história contemporânea. Por meio da localização, conseguimos visualizar as boas terras ocupadas por essas populações durante gerações. São informações importantes para reconstituir o painel amplo da historicidade *kanhgág* e de seus antepassados.

É a partir das pesquisas do PRONAPA, que são organizados e estipuladas as noções de “tradição⁴⁰” e “fases⁴¹” largamente utilizadas nas universidades para o estudo das populações pré cabralinas, porém, que não conectam os vestígios com seus descendentes. Segundo Jairo Rogge (2004) a descrição, identificação e classificação das “tradições” arqueológicas são baseadas em

⁴⁰ Tradições arqueológicas são definições técnica do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) para os estilos de cerâmica encontrados em escavações com objetivos de obter a cronologia dos grupos e técnicas utilizadas ao longo dos tempos

⁴¹ Dentro dos marcadores das “tradições” há ainda as fases.

(...) aspectos formais, decorativos e tecnológicos de um elemento específico da cultura material, a cerâmica, mas que também inclui, logicamente, artefatos de outra natureza. A tradição foi subdividida (Brochado et al., 1969), com base na predominância estatística de tipos de decoração da superfície de seu vasilhame cerâmico (...)" (ROGGE, 2004, p.68).

Especificamente para as tradições arqueológicas ligadas aos antepassados *kanhgág*, “nos termos do Pronapa foram definidos como ‘Tradição Itararé’, ‘Tradição Casa de Pedra’ e ‘Tradição Taquara’⁴²” (NOELLI, 1999, p.240), como afirmamos acima. Essas nomenclaturas são definições técnicas do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) para os estilos de cerâmica encontrados em escavações com objetivos de obter a cronologia dos grupos e técnicas utilizadas ao longo dos tempos. A tradição Taquara é relacionada através de estudos aos povos indígenas *laktãnõ* e *kanhgág*. O nome é em homenagem ao município de Taquara⁴³, Estado do Rio Grande do Sul.

Na época em que foram estipuladas essas noções, década de 1960, segundo Francisco Noelli, essas marcações foram realizadas “(...) desconsiderando-se os dados históricos e etnográficos” (1999, p.240), segundo o autor, devido à decisões metodológicas da coordenação do projeto, e por isso, segundo ele, seriam insuficientes para uma interpretação integral desses dados. Para Noelli, “Se (...) interpretarmos as evidências arqueológicas atribuídas as tradições ‘Itararé, Casa de Pedra e Taquara’ como sendo dos Jê do sul, a partir de um ponto de vista americanista, estaremos abrindo os caminhos para encontrar e construir uma história dos kaingang e xokleng.” (1999, p.295). Caminhos importantes pra conectar a historicidade *kanhgág*, que não inicia em 1500.

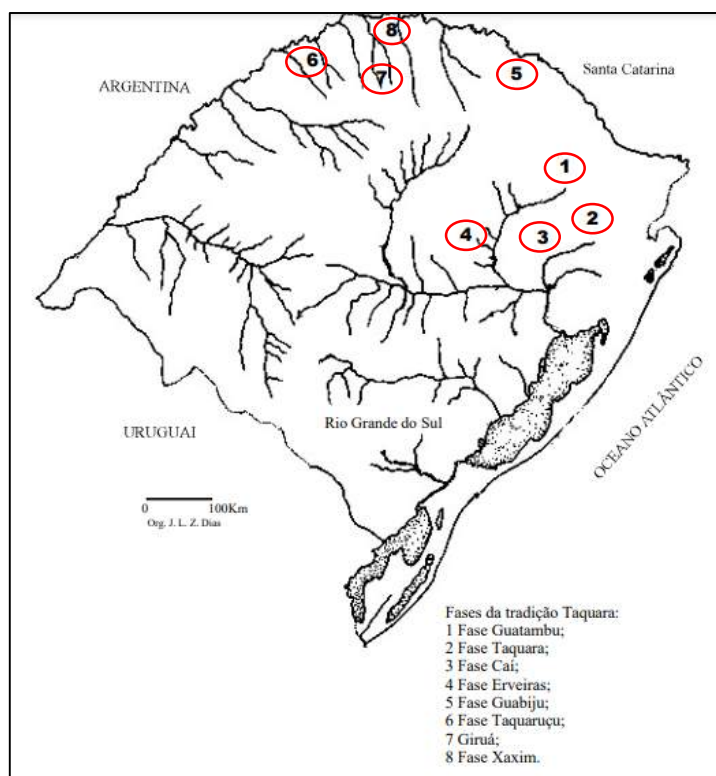
Jeferson Zuch Dias, em sua dissertação “A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang” (2004), faz esse movimento de aproximação e traz seis fases de cerâmica associados

⁴² É uma definição técnica do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) para os estilos de cerâmica encontrados em escavações com objetivos de obter a cronologia dos grupos e técnicas utilizadas ao longo dos tempos.

⁴³ Nessa cidade além de nascer o arqueólogo responsável do PRONAPA pela área, foram realizados os primeiros registros de sítios arqueológicos. Por um bom tempo eu acreditei ser assim, pois, a Taquara, “*vãn*” (NASCIMENTO, 2013, p.70) é um elemento fundamental na epistemologia e vida *kanhgág*. São hábeis no seu manejo, é um modo de contar o tempo e a vida, pois, várias palavras no idioma *kanhgág* tem a raiz *vãn*. Contudo, uma coisa não deixa de estar ligada à outra. A Taquara que faz homenagem à cidade é a mesma manejada pelos *kanhgág* e seus antepassados há séculos atrás. Sobre o significado da Taquara aos *kanhgág*, Bruno Ferreira Kaingang diz o seguinte: “Para os Kaingang a taquara é especial, pois é uma planta que possui as duas metades clônicas, *tej* e *ror*, mas também é um importante marcador de tempo. Pois, a que é chamada taquara mansa tem um ciclo de vida de 20 a 25 anos e o taquaruçu de 30 a 35 anos contando de seu florescimento até a seca dessas plantas. Baseado nisso, os Kaingang marcam seus tempos, como a idade das pessoas. Mas também a taquara faz parte de muitas atividades na vida dos Kaingang, entre elas fazem o paris, uma forma de armadilha para pegar peixes, o artesanato da cestaria e instrumentos musicais.” (FERREIRA, 2014, p.67).

aos kanhgág: “Compondo a Tradição Taquara existem várias fases cerâmicas denominadas pelos pesquisadores que as estudaram. São elas: Fase Guatambu, Fase Taquara, Fase Caí, Fase Erveiras, Fase Guabiju, Fase Taquaruçu, Fase Giruá, Fase Xaxim” (Dias, 2004, p.33). A imagem abaixo representa a localização geográfica dessas fases:

Figura 1 – Fases da tradição Taquara - Rio Grande do Sul.



Fonte: (DIAS, 2004, p. 36)⁴⁴

Essas áreas foram densamente estudadas entre os anos de funcionamento do PRONAPA, de 1965 a 1985. Segundo DIAS (2004), um dos principais envolvidos na produção do conhecimento arqueológico dessa época foi Eurico T. Miller que prospectou⁴⁵ e registrou mais de 500 sítios arqueológicos entre os anos de 1965 e 1969 no vale do Rio dos Sinos, Maquiné, zona de laguna litorânea, bacia do rio Pelotas e campos de cima da serra. Na mesma época, também pesquisando no Rio Pelotas encontram-se Danilo Lazarotto, Pedro Ignácio Schmitz, Ítala Basile Becker e Rolf Steinmetz, localizando diversos sítios arqueológicos

⁴⁴ Contornos feitos por nós

⁴⁵ Significa que não foi realizada escavação mais aprofundada.

contendo casas subterrâneas⁴⁶. Entre 1984 e 1985, Pedro Augusto Mentz Ribeiro e Catharina Torrano Ribeiro “[...] registraram 27 sítios arqueológicos a céu aberto e 39 conjuntos de ‘casas subterrâneas’, pertencentes à Tradição Taquara” (DIAS, 2004, P.38) na cidade de Esmeralda/RS. No ano de 1994, Ribeiro, junto de outros pesquisadores, publica os resultados de trabalhos realizados na cidade de Bom Jesus onde registrou sítios à céu aberto e casas subterrâneas. Nessa mesma cidade os pesquisadores Arno Alvarez Kern, José Otávio de Souza e Fernando Seffener realizaram trabalhos no ano de 1984, estendendo-se até a cidade de Vacaria onde publicam em 1989 os registros de “casas subterrâneas” e “acampamentos multifuncionais”. Em 2002 uma equipe da UFRGS revisita o sítio trabalhado por Ribeiro em 1994, trazendo mais aprofundamento aos estudos. No mesmo ano, é publicado pela equipe do Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP) o resultado de trabalhos realizados em Vacaria desde o ano de 1998. Sobre a mesma área existem ainda, publicações sobre um abrigo de rocha contendo ossos humanos, publicados por Rosa (1998) e Krever & Haubert (2001), segundo Dias (2004, p.39).

As principais linhas de pesquisa que orientaram tais trabalhos, foram sistematizadas por Noelli:

- 1) verificar se os sambaquis eram naturais ou artificiais (1876-1930); 2) definir o conteúdo de sítios litorâneos (1930-50); 3) estabelecer a relação dos sambaquis com as variações do nível do mar (1945-50); 4) conhecer o conteúdo dos sambaquis (1950-70); 5) mapear e datar as rotas de migração de povos ceramistas para o Sul do Brasil (1965-70); 6) definir conjuntos materiais e as tradições arqueológicas (1968-77); 7) realizar sínteses sobre as ocupações préceramistas e ceramistas (1977-84); 8) fazer estudos métricos e não-métricos em esqueletos do litoral de SC e PR (desde 1955); 9) repensar os resultados e introdução de novas teorias e métodos (anos 90). (NOELLI, 1999/2000, p.221-222)

Após os anos de 1990, então, há a consolidação dessa nova fase na arqueologia brasileira onde outros métodos e teorias são adicionados às análises: “Incorporando a noção de história indígena de longa duração, e procurando romper com a dicotomia entre pré-história e história pós-colonial, essas pesquisas destacam a complexidade dos processos de continuidade e

⁴⁶ “O termo ‘casa subterrânea’ é usado para depressões de aproximadamente circulares do planalto meridional. O diâmetro da boca pode variar de 5 a 20m; mas comumente são encontradas casas com boca entre 5 e 8m. A profundidade da depressão quando de sua construção e primeiro uso ficava entre 2 e 6m e era proporcional ao diâmetro da boca. A borda da depressão era nivelada externamente, criando uma plataforma ao redor, sobre a qual se apoiava uma cobertura de troncos e palha em forma de chapéu chinês que pouco sobressaía do chão e justifica o termo ‘casa subterrânea’ ”(SCHMITZ, 2014, p.15).

transformação das identidades e dos modos de vida dos povos indígenas (Lightfoot 1995)” (NOELLI; SILVA, 2016, p.06).

Com a grande quantidade de artefatos recolhidos e dados produzidos pelo PRONAPA, também de outras experiências, foi possível, segundo Jairo Rogge “[...] esboçar, em alguns casos com o auxílio de informações etnohistóricas e etnográficas, um panorama histórico-cultural geral da pré-história sul-rio-grandense” (ROGGE, 2004, p.121). Esse panorama representa a trajetória e história dos *kanhgág* e outros povos indígenas na longa duração. Realizar a ligação dos vestígios do passado com seus descendentes, os povos indígenas atuais, é um interesse de todos que ocupam esses espaços, mas, principalmente dessas sociedades, que tem buscado respostas à esses apagamentos histórico-arqueológicos.

Em publicação recente, Jonas Gregório de Souza, *Et al*, diz:

Agora, reconhecemos uma grande diversidade dentro da Tradição Taquara-Itararé em cerâmica, padrões de assentamento e tipos de sitios. O último inclui não apenas terraplenagem, mas também locais de litocerâmica de superfície, abrigos de rocha, locais de arte rupestre, fragmentos de conchas costeiras e reocupações de montículos de conchas do Holoceno Médio” (SOUZA, *et al*, 2016, p.02) (*tradução nossa*)⁴⁷.

Ou seja, o entendimento, agora, é voltado para o estudo de conjuntos arqueológicos taquara-itararé, não isolados, mas conectados

O trabalho de Copacãm Tschucambang “Artefatos arqueológicos no território *Laklãnõ/Xokleng - SC*” (2015) é precursor em identificar e classificar artefatos líticos [...] tanto a partir de atribuições de categorias arqueológicas, quanto a partir das categorias nativas *Laklãnõ/Xokleng*” (TSCHUCAMBANG, 2015, p.5), busca, justamente “[...] entender como este povo vivia na região antes e pós-contato com os não-indígenas a partir da conjugação tanto de uma análise arqueológica de coleção, quanto das informações orais dos anciões da aldeia” (TSCHUCAMBANG, 2015, p.5). Dessa forma, a ligação com usos e significados aos *Laklãnõ*.

Juliana Salles Machado, trabalha a partir da “arqueologia colaborativa” e tece interessantes reflexões no texto “História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa” (2013) evidenciando que outras formas de interações acadêmicas, são mais do que possíveis, são necessárias e fundamentais.

⁴⁷ We now recognise a large diversity within the Taquara-Itararé Tradition in ceramics, settlement patterns and site types. The latter include not only earthworks, but also surface litho-ceramic sites, rock shelters, rock art sites, coastal shell middens, and reoccupations of Mid Holocene shell mounds” (SOUZA, *et al*, 2016, p.02)

Realizar pesquisas colaborativas e, mais especificamente pesquisas arqueológicas em terras indígenas ou de populações tradicionais de maneira geral, é, em um primeiro momento, compreender as diferentes expectativas, práticas e visões sobre o mundo - passado, presente e futuro de cada uma das partes envolvidas na execução desta pesquisa. É também refletir o que vamos fazer sobre esta diferença. Não trata-se pois do estabelecimento de *uma* narrativa histórica sobre as populações indígenas, um discurso que consiga articular tanto visões acadêmicas ocidentais e visões nativas. Trata-se sim de respeitar e compreender as distintas historicidades, temporalidades e relações com os objetos, pessoas e lugares. Trata-se de um compromisso ético de que estas pessoas sejam ouvidas perante a sociedade e perante as legislações, trata-se assim de tornar mais simétrico o papel de seus discursos e visões sobre o passado (e assim inevitavelmente sobre seu presente e seu futuro) perante uma sociedade que atualmente não possui as ferramentas necessárias para estabelecer esta multivocalidade em termos legais, especialmente quando estamos tratando do gerenciamento do patrimônio cultural (material e imaterial) e a regulamentação de seus direitos sobre a terra. (MACHADO, 2013, p. 82).

Contemporaneamente, também, a genética tem sido utilizada para cruzar DNA's antigos por todo o continente americano, a fim de descobrir mais sobre a ocupação e as trajetórias de antepassados dos povos indígenas. Em duas pesquisas divulgadas pelo jornal da Universidade de São Paulo (USP) por Silvana Salles (2018), a arqueogenética é utilizada.

No primeiro estudo, para analisar o genoma de 49 indivíduos, com idades entre 11 mil e 3 mil anos que habitaram pontos diversos nas Américas central e do sul. Destes, 10 eram do território brasileiro, sendo 7 encontrados em Lagoa Santa e 3 em Sambaquis da costa sul de Santa Catarina.

Uma grande mudança, a partir desses estudos, está na evidência de que os habitantes de Lagoa Santa no Brasil⁴⁸, possuem a mesma ancestralidade ameríndia que o povo conhecido como Clóvis (Novo México), soterrando, por hora, a teoria de que haveria dois componentes biológicos diversos na ocupação humana do continente

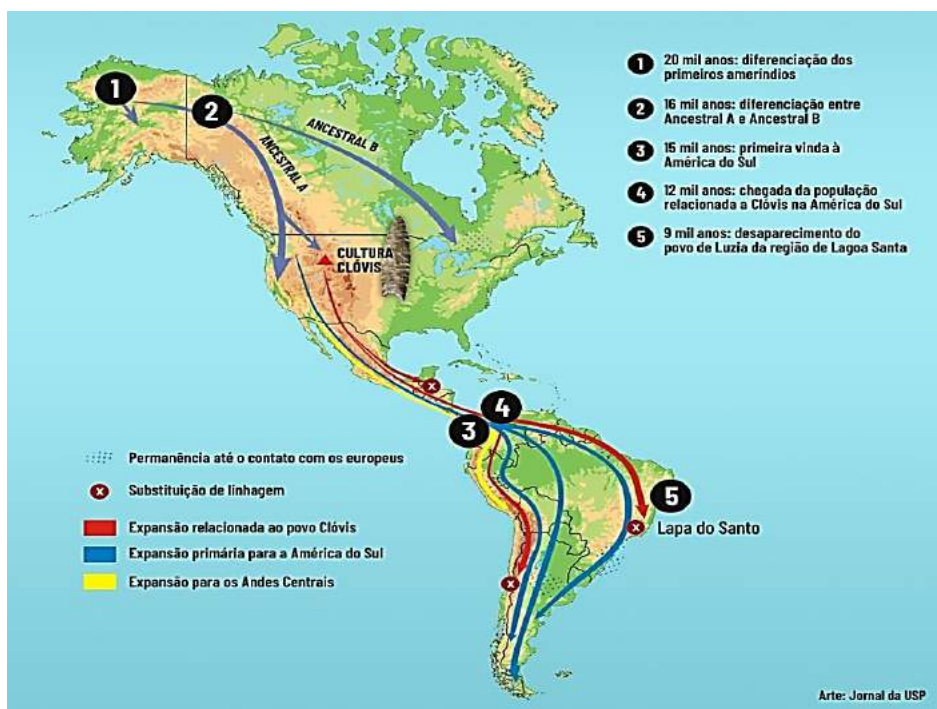
O segundo caso, revelou 15 genomas de indivíduos que habitaram desde o Alasca até a Patagônia, incluindo os achados de Peter Lund na caverna do Sumidouro que estão depositados na Dinamarca, corroborando a ancestralidade ameríndia de Lagoa Santa, porém, não descartando, ainda, os dois componentes biológicos por ainda sobraem lacunas a serem investigadas.

A imagem abaixo procura ilustrar o rastro da expansão ancestral ameríndia na ocupação do território americano a partir de 20 mil anos até chegar à localidade de Lagoa Santa em Minas

⁴⁸ O fóssil conhecido como Luzia vem a ser o mais famoso deles. A partir dele foram realizadas reconstituições faciais que geraram teoria do segundo componente biológico, parcialmente descartada com a realização de outra reconstituição, agora utilizando de novas técnicas (SALLES, 2018).

Gerais, diferindo da teoria, até então vigente, que colocava outra linhagem genética ao povo de Lagoa Santa. A área já meridional, pode ser vista em pontilhado, identificado como “permanência até o contato”

Figura 2 - Arqueogenética de Lagoa Santa



Fonte: Jornal da USP In SALLES, Silvana, 2018

Essa pequena abordagem, objetivou evidenciar um breve panorama sobre os pontos de vista arqueológicos consagrados no sul do Brasil, mostrando-nos que obtivemos importantes conhecimentos sobre a longa história dos povos indígenas desde a consolidação da arqueologia. O PRONAPA fez grandes coletas, mapeamentos e gerou dados que não seriam possíveis atualmente, em grande parte, pela ocupação e destruição desses sítios. Cabe às novas gerações analisarem esses materiais, utilizar novas teorias, estabelecer conexões, como confirma Jairo Rogge:

Contudo, muitos dados arqueológicos permanecem ainda em seu estado bruto, no sentido de que são sistematicamente descritos mas carecem de maiores reflexões sobre os sistemas e processos sociais e culturais que representam. Os dados arqueológicos encontrados na produção bibliográfica sul-riograndense (e podemos, de certa forma, estender tal constatação à produção bibliográfica arqueológica brasileira) sobre evidências de interação entre os diversos sistemas socioculturais pré-históricos certamente se encaixam nesta situação (ROGGE, 2004, p.121).

Estudos em arqueogenética atestam que durante pelo menos 2 milênios, para os *kanhgág* e seus antepassados, o território foi ocupado e explorado por grupos de indivíduos e que, a partir, de 1500 de forma geral, esse modelo foi modificado. “Devido a continuidade histórica ao longo dos últimos dois mil anos, os grupos Jê do sul do Brasil nos fornecem uma oportunidade única para avaliar, a longo prazo, a transformação da organização social e política materializada na estrutura da paisagem construída” (CORTELETTI, *Et. All*, 2016, p.197).

Para os *kanhgág*, o modo de vida, antes do contato com os colonos europeus, era caracterizado por um “ir e vir”, pela utilização e exploração de um amplo território. Porém, não deve ser confundido com a noção de nomadismo, que foi amplamente utilizada para designar as populações *kanhgág* e de forma geral, povos indígenas de todos os países colonizados, considerados pelos europeus em estágio evolutivo inferior. As noções de nomadismo e sedentarismo, além de mal aplicadas aos *kanhgág*, foram utilizadas de forma hierárquica e evolutiva, sendo a primeira, considerada em estágio anterior à segunda, que por sua vez representaria uma espécie de marco civilizacional. Além disto, consideravam os deslocamentos como desprovidos de planejamento e racionalidade, o que não condiz com a realidade.

O “ir e vir”, nesse caso, está ligado à marcadores do passado, quando existia liberdade de circular no território (no tempo dos *gufã*/antigos), relacionados aos tempos contemporâneos, especificamente, ao artigo 5º da Constituição de 1988, que permitiu legalmente que os povos indígenas pudessem morar e circular fora dos aldeamentos. Anteriormente, era preciso pedir autorização e portar documentação específica, concedida pelo órgão indigenista oficial (SPI e depois FNI/FUNAI) ou mesmo, ser considerado um “índio integrado”⁴⁹. Nýgrë, nascido na década de 1960, relata isso à Diego Severo (2014, p.65), sobre ter nascido na TI Nonoai e não ter morado lá: “Na época eu fiz um documento com a FUNAI de Chapecó-SC, que é o doutor Sebastião fez um documento para mim circular sempre fora, mas sempre continuando sendo índio.” (Nýgrë, 2012).

O ir e vir *kanhgág*, ou seja, a livre circulação pelo território foi evitada a todo custo por governantes de diversas épocas, necessitando de negociação e mediação, como disse o Sr.

⁴⁹ Art 4º Os índios são considerados: I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (BRASIL, 1973), Lei nº 6.001, também conhecida como “Estatuto do Índio”.

Nygrë, para continuar sendo. Desse modo, toda vez que alguém fala em “terra de origem”, está dizendo sobre isso, sobre esse processo que dificultou a livre movimentação *kanhgág* pelos seus territórios: “É que eu morava mais em Santa Catarina, para aquelas bandas...” (*Nygrë*, 2012, p.65), Santa Catarina faz parte do grande território *kanhgág*, é comum o trânsito contemporâneo intra comunidades em todos os Estados onde tem a presença de comunidades *kanhgág*. Portanto, falar em “terra de origem”, soa, como se os *kanhgág* não pudessem estar em outros locais, somente naqueles que foram demarcados pelo Estado. De acordo com eles, é preciso haver liberdade de ir e vir, de ser *kanhgág* em outros espaços.

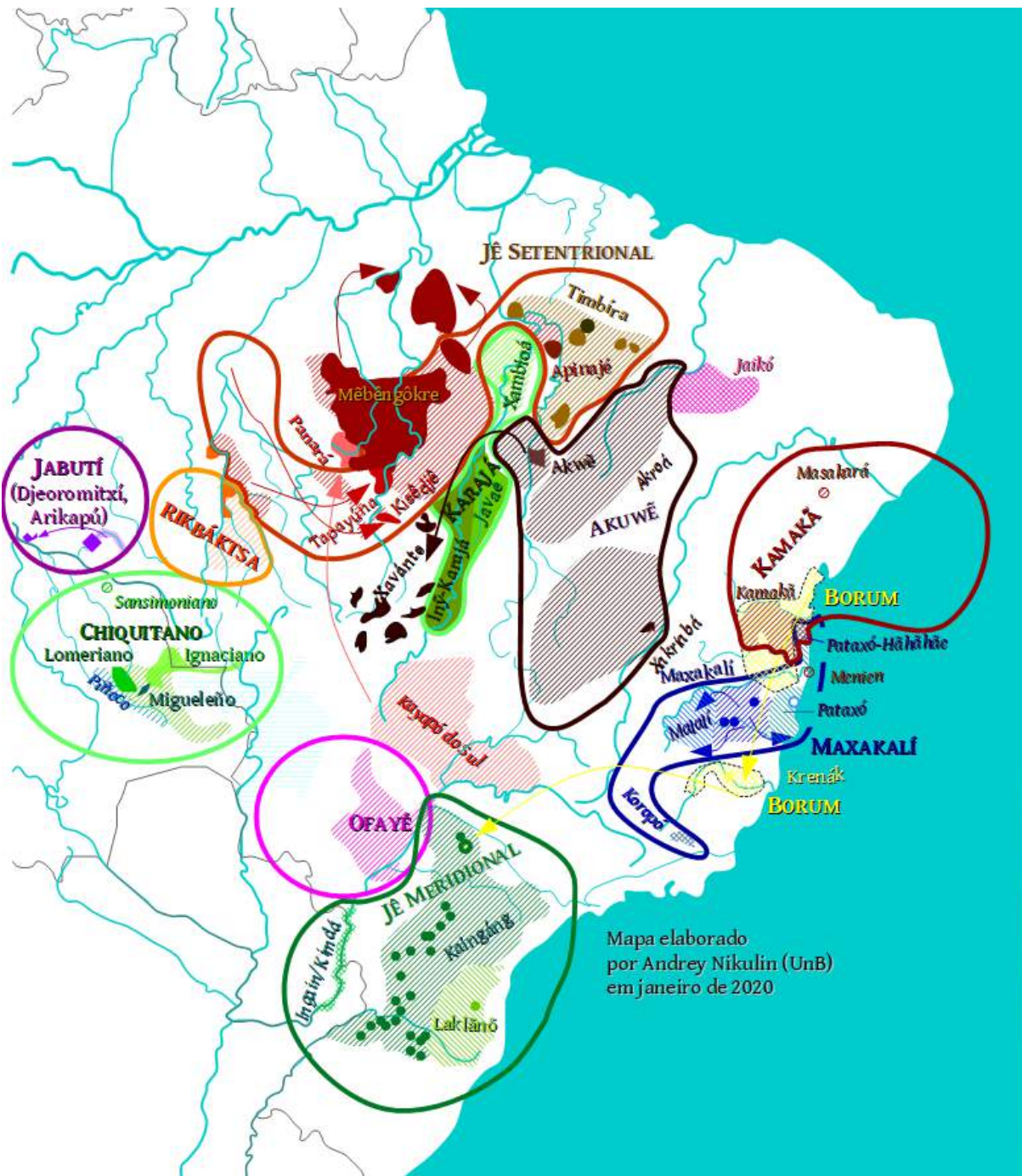
3.1 No tempo dos *gufã*⁵⁰ (antigos)

Aqui, são apresentadas informações bibliográficas, sintetizadas de dados arqueológicos e arqueogenéticos junto à etnografias com objetivo de formar panoramas do que sabemos através desses estudos sobre as histórias e modo de vida na longa duração. Para os estudos arqueológicos, os antepassados *kanhgág* são conhecidos, junto dos *laktlãnõ* como “Jê Meridionais” ou “Jê do Sul”. Sabe-se que os *kanhgág* contemporâneos, assim como qualquer coletividade, vêm formando-se continuamente através de diversas referências. Assim, pesquisar sobre os antepassados *kanhgág*, representa falar sobre todas as referências que os constroem em sua dinamicidade através dos tempos e suas transformações

“Macro Jê” é o tronco linguístico do qual deriva a língua *kanhgág* e também, *laktlãnõ* para o sul do Brasil. No território onde está o Brasil e até na Bolívia há diversos povos falantes do Macro Jê, ou seja, com a mesma origem linguística. Através do mapa elaborado por Andrey Nikulin (2020, p.4) é possível visualizar a localização histórica e contemporânea. Segundo o autor são atualmente “[...] as línguas mais faladas o Kaingáng (~30 mil), o Xavánte (~15 mil) e o Mëbêngôkre (~13,5 mil)” (NIKULIN, 2020, p.4)

⁵⁰ “*Gufã* quer dizer indígena ou nativo de época muito antiga. Estes, os *gufã*, não falavam o português” (BRAGA, 2015, p. 29).

Figura 3 - Línguas Macro Jê



Fonte: NIKULIN, 2020, p.04

Como já problematizado anteriormente, os *kanhgág* foram categorizados em estágio inferior de “civilização” pelos europeus e seus descendentes. Esse marcador foi apropriado e reproduzido através de noções como o nomadismo, a falta de agricultura, a sobrevivência somente através de caça, pesca e coleta do pinhão e do que a terra dava. A isso, se associam interpretações dos não indígenas de que os *kanhgág* não tinham segurança alimentar, sistemas

de moradia ou organização social. De fato, o que ocorreu foi justamente o contrário. Isto é, somente com a chegada dos colonos europeus é que há insegurança, nesses termos, para os modos de vida dos antepassados *kanhgág*, incluindo, alimentação, moradia e organização espacial e social

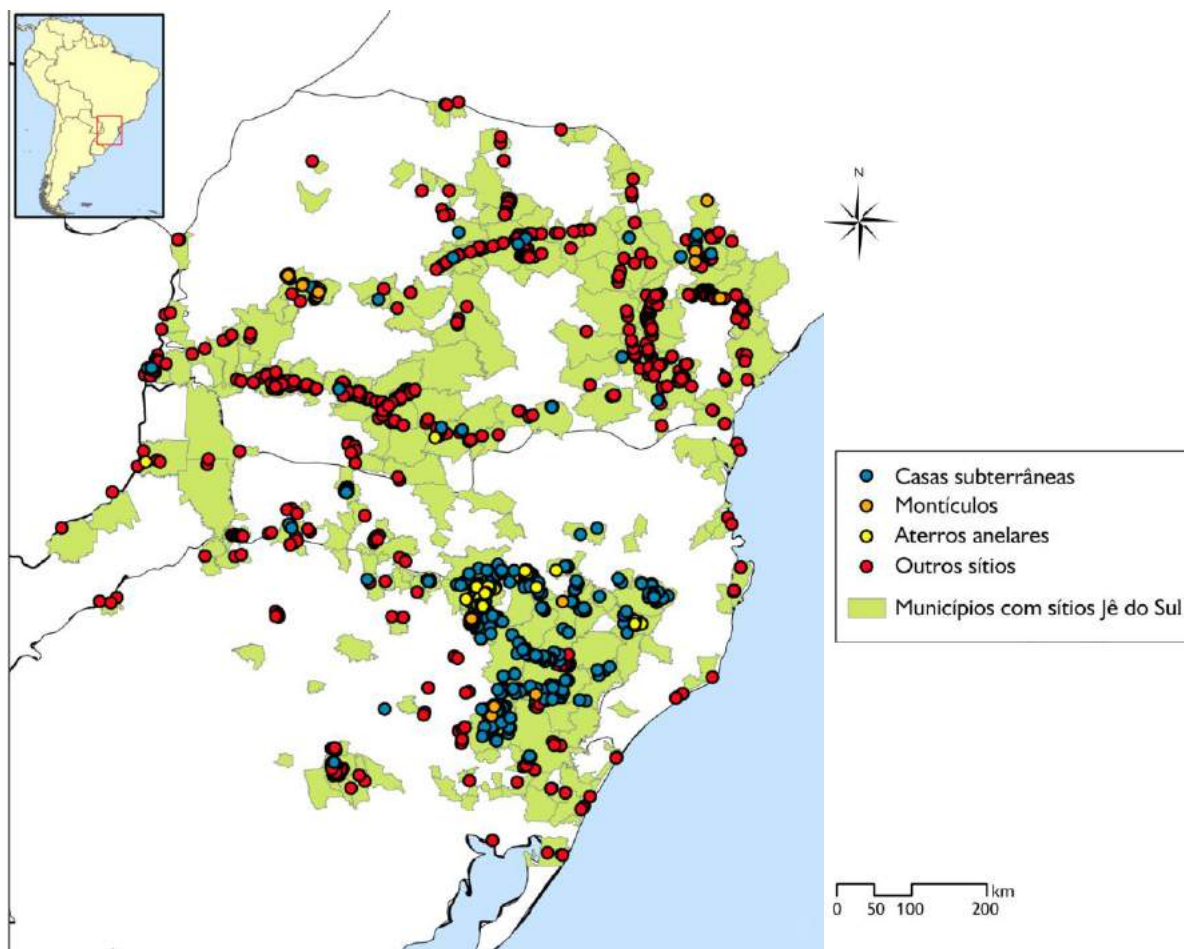
Os Jê do Sul eram e ainda são povos agricultores, como nos informam as fontes arqueológicas e escritas. A interpretação precária dessas fontes e a imagem de nomadismo criada nas fronteiras do Sul do Brasil, somadas ao preconceito e à aversão que os intelectuais tinham em relação aos Kaingang e Xokleng, resultaram na falsa crença sobre populações caçadoras-coletoras que adotaram a agricultura após o contato com os brancos (NOELLI, 1999/2000, p.243)

O que sempre percebemos, nos estudos arqueológicos e posteriormente em relatos de viajantes⁵¹ que visitam as colônias formadas nas terras retiradas dos *kanhgág*, é a riqueza de fauna, flora e abundância de alimentos, moradias e água. São terras férteis, sempre perto de rios, riachos ou cachoeiras. As datações e estudos realizados através das modificações e ocupações realizadas nos espaços, também, dos restos mortuários, identificam a longa ocupação e organização desses espaços, considerados devolutos e loteados. Não são como detalhes que possam ser ignorados.

Abaixo, a figura 4 apresenta mapa organizado por Jonas Gregório de Souza e Francisco Noelli (2017), possibilita visualizar a distribuição geográfica dos sítios arqueológicos ligados aos *kanhgág* e *laktlãnõ*:

⁵¹ Em visita à colônia privada Neu-Württemberg (hoje Panambi/RS), o viajante a descreveu detalhadamente: situada na zona de florestas “virgens”, com topografia ondulada, ***abundância de água, solo fértil e clima saudável***. Neste lugar, os colonos teuto-brasileiros produziam principalmente: ***feijão, milho, mandioca, arroz e batatas. Com o milho alimentavam os porcos***, importantes para a produção de banha e para a alimentação dos colonos. Cada casa tinha, escreveu Vallentin, uma pequena horta (...)Na região que denominou Alto Jacuí, registrou a existência de um mosaico de campo e floresta, de bons cursos de água, que podiam fornecer força motriz para transformar árvores de araucária, nas serrarias, em tábuas, pranchas e vigas. (GERHARDT, 2017, p. 37) (ênfases nossas).

Figura 4 - Mapa dos municípios com sítios arqueológicos Jê do Sul



Fonte: SOUZA; NOELLI, 2017, p.63

O texto “Understanding the Chronology and Occupation Dynamics of Oversized Pit Houses in the Southern Brazilian Highlands” (2016)⁵², de Jonas Gregorio de Souza, Mark Robinson, Rafael Corteletti, Macarena Lucia Cárdenas, Sidnei Wolf, José Iriarte, Francis Mayle e Paulo DeBlasis, reflete sobre o grau de permanência na ocupação das estruturas subterrâneas ligadas aos antepassados *kanhgág*. Entre outros elementos, ele traz os resultados de pesquisa aprofundada em um sítio, chamado pelos autores “Baggio I”, caracterizado por eles desse modo: “Casa 1, uma casa subterrânea superdimensionada com um diâmetro de 16 m e uma profundidade de 1,6 m antes da escavação, fornece a primeira cronologia de casa subterrânea

⁵² Algo como: “Compreendendo a cronologia e a dinâmica de ocupação de casas subterrâneas de grandes dimensões no Planalto Meridional Brasileiro” (SOUZA *et al*, 2016) (*Tradução nossa*).

robusta das terras altas do sul do Brasil, com datas de radiocarbono AMS para nove dos doze andares sucessivos. (SOUZA et al, 2016, p.04) (*tradução nossa*)⁵³. Nessa única casa, foram encontradas através da estratigrafia, 12 camadas de ocupação e 5 telhados incinerados, sendo concluído que: “Os pisos não quebrados e a ausência de desenvolvimento de solo entre eles, aliados à falta de materiais que teriam sido lavados de fora da estrutura, são um forte indício de que a casa não ficou desocupada por longos períodos até o seu abandono” (SOUZA, Et al, 2016, p.9) (*Tradução nossa*)⁵⁴. Para os autores, então, não há configuração de abandono nas casas, mas sim, uma ocupação contínua: “Demonstramos que a Casa 1 esteve ocupada por mais de dois séculos sem grande hiato” (SOUZA, Et al, 2016, p.20) (*Tradução nossa*)⁵⁵.

Interessante e, também, informativo é a descrição sobre o entorno da estrutura investigada que expõe seus diversos tamanhos e montes funerários, agora, considerados nos estudos como conjuntos conectados à tradição Taquara-Itararé:

O sitio Baggio I pode ser dividido em um recinto interno com arranjo arquitetônico formal e uma área periférica com padronização dispersa e menos formal na arquitetura. O recinto interno ocupa uma área de 2 ha no topo de um morro, e exibe a casa de fossa de maior diâmetro (16 m) e profundidade (1,6 m), doravante denominada Casa 1, cercada por sete casas de fossa menores, entre 2 m a 5 m diâmetro. Uma plataforma está localizada 60 m a noroeste, descendo a partir da Casa 1. Esta plataforma é flanqueada por dois braços paralelos baixos, dando-lhe uma forma de U voltada para a Casa 1. Esta é uma nova forma de arquitetura de montículo nunca registrada antes no planalto do sul do Brasil, e tanto mais interessante quanto sua orientação parece fazer referência à Casa 1. Adjacente à Casa 1, a leste, está localizado um pequeno recinto circular (14 m de diâmetro). Outras oito casas subterrâneas mais oito casas subterrâneas (2,5 m a 7 m de diâmetro) ocorrem nas encostas mais baixas da colina para o sudeste. (SOUZA, Et al, 2016, p.05) (*Tradução nossa*)⁵⁶.

⁵³ “House 1, an oversized pit house with a 16 m diameter and 1.6 m depth before excavation, provides the first robust pit house chronology of the southern Brazilian highlands, with AMS radiocarbon dates for nine of twelve successive floors”. (SOUZA *Et al*, 2016, p.04).

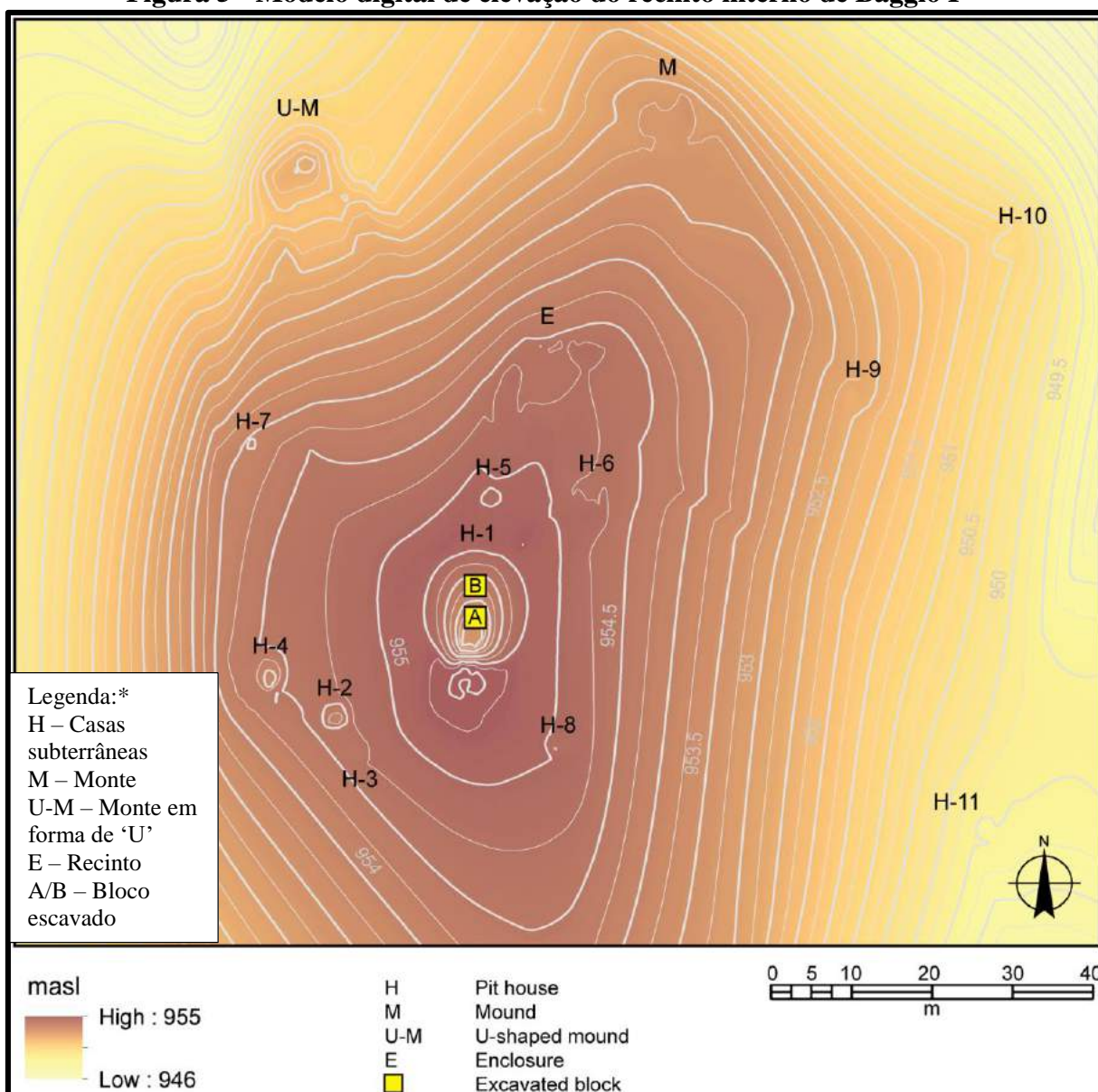
⁵⁴ “The unbroken floors and absence of soil development between them, coupled with the lack of materials that would have been washed from outside of the structure, is a strong indication that the house was not left vacant for long periods of time until its abandonment”. (SOUZA; *et al*, 2016, p. 09).

⁵⁵ “We have demonstrated that House 1 was occupied for for over two centuries with no major hiatus (...) (SOUZA, Et al, 2016, p.20).

⁵⁶ The Baggio I site can be divided into an inner precinct with formal architectural arrangement and a peripheral area with dispersed, less formal patterning in architecture. The inner precinct occupies an area of 2 ha on a hilltop, and exhibits the pit house with the largest diameter (16 m) and depth (1.6 m), henceforth called House 1, surrounded by seven smaller pit houses, between 2 m and 5 m diameter. A platform is located 60 m northwest, downhill from House 1. This platform is flanked by two low parallel arms, giving it a U shape facing House 1. This is a novel form of mound architecture never recorded before in the southern Brazilian highlands, and all the more interesting since its orientation seems to reference House 1. Adjacent to House 1, to the east, is located a small circular enclosure (14 m diameter). A further eight pit houses (2.5 m to 7 m diameter) occur in the lower slopes of the hill to the southeast. (SOUZA, et al, 2016, p.05).

A figura abaixo, o modelo digital de elevação da parte interna do sítio chamado “Baggio I”, realizada por (SOUZA; et al, 2016), é possível visualizar a descrição realizada do sítio informada na citação acima. Lembrando que: “As casas subterrâneas das terras altas do sul do Brasil, junto com outras formas de arquitetura de terra, incluindo cercos circulares, paredes lineares e montes, são características da Tradição Taquara-Itararé” (SOUZA; *et al*, 2016, p. 02) (*tradução nossa*)⁵⁷.

Figura 5 - Modelo digital de elevação do recinto interno de Baggio I⁵⁸



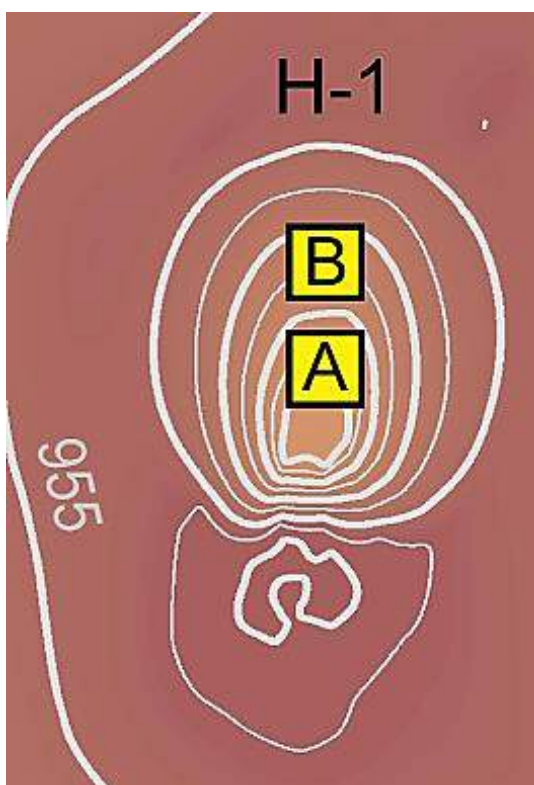
Fonte: (SOUZA; *et al*, 2016, p.06)

⁵⁷ “The pit houses of the southern Brazilian highlands, together with other forms of earthen architecture, including circular enclosures, linear walls, and mounds, are distinctive of the Taquara-Itararé Tradition” (SOUZA; *et al*, 2016, p.02).

⁵⁸ (*tradução nossa de*) Digital elevation model of the inner precinct of Baggio I (SOUZA; *et al*, 2016, p.06)

Abaixo, apresentamos um detalhe ‘da Casa 1’, grande estrutura de 16 metros de diâmetro, localizada no ponto mais alto do conjunto de casas subterrâneas, também, da plataforma que forma um “U”, distante 60 metros a noroeste dessa estrutura:

Figura 6 - Detalhe da ‘Casa 1’ e plataforma



Fonte: (SOUZA; *et al*, 2016, p.06)

Também há, nesse estudo, reflexões sobre a temporalidade das ocupações das grandes estruturas, em relação às pequenas, e, nesse sentido, os pesquisadores tem um novo entendimento ao compreender que, as casas menores antecederam as maiores e não o inverso:

[...] podemos imaginar o surgimento de casas subterrâneas superdimensionadas como um fenômeno relativamente recente entre os grupos Jê do sul, começando por volta de 1000 DC e persistindo em algumas regiões até o início da era colonial. Pequenas casas de cova continuam a ser habitadas durante este período, o que significa que não há substituição de uma forma de arquitetura doméstica por outra, mas sim um processo de disparidades emergentes no tamanho da casa de cova, mesmo dentro dos mesmos assentamentos. Acreditamos que o surgimento desse fenômeno deve ser entendido dentro de um contexto de transformações paisagísticas sem precedentes, marcado por um aumento exponencial do número de sítios

* (tradução nossa) – Monte, representa Monte Funerário, ver mais em (IRIARTE; *et al*, 2013).

domésticos, intensificação do cultivo de plantas domesticadas e surgimento de outras expressões monumentais, Florestas de Araucárias em todo o planalto do sul do Brasil (SOUZA, Et al, 2016, p.13) (*tradução nossa*)⁵⁹.

Ou seja, compreendem que há indícios de diferenciações no interior das comunidades, também percebidas em enterramentos (IRIARTE; et al, 2013). A última data antes do abandono da casa é em torno de 1625/1685 “O último andar da Casa 1, datado de Cal. 1625-1685 d.C., continha pequenas fogueiras e uma quantidade significativa de lixo primário, resultado do abandono definitivo da casa” (SOUZA, 2016, p.19) (*tradução nossa*)⁶⁰.

Outra pesquisa, que traz muitas informações sobre os modos alimentares dos ancestrais *kanhgág*, é o artigo “Análises de grãos de amido e fitólitos nas terras altas do sul do Brasil: repensando a economia e mobilidade dos grupos proto-jê meridionais” (2016) de Rafael Corteletti, Ruth Dickau, Paulo deBlasis e José Iriarte, que analisam grãos de amido e fitólitos (estruturas de plantas que permanecem nos materiais após sua decomposição), em fragmentos de cerâmica coletados em Urubici, Santa Catarina, que datam entre os anos de 1280 e 1420 dC. Esse estudo, encontrou vestígios de mandioca, feijão, milho, abóbora e possivelmente cará, concluindo que a alimentação dessa população era farta, os possibilitando, assim, permanecer nos espaços, sem a necessidade de movimentos sazonais em busca de alimentos.

Um dos mais abundantes vestígios microbotânicos encontrados durante a análise de amido, na verdade não foi um grão de amido, mas um zigósporo de *Pseudoschizaea* sp., um tipo de alga verde de água doce (MEDEANIC et al. 2007). Estas algas são encontradas em sedimentos superficiais de turfeiras e sedimentos lagunares do Holoceno e são produzidos na beira de córregos e lagos (CORTELETTI *et al*, 2016, p.175).

Ao cruzarmos essa análise microbotânica, com a descrição, atribuída a Telemâco Borba, publicada em 1886 na Alemanha e traduzida por Fernando Sá Moreira (2017), encontramos a mesma fatura e também, o que parece ser a mesma alga de água doce:

⁵⁹ “(...) we can envisage the emergence of oversized pit houses to be a relatively recent phenomenon among the southern Jê groups, starting around A.D. 1000 and persisting in some regions until the early colonial era. Small pit houses continue to be inhabited during this time, which means that there is no replacement of one form of domestic architecture by another, but rather a process of emergent disparities in pit house size, even within the same settlements We believe the rise of this phenomenon must be understood within a context of unprecedented landscape transformations, marked by an exponential increase in the number of domestic sites, intensification in the cultivation of domesticated plants, and appearance of other monumental expressions, represented by the ceremonial mound and enclosure complexes, at the time when palaeoecological records show the expansion of resource-rich Araucaria forests throughout the southern Brazilian highlands (SOUZA, et al; 2016, p.13).

⁶⁰ The last floor of House 1, dated Cal. A.D. 1625–1685, contained small fire pits and a significant quantity of primary refuse, being the result of the definitive abandonment of the house (SOUZA, 2016, p.19).

Como a vida selvagem é muito abundante na região a habitada por eles, eles comem apenas a carne daqueles animais que melhor agradam seu paladar, como carne de anta (oyôro), macaco (caiôre), porco do mato (creng) e tatu (okxa). Não gostam da carne de veado e muitos outros animais. Eles desfrutaram também de muitas ervas da floresta, em especial uma urtiga grande e uma espécie de alga ou musgo com ramos muito finos, as quais se encontram nas pedras nas enseadas de rio. (Telemâco Borba, 1886 In: MOREIRA, 2017, p.253).

Recentemente, em matéria publicada sobre a “Conferência do Oceano”, realizada pela ONU no ano de 2022 em Lisboa, o destaque foi para os alimentos feitos a partir de algas: “Uma das maiores fontes de alimento humano no planeta ainda não é suficientemente explorada: as algas marinhas – que crescem rapidamente, têm alto valor nutricional e ainda ajudam a neutralizar emissões de gases do efeito estufa – devem ser a comida do futuro” (FIGUEIREDO, 2022). Segundo as informações, essa foi a conclusão de pesquisadores e empresários sobre as algas. Boa parte do tempo que compreende a “pequena história”, esse alimento⁶¹ foi desprezado pelo ocidente e agora foi “descoberto” pelo seu alto valor nutricional e, também, monetário, claro: “A expectativa é a de que o mercado de algas marinhas, que atualmente movimenta cerca de US\$ 11 bilhões de dólares por ano, poderia chegar a US\$ 85 bilhões até 2030, segundo a diretora global de meio ambiente do Banco Mundial [...]” (FIGUEIREDO, 2022). Contudo, o alimento que chamaram de “comida do futuro”, para os *kanhgág*, como vimos, é um importante alimento do tempo dos *gufã* (antigos).

Diana Nascimento, em sua dissertação: “A resiliência do sistema agrícola tradicional kaingang frente ao avanço do agro negócio: o caso da terra indígena Nonoai- RS” (2017), pesquisa os sistemas agrícolas contemporâneos *kanhgág* e revela práticas mistas convivendo, como as roças de toco (ãpỹ) em acampamento, cultivos de quintal, cultivos de arado e monoculturas (NASCIMENTO, 2017). A autora, explica que as roças de toco em acampamento, geralmente, são feitas em local afastado de suas casas e ao modo tradicional, utilizando pequenas queimadas controladas. Como objetivos desses cultivos, o consumo doméstico sem agrotóxicos e a possível venda do excesso.

Algumas famílias se mudam para estes acampamentos na época de cultivo, onde é comum as famílias terem uma segunda casa (...) Nos ‘acampamentos’ são cultivados principalmente o feijão, o milho, a abóbora, a batata e a mandioca, sempre em maior quantidade do que nos cultivos próximos as

⁶¹ “Depois de coletadas e cozidas, extrai-se o agar-agar, colágeno que pode ser utilizado em cosméticos e na gastronomia - em doces, musses, gelatinas e sorvetes. A família intercala processos de limpeza das algas com água doce e secagem ao sol, até que as fibras percam a coloração, sem usar produtos químicos” (VIANA; VIANA, 2020)

casas, porém a diversidade de cultivos é menor. (NASCIMENTO, 2017, p.72).

Já os “cultivos de arado” (NASCIMENTO, 2017, p.75), não utilizam o fogo e podem, ou não, ter o uso de herbicidas, porém, não depositado diretamente no produto para amenizar seus efeitos:

Estão localizados tanto em locais de declive quanto em locais planos, em sua maioria, situam-se próximos as casas. Sobre este tipo de cultivo, alguns entrevistados explicam que utilizam o herbicida na preparação do solo, já que nessas áreas não é necessário roçar. Assim, após as ervas daninhas secarem, lavram a terra utilizando bois e arados, ou tratores (...) as principais culturas produzidas são: o milho, o feijão preto, o feijão carioca, a mandioca, a batata, a melancia e o amendoim (NASCIMENTO, 2017, p.75, 76).

Também, há os “cultivos de quintais”, segundo Nascimento, as famílias chamam esses plantios de “miúdos” e, mesmo quem faz uso da monocultura, não abandona essa prática por acha-la mais saudável:

[...] é comum ver cultivos de batata, abóboras, mandioca, árvores frutíferas e hortaliças, além de plantios, em escala menor, de feijão e milho. Para eles, estes plantios de milho e feijão próximos a residência servem para consumir o milho ainda verde, assim como o feijão novo. Consideram esses “miúdos” essenciais para uma alimentação saudável, além de ajudar na economia, por não precisarem comprar estes alimentos, proporcionam uma qualidade nutricional melhor, sem agrotóxicos (NASCIMENTO, 2017, p.76).

Esse modelo, caracterizado por Daiana Nascimento como “resiliência do sistema agrícola tradicional *kanhgág*”, também foi alvo de observação por Telemâco Borba: “Não costumam estocar alimentos; quando têm necessidade de algo, buscam na roça” (BORBA, 1886 In: MOREIRA, 2017, p.257), essa observação de Borba, pode ser percebida, conforme as observações de Nascimento, como o gosto e a preferência pelo alimento fresco.

Outro indício, dessa resiliência e gosto, está nas citações de plantas cultivadas atualmente para consumo próprio, que coincidem com as plantas descritas por Telemâco: “Alimentam-se também de peixe que apanham em parys, cerca feita de um ao outro lado do rio, dentro da qual mergulham um grande cesto de taquara, contendo mel, frutas e também milho, abóboras e feijão, *que por acaso*⁶² *plantam*” (BORBA, 1886 In: MOREIRA, 2017,

⁶² Definições para “acaso”, segundo o dicionário online *Michaelis*: 1 Evento, ou conjunto de fatos, imprevisível que não encontra justificativa lógica ou racional; 2 Acontecimento incerto; casualidade, eventualidade; 3 Decreto do destino; 4 Caso fortuito; acidente.

p.252)⁶³ (*Ênfase nossa*). De modo geral, “acaso” é o entendimento da colonialidade sobre a agricultura *kanhgág* pré colonial, de que seria insipiente, casual, incerta, sem razão ou lógica, o que, supostamente obrigaria os *kanhgág* ao nomadismo de sobrevivência, pois, este seria um ambiente com condições de vida difíceis⁶⁴. Sobre essa colonialidade, ligada à alimentação e gastronomia dos povos indígenas, Gabriel Chaves Amorim no texto “Milho, abóbora, feijão e pimentas da América: representações dos usos e modos de fazer” (2018), para pensar os usos e noções de “gosto”, “subsistência” e “base alimentar”, faz a seguinte consideração:

Quando se usa apenas o ponto de vista europeu para pensar a gastronomia das populações nativas da América, surgem afirmações como: - Não havia uso de açúcar nem sal pelas populações indígenas. – Essa narrativa está para além de afirmar a introdução do doce e do salgado pelos europeus, está na ideia de irracionalidade em relação a alimentação. Sugere sutilmente a ideia de que as populações ameríndias se alimentavam unicamente para satisfazer a nutrição, para não morrerem de fome, sendo a categoria “gosto” exclusividade europeia. Pensar a base alimentar com complexidade, exige pensar sobre a combinação dos alimentos que representam a segurança alimentar (AMORIM, 2018, p.09-10).

Pesquisas como as de Corteletti *Et al* (2017), Nascimento (2017), Amorim (2018) e a tradução de Moreira (2017), evidenciam, além da complexidade dos sistemas agrícolas dos antepassados *kanhgág*, sua resiliência, como bem define Nascimento (2017), porém, também é evidenciada a colonialidade presente nos discursos sobre a agricultura *kanhgág* e dos povos indígenas de forma geral. Mesmo contemporaneamente, essa narrativas têm sido reproduzidas, como evidenciado nessa fala do Sr. Ademir Izaias, da TI Nonoai em entrevista para Daiana Nascimento sobre a reação dos compradores não indígenas à sua produção de orgânicos: “(...) Os caras [do mercado e restaurante] não acreditaram que era produção de índio. *Um deles me*

⁶³ Essa tradução traz comparações com outras versões da mesma publicação. Reproduzimos aqui a citação da versão comparada e agora a nota completa do tradutor: “*Sociedade e Globus* descrevem essa passagem de modo bastante distinto de *Chorographia* e *Actualidade*. Compare: ‘Alimentam-se também de peixe que apanham em *parys*, cerca feita de um ao outro lado do rio, dentro da qual mergulham um grande cesto de taquara, contendo mel, frutas e também milho, abóboras e feijão, que por acaso plantam’ (*Sociedade*); ‘Alimentam-se também com peixes, que apanham em *parys*, mel, frutas, e com algum milho, abóboras e feijão, que por acaso plantam’ (*Chorographia*); ‘Alimentam-se de peixes, que apanham em seus *parys*, mel, frutas, caça, para apanhar a qual são destruíssimos e grandes corredores no mato; de algum milho, abóbora e feijão que por acaso plantam’ (*Actualidade*). Em *Sociedade e Globus*, o autor dá a entender que os demais alimentos servem de isca para a pesca, enquanto, nas edições posteriores, os alimentos são mencionados como algo que os caingangues comem diretamente, nada falando sobre as iscas da pescaria” (MOREIRA, 2017, p.252).

⁶⁴ Como aqui: “Sobre a idade do Pay-bang Fongue, somos da opinião de que deveria ter, *no máximo*, de uns 114 anos quando faleceu [...] e não de 151 anos [...] Dizemos isso por duas razões: a primeira é que a aparência física de Fongue, *castigada pelas condições do meio em que vivia*, poderia fazê-lo aparentar uma idade bem maior do que ele realmente possuía” (LAROQUE, 2000, p.86) (*Ênfase nossa*). Aqui, as condições de vida estão dadas e definidas.

disse,- Não, índio não faz isso daí. Eu falei pra ele: - Vai lá ver então a hora que quiser. E ele veio mesmo ver (...) (NASCIMENTO, 2017, p. 82) (*Ênfase nossa*).

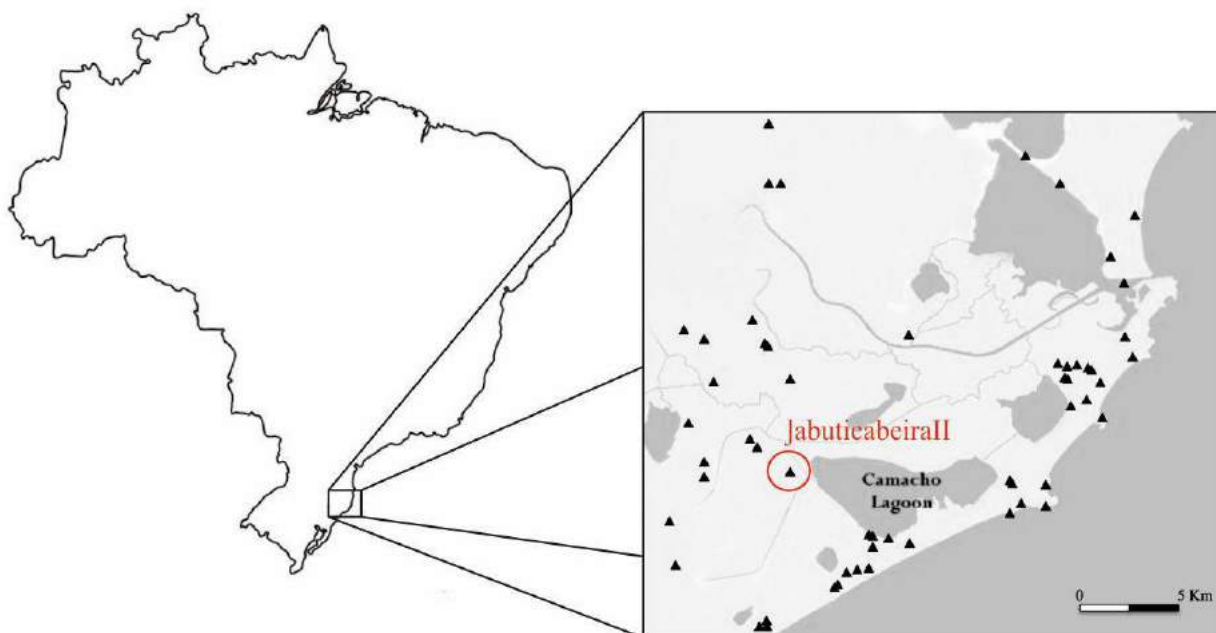
Milhos, abóboras e feijões estão presentes nos quatro trabalhos citados como fontes de alimentações básicas – atualmente, também de renda - porém, não são únicas. Como visto, durante muito tempo a modernidade pensou a alimentação *kanhgág* em termos da necessidade e casualidade, em vez de preferências e planejamentos. AMORIM (2018) contribui para esse tema ao realizar reflexão sobre a noção de “comida base” ou “staple food” que tem concedido ao milho, esse local alimentar “privilegiado” no território americano. De tal modo, aponta para a relação entre as necessidades nutricionais combinadas e a diversidade alimentar, presente no território:

Estudos têm apontado o milho como alimento base das populações da América, porém, os indícios históricos e antropológicos apontam uma dieta que preza pela diversidade alimentar. Portanto, o milho pode ter sido grande protagonista de populações americanas, porém, não seria capaz de suprir todas as necessidades nutricionais demandadas. Resgates antropológicos históricos têm apontado os grandes parceiros do milho: Abóbora, feijões, amendoim, amaranto, pimentas e pimentões, tomates, batatas, papaya, cacau, brócolis ramoso, abacate, maracujá, palmas e cactos, brotos e flores comestíveis (AMORIM, 2018, p.09).

Essas informações e pesquisas alimentares, ganham substância ao adicionarmos os indícios arqueológicos, pois, em Corteletti *Et al* (2017): “(...) é a primeira vez que se documenta a presença de mandioca e feijão para um estudo da Tradição Taquara-Itararé” (p.174), ou seja, importante contribuição à reflexão sobre a complexidade e resiliência dos sistemas agrícolas *kanhgág*, combatendo noções ultrapassadas, acríicas, inocentes ou mesmo preconceituosas sobre a organização social, espaços e alimentação dos antepassados dos *kanhgág*.

3.1.2 Sítio Arqueológico Jabuticabeira II – Santa Catarina/Brasil

Figura 7 - O sítio arqueológico chamado “Jabuticabeira II”:



Fonte: BOYADJIAN *et al*, 2016, p.137

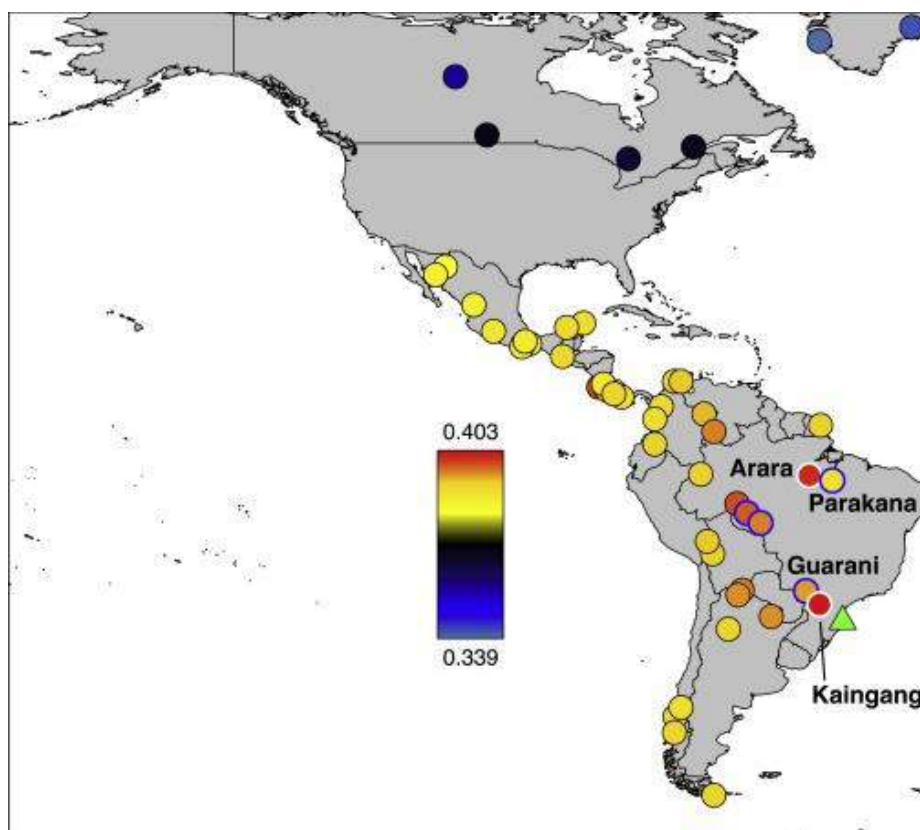
(...) é um dos sambaquis⁶⁵ de grande porte do litoral de Santa Catarina. Ocupa uma área de aproximadamente 8,4 ha, elevando-se a cerca de 10 m de altura e perfazendo 400 m no seu eixo maior e 250 m na diagonal (Simões 2007). Embora parcialmente destruído há algumas décadas por atividades de mineração, atualmente ele é um dos sambaquis mais extensivamente estudados na história da arqueologia brasileira. Os resultados sugerem que este sambaqui foi construído em torno do programa funerário (Klökler 2001). (BIANCHINI *Et al*, 2011, p. 52)

Esse sítio tem um valor especial, pois, além de sua importância e contribuição aos estudos arqueológicos, a pesquisa paleogenética “Reconstructing the Deep Population History of Central and South America” (POSTH, *et all*, 2018), realizou coletivamente o rastreamento do genoma de 49 indivíduos de todas as Américas. Nesse estudo, o DNA de indivíduos do período entre 2200 e 2500 AP (Entre os anos de 250 e 550 a.C.), de sambaqui em Santa

⁶⁵ “Sociedades marítimas são documentadas na costa sul e sudeste do Brasil desde cerca de 8.000 anos AP. [...] Sua prática cultural mais marcante era a construção de centenas de montes de conchas, alguns de magnitude monumental, que eram usados como um terreno funerário” (POSTH, *et all*, 2018, p.29) (*Tradução nossa*). “Maritime societies are documented on the coast of southern and southeastern Brazil since about 8000 BP [...]. Their most outstanding cultural practice was the building of hundreds of shell-mounds, some of monumental magnitude, that were used as a funerary ground (POSTH, *et all*, 2018, p. 29).

Catarina, está associado ao grupo kaingang contemporâneo: “[...] parece que os Kaingang (um grupo que fala Ge do sul do Brasil) e os Arara (um grupo que fala Carib, parte da família Ge-Pano-Carib do norte do Brasil) têm uma afinidade genética maior com o *Brazil_Jabuticabeira2_2000BP(50a.C)* do que os grupos que falam Línguas tupi-guarani”⁶⁶ (POSTH, *et all*, 2018, p.29). Abaixo, é possível visualizar essas informações. Os autores destacam nos círculos com contorno azul, “[...] grupos que falam as línguas Tupi-Guarani (*Karitiana*, *Suruí*, *Guarani* e *Parakana*)” (POSTH, *et all*, 2018, p.30). Naqueles círculos com contorno branco, “[...] os que falam as línguas Ge (*Kaingang*) e Carib (*Arara*)” (POSTH, *et all*, 2018, p.30). A localização do sítio arqueológico é indicada no triângulo verde:

Figura 8 - Sítio Jabuticabeira II e os *kanhgág* contemporâneos



Fonte: (POSTH, *et all*, 2018, p.30)

Para esse estudo, foram utilizados 5 amostras com datações entre 2360-1080 calBP (410a.C/870d.C) em um universo datado de 8000 BP (6.050 a. C), para o início das construções

⁶⁶ [...] it appears that the Kaingang (a Ge speaking group from southern Brazil) and the Arara (a Carib speaking group part of the Ge-Pano-Carib family from northern Brazil) have a greater genetic affinity with *Brazil_Jabuticabeira2_2000BP* than do groups that speak Tupi-Guarani languages” (POSTH, *et all*, 2018, p.29)

de conchas (Sambaqui) até seu fim e transformações a partir de 2000/1000 BP (50a.C/950d.C). Uma grande questão, segundo os autores, em relação à cronologia dos sambaquis, era o motivo de terem cessado a partir dessas datas finais e as hipóteses para isso, eram mudanças ou chegada de povos jê ou guarani. Sobre isso, é explicado que nesse sítio há dois períodos: 550/250 a. C, considerado “[...] uma expressão tardia do fenômeno clássico do Sambaqui, que apareceu pela primeira vez na região por volta de 8.000 AP⁶⁷”⁶⁸ (Posth, *et al*, 2018, p.29) (*tradução nossa*) e um período posterior, 450 d. C, que tem como características arqueológicas a “[...] formação de camadas de terra escura no topo dos montes de conchas”⁶⁹ (Posth, *et al*, 2018, p.29)(*tradução nossa*), já documentada em outros locais costeiros. No estudo de Posth *et al*, só há um indivíduo oriundo do segundo período e, apesar dos dados referentes a ele serem escassos e carecerem de mais pesquisas, é o único que apresenta marcador genético diverso dos outros indivíduos relacionados ao primeiro período, o que poderá ser aprofundado, conforme os autores citam, com estudos posteriores envolvendo mais indivíduos do segundo período.

Sobre esse sítio, há diversos trabalhos com técnicas variadas para verificação da alimentação, modos de vida e morte dos grupos que o habitaram. Eles refazem longas trajetórias históricas e desfazem noções calcadas em antigos preconceitos que não permitiram enxergar complexidades e continuidades históricas dos *kanhgág*. Segundo Bianchini *et al*, 2011 “Sua organização espacial, formando agrupamentos de sítios, sugere estabilidade territorial (Gaspar 1998) e a ocupação contínua dos sítios por um grande período de tempo indica sedentarismo (Gaspar 1996)” (BIANCHINI Et al, 2011, p.52).

Técnica, relativamente recente, utilizada na arqueologia brasileira, conforme Boyadjian *et all*, 2019 é a microarqueobotânica, descrita como o estudo de micro vestígios botânicos com objetivos de determinar a planta de origem, se possível, gênero e espécie:

Quando as plantas se deterioram, são processadas ou mastigadas, seus tecidos que contém as micropartículas são degradados ou destruídos, liberando-as. Então, essas partículas são incorporadas ao solo/sedimento, podem ficar aderidas à superfície ou retidas em fendas e depressões de artefatos diversos (como vasilhas cerâmicas utilizadas para armazenar ou cozinhar alimento ou mós utilizadas para triturar grãos), ou, até mesmo, ficar aprisionadas em cálculo dentário (tártaro). Os microvestígios botânicos podem ser encontrados nos mais diversos tipos de materiais arqueológicos (BOYADJIAN *et all*, 2019, p. 153-154).

⁶⁷ Aproximadamente 6050 a. C

⁶⁸ “[...] late expression of the classic Sambaqui phenomenon that first appears in the region around 8000 BP” (Posth, *et al*, 2018, p.29)

⁶⁹ “[...] formation of layers of dark earth on top of the shell-mounds.” (Posth, *et al*, 2018, p.29)

Os materiais analisados, incluem desde carvão, cerâmicas a cálculos dentários (tártaro), para buscar informações sobre o modo de vida desses indivíduos, principalmente, através de vestígios de amido:

Grãos de amido são encontrados em abundância em órgãos de reserva, como tubérculos, raízes tuberosas, rizomas, certos frutos e sementes, que, por isso, são ótimas fontes de energia para humanos e animais. (...) são essenciais para investigar o consumo de órgãos subterrâneos de reserva em regiões tropicais e a domesticação das plantas que os produzem (Piperno & Holst, 1998; Torrence & Barton, 2006; Sandweiss, 2007) (BOYADJIAN *et al*, 2019, p. 153).

Também, *fitólitos*, que são elementos produzidos em grande número de famílias botânicas e muito resistentes à decomposição:

Sua análise possibilita identificar plantas selvagens e domesticadas, fornecendo dados sobre dieta, subsistência e produção de alimentos; fazer inferências sobre a função de artefatos; obter informações sobre o ambiente passado e investigar as interações humanos-ambiente; ter insights sobre áreas de atividade, rituais e práticas de sepultamento; entre outros (Pearsall, 2015: 253)(BOYADJIAN *et al*, 2019, p. 153).

Alguns estudos recentes sobre o Jabuticabeira II, que utilizam esses métodos, são: “Dieta no sambaqui jabuticabeira-II (SC): consumo de plantas revelado por microvestígios provenientes de cálculo dentário” (2016) de Célia Helena Cezar Boyadjian, Sabine Eggers, Karl Jan Reinhard e Rita Scheel-Ybert, nos indicam que:

Os grupos humanos associados aos sambaquis são hoje tidos como populações de pescadores-coletores sedentários, com altas densidades demográficas e estrutura social possivelmente mais complexa do que se admitia anteriormente (DeBlasis *et al*. 1998, 2007; Gaspar 1998; Lima 1999-2000). As pesquisas dos últimos 20 anos demonstram que a dieta dos sambaquieiros era fortemente baseada em recursos marinhos, predominando o consumo de peixes, enquanto os moluscos teriam papel secundário na alimentação, sendo sua principal função a de material de construção dos sambaquis (Bandeira, 1992; Figuti 1992; Afonso e DeBlasis 1994; De Masi 1999, 2001; Klökler 2001, 2008; Villagran *et al*. 2011; Bastos *et al*. 2014; Colonese *et al*. 2014; Gaspar *et al*. 2014) (BOYADJIAN *et al*, 2016, p.134).

Desse modo, Boyadjian *et al*, 2016, propõe estudar sobre a importância das plantas para esses indivíduos de forma individual, através dos cálculos dentários e grãos de amido, uma vez que, de forma coletiva, com amostras vindas de contextos funerários, já há identificação de diversos tipos de plantas no texto: “Plants in a funerary context at the Jabuticabeira-II shellmound (Santa

Catarina, Brazil) - easting or ritual offerings?” (BIANCHINI e SCHEEL-YBERT, 2012). Nesse estudo, é encontrada grande quantidade e variedade de amido individual, em indivíduos datados. A partir disso, foi concluído que:

Apesar dos fatores que podem conduzir a erros de estimativa, pode-se considerar que, em certa medida, redundância (subestimativa) e multiplicidade (superestimativa) se compensam e que, de fato, uma alta diversidade de morfotipos pode ser interpretada como alta diversidade de consumo. Considerando-se, ainda, a rica região em que o sítio estava localizado e os resultados dos estudos antracológicos⁷⁰ para este sambaqui, o grupo não só teve acesso a uma abundância e variedade de recursos, incluindo muitas espécies botânicas que poderiam servir como alimento, como de fato utilizou muitas destas espécies (Scheel-Ybert 2001, 2013; Bianchini e Scheel-Ybert 2012). A diversidade de morfotipos de amido encontrada nos cálculos dentários pode, então, claramente corresponder à exploração de uma ampla variedade de plantas amiláceas como alimento. Além dos grãos de amido, também encontramos uma variedade de fitólitos, o que contribui para a hipótese de que um amplo espectro de plantas pode ter sido explorado como alimento pelo grupo de Jabuticabeira II (BOYADJIAN *et al.*, 2016, p.143-144).

Para os autores, junto de outros estudos, fica bem estabelecido que o milho já era alimentação entre 3000 e 1000 anos atrás em outros locais e por outros grupos, inclusive no litoral sul. Também, amido e fitólitos de pinhão, encontrados nos sambaquis de Itacoara e Enseada (litoral norte de Santa Catarina, Brasil) e descritos por Wesolowski *et al.* 2010, segundo Boyadjian *et al.*, 2016: “[...] espécie que ocorre somente nas terras altas do sul e durante o inverno, o que permitiu sustentar a hipótese de contato sazonal entre grupos de sambaquis e populações interioranas no sul (Wesolowski et al. 2010)” (BOYADJIAN *et al.*, 2016, p. 145). Portanto, sustentam os autores, a presença do milho pode estar, também, associada à trocas, mas não é descartado o cultivo. Os autores, também, investigam se há alguma diferenciação alimentar entre sexos ou idades:

Contudo, não foram encontradas diferenças, sugerindo que não havia diferença no acesso aos recursos alimentares botânicos entre tais subgrupos. Porém, dentre os 19 indivíduos estudados destaca-se o adulto do sepultamento 43 (amostra 112). Esse indivíduo é peculiar, pois além de apresentar o maior número e variedade de morfotipos de amido, apresenta características que parecem distingui-lo dos demais: exostose auditiva bilateral, grande robustez e estava adornado com um singular colar de conchas (BOYADJIAN *et al.*, 2016, p.148).

⁷⁰ Estudos de restos de madeiras.

Apesar de relatar que há poucos enterramentos diferenciados, os autores os reconhecem “[...] indicando que alguns indivíduos poderiam ter sido, sim, mais importantes que outros (DeBlasis et al. 2007)” (BOYADJIAN *et al*, 2016, p. 149), porém, afirmam não ser possível evidenciar essas diferenciações através da dieta de amidos. É interessante a informação de que há poucos enterramentos diferenciados, pois, isso indicaria que um, entre diversos indivíduos, teria um tratamento especial, como o caso do indivíduo nº112. As informações desse estudo sistematizadas podem ser visualizadas nas tabelas abaixo, confeccionadas por BOYADJIAN *et al*, 2016, p.140:

Tabela 1 - Número e distribuição das principais classes de microvestígios encontrados nas amostras de cálculo dentário do Jabuticabeira II

amostra	Sepultamento	Sexo	Idade de óbito	Fitólitos	Diatomáceas	Grãos de amido	# morfotipos de amido
105	12A L1.25	♀	Ad. velho	2	-	5	1, 2, 3
106	12C L1.25	♂	Ad. jovem	1	-	1	4
107	17A L1.05	♂	Ad. médio	8	1	2	5, 6
108	34 L2.05	♀	Ad. jovem	-	-	3	1, 8c
109	36A L2.05	♂	Ad. jovem	-	-	1	-
110	40 L2.05	♀	Adulto	-	-	3	23, 30
111	41A L2.05	♂	Adulto	-	-	5	10, 11, 27, 31
112	43 L1.77	♂	Ad. médio	1	1	31	8b, 8c, 10, 11, 13, 15, 19, 25, 28
113	3B L6B3(E3)	♀	Adulto	-	-	-	-
114	17A L2.05	♂	Adulto	-	-	1	-
115	25A L2.65	♀	Ad. médio	-	-	1	-
116	27A L2T15	Indet.	Adulto	1	2	4	8d, 10, 11
118	28A L2T15	Indet.	Adulto	5	4	2	10, 13
119	42A L1.76	Indet.	Ad. médio	-	1	6	8b, 8d, 8e, 14
120	102 L1.75	♀	Adulto	1	-	3	8a, 15
121	108 L2.05	♀	Ad. médio	1	2	4	8a, 8f, 17, 18
122	107 T18	♂	Ad. velho	3	2	2	19, 20
123	110 L2	♂	Ad. jovem	1	1	13	8a, 8b, 8c, 8d, 21, 23, 24
125	115B L6	♂	Ad. velho	5	-	3	4, 8g, 29
Total	-	-	-	29	14	90	31 morfotipos

Fonte: (BOYADJIAN et al, 2016, p.140)

Tabela 2 - Botânicos identificados nas amostras do Sambaqui Jaboticabeira II

Identificação taxonômica	Exemplos populares
<p>Araceae</p> <ul style="list-style-type: none"> • 528 espécies no Brasil. 68 espécies na região sul do país: 10 no bioma Pampa e 58 no bioma Mata Atlântica. 	<ul style="list-style-type: none"> • Cipó Imbé, Guaimbê⁷¹; Banana de bugre⁷²; Costela de Adão/ (ANEXO F) • (Pístia)⁷³ - Alface ou repolho d'água, erva de Sta. Luzia (ANEXO G)
<p>Arecaceae (Palmeiras de forma geral)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 385 espécies no Brasil. 45 espécies na região sul do país: 10 no bioma Pampa e 21 no bioma Mata Atlântica. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tucum/Ticum⁷⁴ (ANEXO H) • Butia eriospatha⁷⁵ (ANEXO I) • Jerivá⁷⁶(ANEXO J)

⁷¹ “*kò-mrur* (cipó-guaimbê)” (Haverroth, 1997, p.95); “cipó-guaimbê ou banana-de-mico: *Philodendron* sp; *P. selloum*, *P. bipinnatifidum*; “Os índios usavam-nas (as cascas e raízes) para as cordas de seus arcos...”(Schultz, 1990:355). (Araceae)” (HAVERROTH, 1997, p.162); “*Philodendron bipinnatifidum* Schott é populannente conhecida como cipó-imbé, filodendro, imbé, guaimbê, banana-de-macaco, costela-de-Adão, entre outras denominações populares. Apesar de ser reconhecida como planta tóxica por muitos, existem relatos de sua utilização em erisipela, inflamações reumáticas, orquite; as folhas são aplicadas sobre úlceras. A raiz em pó é conhecida como purgativo drástico” (VIANNA, 2002, p.5)

⁷² Sabe-se que “Bugre” é o nome pejorativo que os colonos chamavam os *kanhgág*. Esse “nome popular” foi encontrado em um blog gerido pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e serve para evidenciar a ligação dessa planta com os povos indígenas. “Espécie: *Philodendron bipinnatifidum* Schott ex Endl; Família: Araceae; Nome popular: banana-de-bugre, Imbé; Distribuição geográfica: Nativa no Rio Grande do Sul. Nativa em Santa Catarina” (GIEHL, 2021)

⁷³ “As folhas de *P. stratiotes* são utilizadas como emo-liente e para fins oftálmicos (Toursarkissian, 1980). O decocto de folhas frescas é utilizado contra inflamações, especialmente hemorroidas, enquanto que o pó das folhas é usado para o tratamento da sífilis (Lahitte et al., 1998). A planta completa tem sido utilizada como diurético (Silva Filho e Brandão, 1992), antifebrífuga (Liu et al., 2008), estrangúria e hematúria, diabetes, expectoração sanguínea, hidropsia, artritismo e afecções hepáticas (Stalcup, 2000)” (SILVA, *et al*, 2013, p.82)

⁷⁴ *Bactris setosa* - Palmeira de folha pinada, inteira, seus frutos são comestível e de sabor agradável. Seu tronco contém espinhos muito doloridos (...) Fruto: obovoide (ápice mais largo que a base), comestível in natura de sabor agradável, são feitas geleias, sucos in natura, licores, bolos e rapaduras com suas amêndoas, sua castanha é comestível. Floração: Novembro/Dezembro. Frutificação: Janeiro/Março.” (LOPES, 2021d)

⁷⁵ “Frutos: globosos, comestíveis, consumido natural ou colocado na pinga, amêndoa comestível e fornece óleo alimentar. Consumidos por vários pássaros e animais nativos. Folhas: utilizadas na fabricação de chapéus, cestas e cordas. A polpa de seu fruto é utilizada para sucos e licores. Utilização: utilizada na construção de pontes e bueiros. Ocorrência: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Sobral et al., 2006). Áreas de planalto da floresta da Floresta Ombrófila Mista (Mata de Araucária), onde apresenta vasta, porém descontínua dispersão, geralmente em altitudes entre 800 e 900 metros. Medicinal: O chá da flor do butiá-da-serra e usado na medicina popular no combate ao amarelão, como calmante, para equilibrar o sono. A polpa da fruta consumida in natura ajuda eliminar o ácido úrico (Franco; Fontana,1997).” (LOPES, 2021e)

⁷⁶ “As flores do jerivá são melíferas e de grande potencial apícola, produzindo pólen e néctar (Pirani; Cortopas – Laurino, 1993). Utilização: tronco duro tem muitos usos, sarrafos para paióis e chiqueiros, postes, mangueirões, cercas, material usada na cobertura de casas. Medicinal: Usado na medicina popular em forma de chás da casca e da flor com brotos de amora para combater o amarelão e problemas de rins e diarreias (Franco; Fontana, 1997). A casca é vermífuga bem como o suco do coco, se for comido quente do sol causa diarreia.” (LOPES, 2021c); “Nas roças mais distanciadas das casas, principalmente nas roças de milho feitas em coivara nos morros, são construídos pequenos abrigos. São sustentados por varas e cobertos com folhas de palmeiras, principalmente o jerivá (*Arecastrum romanzoffianum* [Cham.] Becc.) e, às vezes, também com lona plástica” (HAVERROTH, 1997, p.44);

	<ul style="list-style-type: none"> Buriti, carandá, carandaí, ibitiriá,⁷⁷(ANEXO K)
<p>Convolvulaceae</p> <p>Atualmente, observa-se considerável diversidade genética em batata-doce nas diversas regiões produtoras do Brasil.</p>	<ul style="list-style-type: none"> Batata doce⁷⁸ (ANEXO L) <p>(Ipomoea batatas)</p>
<p>Dioscoreaceae</p> <p>Aproximadamente 600 espécies</p>	<ul style="list-style-type: none"> Inhame Cará⁷⁹ (gênero de Inhame) <p>(Dioscorea sp)</p>
<p>Myrtaceae</p>	<ul style="list-style-type: none"> Pitanga⁸⁰ <p>(Eugenia uniflora)</p>
<p>Marantaceae</p> <ul style="list-style-type: none"> 31 gênero, cerca de 550 espécies com 	<p>Calathea sp⁸¹</p> <p>Ariá (calathea allouia)⁸²</p>

⁷⁷ “Conhecida popularmente como "buriti", "buriti-palito", "carandá", "carandá" (Lorenzi et al., 2010) (...) No Brasil a espécie ocorre na Mata Atlântica e Pampa, nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Leitman et al., 2012). Endêmica do sul, exclusiva do planalto meridional, ocorre em baixa frequência de forma isolada ou formando grupos pequenos em altitudes superiores a 500 m (Zocche et al., 2007). Floração entre setembro e novembro e frutificação entre dezembro e fevereiro (Lopes; Gonçalves, 2006) (...) Chapéus manufaturados a partir de folhas da espécie são vendidos a cerca de R\$ 42,00 a dúzia no supermercado e entre R\$ 8,00 e R\$ 12,00 para a vizinhança no município de Irati, Paraná.” (CNCFlora, 2012); “A polpa do seu fruto é comestível e de sabor doce. As fibras das folhas desta espécie são usadas na fabricação de chapéus, cestos e tecidos (Lorenzi et al., 1996; Backes; Irgang, 2004)” (PEREIRA, et al, 2011); Fruto: drupa ovoide, carnosa, branco amarelada e quando madura de cor roxa ou preta(...)As flores do buriti-palito têm potencial apícola, fornecendo pólen e néctar.” (LOPES, 2021); “**Já já sub.: buriti.** Inh vóvó fi tóg, já já fy mã nõgtõ, sãpe han jé. Minha vovó trançava muito chapéu usando buriti” (WIESEMAN, 2007, p. 28)

⁷⁸ “Considerada a segunda raiz mais consumida no mundo, a batata-doce fica atrás apenas da mandioca (Manihot esculenta - Euphorbiaceae). Muito utilizada na alimentação humana (...) devido à facilidade do cultivo, à resistência a pragas e pelo rápido desenvolvimento mesmo em solos pobres em nutrientes. Suas raízes tuberosas apresentam cerca de 30% de matéria seca, com cerca de 85% de carboidratos onde o amido é o componente principal; isso faz da batata-doce um alimento altamente energético. Possui ainda fibras, vitaminas A, B, C, fósforo, magnésio, potássio, ferro e cálcio na sua composição (...)Suas folhas e brotos também são comestíveis e muito nutritivos, além disso são digestivos e possuem propriedades anti-oxidantes. (...)Suas folhas e raízes são utilizadas para o preparo de chás e apresentam alto potencial anti-inflamatório, recomendados em casos de inchaços, no combate à ansiedade, na promoção da lactação e no fortalecimento do sistema imunológico. Além disso, a medicina tradicional indica as folhas da batata-doce para tratamento de dores de dente, inflamações bucais, redução do colesterol, diabetes e gonorreia. Vários estudos científicos comprovaram que as folhas possuem substâncias com propriedades antioxidantes, adstringentes, bactericidas, fungicidas, antiproliferativa, anti-diabética, anti-anêmica, antimutagênica e imunomoduladora.” (CORDEIRO, 2021)

⁷⁹ “O cará (Dioscorea ssp.) é um tubérculo comestível da família do inhame originário da América do Sul, pertencente ao gênero das Dioscorea (NUNES LEAL DA SILVA, et al, 2020, p.357)

⁸⁰ “(...)as flores da pitangueira são melíferas. (...) recomendada para cabo de ferramentas, produz lenha de boa qualidade. Frutos comestíveis usados para doces e geleias. Na medicina popular é usada para controle da pressão arterial, diarreias, usada em forma de chá para emagrecimento” (LOPES, 2016)

⁸¹ “Calathea é o maior gênero da família, com aproximadamente 300 espécies (Andersson 1998), das quais estima-se que no Brasil ocorram entre 70 a 90 espécies” (BRAGA, 2005, p.763)

⁸² “Sua parte comestível são as raízes tuberosas, produzidas nas pontas das raízes fibrosas, consumidas cozidas e sua textura se mantém crocante mesmo após longo tempo de cozimento (Silva Filho, 1997).” (SILVA, et al, 2004, p.183).

distribuição essencialmente tropical • No Brasil, foram identificados 11 gêneros e cerca de 130 espécies	(ANEXO M)
Poaceae	Subfamília Bambusoideae Taquaruçu ⁸³ Taquarinha/criciúma/Taquari ⁸⁴ Taquara lixa ⁸⁵
Poaceae	Zea mays Milho

Fonte: elaborado pela autora, 2021⁸⁶

Essas informações e pesquisas, começam a revelar a “história profunda” dos antepassados *kanhgág*, a história que foi abafada pelos discursos e preconceitos da modernidade. Elas colaboram, ainda, para desfazer esgotadas noções evolucionistas baseadas em hierarquias forjadas, inventadas, como, por exemplo, as justificativas de civilização vistas como “boas ações”, voltadas a melhorar a vida dos indígenas. Ideias desta natureza, estão contidas, por exemplo, nos relatórios do presidente da província de São Pedro no ano de 1851: “[...] nem reconhecem o benefício por se os conservar abrigados das interpéries do tempo e das estações, de alimentá-los melhor do que o são nas matas, e tirando-os da vida nômade e selvagem em que vivem [...]” (OLIVEIRA, 1851, p.11). Já no ano de 1855, ao referir-se sobre Nonoay, é dito que estão “[...] mandando fazer plantações para crear a abundância [...]” (SINIMBÚ, 1855, p.51). Sabemos, agora, que a abundância para os *kanhgág* e seus antepassados sempre existiu. Foi a chegada dos colonos que a esgotou.

Também, em local aproximado a essa área dos estudos do Jabuticabeira II, no relatório de 1867, é referido o seguinte: “Infestado pelos indígenas cuja tribo existe entre as suas

⁸³ Família: Poaceae Subfamília Bambusoideae. Nomes populares: taquaruçú, jatevoca, jativoca, taboca, taboca-açú. Descrição da espécie: Nativo da América do Sul, o taquaruçú possui grande influência na vegetação da bacia do Rio Tibagi, ocorrendo intensamente nas margens dos Rios Imbituvão e Ribeira no domínio da Floresta Ombrófila Mista Aluvial (LOPES, 2014a).

⁸⁴ (LOPES, 2014b).

⁸⁵ (LOPES, 2014)

⁸⁶ Confeccionado a partir de informações contidas em: BOYADJIAN *et al*, 2016; SILVA E SOUZA, *et al*; 2020; SILVEIRA, F.F, 2020; SILVA *et al*, 2013; LOPES, 2014; LOPES, 2014a; LOPES, 2014b; LOPES, 2014a LOPES, 2016; LOPES, 2021b; LOPES, 2021c; LOPES, 2021d; LOPES, 2021e; SOARES *et al*, 2021; HAVERROTH, 1997; CNCFlora, 2012; GIEHL, 2021; CORDEIRO, 2021; VENDRAME; MELO, 2021; NUNES LEAL DA SILVA, *et al*, 2020; BRAGA, 2005; SILVA *et al*, 2004.

cabeceiras, e a do Rio Tubarão, a população foge destas margens, conservando-se estéreis” (CAMARGO, 1867, p.16). Uma área, que foi ocupada de forma persistente, até, pelo menos 1867.

Desse modo, há, ainda, muita história dos antepassados *kanhgág* para ser rastreada, porém, já podemos evidenciar boas conexões entre passado e presente. Conexões essas, que para os *kanhgág*, sempre esteve representada e compreendida através do *kanhkã* “Nessa compreensão de unidade homem-natureza, tempo-espaço como parte única, que pode ser representada na palavra *kanhkã* (...) *Kanhkã*, importante expressão para demonstrar tempo espaço e suas relações no mundo *kaingang*” (FERREIRA, 2020, p.112), o longo tempo-espaço no mundo *kanhgág*. Essas conexões possibilitam que as novas gerações religuem os sentidos do que os *kofá* (anciãos) ensinam.

4 A COLONIALIDADE DO PODER E O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO KANHGÁG

A colonialidade do poder, age em conjunto da colonialidade do saber. Os descendentes dos imigrantes europeus detêm, além de poder político, também, a de narrativas históricas, onde, com auxílio de instituições como prefeituras, Igrejas, escolas, museus e universidades, selecionam, reproduzem e reforçam narrativas. É o que veremos no caso do município de Caxias do Sul, especificamente o distrito de Santa Lúcia do Piaí no Rio Grande do Sul e, também, São José do Cerrito em Santa Catarina.

4.1 O caso de Santa Lúcia do Piaí/Caxias do Sul-RS.

Através da análise das narrativas contidas na página oficial da prefeitura e sites turísticos sobre o local, fica evidente a tentativa de soterrar o passado de ocupação *kanhgág*. Com efeito, as populações locais só enxergam o seu modo de vida como legítimo, ainda que espetacularizado. A área de Santa Lúcia do Piaí é abundante em vestígios históricos particularmente explorados como turismo.

A história do local, segundo as informações contidas na página da prefeitura, basicamente, dá prioridade à passagem do distrito para o município de Caxias do Sul em 1944; a chegada dos imigrantes italianos em 1890; a morte de um padre jesuíta em 1635 por indígenas e contemporaneamente, se orgulham da produção de hortaliças e frutas:

O distrito de Santa Lúcia do Piaí pertencia aos municípios de São Sebastião do Caí e São Francisco de Paula. Em dezembro de 1944, passou a fazer parte do município de Caxias do Sul. Por volta de 1890, quando os primeiros imigrantes italianos chegaram nestas terras já haviam famílias de imigrantes alemães e poloneses instalados no local. Em 1635 passava pela região a comitiva do padre jesuíta Cristóvão de Mendoza, introdutor da pecuária no Rio Grande do Sul. O sacerdote foi covardemente assassinado no dia 26 de abril de 1635 pelos índios. Conta a lenda que o missionário jesuíta teve seu coração arrancado enquanto agonizava. O coração foi encontrado nas águas de um córrego, que ficou azul. Esse fato acabou dando nome a uma das comunidades pertencentes ao distrito – Água Azul, que hoje é um ponto turístico do município bastante visitado. Neste local os visitantes rezam e prestam agradecimentos por graças alcançadas. Atualmente Santa Lúcia do Piaí se destaca pela grande produção de hortifrutigranjeiros. A natureza foi caprichosa nesta localidade, oferecendo recantos de grande beleza com muitas cascatas e grutas. A expressão religiosa da comunidade se dá por meio das dezenas de capelas, algumas centenárias, onde se realizam festas, as quais culminam com o Natal Esperança, evento que ocorre durante todo o mês de dezembro na igreja matriz e na praça central (CAXIAS DO SUL, 2021).

Nesse breve histórico, contido no site⁸⁷ da prefeitura de Caxias do Sul, fica evidenciado o que e como querem mostrar e implicitamente, o que querem apagar da história, pois, nesse distrito fica localizado um dos mais importantes complexos de habitação *kanhgág* do Estado do Rio Grande do Sul, não citado pela prefeitura. A narrativa é tão excludente que a ocupação indígena só é referida para mencionar a morte de um missionário jesuíta como reação dos nativos à catequese, em 1635. O fato passou a ser rememorado na década de 1940 por outro padre jesuíta que iniciou a “tradição” que atualmente faz parte de uma série de eventos e homenagens ao padre, justamente na importante área dos sítios arqueológicos. O sítio propriamente não é tombado, é, inclusive, propriedade particular, porém, a fonte de água pertencente ao sítio, e que se relaciona ao evento acima descrito, é tombada através da Lei estadual nº 12. 356/05

Art. 1º É declarado patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul, nos termos e para os fins dos artigos 221, 222, 223 e 251, § 1º da Constituição do Estado, a Fonte Água Azul, situada na localidade denominada Santa Lúcia do Piaí, no Município de Caxias do Sul, nas proximidades do sítio arqueológico denominado RS-37: Antonio Vergani definida geograficamente de acordo com as seguintes coordenadas:

I - Latitude Sul: 29º12'25,1";

II - Longitude Oeste: 50º59'42,3".

Art. 2º Considera-se, por extensão, ainda, integrantes do patrimônio cultural do Estado a construção existente em torno da Fonte Água Azul, o bosque adjacente e o monumento em homenagem ao introdutor do gado no Estado do

⁸⁷ (CAXIAS DO SUL, 2021).

Rio Grande do Sul, Pe. Cristóvão de Mendoza (RIO GRANDE DO SUL, 2005).

Nota-se, através do que está descrito na Lei, que o local é um complexo patrimonial e arqueológico dos antepassados *kanhgág* que contém todos os elementos necessários para a vida: o bosque, a fonte de água, as grutas, cachoeiras e as casas subterrâneas. Segundo informações da própria prefeitura de Caxias do Sul, a localidade: “Atualmente Santa Lúcia do Piaí se destaca pela grande produção de hortifrutigranjeiros. A natureza foi caprichosa nesta localidade, oferecendo recantos de grande beleza com muitas cascatas e grutas” (CAXIAS DO SUL, 2021), ou seja, até hoje, é um ótimo local para a manutenção de uma boa vida.

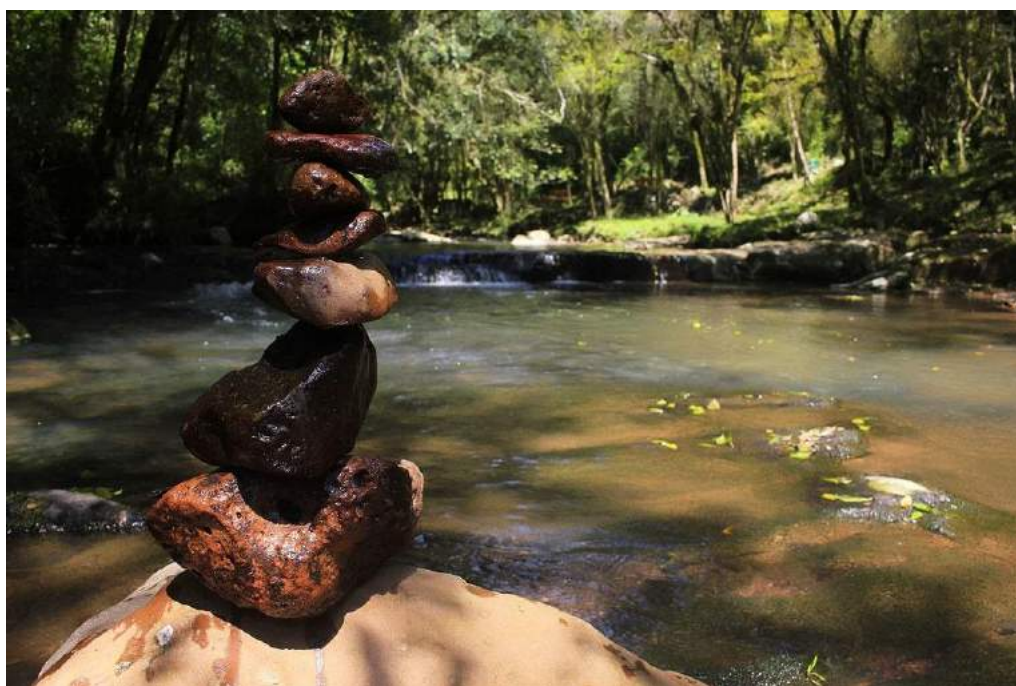
A questão aqui, é interpretar as narrativas da exploração da terra e bem viver sob outras perspectivas. Uma, é a dos descendentes de europeus que construíram, reproduziram e se identificam com essas narrativas que colocam os antepassados *kanhgág* como algozes do passado, diminuindo e silenciando tudo o que não foi apropriado para si. Outra perspectiva é a dos *kanhgág* contemporâneos, pois, muitos jovens *kanhgág* conhecem bem a Caxias dos descendentes de colonos, por serem eles, os responsáveis por parte das plantações e colheitas de grande variedade de frutas e verduras nessas localidades como trabalhadores temporários nas colônias (AMORIM, 2022). Eles têm consciência do esbulho realizado em suas terras de forma geral, porém, as particularidades do passado lhes é negada ou apropriada, como o caso do sítio arqueológico *kanhgág*, conhecido como “Sítio Arqueológico Antônio Vergani, RS 37”, em homenagem ao proprietário da terra e explorado comercialmente por uma descendente sua. Também, as narrativas de padres martirizados deveriam ser reelaboradas⁸⁸ pelas próprias paróquias e prefeituras, pois, trabalhos historiográficos contemporâneos rediscutem estes acontecimentos introduzindo perspectivas menos eurocêntricas. Na visão *kanhgág* e *guarani*, seus antepassados estavam resistindo à invasão de seu local de bem viver. As narrativas plurais e amplas ao serem evitadas, pretendem, além de criar novas historicidades, selecionar, apropriar-se ou excluir o passado. O que Michael Trouillot (2016) chama de historicidade 1, aqui representada pelos conhecimentos arqueológicos e históricos de longa duração, substituída pela historicidade 2, uma mescla de apropriação histórica com criação de novas narrativas excludentes e sob uma perspectiva muito micro e única.

Na mesma localidade, o popularmente conhecido “grutão dos índios”, foi transformado em “grutão ecoparque”, com a seguinte descrição:

⁸⁸ Há trabalhos acadêmicos que já refletem sobre as narrativas jesuíticas dos padres martirizados, como em Paulo Rogério Melo de Oliveira (2020, 2011) porém, nas paróquias, prefeituras e museus, as narrativas são as mesmas de sempre.

Com a maior e mais bela gruta do RS, cascatas, piscinas naturais, um dos melhores setores de escalada em rocha da região e esportes de aventura, o Grutão tem o propósito de proporcionar experiências de descontração e aventura, para esvaziar a sua cabeça da sobrecarga das atividades diárias, trazendo para você todos os benefícios e equilíbrio entre corpo e mente que o contato com a natureza pode proporcionar (GRUTÃO ECOPARQUE, 2021a).

Figura 9 - Galeria de fotos do “Grutão Ecoparque” – ‘Rio e cascata únicos’



Fonte: (Grutão Ecoparque, 2021b)

Enquanto modo de vida, segundo o modelo de desenvolvimento que vivemos, é inviável vivenciar o equilíbrio pessoal com a natureza, pois, viver em meio à paisagens naturais foi e ainda é, para alguns setores, um modo de vida superado pelo “desenvolvimento”, situação que, para esse público, é irreversível. Salvo, quando “descontração e aventura” podem gerar lucros. Em nenhum momento é falado sobre a longa história desses locais, pois, para quem os ocupa, essa, iniciou quando chegaram, não há muita reflexão além disso

Apesar das disciplinas de história, antropologia e arqueologia terem modificado sensivelmente desde os anos de 1980 e robustecido novas compreensões acadêmicas sobre os modos de vida *kanhgág*, a ocupação dos territórios e sua posterior colonização por imigrantes, há pouca modificação no campo prático das narrativas regionais⁸⁹, pouca, ou nula pluralidade

⁸⁹ Prefeituras, historiadores temáticos, museus e até universidades, isolam temáticas. Conseqüentemente, escolas de ensino fundamental, reproduzem as propostas históricas das prefeituras.

histórica. No máximo, pratica-se a interculturalidade funcional ou relacional, nunca é interculturalidade crítica.

Efetivamente, segundo Catherine Walsh (2013) há três tipos de interculturalidades possíveis, sendo elas: relacional, que reconhece a existência do outro, porém não concede equidade; funcional, que se relaciona com o outro, porém, somente para cumprir leis; crítica, que reconhece o outro com equidade, o que para Enrique Dussel, representa a “transmodernidade”, uma “modernidade” que reconhece e possibilita a equidade

Como nos diz José Catafesto de Souza (2009), os municípios, representados por seus prefeitos não tem realmente interesse em modificar suas narrativas históricas e sim fortalece-las, justificadas na renda e turismo aos municípios. Interessa-os ter a imagem da cidade ligada à Europa⁹⁰. Contudo, é preciso compreender que os discursos da modernidade escondem a colonialidade presente nessas situações. Para isso, é fundamental refletirmos sobre os motivos desses desejos e vontades de sentir-se na Europa, ora apropriando-se seletivamente das características regionais do clima e paisagens, ora, negando a historicidade ligada aos *kanhgág*.

Desse modo, para a pluralidade de pontos de vista históricos acontecer, é preciso desacomodar-se do seu próprio e abrir-se a outros: “A perspectiva de contar/narrar a história, evidenciando outros pontos de vista, enriquece muito, mas também é desafiador, pois significa desalojar-se do supostamente conhecido e seguro” (FERREIRA, 2014, P.83). Bruno Ferreira fala sobre os desafios interculturais dentro de uma escola *kanhgág* com a presença de professores indígenas e não indígenas, onde a recomendação é: “[...] não fazerem dos conhecimentos construídos em suas culturas uma camisa de força” (FERREIRA, 2014, P.83). Tal recomendação poderia inspirar prefeituras, escolas e museus para não ficarmos aprisionados nas camisas de força dos discursos únicos.

⁹⁰ Como observamos todos os anos em época de frio, a mídia publica e descreve essas paisagens frias, tipicamente *kanhgág* e brasileiras como se fossem “terras estrangeiras sem sair do território nacional”, como descrito em matéria da Revista Veja São Paulo, no ano de 2017: “Sete cidades brasileiras para se sentir na Europa” (MONTEIRO, 2017). Destaca-se Gramado: “Ao visitar essa charmosa cidade situada na Serra Gaúcha, a cerca de 120 quilômetros da capital Porto Alegre, é fácil se sentir em um cantinho na Europa. As construções, a gastronomia e o clima frio seguem à risca o perfil de uma típica cidade do Velho Continente” (MONTEIRO, 2017).

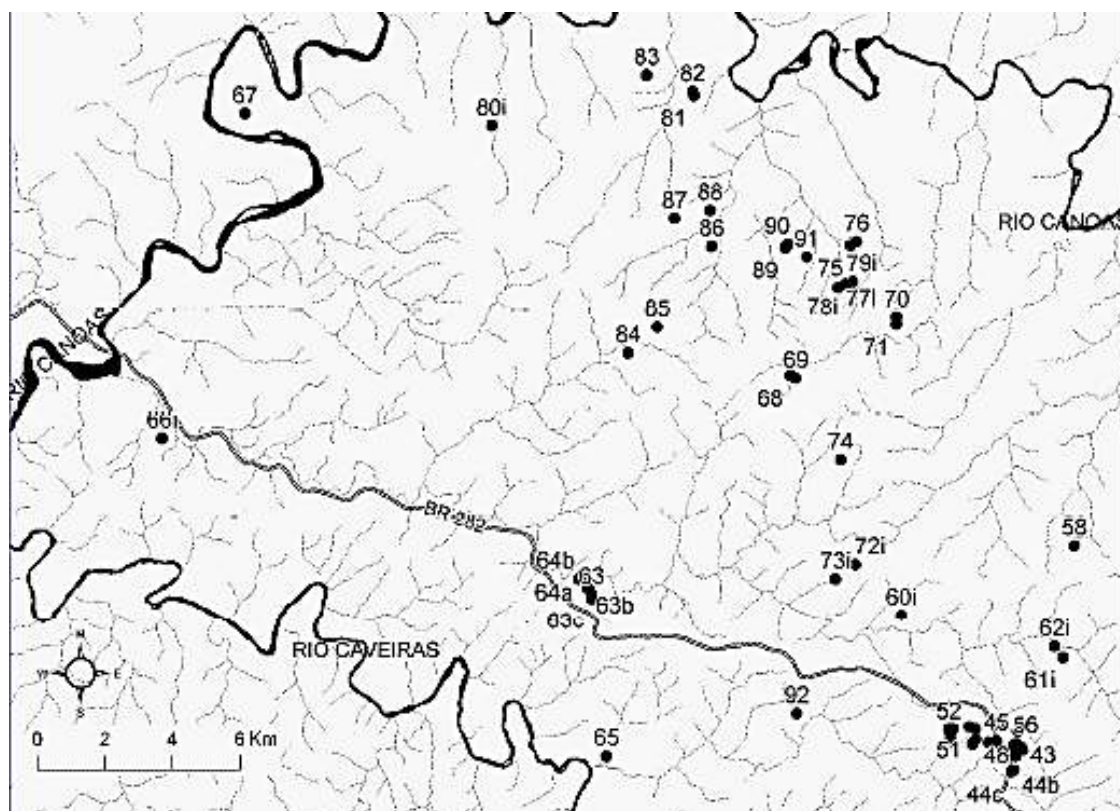
4.2 O município de São José do Cerrito – Santa Catarina/Brasil

O município de São José do Cerrito, Estado de Santa Catarina possui em seu território patrimônios históricos com datações arqueológicas antigas e ocupação duradoura:

Na análise, percebo três momentos de estruturação dos assentamentos: o primeiro, de acampamentos a céu aberto, sem estruturas subterrâneas e sem cerâmica, com uma data anterior a nossa Era; o segundo, incluindo estruturas subterrâneas, mas ainda sem cerâmica, do século VI ao X de nossa Era; o terceiro, com grandes estruturas subterrâneas, grandes monumentos cerimoniais e abundante cerâmica, no segundo milênio de nossa Era (MERGEN, 2016, p.13).

No texto “Sítios arqueológicos do município de São José do Cerrito, SC. Um panorama.” (2013), Marcus Vinícius Beber traz informações acerca os estudos arqueológicos que o Instituto Anchietano de Pesquisas realizou entre janeiro de 2008 e janeiro de 2013 nesse município. Anteriormente, em 1974, essa localidade foi investigada por Maria José Reis.

Figura 10 - Distribuição dos sítios no espaço do município de São José do Cerrito



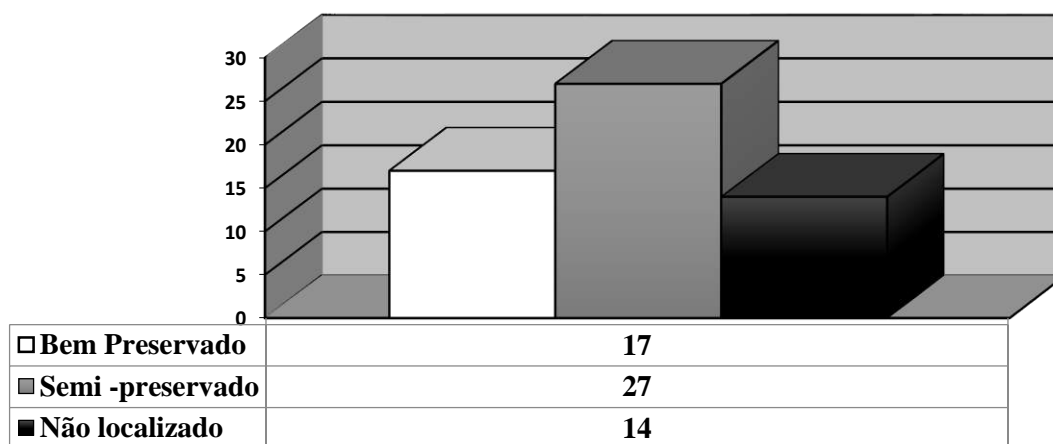
Fonte: (BEBER, 2013, p.44)

A partir dos levantamentos de Reis (1974), foram revisitados sítios pela equipe do Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP/Unisinos) com objetivos de aprofundar os estudos e complementar aspectos relativos à localização geográfica, identificar novas informações, verificar o estado de conservação e realizar novas escavações para coleta dados adicionais. Desse modo, são expostos os dados de 58 sítios arqueológicos no interior do município com conteúdo relativos à: localização geográfica expressa em latitude e longitude; proprietários da terra quando Maria José Reis pesquisou e os proprietários atuais; tamanho e proporção dos sítios; condições de preservação; localização física; datação por carbono 14.

As datas verificadas variam entre 730 a.C e 1660 d.C. As medidas das estruturas subterrneas ficam entre 18 metros de diâmetro a maior (Sítio de número 95 na figura 3) e 2 metros de diâmetro a menor (Sítio de número 55 na figura 3).

É passível de reflexão, aqui, o destino desses sítios arqueológicos desde o ano de 1974 até as Pesquisas do Instituto Anchieta, entre 2008 e 2013, onde muitos nem existem mais ou são utilizados como lixeiras. Desse modo, com base nos dados disponibilizados por BEBER, 2013, foram confeccionados gráficos para melhor visualização das condições descritas pelo autor sobre os sítios. Para isso, foram considerados os marcadores: “Bem preservado”, para aqueles sítios que assim estavam declarados ou que não possuíam degradação advinda de manipulação humana; “Semi-Preservados” são aqueles que puderam ser localizados, porém com algumas estruturas danificadas e outras preservadas; Já os sítios que, por diversos motivos, não puderam ser encontrados constam como “não localizados”.

Gráfico 1 - Condições dos Sítios



Fonte: Elaborado pela autora, 2021⁹¹

⁹¹ Com base nos dados de (BEBER, 2013)

Os sítios arqueológicos “Semi-Preservados” são a maioria. O que representa, nessa análise, o descaso com o patrimônio arqueológico *kanhgág*, que deveria ser preservado, porém, muitos ocupantes da terra, detentores de títulos de propriedade, não tem ligação com essas estruturas e não entendem sua importância: “Na entrevista com o senhor Cassimiro, que continua proprietário da terra, os arqueólogos foram informados de que ele vem entulhando a única estrutura subterrânea identificada na área ao longo dos últimos 30 anos” (BEBER, 2013, p.13). Esse sítio, está identificado sob número 65 na figura 3 e sua importância advém da não identificação de outros sítios semelhantes em sua região. Mesmo assim, o senhor Cassimiro pôde entulhar esse Patrimônio Arqueológico *kanhgág* e brasileiro durante 30 anos.

Segundo a Constituição Federal (BRASIL, 1988), em seu artigo 23⁹², cabe, conjuntamente à União, Estados e Municípios, proteger os sítios arqueológicos, também, no artigo 30⁹³, uma das competências dos municípios, é a proteção do patrimônio histórico cultural, que inclui o patrimônio arqueológico.

As informações, coletadas a partir dessas estruturas dizem muito sobre o passado da região, a fauna, a flora sobretudo da história dos antepassados *kanhgág*. Existem inúmeros motivos para a preservação dessas estruturas serem efetivadas, o principal advém das futuras gerações *kanhgág* poderem, terem o direito, de conhecer essa parte de suas longas trajetórias.

Através, também, dos dados disponibilizados por Beber (2013), foi possível visualizar as principais causas da degradação desses sítios arqueológicos: utilização do espaço para plantio, pasto e depósito de lixo. Alguns sítios, que não puderam ser localizados, foram simplesmente aterrados para o plantio ou utilizados para pastagens dos bois, o que faz um “aterramento” natural conforme o trânsito intenso na terra. Houve casos também de tentativa de construção de uma piscina e um poço nos sítios (Sítios de número 64 e 91 na Figura 3). Fatos como esses, de intensa interferência humana não especializada, causou grandes perdas de materiais cerâmicos e líticos encontrados pelos moradores e extraviados:

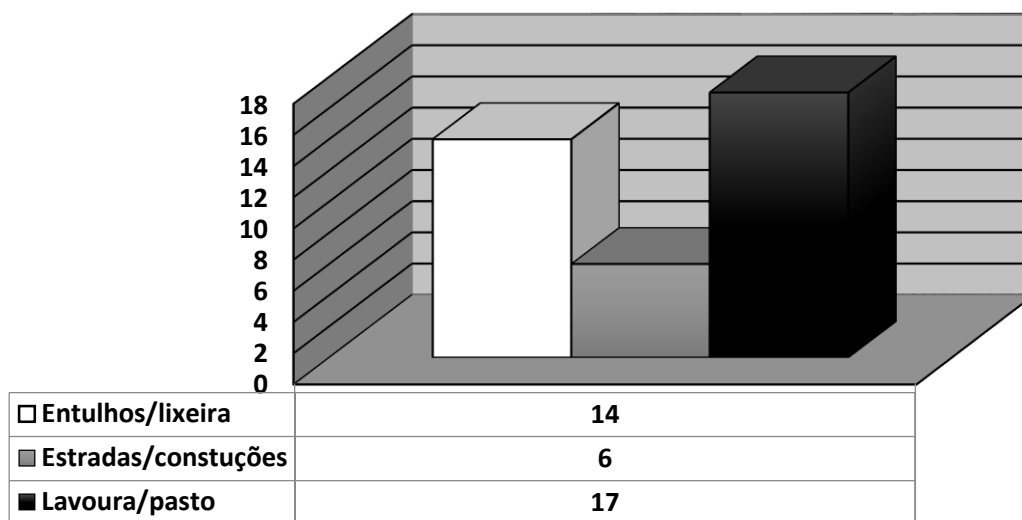
[...] acharam uma lâmina de machado a 4,5m de profundidade. Relatam também que por ocasião da terraplanagem para a construção da casa teriam encontrado lâminas de machado, raspadores, mãos-de-pilão e fragmentos cerâmicos, que acabaram extraviados (BEBER, 2013, p.19)

⁹² Art. 23. É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: III - proteger os documentos, as obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos (BRASIL, 1988).

⁹³ Art. 30. Compete aos Municípios: IX - promover a proteção do patrimônio histórico-cultural local, observada a legislação e a ação fiscalizadora federal e estadual (BRASIL, 1988).

Abaixo, o gráfico 2 sistematiza as informações sobre as motivações da degradação dos sítios, revelando a lavoura e o pasto como maiores responsáveis pela sua destruição:

Gráfico 2 - Principais motivações para a degradação (semi-preservedos/não localizados)



Fonte: Elaborado pela autora, 2021⁹⁴

O autor nos informa ainda que alguns dados relativos aos motivos da degradação não foram apresentados em alguns sítios, pois não foi possível encontrar o dono da terra para questioná-lo sobre o que teria acontecido.

Acredita-se, que o desinteresse na manutenção dos sítios deve-se a pouca relação dessa história com os ocupantes das terras, além de estarem em conflito com trajetória histórica convencionalmente narrada pela cidade. Para preservar é preciso conhecer, respeitar, até mesmo se orgulhar. Copacãm Tschucambang fala sobre suas impressões do tratamento que um não indígena tinha com peças arqueológicas, achadas por ele em uma escavação à máquina, comparativamente ao tratamento dado pelos anciãos *Laklãnõ*: “Da forma que tratou, deixado de lado, não parecia ter significado ou muita importância para ele, já a forma que os anciões da T.I trataram os materiais me pareceu demonstrar seu significado e importância atribuída” (TSCHUCAMBANG, 2015, p.50.) As peças tinham significados e valorações diversas para os *Laklãnõ* e para o não indígena. Para a Sra. *Laklãnõ* Teresa Paté: “[...] é bonito/lindo, dava de vê que foi usado para moer as coisas e é bonito/lindo” (TSCHUCAMBANG, 2015, p. 23); “Aí

⁹⁴ Com base nos dados de (BEBER, 2013)

você tem contigo coisas de muita importância.” Diz o Sr. Alfredo Paté sobre os artefatos que estavam com Copacãm. Para o agricultor não indígena que ocupa uma área em litígio judicial com os *Laklãnõ*:

(...) ele falava que eram coisas da natureza. Ele se perguntava como poderiam parar ali, a um metro em meio de baixo da terra? Que homem não teria como deixar ali. Era o seu jeito de dizer que não eram coisas dos nossos ancestrais, já que percebeu em algum momento de minha fala que eram coisas que pertenciam ao nosso povo. Preocupado com sua reação comentei que algumas pessoas falam que estes objetos são coisas que caem do raio da chuva, com o que ele concordou, quando fiquei mais tranquilo (...) quando perguntei aonde ele havia encontrado os objetos e ele, se sentindo mais à vontade, me convidou para mostrar o local para nós. Falou que há uns 7 a 8 anos atrás havia contratado uma máquina para preparar o chão de sua casa quando encontrou os artefatos. Perguntei se eu poderia filmar ou fotografar e ele concordou, mas falou que não tinha interesse em vendê-los, já que uma de suas irmãs tinha pedido para usa-los para fazer uma pesquisa na universidade (TSCHUCAMBANG, 2015, p.16/17).

Olhando a página na internet da prefeitura de São José do Cerrito, especialmente o tópico “Histórico do município de São José do Cerrito”⁹⁵ fica evidente, além da ausência dessas populações nas referências do município, aquela ultrapassada visão eurocêntrica sobre a ocupação dos espaços: “A colonização da região começou no Século XIX com a ocupação e exploração dos campos de Lages pelos Bandeirantes Paulistas. Os principais fundadores de São José do Cerrito foram...” (SÃO JOSÉ DO CERRITOa, 2021). A única referência aos indígenas foi o fato de, por um tempo, denominarem a cidade como *Caru*: “nome de origem indígena que significa forte e corajoso, como o rio” (SÃO JOSÉ DO CERRITOa, 2021). Isto, por causa de um monge que não gostava da nomenclatura do rio, chamado “Caveiras”, dizia que este nome causaria mais mortes por afogamento no rio. É a única referência indígena encontrada. Olhando também a página municipal sobre turismo⁹⁶, se descobrem as mesmas referências, com a tradução da palavra *Caru* diferente da anterior:

A localidade costumava ser chamada de Caru, nome indígena que significa "terra fértil". Mas em 1953 a Câmara de Vereadores de Lages propôs o retorno de uma denominação ainda mais antiga, São José do Cerrito. Trata-se de uma homenagem a São José, patrono da primeira capela construída no povoado, no começo do século XIX, acrescido da referência aos pequenos morros ("cerritos", em castelhano) comuns na região. Com pouco mais de 10.000 habitantes a cidade é uma das maiores produtoras de feijão de Santa Catarina. (SÃO JOSÉ DO CERRITOb, 2021).

⁹⁵ SÃO JOSÉ DO CERRITO, 2021a.

⁹⁶ SÃO JOSÉ DO CERRITO, 2021b.

Fica evidenciado, desse modo, a desigualdade com a proteção dos patrimônios e história dos antepassados *kanhgág* em preterimento das narrativas que não incluem a valorização e historicidades dos povos indígenas. Desse modo, também inviabiliza as possibilidades dos futuros *kanhgág* conhecerem esses espaços e histórias.

4.2.1 Ação acadêmica x ação política

Em 2014, um ano após a publicação de Beber (2013) sobre o estado de preservação dos sítios, o Instituto Anchieta de Pesquisas (Unisinos) confeccionou um livreto didático (SCHMITZ, 2014) para, além de divulgar os resultados dos estudos na região de São José do Cerrito/SC, servir à conscientização para o cuidado e conhecimento local desse patrimônio *Jê*, também, para uso do material nas escolas. Entre os apoiadores estão, além da paróquia e moradores, a Prefeitura Municipal, o que traz grande potencial de aplicação desses conhecimentos na educação.

A partir desse trabalho, um deputado estadual de Santa Catarina protocolou, no ano de 2021, um projeto de Lei (PL./0217.5/2021) para transformar São José do Cerrito em “Capital Catarinense das Casas Subterrâneas”. A primeira vista, parece interessante pois, no mínimo, realiza uma expansão no ponto de referência único, euro, para abarcar, também, o indígena. Em termos de história municipal, via BNCC, será um contraponto às narrativas eurocentradas dos municípios.

Contudo, no projeto original⁹⁷, em nenhum momento é citada a possibilidade educativa, tampouco, o nome dessas populações (informação que consta no material da Universidade). Ainda, a justificativa maior para a proposta é monetária: “[...] o turismo, até turismo internacional vai gerar renda, vai gerar riqueza pro nosso povo, para nossa gente” (ALESC, 2021). Segundo consta no projeto, toda a movimentação vem a ser um empreendimento para atrair turistas na cidade e no Estado, tornando-o desconectado de seus descendentes e do grande potencial educativo.

Em setembro de 2021, então, foi promulgada a Lei Estadual nº 18.202: “Art. 1º Fica reconhecido o Município de São José do Cerrito como a Capital Catarinense das Casas Subterrâneas” (SANTA CATARINA, 2021). Também, em âmbito nacional, foi proposto um Projeto de Lei (PL/n.1487/2022)⁹⁸ na Câmara dos Deputados, porém, ainda não foi colocado

⁹⁷ MACHADO, 2021

⁹⁸ ZANOTO, 2021

para votação. Do mesmo modo que o projeto estadual, esse, não menciona a educação, nem os povos indígenas citados no estudo. Suas justificativas são, além do reconhecimento da história dos povos indígenas do Brasil - uma generalização desnecessária, pois, o estudo utilizado para embasar o projeto é bem claro em nomear os povos representativos desses sítios: *kanhgág* e *lãklãnõ* – impulso ao turismo e desenvolvimento socioeconômico da região.

Com a visibilidade desse patrimônio, pode ser uma boa oportunidade para o município, além, de preservá-lo, incluir a pluriversalidade histórica em seus quadros escolares. Também, deveriam ser inseridos e consultados, sobre esses processos, os representantes dos povos *kanhgág* e *lãklãnõ*, para que, assim, haja respeito e reconhecimento aos povos e suas longas histórias e, principalmente, sejam configuradas relações de reciprocidade e projetos de educação intercultural que possam servir tanto às escolas municipais e estaduais, quanto às escolas indígenas presentes no Estado.

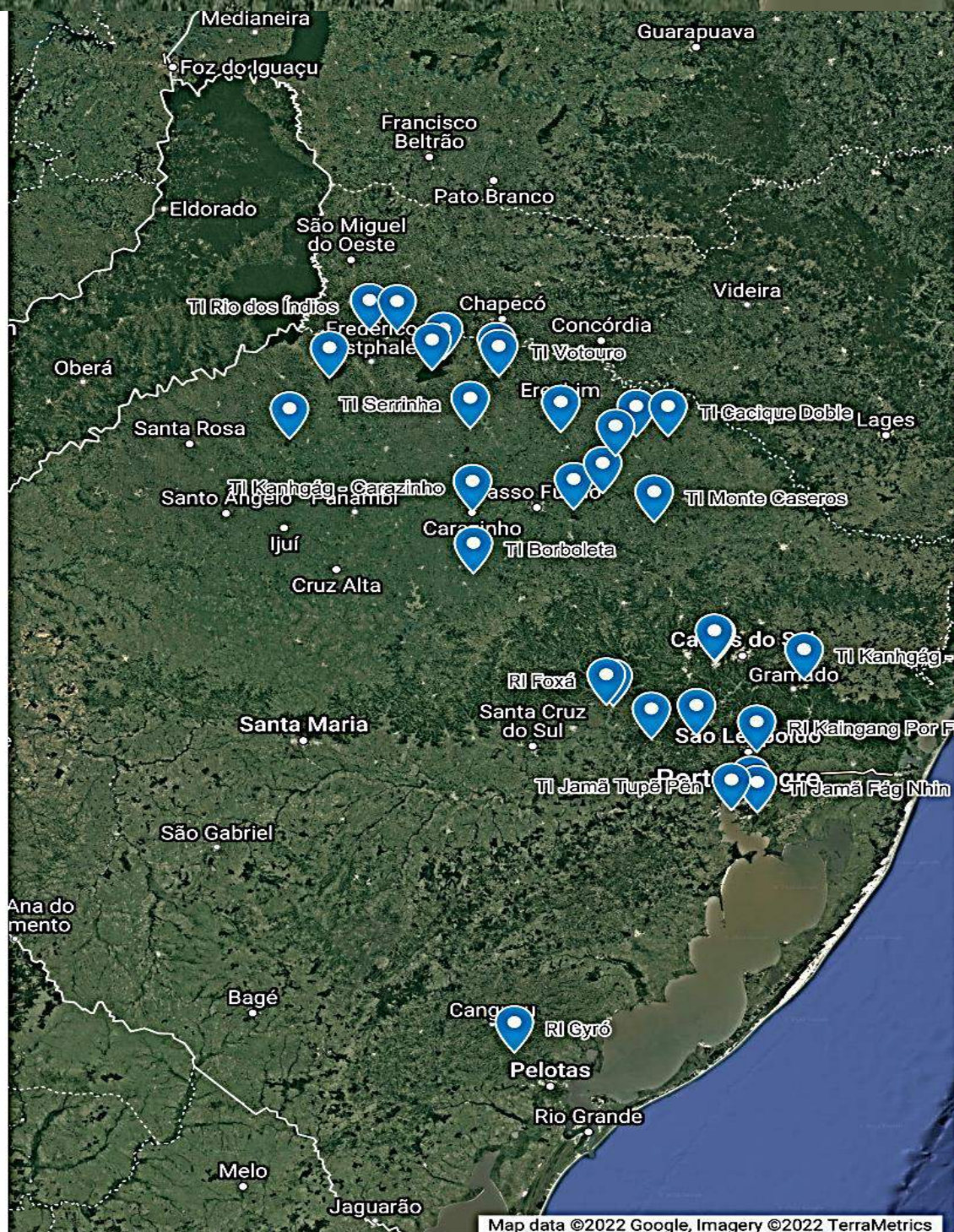


(LUTA INDÍGENA, 1977, capa)

PARTE 2

“PEQUENA HISTÓRIA” E PLURIVERSALIDADE

- TI Kaingang de Iraí
- TI Votouro
- TI - Nonoai Rio da Várzea
- TI Cacique Doble
- TI Ventarra
- TI Inhacorá
- TI Guarita
- TI Ligeiro
- TI Jamã Tupê Pên
- TI Jamã Fág Nhin
- RI Gyró
- TI Monte Caseros
- RI Kaingang Por Fi Ga
- TI Serrinha
- RI Foxá
- TI Jamã Tý Tãnh
- TI Carreteiro
- TI Nonoai
- TI Rio dos Índios
- TI Passo Grande da Forquilha
- TI Borboleta
- TI Fág Ty Ka
- RI Pó Nónh Măg
- TI Ká Măg
- TI Pó Măg
- TI Kanhgág - canela
- TI Kanhgág - Carazinho
- TI Kanhgág - Montenegro
- TI Rhátéj
- TI Votouro - Kandóia



Elaborado pela autora, 2020

5 HISTORICIDADE *KANHGÁG* E A VISÃO PRÓPRIA: PLURIVERSALIDADE

Dentro da perspectiva cultural *kanhgág*, para irmos adiante na nossa caminhada pessoal, precisamos de um ponto de partida. O mesmo se localiza no nosso passado, lembrando que o passado também é futuro

(Dorvalino Refej Cardoso, 2017, p. 61)

A “pequena história” (SOUZA, 1991, p.49), tal como pensou o arqueólogo Alfredo Souza, representa o lapso temporal compreendido após os anos de 1492/1500, em relação às longas temporalidades estudadas na arqueologia. Portanto, essa “pequena história” (1492/2022...) engloba diversas e múltiplas pequenas histórias⁹⁹ e saberes que foram encobertos (e não anulados) pelo padrão colonial de poder e saber (QUIJANO, 2010), que persiste, mesmo após o fim do colonialismo. Esse padrão, começa a formar-se em 1492 e continua em curso nos diversos setores, fazendo com que a pluriversalidade das epistemologias e práticas *kanhgág* sejam invisibilizadas ou apropriadas através da colonialidade e em nome da sociedade nacional euroreferente: “A ocupação durante séculos do espaço que hoje conhecemos como Planalto Meridional do Brasil, fez este povo organizar-se e produzir toda uma história que esteve oculta durante muito tempo” (BRAGA, 2015, p. 34). Essa história produzida pelos *kanhgág* e seus antepassados, referida por Braga, envolve a vivência da filosofia *kanhgág*. Para Renato Noguera,

Com efeito, a filosofia não se define por ser somente uma atividade teórica; mas, sobretudo, ‘pela escolha de um modo de vida’ [...] o modo de vida indígena não parte de uma cisão entre meio ambiente e seres humanos. A natureza não pertence a outra família. Humanos e natureza são da mesma família, o que só pode ser alçado, compreendido e experimentado através de um modo de vida peculiar (NOGUERA, 2016, p.401).

Portanto, é a partir da filosofia vivenciada como modo de vida, que serão geradas as perspectivas, percepções e interpretações, como explica o professor Dorvalino:

[...] a interpretação é aquilo que tu pega da fala das pessoas e tu vai tirar conclusão dali, a partir daquela sabedoria, tu vai tirar outras conclusões da tua

⁹⁹ Não é objetivo aqui detalhar essas pequenas histórias, mas sim, obter um panorama pedagógico de perspectiva *kanhgág* sobre a pequena história, representada na datação entre os anos de 1492 e 2022.

memória, do teu olhar e da tua interpretação. É assim que funciona hoje. Toda essa fala que eu tô fazendo, tu tem os ganchos, do teu jeito, da cultura do teu povo, da tua vida, da tua interpretação e do teu olhar, esse conhecimento tu vai levar, ou seja, tu vai fazer o casamento com a tua sabedoria, da tua cultura e do teu povo (CARDOSO, 2022)

A pluriversalidade, assim, diz respeito à essas considerações: “A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (NOGUERA, 2012, p.65). Além de Renato Noguera (2012, 2015, 2016), boas aforreferências sobre o tema são encontradas nos estudos filosóficos do Maurício de Novais Reis (2020), que enxerga a “[...] necessidade de descolonização não só do currículo de filosofia, mas de todos os processos pedagógicos, econômicos e sociais cujos sustentáculos fixam-se precisamente no paradigma da colonialidade como modelo superior de pensamento” (2020, p. 197). Os dois autores são inspirados pelas reflexões sobre filosofias africanas trazidas por Mogobe Ramose. No texto “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana” (2011), Ramose compartilha sua surpresa quanto ao fato de que, ainda, surjam dúvidas sobre a existência de outras filosofias, como as africanas e indígenas, de forma geral:

Trata-se de um fato curioso de nosso tempo que subsistam dúvidas sempre que a expressão Filosofia Africana é utilizada. O mesmo não acontece quando se fala de filosofias presumivelmente “normais”, como a filosofia ocidental. Esta incerteza concernente à existência da Filosofia Africana inclui referências a filosofias historicamente aparentadas, como a Filosofia Aborígine ou a Latino americana (RAMOSE, 2011, p.06).

Ramose argumenta sobre a necessidade de considerarmos a noção de pluriversalidade, em vez da contraditória “universalidade”: “Considerando que ‘universal’ pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus” (RAMOSE, 2011, p. 10), desse modo, não aceita alternativas: “A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado” (RAMOSE, 2011, p. 10). Portanto, para Ramose “Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade” (RAMOSE, 2011, p. 10), constituída de alternativas.

O professor Dorvalino Refej Cardoso, em sua dissertação apresenta o *jykre kanhgág*: “*Jykre há sîgvĩ*, esta é forma que encontrei de traduzir a palavra FILOSOFIA para a minha língua kanhgág. Significa o pensamento como algo bom e bonito, capaz de acolher e compartilhar. É todo o mundo *kanhgág* (CARDOSO, 2017, p.07). Dessa forma, a experiência

histórica *kanhgág* deve ser interpretada a partir das noções contidas no “*Jykre há sĭgvĩ*”, como traduziu o prof. Dorvalino para filosofia *kanhgág*.

5.1 Tempo-espaço/homem-natureza: *kanhkã kanhgág* e vivência decolonial

Os Kaingang têm inúmeras formas de contar seus tempos espaços que pode ser o canto de pássaro, de animais, o aparecimento de diversos sinais na natureza. Nessa compreensão de unidade homem-natureza, tempo espaço como parte única, que pode ser representada na palavra *kanhkã* – em que uma das traduções mais aproximada para a língua portuguesa pode ser Céu [...] porém, nesse caso o céu não está só para cima, mas sim para todos os lados na compreensão kaingang

(Bruno Ferreira, 2020, p.112)

Segundo nos diz o professor Dorvalino Refej Cardoso, o tempo-espaço *kanhgág* é composto por passado, presente e futuro, atuando juntos e de forma contínua: “O presente que vivemos se concentra no passado, presente e futuro em um presente contínuo. Ele é que nos guiará nas nossas ações do futuro” (CARDOSO, 2017, p. 67). Também, Bruno Ferreira (2020) nos diz que, para os *kanhgág*, é impossível separar o passado do presente e o tempo do espaço:

O esforço para entender tempo espaço, a profundidade contextualizada partindo da ideia de que o tempo está no espaço e é articulado com as narrativas desse povo, compreendendo que elas são significativas nas construções das experiências vivenciadas - *vāsỹ* (tempos espaços passado). Essas narrativas têm ligação com o presente - *Ũri*, em que não é possível separar o passado do presente, que mantém ligações nas experiências construídas ao longo de tempo ancestral; desse modo, tempo espaço estão conectados, formando um único corpo (FERREIRA, 2020, p.20-21).

Essa unidade, segundo Bruno, pode ser representada pela palavra *kanhkã*: “Nessa compreensão de unidade homem-natureza, tempo-espaço como parte única, que pode ser representada na palavra *kanhkã* [...] O entendimento de *kanhkã* é que sustenta as relações entre as pessoas e a natureza, tempo espaço.” (FERREIRA, 2020, p.112).

Dessa forma, a partir de suas historicidades, é reclamado a retomada de suas terras, para assim, poder transmitir suas práticas como parte única, de forma integral, sistêmica, adequadas e atualizadas às próprias necessidades, aos próprios planos. Outras TI, que já possuem as questões de terras resolvidas tem trabalhado, principalmente em relação à educação específica e diferenciada, para fortalecimento do pensamento científico e língua *kanhgág*. Sobre a importância da terra e das paisagens, nesse processo, Bruno Ferreira diz o seguinte:

De maneira geral, a terra é tudo para os indígenas! [...] a educação escolar como direito é muito mais amplo do que pensar a escola como um espaço isolado das reivindicações kaingang. Com essa compreensão, as lideranças kaingang participam ativamente na efetivação da educação escolar específica e diferenciada. Com esse movimento, as escolas já existentes nas Terras Kaingang vão, aos poucos, ganhando nova forma, outros objetivos, como ações que visam revitalizar a educação e a escola, baseadas nos ensinamentos ancestrais que sustentarão as lutas e como espaço de construção de pensamento indígena (FERREIRA, 2020, p.39).

Desde 1492¹⁰⁰, (já considerando as atualizações condizentes com o tempo-espaço transcorrido desde então), os *kanhgág* e seus antepassados, continuam organizando suas vidas a partir de sua própria visão e relação com o mundo, como fala o sábio e pesquisador *kanhgág* Zaqueu Key Claudino, sobre a educação oral *kanhgág* “A metodologia que a oralidade proporciona nunca foi esquecida, pois, de alguma forma ou de outra, sempre foi colocado em primeiro lugar o modo como o povo Kaingang educava seus filhos e filhas” (CLAUDINO, 2013, p. 49). Para explicar essa energia dos povos indígenas, Gersem Luciano Baniwa, traz as noções de “resistência” e “resiliência”:

Bom, alguns aspectos que são muito importantes para a gente entender essa força, essa capacidade dos povos originários, povos indígenas, continuarem vivendo mesmo diante de tremendas, de fortes pressões, opressões, repressões e violências que vem vivendo desde o início da colonização. Eu queria tratar aqui de dois conceitos e duas palavras, para mim são muito fortes né, os conceito de resistência e resiliência. Resistência é a capacidade de valorizar manter e dar continuidade às suas formas de vida, sua língua, suas tradições, suas cultura, seus modos de habitar no mundo né? Isso é muito forte, isso é resistência mesmo diante de opressão, mesmo com grande violência, quando quer alguém quer tomar sua terra, extinguir sua Cultura né, que a sua cultura, sua identidade ali estão resistindo. Resiliência é juntando essa capacidade de defender a sua produção cultural seu modo de vida, mas, ainda assim, permanentemente adequar-se, ajustar-se, atualizar-se para poder acompanhar a evolução social evolução natural das coisas das formas de vida no mundo de hoje né (LUCIANO BANIWA, 2022)

¹⁰⁰ Consideramos o ano de 1492 para os *kanhgág* por inicialmente após a invasão, seus territórios estarem sob jurisdição da coroa espanhola.

Ainda, segundo este autor, atualmente,

[...] as transformações da vida são muito rápida e muito fortes e profundas e os povos indígenas conseguem acompanhar com uma certa facilidade e tranquilidade por conta dessa resiliência né ou também a superar de momentos trágicos. Os povos indígenas não vivem de passados trágicos e superam, claro, mantém a memória, a memória viva é importante para ter referência do que deve ser evitado do passado mas eles estão sempre voltados para projetar, construir o futuro que eles chamam plano de vida, projetos societários né, então resistência e resiliência se completam exatamente para se defender, para garantir a continuidade dos seus modos de vida, tradições, culturas, línguas, saberes e fazeres. E a resiliência ajuda a pensar o futuro dos povos indígenas, são povos da Esperança, são povos de muita fé, mesmo diante das adversidades sempre estão com planos de esperança de otimismo é construindo suas suas famílias, suas civilizações e vivendo os valores de suas tradições e culturas (LUCIANO BANIWA, 2022).

Desse modo, foi a partir da resistência e a da resiliência, segundo Gersem Luciano Baniwa, que os povos indígenas mantiveram suas línguas e epistemologias nesses últimos 522 anos, seguindo o tempo-espaço, adicionando técnicas e novidades, reelaborando suas identidades em conformidade às suas filosofias. Também, Bruno Ferreira (2020) reflete a partir de Luciano Baniwa:

[...] apesar de serem submetidos a projetos de catequização que tentaram impor outra língua, a portuguesa, e que junto a isso vieram outros valores, em que muitas crianças estão sendo ensinadas a falar outra língua e não a sua própria, os kaingang se mantem com resistência e resiliência [...] noção de resiliência valoriza exatamente a capacidade ativa e reativa dos sujeitos indígenas que muitas vezes se negam a ser vítimas passivas ou reativas em nome do protagonismo e da autonomia própria, mesmo em situações que aparentam ou que se apresentam discursivamente como vítimas, vencidos ou dominados. Com esse entendimento, não significa o abandono da resistência, que foi muito importante para a manutenção das tradições, costumes, língua, o jeito de ser indígena, mas sim, ajuda a dar conta dos novos contextos vividos pelos kaingang, inclusive a presença da escola na educação das crianças (FERREIRA, 2020, p.117).

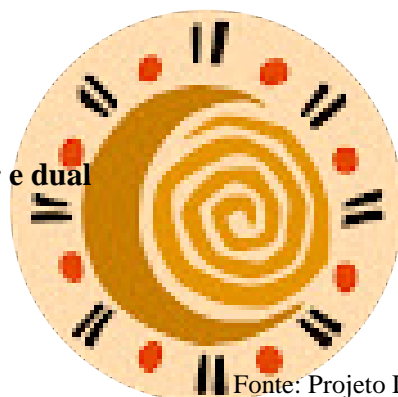
Ser decolonial, desse modo, implica dar destaque à essas noções e epistemologias que representam a pluriversalidade e são ignoradas e inferiorizadas pelos discursos e ações da modernidade universalizada.

Pensamento decolonial é semelhante a modos não modernos de pensar baseados em cosmologias *dualidades complementares* (e / e) ao invés de *dicotomias* ou *dualidades contraditórias* (ou / ou). Nas civilizações mesoamericana e andina, a consagração do Sol e da Lua era uma consagração de necessárias complementaridade para a regeneração da vida, de toda a vida: a vida dos organismos que pode contar histórias e

a vida de organismos que não estão contando histórias, mas pertencem ao mesmo mundo (MIGNOLO, 2018, .154)

Desse modo, pela sua resistência e resiliência, e, principalmente filosofias próprias, os povos *kanhgág*, assim como os povos de diversas etnias indígenas também nos demonstram, são decoloniais por natureza, pois, reafirmam suas epistemologias ao mesmo tempo que denunciam e questionam o padrão, a matriz colonial de poder que tenta sufocar suas historicidades.

5.1.1 Complementar e dual



Fonte: Projeto DNA Afetivo Kamê e Kanhru, 2022¹⁰¹

Assim, os *kanhgág* percebem o mundo, através de sua filosofia que compreende tempo-espaço/homem-natureza como uma unidade, chamada *kanhkã*. Essa, porém, é dual e complementar. Segundo Claudino, [...] o Sol é *Kamê* e a Lua é *Kajru*; [...] todos os seres (animais, vegetais, celestiais), objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade *Kamê* ou *Kajru* (CLAUDINO, 2012, p.108). *Kamê* é relacionado à *rá téj* (marca reta) e *Kajru* à *rá* (marca) *ror* (redonda), e toda a organização social e ambiental é baseada nessa dual complementaridade: “Quando falo Filosofia quero dizer todo conhecimento *Kanhgág* que se forma desde *kamê* e *kanhru*, através de dois símbolos, de duas escritas. A partir daí, tudo se define sobre este povo” (CARDOSO, 2017, p. 14). Nesse sentido, tudo possui seu oposto e

¹⁰¹ Essa imagem é o logo do Projeto colaborativo “DNA Afetivo Kamê e Kanhru” e está presente na página de divulgação do Projeto no Youtube (@dnaafetivo6427). Esse projeto é realizado pelos pesquisadores Kalinka Mallmann, Joceli Sales, Andréia Oliveira, Bruno Gottlieb, Vicent Solar, Hermes Renato Hildebrand, através do Laboratório Interdisciplinar Interativo (LabInter) na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM): “[...] projeto colaborativo Kamê e Kanhru com as comunidades indígenas Kaingáng de Santa Maria e Terra do Guarita no Rio Grande do Sul/Brasil. Desde 2016, a equipe do LabInter/UFSM desenvolve o projeto DNA Afetivo: Projeto Kamê e Kanhru rumo a um futuro mais inclusivo para os povos indígenas, envolvendo justiça, empatia, cooperação e generosidade e explorando técnicas e práticas alternativas de relacionamento social. Atuamos in loco nas comunidades com crianças Kaingáng em laboratórios de criação com práticas artísticas colaborativas em ArteCiência que fomentam o “não-esquecimento” da linguagem, valorizando o patrimônio e os mais velhos e fomentando modos específicos de organização social próprios da cultura indígena Kaingáng. O tema da proposta envolve princípios cosmológicos indígenas de geometrias abertas e fechadas complementares que refletem as duas metades do sistema social Kamê e Kanhru aplicado a humanos, animais, plantas e cosmos como um ensaio de integração” (OLIVEIRA; MALLMANN; SALES; et al, 2022). Mais informações em: (MALLMANN; SALES; OLIVEIRA, 2018)

esses se complementam “É uma relação que postula as diferenças como aspectos imprescindíveis: é preciso que existam, que se relacionem e que se mantenham diferentes, pois é na alternância e na complementaridade do mito vivido que a cosmologia se sustenta e que se mantém” (WERNZ, 2021, p. 08). Para a epistemologia *kanhgág*, essa filosofia representa um conhecimento que nunca é individual, mas sim, representativo:

[...] quando trago um conhecimento, uma fala de alguém para dentro do trabalho, não é um conhecimento individual, mas de um povo tirado da própria natureza. Quando escrevo sobre os animais, escrevo o que eles ensinaram. Quando falo dos rios, da cosmologia, dos remédios, das plantas – tudo isto está vinculado a uma crença, em tudo que meu povo acredita. Por isso, fica difícil falar inclusive de uma autoria do próprio conhecimento, pois o conhecimento vem da natureza que “anda”, isto é, que transmite conhecimento (CARDOSO, 2017, p.15).

Na filosofia *kanhgág*, é possível aprender com todas as formas de vida do planeta (CARDOSO, 2014), pois, todas, além de possuírem um “espírito” (tãn) “Pede-se licença para o espírito da árvore, da mesma forma para água que comporá o chá [...]” (CARDOSO, 2017, p.47), todas são seus *Kanhkó* (parentes), também descendem dos irmãos *Kamë* e *Kajru*, se opõem e complementam, trazendo equilíbrio: “*Kamë* e *Kajru* permitem o equilíbrio coletivo do povo, constituindo a filosofia de vida, a gestão de seus bens materiais e imateriais. Outro conceito importante para isso é *Kanhkó*, aqui, com o entendimento de que somos todos parentes [...] (FERREIRA, 2020, p. 170). Zaqueu Key Claudino, traz alguns exemplos sobre essa importante e estreita relação com *Kamë* e *Kanhru* que gera laços com todos os componentes do planeta:

Juntos, produziram não apenas divisões entre a humanidade, mas também divisões entre todos os seres do cosmos: o Sol é *Kamë* e a Lua é *Kajru*; o lagarto é *Kamë*, o macaco é *Kajru*; persistência é *Kamë*, inovação é *Kajru*; objetos compridos/altos são *Kamë*, objetos redondos/manchados são *Kajru*; pinheiro é *Kamë*, grápia é *Kajru*. Assim, todos os seres objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade *Kamë* ou *Kajru* (CLAUDINO, 2011, p. 31).

Formando, assim, uma relação profunda de reciprocidade “Cada um existe em uma interdependência; tu só existes porque o outro existe (MOURA, 2021, p.34). E esse outro, que faz parte do si, não tem limites, pois, todos são parentes “[...] posição que produz a condição de igualdade entre humanos e natureza [...]” (FERREIRA, 2020, p.113), o que é fundamental para compreender, em parte, a filosofia *kanhgág*.

Onório Isaías Moura, escreve sobre o equilíbrio proporcionado através da organização social a partir de *Kamé* e *Kanhru*:

Na composição da equipe das lideranças que vão manter a ordem, deve-se, obrigatoriamente, respeitar as características de Kamé e Kanhru, para manter o equilíbrio no entendimento e na leitura de fatos ou de ocasiões que possam vir a ocorrer na comunidade, para facilitar na resolução de determinados problemas [...] por exemplo, se um casal se desentende, as lideranças chamam esse casal para aconselhar. Se o homem for da marca Kamé, só poderá chamar essa pessoa o policial que é da marca Kamé e vice-versa, porque só o da mesma marca pode ir buscar o seu correspondente oposto. Caso haja uma resistência na abordagem, um jamré¹⁰² não pode fazer força ou levantar a voz contra o jamré, porque a relação deles é de companheirismo, reciprocidade, sentimento de amor e respeito. O oposto é fundamental para sobreviver (MOURA, 2021, p. 32).

Desse modo, na filosofia *kanhgág*, o seu oposto não representa um inimigo, mas um complemento: “Com isso, ao invés da destruição do outro, do oposto ou do diferente, um assume a responsabilidade sobre o outro, garantindo sua existência e, conseqüentemente, a aceitação, garantindo a própria existência” (MOURA, 2021, p. 35).

Na escola, no casamento, na família, nos conselhos, associações, na liderança, no posto de saúde, na natureza e em todos os locais de convivência *kanhgág* a filosofia *kanhgág*, complementar e dual, é imprescindível à organização do cotidiano no tempo-espço *kanhgág*.

5.1.2 Calendário-tempo *Kanhgág* - *Kurē Kysā Kar Prÿg Veja Fã*

[...] nós Kaingang temos nossos marcadores de tempo, como o *prÿg*, um tipo de lagarta que vive em grupo, todas amontoadas e nunca são vistas subindo em troncos de árvores [...]

(Bruno Ferreira, 2014, p. 17)

Os tempo-espço *kanhgág*, além da sua filosofia, que envolve a organização dual e complementar, baseada na história que foi mantida através da oralidade sobre os irmãos *Kamé* e *Kanhru*, possui também, seu próprio marcador de tempo. Confeccionado coletivamente na TI Inhacorá, é um [...] calendário próprio que representa suas construções e práticas vivenciadas

¹⁰² “*Jamré* = a palavra *Jamré* é designada para dizer genro, cunhado, nora. Ela não tem gênero definido, então pode ser pronunciada tanto para dirigir a palavra às mulheres, tanto aos homens. Ela também é usada em conversação para se dirigir aos parentes de marca oposta, no meu caso, sendo eu *Kamé* aos *kajru*” (CLAUDINO, 2013, p.13)

no passado e no presente, atividades importantes e necessárias para suas vidas. Evidência de seus conhecimentos tradicionais, seus conhecimentos científicos, práticas culturais próprias e de outros povos [...]” (FERREIRA, 2020, p. 182), baseado, então na relação de reciprocidade, que contempla a participação da natureza representada pelo respeito ao tempo correto de cada prática desde as épocas de plantio até a colheita de diversas espécies que representam relações e conhecimentos importantes ao cotidiano e à complementaridade:

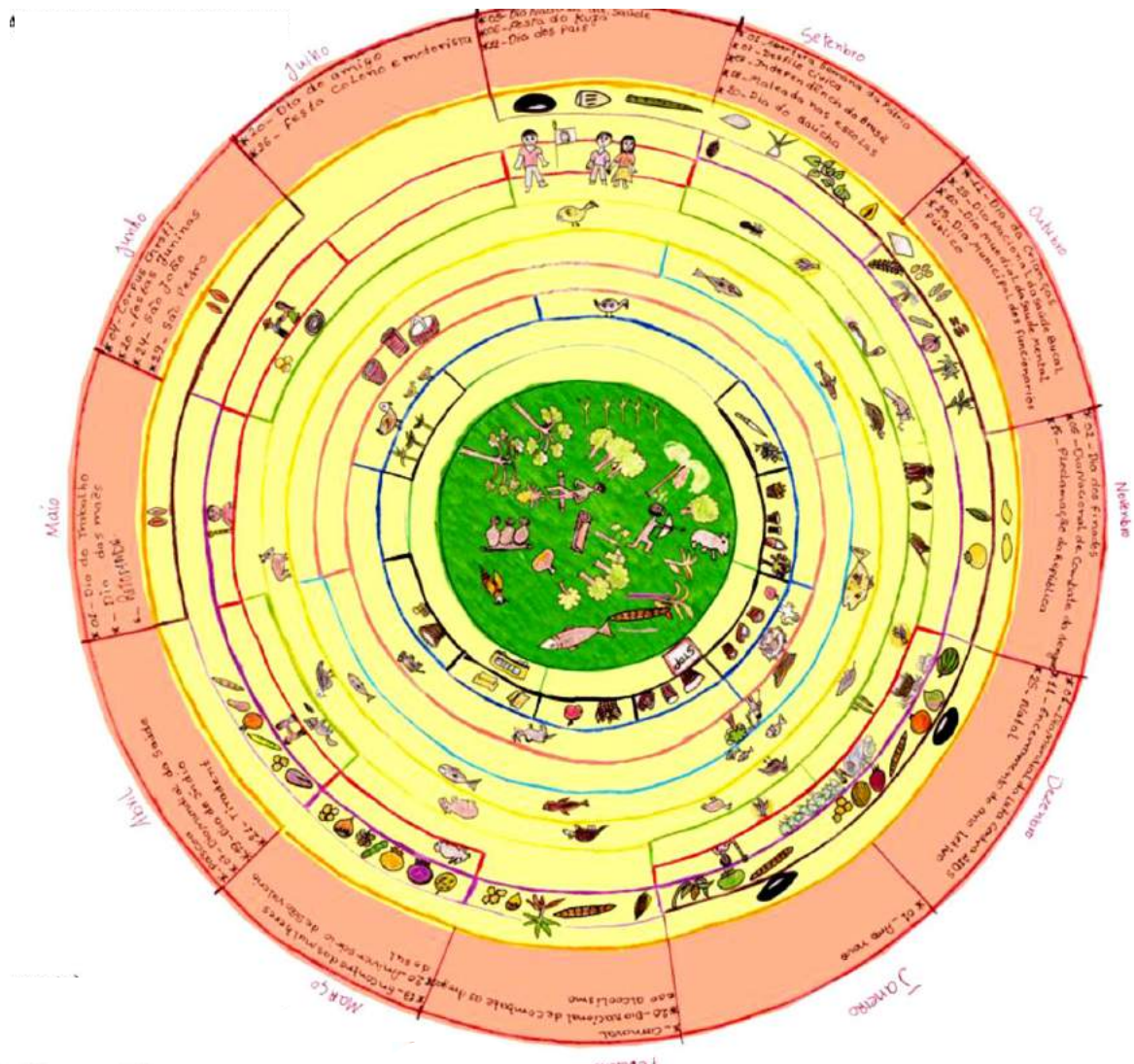
[...] o *Kurẽ Kysã Kar Prỹg Veja Fã* permite a compreensão e o aproveitamento do tempo espaço conforme as épocas corretas para cada prática, sem agredir de forma destruidora a natureza. Existe um respeito entre os tempos de práticas de cada atividade, que pode acontecer durante as cheias dos rios, tempo de secas - escassez de chuvas -, tempo de colheitas, tempo de inverno e verão, tempo das frutas, tempo da brotação, tempo dos remédios (FERREIRA, 2020, p.116).

Dessa forma, para abranger diferentes épocas, porém, não de maneira separada ou hierárquica, o calendário-tempo foi pensado e feito de forma circular, onde o interior representa o *Vãsy*¹⁰³ (antigamente) “[...] *Vãsy*, são práticas desenvolvidas pelos antigos, os ancestrais” (FERREIRA, 2020, p. 115) que expande-se ao *Uri*¹⁰⁴ (presente indígena) “Uri são as práticas interculturais desenvolvidas hoje, em continuidade do *Vãsy* [...] práticas ressignificadas que ligam o passado e o futuro, em que o futuro está presente no passado.” (FERREIRA, 2020, p.115). Na borda, está representado o presente não indígena e algumas das datas representativas de cada mês para esses, como dia das mães, dos pais, do amigo, conhecidas por seu assédio comercial.

¹⁰³ “[...] as narrativas, a organização cosmológica dos kaingang, seus mitos, os fundamentos dos conhecimentos kaingang sobre o jeito próprio de viver e se relacionar com o outro, seus processos próprios de ver o mundo, que pode ser o seu próprio, como também o mundo dos não indígenas” (FERREIRA, 2020, p.115)

¹⁰⁴ “[...] as festas, rituais da tradição, coletas, pesca, criação de animais, produção de artesanatos, processos próprios de educação e práticas escolares” (FERREIRA, 2020, p.115).

Figura 11 - Calendário-tempo *kanhgág*



(Fonte: FERREIRA, 2020, p.116)

Perceptível, então, a diferenciação sobre as noções de temporalidades para os *kanhgág*, em que o *kanhkã* (a unidade que representa tempo-espaco/homem-natureza) está ligado à todas as questões do cotidiano *kanhgág*.

Desse modo, o principal marcador de tempo, é relacionado à chegada do ano novo, representado pela palavra *pr̃yg*¹⁰⁵ “[...] destaco aqui o principal marcador de tempo kaingang, o *pr̃yg* [...]” (FERREIRA, 2018, p.169). Marcador, esse, que demonstra a intensa relação de reciprocidade entre os *kanhkã*, aqui, explicada pelo *kofá* Kapiká à Zaqueu Key Claudino (2013):

¹⁰⁵ Pr̃yg = virada do ano (CLAUDINO, 2013, p.14)

O *prÿg* (começo do ano), a que falo para você é por que neste dia tem muita fartura. Este começo de ano não é simplesmente o primeiro dia de janeiro de cada ano, mas sim, quando começa as florações das plantas e folhas na estação do ano, onde as brotações começam a parecer lá nos meses de agosto e que vai até o final de outubro. Este, na verdade, sempre foi e ainda são os dias mais importantes para nós. O kaingang sempre comemorou a fartura de alimentos que acompanha este fenômeno que a natureza faz acontecer [...] As folhas que surgem, as brotações que aparecem na água, as raízes que se manifestam com vigor, os legumes e as flores que anunciam frutos como alimentos importantes são recebidos com muita alegria e a festa nos rituais de agradecimentos ao pai sol, também para lua é como um suporte da complementação, uma espécie de despertador para acordar aquilo que deixamos adormecidos no tempo, e esse tempo é no tempo do Kusa kã (inverno) [...] Tudo está ligado nos acontecimentos que a natureza proporciona para nós e isso sempre se manifesta depois junto do inverno, lá em agosto e vai até no final de outubro, às vezes se prolonga um pouco, mas não é muito [...] (GRIÁ, 2013, p. 75).

Bruno Ferreira, traz detalhes desse marcador que é intrínseco à filosofia dual e complementar *kanhgág*

[...] nós Kaingang temos nossos marcadores de tempo, como o *prÿg*, um tipo de lagarta que vive em grupo, todas amontoadas e nunca são vistas subindo em troncos de árvores [...] Quando aparecia o *prÿg* significava que era o tempo de preparar os roçados para fazer um novo plantio. Quando aparecia de forma bem amontoadada e em bastante quantidade [...] era sinal de muita fartura para o ano que estava iniciando – que vai do mês de agosto e se estende até novembro, quando começa o período das frutas nativas - chegando assim o final das carências e anunciando a esperança de uma vida nova. Além do preparo de roçados, o *prÿg* anuncia um período propício para usar os remédios kaingang, pois todas as árvores estão na época de brotação nova e, dessa forma, estaríamos também nos renovando. Especialmente nesse período, para nós é muito importante, aprendermos a conhecer as plantas, sua função de cura medicinal e, mais do que isso, aprendermos a conviver de forma mais intensa com a natureza, dialogando com as mais variadas linguagens (FERREIRA, 2014, p. 18).

Zaqueu Key Claudino, traz na sua dissertação em educação intitulada “A formação da pessoa nos pressupostos da tradição educação indígena kaingang” (2013), lembranças sobre o evento em que era comemorado o ano novo *kanhgág*: “*Prÿg tãg, kaféj murtãg* – traduz-se essa expressão por ‘ano novo e aparecimento de brotos’ ” (CLAUDINO, 2013, p. 20), lembrando que esse momento, na comunidade de Irapuá, no interior da TI Guarita, onde ele morava, todos os meninos e meninas eram reunidos pelos velhos para a realização de banhos de ervas para cura e preparação para o ano que estava chegando. Sobre esse tipo de evento ligado ao *prÿg*, Bruno Ferreira diz o seguinte:

O prÿg, [...] também anuncia tempo propício para usar os remédios kaingang, os rituais de cura de doenças, os rituais para não envelhecimento físico precoce e a purificação da alma, que são cuidados para uma vida longa. Tempo do ano novo kaingang identificado pela brotação e floração das plantas e árvores, tempo de renovação da natureza. Tempo de aprender e ensinar, conhecer as plantas, suas funções de cura e, mais do que isso, aprender a viver e conviver com a natureza como parte íntima da vida (FERREIRA, 2020, p. 111).

Diana Nascimento (2017), fala sobre o *prÿg* marcando também o tempo das estações do ano, destacando a relação entre tempo-espço/homem-natureza: “Nós, Kaingang, dividimos as estações do ano em kusa (inverno), *prÿg kirã* (entrada da época de cultivo) e *prÿg ã kirã*, (entrada do ano novo). A divisão das três estações ou épocas do ano se relaciona exclusivamente com a época e os locais de cultivo” (NASCIMENTO, 2017, p. 31). Desse modo, para a significação desse marcador, é preciso não só compreender o ambiente, mas relacionar-se com este, entender sobre seus períodos para saber qual o melhor momento e relevo para cada prática. Segundo Diana as “plantas do cedo” (NASCIMENTO, 2017, p.31) são plantadas nos meses de agosto, setembro, fevereiro e março em locais com declive por conta da possibilidade de geadas, já as “plantas do tarde” (NASCIMENTO, 2017, p.31) tem plantio nos meses de outubro e vai até início de fevereiro e podem ser utilizados quaisquer relevos.

Bruno Ferreira, traz, ainda, a taquara como marcador de tempo importante:

Outro marcador de tempo importante para os kaingang é a taquara, pois é uma planta que possui as duas metades clânica kaingang, *tej* e *ror* (cumprido e curto). A *Vãn pẽ* - taquara mansa, tem um ciclo de vida de 20 a 25 anos e o *Vãnvã sa* - taquaruçu, de 30 a 35 anos, contando a partir de seu florescimento até a seca dessas plantas. Baseado nisso, os kaingang marcam seus tempos, como a idade das pessoas (FERREIRA, 2020, p. 112).

Portanto, são a partir dessas noções, desses marcadores, dessa filosofia ancestral¹⁰⁶ que conduzimos nossas análises sob as perspectivas dos *kanhgág*.

¹⁰⁶ A noção de ancestralidade deve ser entendida em sua historicidade, em consonância com uma filosofia particular que transforma-se, porém, transforma-se a partir de si e de seu entendimento.

5.2 As fronteiras da história e invisibilização da pluriversalidade: entre colonialidades e padrões coloniais de poder (PCP)

“História não tem fronteiras, história voa”

(Dorvalino Refej Cardoso, 2022)

A fala do professor Dorvalino nos lembra e destaca que a história, naturalmente, é livre, ela “voa”. A partir disso, podemos pensar, então, nas chaves de entendimento que a história acadêmica utiliza para a captura dessas histórias e que trazem alguns entraves que impossibilitam a visibilização da pluriversalidade no ensino de história. Uma possível resposta aponta para o baixo número de indígenas formados em história, o que traria um novo fôlego para a disciplina a partir de pesquisas originadas nas interpretações plurais advindas das filosofias indígenas. Contudo, apesar da temática histórica fazer parte de praticamente todos os trabalhos indígenas em diversas disciplinas, há baixa procura por cursos de História.

Uma das possíveis causas desse desinteresse pela disciplina pode ser acompanhada da reflexão feita por Gersem Luciano Baniwa acerca da igualmente baixa procura dos povos indígenas por graduações e pós graduações em antropologia:

O primeiro fator pode ser o baixo encantamento da disciplina por seu modus operandi bastante conservador do ponto de vista metodológico e pedagógico. O segundo fator pode ser uma consequência do primeiro, o seu conservadorismo disciplinar que a levou à baixa e tardia adesão às políticas de ações afirmativas, cotas, reservas de vagas, bolsas específicas, comparando com outras áreas como educação, por exemplo (LUCIANO BANIWA, 2019, p. 24).

O ensino de história, apesar de suas transformações temáticas, ainda é uma disciplina que conserva muitos limites epistemológicos para que ocorra uma reflexão pluriversal em relação às histórias dos povos indígenas e abrir-se às suas interpretações e pontos de vista.

É preciso que abram-se as interpretações o encerramento, o isolamento de noções excludentes para construir perspectivas únicas, e assim, já deslegitimando quaisquer reflexões divergentes. Quando um assunto, perspectiva ou temática são consideradas “superadas”, isto significa impor um limite, uma fronteira, às possibilidades de debates e interpretações diversas sob outros pontos de vista que poderiam agregar conhecimentos. Na filosofia *kanhgág* os opostos são complementares, mesmo os conhecimentos, assim, o que falta em um, encontra-se no outro, ou seja, é pluriverso por natureza.

Professor Dorvalino conta sua percepção sobre uma aula de história pela qual passou na Universidade e os motivos de seu desencanto e desconforto com esses limites impostos através das escolhas dos professores:

Se por acaso esse debate sai fora do limite, o professor corta o aluno, eu vi muito. Eu disse pra ele que eu não ia participar dos debates, bem no início da aula, ‘eu não vou participar dos debates por que eu já me queimei muito. Debater história pra mim é muito doído eu disse pra ele. Um outro colega meu, rapaz, quis ampliar a história, além do limite dele eu acho, ele cortou ele, imagine eu. Eu ia sair muito longe do conhecimento dele, que história não tem fronteiras, história voa. E o que está escrito em livro são limites, além daquilo que tu conhece, não conhece mais nada. O que acontece hoje nos professores, nas palestras, o que é a interpretação é aquilo que tu pega da fala das pessoas e tu vai tirar conclusão dali, a partir daquela sabedoria, tu vai tirar outras conclusões da tua memória, do teu olhar e da tua interpretação. É assim que funciona hoje. Toda essa fala que eu tô fazendo, tu tem os ganchos, do teu jeito, da cultura do teu povo, da tua vida, da tua interpretação e do teu olhar, esse conhecimento tu vai levar, ou seja, tu vai fazer o casamento com a tua sabedoria, da tua cultura e do teu povo. É assim que funciona. Muitas aulas que os professores dão é parecido com a tua vivência, ele dá de frente com a sabedoria do meu povo, não é que a gente vai se confrontar, mas a gente vai, o que acontece é que a gente vai enriquecer esse conhecimento que está sendo feito ali, é isso que os professores parecem que eles ignoram (CARDOSO, 2022).

O que o professor Dorvalino Cardoso narra sobre essa experiência na aula de história, que para ele é muito doído de debater, é a falta de consideração ao contexto *kanhgág* e consequentemente, de experiências baseadas na sua filosofia diferenciada. Isso se deve, em grande medida à legitimação do conhecimento realizada pelas academias a partir de eurorreferências, sejam antropólogos, como aponta Gersem Baniwa ou historiadores, dificilmente pensarão suas aulas a partir de metodologias e pedagogias pluriversalistas, porém, para os *kanhgág*, a pluriversalidade é algo intrínseco à sua filosofia e consequentemente aos seus métodos de ensino e aprendizagem. Desse modo, é a partir dessa pluriversalidade que o professor Dorvalino escreve sua dissertação sobre o “*Jykre há sĭgvĩ*” (filosofia) *kanhgág*, realizando um importante movimento de deslocamento epistêmico e equidade.

Bruno Ferreira, junto de Magali de Menezes e Maria Aparecida Bergamaschi, que foram suas orientadoras, refletem sobre essa importante movimentação pluriversal do Prof. Dorvalino junto à importante questão da disputa pela legitimação do conhecimento:

Ao pesquisar a filosofia kaingang, Dorvalino sempre se perguntava sobre o que era mesmo filosofia e se poderia chamar o conhecimento de seu povo de filosófico. Esta questão trazia toda a disputa que existe para legitimar o saber. Quando, por exemplo, falamos em cosmologia, saberes, ao invés de

epistemologia, o que está em jogo não é apenas o modo como utilizamos uma expressão, mas o lugar de validade do conhecimento. Portanto, reconhecer o pensamento de seu povo como filosófico, traduz a disputa histórica sobre o que é mesmo Filosofia. Dizemos que a filosofia é um objeto para si mesma, por isso não existe um único sentido para a Filosofia. Mas se tomarmos o sentido grego que inventou a palavra filosofia, esta significa ‘amor à sabedoria’. Dorvalino, ao tomar conhecimento deste sentido afirma que ‘todo o pensamento Kaingang é filosofia, porque todo o pensamento se direciona ao amor’. Ou seja, mais do que ser amor à sabedoria, é uma sabedoria do amor (FERREIRA; DE MENEZES; BERGAMASCHI, 2020, p.198)

Portanto, reconhecer a filosofia *kanhgág*, é legitimar a validade do conhecimento histórico *kanhgág* e desse modo, da puriversalidade.

Nunca é demais lembrar que, no Brasil, somente a partir do dia 5 de outubro do ano de 1988, através do Artigo 231 da Constituição Federal, os povos indígenas tem o reconhecimento do Estado brasileiro às suas próprias organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, além dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, ficando à União, responsável pela demarcação, proteção e respeito por todos os seus bens (BRASIL, 1988)

Diante de séculos de colonização, a partir dos anos 1970 os indígenas se mobilizam de maneira mais efetiva e formam suas organizações. Começaram a participar de forma muito assídua nas discussões e na construção da Constituição Federal do Brasil de 1988. Desse modo buscaram constituir novos caminhos para a garantia das culturas, das identidades como povos produtores de conhecimentos a partir de uma visão de mundo próprio, da garantia de seus territórios, das crenças, das línguas, do direito. Enfim, a luta por assegurar o direito de sermos sujeitos de nossa existência, de nossas histórias e outra perspectiva de ver o mundo a partir de nossas cosmologias, por meio de manifestações culturais próprias (FERREIRA, 2020, p.57).

Para os *kanhgág*, esse reconhecimento os permitiu sair da clandestinidade, valorizando-se, por exemplo, a educação própria, a língua e até o nome tradicional. Desse modo, somente a partir de 1988, os *kanhgág* têm liberdade para estruturar as próprias questões, “pensando novas possibilidades”, como diz o intelectual *kanhgág* Bruno Ferreira (2020, p. 141) e retomar algumas práticas que eram evitadas em público ou mesmo que acabaram forçosamente “esquecidas” por alguns, justamente por conta das repressões e violências impetradas pela sociedade nacional para abandoná-las. Justamente sobre esse processo, é direcionada a fala de Gerson Krenak, morador da TI Vanuíre¹⁰⁷: “Quando a gente começou a resgatar a cultura, a

¹⁰⁷Nessa TI, em São Paulo, vivem *kanhgág* Terena, Krenak, Fulni-ô e Atikum

minha mãe chorava muito, com medo. Dizia que a gente ia desatar uma guerra” (DAMASCENO, 2022).

Por isso, uma das primeiras questões¹⁰⁸ decolonizadas pelos povos indígenas de uma forma geral, mas especialmente aqui, os *kanhgág*, foi a escola¹⁰⁹. Esta instituição que sempre teve como objetivo o apagamento de sua cultura e sua transformação em não índios, agora tem sido reformulada pelos próprios indígenas no sentido de atuar a seu favor:

Nesse novo contexto, os indígenas são motivados a produzir reflexões a respeito do seu fortalecimento como povos diferentes, autores e portadores de conhecimentos e saberes. Isso propiciou importantes lutas pela sobrevivência de suas tecnologias, conhecimentos, suas ciências, suas histórias, seus processos de aprendizagens, muito especialmente pelo crescente aumento de escolas nas Terras Indígenas, como nas terras kaingang, onde cada vez mais as comunidades buscam a construção deste espaço de aprender. Porém, para que o aparato legal se efetive, se faz necessário a compreensão baseada na diversidade de povos e de suas culturas, bem como seus patrimônios linguísticos (FERREIRA, 2020, p.144).

Dessa forma, nesse trabalho, é considerado esse novo¹¹⁰ contexto político em que é possível estruturar políticas públicas educacionais e culturais a partir de reflexões produzidas pela “visão de mundo próprio” (FERREIRA, 2020, p.57). Segundo o professor Dorvalino Refej Cardoso (2017;2021) é fundamental compreender, que, essa visão de mundo abrange

[...] um conhecimento milenar, muito antes da colonização. Um conhecimento que vem da natureza. Eu e o meu povo fomos criados junto da natureza, dos

¹⁰⁸Consideramos, aqui, o contexto pós 1988, pois, 10 anos antes, em 1978, foi realizada uma grande descolonização literal, onde, após anos de requisições e pedidos sem respostas para que fosse realizada a desintrusão dos colonos ilegais que estavam no interior das terras indígenas, os próprios *kanhgág* os expulsam. Tempo-espaço esse, marcante na historicidade do povo *kanhgág*:

¹⁰⁹Nesse sentido, muito importantes são os artigos 78 e 79 da Lei Nº 9.394/96 que estabelece as diretrizes e bases da educação brasileira (LDB): “Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias; Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa. § 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas. § 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos: I - fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena; II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas; III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado” (BRASIL, 1996)

¹¹⁰Mais do que representar algo recente (o que não deixa de ser verdade), esse novo contexto indica uma grande inovação em comparação à qualquer política implementada nesses séculos. É a primeira vez que os povos indígenas no território brasileiro têm reconhecidos seus direitos à organização social.

animais, árvores, rios, tudo isto faz parte de nossa cosmologia. Todas estas coisas carregam uma sabedoria, pois são vivas, pois tudo que está vivo tem sabedoria (CARDOSO, 2021, p.30).

Para acessar o conhecimento milenar dessa visão de mundo, bem como, as transformações e atualizações em suas demandas e tradicionalidades de ocupação processados através da autonomia política, educacional e de gestão territorial, é possível consultar os diversos trabalhos realizados pelos intelectuais *kanhgág*, acadêmicos ou não, pois “Essa nova situação política também impulsionou os indígenas disputar e ocupar espaços nas universidades, como ferramenta para qualificar e garantir a presença especializada (segundo os critérios não indígenas) na construção e condução de políticas públicas destinadas aos povos indígenas” (FERREIRA, 2020, p.144).

Essa presença especializada, referida por Bruno Ferreira, é um nuance da colonialidade de saber, pois, além de ser um critério não indígena para ocupar cargos públicos no interior das comunidades indígenas, essa “especialização” somente é alcançada após anos (difíceis)¹¹¹ em cursos de diversas universidades pelo Brasil: “[...] uma instituição possuidora de conhecimentos e teorias construídas a partir do pensamento não indígena e, majoritariamente importados da Europa” (FERREIRA, 2020, p.144). Para os *kanhgág*, a especialização é adquirida através da experiência, como atesta o sábio Sr. Antônio em São Leopoldo: “A minha antropologia, ela nasce comigo mesmo, dentro aqui do nosso território, na minha mente porque eu não sou estudado, mas a minha cabeça, ela alcança muita coisa” (SANTOS, 2022). Os anciãos, *kofá kanhgág*, repassam suas filosofias e experiências de vida (que já foram adaptadas de experiências anteriormente repassadas) aos mais novos, que adaptarão suas próprias experiências à essas e as transmitirão em seu tempo-espaço para continuarem a ser transformadas:

Meu pai nunca frequentou a escola formal, não soube escrever seu próprio nome e muito menos ler textos escritos, mas nem por isso foi uma pessoa sem educação, sem conhecimentos, sem saber, sem perspectivas de luta do povo. Mesmo sem ter conhecido o modelo de escola, soube cuidar das plantas

¹¹¹ Ao escrever sobre os tempos, tanto da escola quanto da universidade, os *kanhgág* sempre relatam muitas lutas: “[...] agora estava pela frente o ensino superior, [...], estávamos no final do ano de 1993. O início de 1994 estava passando, janeiro, fevereiro e nada de novidade. Não sabia se continuaria com os estudos, como a maioria dos jovens, então parti para trabalhar na colheita das maçãs [...] Quando voltei esperava por alguma notícia, pois a FUNAI tinha convênio com a Universidade. Mas o tempo passou e nada. Voltei para as maçãs em setembro” (BRAGA, 2015, p.5); “Na minha mente passa um filme de tudo que eu passei dentro da universidade, pensava: ‘Querem que aqui se termine mais uma caminhada, que eu abandone, mas eu sou mais forte, nasci mulher, nasci guerreira, nasci *kanhgág*. Honrarei aqueles que lutaram para eu estar aqui” (CARVALHO, 2020, p.12); “Eu já tinha sido aconselhado e avisado pelos *Kófa* e pelo *Kujã* de que teria que trilhar e construir caminhos não muito fáceis” (MOURA, 2021, p.15)

nativas, soube respeitar os conhecimentos do outro. Aprendeu a compreender e respeitar a importância da natureza para a sobrevivência humana, fez suas roças com cuidado para não degradar a terra. Cuidou dos outros com sua medicina, suas técnicas de cura, que vai além do tratamento do corpo doente (FERREIRA, 2020, p. 14).

Os conhecimentos na modernidade estão atrelados à validação das academias que, até pouco tempo, os povos indígenas não frequentavam. Com o não reconhecimento e valorização dos conhecimentos indígenas, eles não eram vistos como “sujeito que conhece”, e sim, “objeto que é conhecido”¹¹². O conhecimento acadêmico nem sempre apresenta problemas de pesquisa interessantes aos indígenas no sentido de construções conjuntas.

Ao mesmo tempo em que se afirmava a dominação colonial, erigia-se um complexo cultural denominado racionalidade e estabelecia-se como o paradigma universal do conhecimento e das relações hierárquicas entre ‘humanidade racional’ (Europa) e o resto do mundo” [...] tornou-se impensável aceitar a ideia de que seria possível um sujeito conhecedor para além do sujeito do conhecimento postulado pelo próprio conceito de racionalidade erigido pela epistemologia moderna. (QUIJANO, 1992, p.440-442)

O Projeto desenvolvido no âmbito do núcleo “Saberes Indígenas”¹¹³ da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) reflete sobre a falta de interculturalidade na universidade:

Seu questionamento vem do fato de já ter sido *investigado* por diferentes pesquisadores, que chegavam em sua aldeia e absorviam conhecimentos de seu povo para assim escreverem seus textos. No entanto, Dorvalino questiona que não sabia nada sobre a vida dos pesquisadores que ali chegavam, nada de sua família, de suas histórias. Dorvalino, em muitos momentos, abria sua casa para alguém que desconhecia, bebia do saber de seu povo e não retornava mais para dividir, compartilhar o que produziu. São poucas as cumplicidades que se construíram nestas relações. Na academia, muitas vezes o tempo da relação torna-se o tempo da pesquisa (FERREIRA; DE MENEZES, BERGAMASCHI, 2020a, p.198).

¹¹²Essa fala do *kófa* Darci, presente no trabalho de conclusão de curso em psicologia de Rejane Pafej Carvalho fala sobre essa situação: “[...] os fôg levam todo crédito e não deixam os índio ser igual eles, sempre nós tem que estar um degrau abaixo, porque eles acham que nós não podemos ter o mesmo conhecimento deles, mal eles sabem que nós sabemos bem mais que eles, mas em compensação, não precisamos sair gritando por aí dizendo que somos sábios”. (CARVALHO, 2020, p.13). Também refere-se a isso Dorvalino Refej Cardoso quando fala: “Nosso povo não é analfabeto, tem uma leitura da oralidade, tem este domínio, pois vivem esta simbologia, mas no mundo não indígena meu povo é analfabeto” (CARDOSO, 2017, p.14).

¹¹³ “A ação Saberes Indígenas na Escola é um projeto do Ministério da Educação [...] e acontece desde 2014 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em parceria com a Secretaria Estadual de Educação do Estado, junto aos povos Kaingang e Mbyá-Guarani da região. O núcleo de atuação da UFRGS vem fomentando encontros que potencializam a discussão acerca da construção de escolas diferenciadas aos povos indígenas, o papel dessas escolas dentro das aldeias e a elaboração de materiais didáticos pedagógicos específicos de cada povo” (UFRGS, 2022).

São trabalhos muito interessantes e com ótimas informações, fornecidas pelos sábios, *kofá* ou *kujás* que já formaram informalmente muitos estudantes de forma geral, auxiliando para a visibilidade dos povos *kanhgág* no meio acadêmico, porém, de forma, ainda, atravessada pelas eurorreferências próprias dos pesquisadores, ou, como diz Gersem Baniwa “formulações retóricas e teóricas muito bem elaboradas, mas impraticáveis” (2019, p.28). Os pesquisadores não indígenas geralmente estudam *sobre* as filosofias indígenas, já os pesquisadores indígenas estudam *a partir* das filosofias indígenas e isso faz toda a diferença na hora do interesse, foco e interpretação do estudo, das temáticas e referências

Portanto, somente com a entrada dos povos indígenas no universo acadêmico foi possível, a esses intelectuais orgânicos, apresentarem e ter reconhecido¹¹⁴ pelo não indígena, seu pensamento e expor: “[...] o posicionamento científico kaingang” (FERREIRA, 2020, p.16), “A filosofia e educação *kanhgág* [...]” (CARDOSO, 2017, p.14), “[...] as histórias dos Kaingang no Rio Grande do Sul” (BRAGA, 2015, p.11), etnografias das “[...] mulheres kaingang na Terra Indígena Serrinha, suas trajetórias e as redes formadas por elas, bem como suas ações políticas” (SCHILD, 2016, p. 25), “[...] estudo teórico com ênfase em instrumentos internacionais e nacionais direcionados à proteção do patrimônio cultural [...]” (BELFORT, 2011, p.23), “[...] uma psicologia *kanhgág*” (CARVALHO, 2017), “[...] elementos e estruturas gramaticais da língua Kaingang [...]” (NASCIMENTO, 2012, p.1). Esses e outros tantos trabalhos que ultrapassam a situação “quem é conhecido” à “quem conhece”, ou, como diz Trouillot, mudam não só o conteúdo, mas, os termos da conversa, tendo como possibilidade, contestar esse sistema de validação feito por critérios não indígenas que, durante muito tempo, encobriu os posicionamentos científicos *kanhgág*.

Ao explicar o motivo de dar continuidade aos seus estudos e cursar a pós graduação, Dorvalino Refej Cardoso reflete: “Busquei a Pós-Graduação para que tenha valor o que se fala e escreve. O que eu escrevo passa a ter valor para a comunidade não indígena na medida em que se tem um diploma (CARDOSO, 2021, p. 16). Ele está falando sobre mudar os termos da conversa. Esse movimento foi fundamental para “[...] Colocar os conhecimentos kaingang numa relação de igualdade com os que foram introduzidos pela escola no interior das comunidades kaingang [...]” (FERREIRA, 2020, p.118), para assim, configurar-se como um diálogo intercultural: “Isso implica que numa relação de diálogo intercultural, os diferentes

¹¹⁴Esse reconhecimento é importante em um diálogo intercultural para formulações de políticas públicas, por exemplo.

povos e culturas precisam estar em pé de igualdade” (FERREIRA, 2020, p.119). De forma geral, encontramos essa escrita, voltada às historicidades *kanhgág*, somente nos textos dos próprios *kanhgág* que costumam trazer problemas de vida, de comunidade, histórias locais/globais, enfim, sua experiência como pessoas pertencentes ao povo, à filosofia *kanhgág*:

A presença indígena na universidade, seja na graduação ou na pós-graduação, ela é importante porque te traz uma outra discussão, que é a discussão de nós, enquanto indígenas, virarmos pesquisadores de nós mesmos. É trazer as nossas demandas para a graduação, para a pós-graduação, trazer os nossos conhecimentos e colocar na mesa de debate da universidade. Produzir uma outra reflexão a partir de outras concepções de mundo, de outras concepções de sociedade, de outros conhecimentos, de outras filosofias, dentro de uma universidade que ela não é feita para indígenas, ela é feita para o povo branco de classe média-alta (FERREIRA, 2021).

E assim como os *Kanhgág*, diversos indígenas têm buscado mudar os termos das conversas e representado seus povos como sujeitos que conhecem. Gersem Luciano Baniwa, faz parte desse grupo de intelectuais e reflete sobre essa importante mudança:

É verdade que nos últimos anos muitas coisas mudaram para melhor, mas nem tanto. Não como deveria. Uma mudança importante e extraordinária é o fato de poder estar aqui falando livremente para um seleto grupo de intelectuais, pensadores, pesquisadores e estudiosos da antropologia acadêmica. Até pouco tempo isso era impensável. No máximo eu poderia estar aqui como convidado informante para testemunhar descobertas da antropologia e dos antropólogos brancos sobre os índios, objetos de seus estudos e pesquisas (LUCIANO BANIWA, 2019, p. 24).

Dessa forma, a pluriversidade trazida pelos povos indígenas em suas vidas e colocadas em seus textos, possibilita à todos refletir a partir dessas historicidades, dessa “outra discussão” referida por Bruno Ferreira. Como não indígenas, podemos não refletir a partir das filosofias indígenas, contudo, é possível ter em conta as inquietações trazidas e o conhecimento gerado através dessa filosofias, contidas nos trabalhos dos intelectuais indígenas. Assim, ao fazer o movimento que Alcida Rita Ramos chama “do engajamento ao desprendimento” (2007), mudam-se os termos, de forma a contribuir com a pluriversalidade e os projetos de comunidade dos povos indígenas.

Nos próximos tópicos, são exploradas algumas impossibilidades para que uma história, uma ciência pluriversal se concretize.

5.2.1 Diferença colonial e as dimensões da colonialidade: poder, ser e saber históricos

“[...] é o etnocentrismo da ciência acadêmica levada a cabo até as fronteiras possíveis que impossibilita a prática de qualquer modalidade de interculturalidade e diálogo intepistêmico”

(*Gersem Luciano Baniwa*, 2019, p. 29)

A colonialidade, noção criada pelo peruano Aníbal Quijano (1997, 2000, 2005), segundo Walter D. Mignolo (2018) redefiniu a ideia que tínhamos sobre a modernidade ao revelar seu lado nebuloso:

O que é necessário aqui é entender como as narrativas construídas em torno da ideia de modernidade, sua retórica e objetivos, assumiu a lógica da não-contradição e a semântica da oposição binária. É essa suposição que fez e ainda tornou possível contar histórias, promessas e criar esperanças de salvação, progresso, desenvolvimento, democracia, crescimento e assim por diante; histórias que escondem e silenciam a *colonialidade*: o lado sombrio da modernidade ocidental. (MIGNOLO, 2018, p. 154) (*tradução nossa*)¹¹⁵.

A colonialidade contém três dimensões interligadas: poder, ser e saber. Na vida dos povos indígenas do continente americano, essas dimensões agem como instrumentos da *diferença colonial* (MIGNOLO, 2020), que subalterniza línguas, literaturas e saberes. Por sua vez, a diferença colonial, gera o pensamento liminar (MIGNOLO, 2020). Para Mignolo, esses pensadores fronteiriços, que tem suas línguas, literaturas e saberes inferiorizados, formulam respostas de histórias locais que absorvem projetos globais. Essas perspectivas contribuem para refletir sobre os limites do sistema mundial moderno, trazendo a necessidade de vê-lo como um sistema mundial colonial/moderno e de contar as histórias a partir de suas fronteiras e não somente do “interior do mundo moderno”: [...] são histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano, ao mesmo tempo, uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da, e a partir da, margem do sistema mundial colonial/moderno, ou se quiserem, uma epistemologia da diferença colonial que é paralela à epistemologia do mesmo” (MIGNOLO, 2020, p.81).

¹¹⁵ What is necessary here is to understand how the narratives built around the idea of modernity, its rhetoric and goals, assumed the logic of noncontradiction and the semantic of binary opposition. It is this assumption that made and still makes it possible to tell stories and brand promises and build hopes of salvation, progress, development, democracy, growth, and so on; stories that hide and silences coloniality: the darker side of Western modernity (Mignolo, 2018, p.154).

Nesse sentido, Mignolo (2018) tem conectado e traçado a genealogia do pensamento a partir dessas histórias locais, analisando os conceitos formulados por esses pensadores como respostas aos projetos globais. Como exemplos, apresenta: “Colonialidade do poder” de Aníbal Quijano e “transmodernidade”¹¹⁶ de Enrique Dussel “[...] como respostas a projetos globais emanados de histórias e legados coloniais na América Latina” (p.82), “Dupla crítica” e “Um outro pensamento” de Abdelkebir Khatibi “[...] como resposta dada pelas histórias e legados coloniais do Maghreb” (MIGNOLO, 2018, p.82); “Crioulização” cunhado por Edouard Glissant para a experiência colonial do Caribe e como novo princípio epistemológico. Mignolo traz, ainda, outras noções que julga semelhantes à “dupla crítica” e “crioulização”, como “Consciência dupla” de William Edward Burghardt Du Bois ([1905];1990) “Visão Dupla” de Richard Wright (1993); “Nova consciência mestiza” de Glória Andalzua (1987); “Fronteira da teoria” de Calderán e Saldívar (1991) e “Tradução dupla” do Sub comandante Marcos (1997). Nesse mesmo sentido, o professor *kanhgág*, pedagogo e mestre em Educação, Dorvalino Refej Cardoso, formulou a noção de “pedagogia da agonia” (CARDOSO, 2022) para referir-se ao tipo de formação que os professores indígenas têm nas universidades brasileiras, e também, que os estudantes de outros níveis (básico e médio) encontram nas escolas não indígenas. É uma reflexão derivada da diferença colonial, da dupla consciência. De quem vive a pluriversidade, porém, sente e observa a colonialidade do cotidiano. Adicionamos, ainda, “resistência e resiliência” de Gersem Luciano Baniwa (2022) para explicar sobre a força dos povos indígenas em suas formas diversas de resistir às pressões impostas e mesmo assim, continuarem vivendo a partir de suas próprias filosofias; também a “pluriversalidade” de Mgobe Ramose (2011) em contexto afrorreferente, que nos diz que não há perspectiva única, portanto, nenhuma deve ser privilegiada.

Segundo Mignolo (2020), Aníbal Quijano (1997) identifica colonialidade de poder com o capitalismo consolidando-se na Europa dos séculos 15 a 18, implicando e constituindo-se através das seguintes ações:

- 1.A classificação e reclassificação da população do planeta – o conceito de “cultura” torna-se crucial para essa tarefa de classificar e reclassificar;
- 2.Uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (aparato do Estado, Universidades, igrejas, etc.);
- 3.A definição de espaços adequados para esses objetivos;
- 4.Uma perspectiva epistemológica para

¹¹⁶ Dussel propõe a transmodernidade como projeto para dar conta do processo incompleto de decolonização. O ‘trans’ quer dizer ‘além’ [...] um mundo onde muitos mundos são possíveis”, para usar o slogan zapatista (GROSFÓGUEL, 2016, p.44).

articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual, canalizar a nova produção de conhecimento (MIGNOLO, 2020, p.40).

Para os *kanhgág* e seus antepassados, essas ações representam, em diversas esferas da vida e do tempo-espaço, precisar conviver com a modernidade/colonialidade, ou seja, com suas classificações, noções e epistemologias sendo inferiorizadas, não reconhecidas e invisibilizadas, como seus modos de classificar as plantas, educar os filhos, contar a história, fazer justiça, organizar a vida.

Dessa forma a legitimação dos saberes indígenas através da pluriversalidade possibilitará uma relação de verdadeira interculturalidade, baseada, não em inclusão, mas sim em:

[...] equidade e o reconhecimento mútuo das nossas diferenças e diversidades de concepções e visões de mundo, de nossos modos distintos de ser, fazer, viver, conhecer, se relacionar entre si, com a natureza e com o mundo. O desafio é buscarmos um reconhecimento mútuo, recíproco e valorativo dos diferentes modos de vida, de saberes, de conhecimentos, de ontologias e de epistemologias (LUCIANO BANIWA, 2019, p.25).

5.2.2 Dimensões da colonialidade no sul do Brasil

Há uma crença difundida no sul do Brasil que aqui não há mais “indígenas de verdade”, crença que afirma a branquidade de uma região brasileira que, majoritariamente, se julga branca e europeia.

(Bruno Ferreira, Magali Mendes de Menezes; Maria Aparecida Bergamaschi, 2020, p. 206)

As preconceções hierarquizantes e etnocentrismos trazidos para a América, impondo regras explícitas de classificações envolvendo racismo, gênero e natureza (MIGNOLO, 2018), modificam-se ao longo dos tempos, mas, mantêm as bases excludentes de outros modos de vida advindas de diversificadas filosofias. O preconceito e não aceitação faz com que, ainda as diferenças sejam vistas como modos de vida inferiores, que supostamente precisariam se “desenvolver”. Contudo, essa noção de “desenvolvimento” está ligada, à um mesmo estilo de vida normalizado e idealizado, uma matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2018), ou seja, um padrão eurorreferenciado de vida:

[...] os preconceitos culturais enraizados na nossa estrutura de classes sociais, estereótipos incorporados nas instituições gaúchas ao longo dos séculos de nossa história. O projeto nacional idealizado pelas elites políticas do Império brasileiro foi executado através de ações afirmativas dirigidas aos imigrantes europeus, que foram favorecidos na obtenção do direito privado sobre lotes de terra, que receberam incentivos (equipamentos e financiamentos) do governo para se estabelecerem no Novo Mundo (...) Açorianos, alemães, italianos e outros europeus foram considerados como “gente de melhor qualidade”, trazidos para substituir índios e negros africanos considerados inaptos para promover um projeto de nação. O preconceito dos nossos políticos cristalizou-se na estrutura de nossas instituições, facilitando aos descendentes de colonos o acesso privilegiado aos melhores cargos públicos, facilitando o acúmulo de capital (...) Essa ideologia é ainda mais marcada para o caso do Rio Grande do Sul, onde o projeto de imigração realizou-se de maneira pioneira e contínua ao longo de quase um século (1824-1910). Ela é ainda alimentada oficialmente, porque existe uma propaganda externa que incentiva a imagem desse Estado enquanto sendo “naturalmente europeu” (slogan da cidade de Gramado na década de 1990), (...) essa ideologia tem sua maior vigência dentro do Estado, servindo como referência implícita das relações sociais que desqualificam índios, negros e mestiços colocando-os no patamar genérico de mão de obra desqualificada[...] (SOUZA, 2009, p.270/271).

A reflexão de Catafesto de Souza nos auxilia compreender algumas questões que dizem respeito, não apenas a Gramado, mas aos municípios que encontram-se em áreas de assentamentos dos colonos europeus no século 19. Esses padrões idealizados que colonizam até mesmo a paisagem, como nos apresenta Souza (2009) sobre o slogan da cidade de Gramado nos anos de 1990, têm sido reproduzidos e renovados constantemente nesses municípios através da justificativa de que a imigração teria “valorizado”¹¹⁷ os territórios, bem como, atualmente usam da mesma narrativa de valorização através do imigrante para investimentos municipais em turismo, criando e incentivando identificação com a “essência europeia”¹¹⁸.

Desse modo, com os slogans “Vários caminhos e uma única história”; “Vários caminhos. Uma essência que nos une”; “Viva o RS: uma imersão na cultura alemã”, em 2021

¹¹⁷ Como visto aqui: “Como foi conduzida a colonização da região do Alto Uruguai, visto que o território estava ocupado por índios e caboclos? (...) Tratando da imigração, *que valorizou as terras devolutas* (...)” (GIARETTA, 2008, p.10) (*grifo nosso*) Esse trecho é bem explicativo. Para a autora, o território estava desvalorizado ocupado por índios e, segundo ela, “caboclos”. (Essa noção é controversa, uma vez que foi utilizada historicamente para classificar, retirar direitos e homogeneizar grupos específicos (MOREIRA, 2019), questões ignoradas no texto. Essa “valorização” citada, porém, não explicitada, indica um ponto de vista que evidencia a modernidade e ignora seu lado obscuro, a colonialidade representada pela inferiorização dos *kanhgág*).

¹¹⁸ A “essência” é um dos slogans do projeto turístico “Vale Germânico: caminhos da imigração”, colocado em prática por quatorze prefeituras no Estado do Rio Grande do Sul. Em sua página oficial, descrevem a “essência” do seguinte modo: “Por que estamos falando dessa tal de essência? (...) Existe essência verdadeira? Essência é essência, né? Se ela é chamada assim é porque já é de verdade. O fato é que nosso dia a dia [...] impede que a gente se conecte com frequência com as coisas que acreditamos, gostamos e com quem realmente somos [...] Queremos que você possa ver quem realmente somos e que você também é parte disso. Um dos nossos desejos pra você e pra nós este ano é que a gente descubra ou redescubra, quem sabe, nossa essência e consiga mostrar ela ao mundo” (Vale Germânico, 2022).

foi criada a rota turística “Vale Germânico: caminhos da imigração”, uma região turística que abrange quatorze municípios (Araricá, Campo Bom, Dois Irmãos, Estância Velha, Ivoti, Lindolfo Collor, Morro Reuter, Novo Hamburgo, Nova Hartz, Presidente Lucena, Sapiranga, São Leopoldo, São José do Hortêncio e Santa Maria do Herval), demonstra na prática o que disse Catafesto de Souza: “O preconceito dos nossos políticos cristalizou-se na estrutura de nossas instituições, facilitando aos descendentes de colonos o acesso privilegiado aos melhores cargos públicos, facilitando o acúmulo de capital” (SOUZA, 2009, p.270). Nota-se, já nos slogans, o anúncio da história única impossibilitando a pluralidade. Não há possibilidade de equidade histórica, pois, já foi definido: o Vale “é” germânico. Aliado à esse discurso afirmativo sobre os “germânicos”, há toda uma identidade visual e até uma contagem regressiva (no site) para os 200 anos de imigração. Uma data, no mínimo, ambígua, pois, para os *Kanhgág* representou anos bem difíceis, com a presença de muitas violências e transformações, como atesta o *kanhgág* Danilo Braga em sua dissertação “A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)” (BRAGA, 2015): “Os anos de 1800 marcam o início de um contato mais intenso entre os Kaingang com colonos que chegavam á região para ocupar os espaços onde viviam os nativos. As primeiras levas de imigrantes que chegam, em 1824, o que traz mudanças substanciais nos povoamentos da região” (BRAGA, 2015, p.19)

Figura 12 – Representações municipais sobre a imigração germânica no RS: euroreferência



Fonte: Vale Germânico, 2022

Os poderes municipais poderiam pensa em explorar um “Vale multicultural”? Sim. Poderia ser “Vale dos Povos”? Também. Poderia ser qualquer nome que valorizasse à todos, que unisse a população a partir das suas peculiaridades, contribuindo, inclusive, às economias

indígenas e quilombolas, se assim o quisessem, com a venda de produtos e turismo histórico e ecológico, abrindo pontos de vista e historicidades sobre o “vale”.

Contudo, porque foi privilegiada a cultura germânica em vez de valorizar a diversidade da região, em forma de equidade, se não, pelo o motivo oferecido por Catafesto de Souza “O preconceito dos nossos políticos cristalizou-se na estrutura de nossas instituições [...]” (SOUZA, 2009, p.270), aliado à uma monovisão histórica. O caso, ainda, de apostarem que o turismo somente virá através de um chamariz europeu, demonstra, na prática, a colonialidade dos nossos gestores que incentivam explicitamente a valorização de quem se identifica com a narrativa dos “germânicos” e “italiano” e implicitamente, a desvalorização dos que não se identificam com esse grupo. Isso afeta a parcela da comunidade desses municípios que não se vê representada pelo poder público e conseqüentemente nas aulas de história municipal, em suas contribuições e diversidades.

Por exemplo, na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) nas Unidades Temáticas de História¹¹⁹ do 3º ano fundamental, há os seguintes tópicos tratando sobre o município “O lugar em que vive” e “As pessoas e os grupos que compõem a cidade e o município”, entre seus objetos de conhecimento encontramos: “Os patrimônios históricos e culturais da cidade e/ou do município em que vive; O lugar em que vive; A produção dos marcos da memória: os lugares de memória (ruas, praças, escolas, monumentos, museus etc.) A produção dos marcos da memória: formação cultural da população”. Nesses 14 municípios, por mais diversa que seja a formação cultural da população, o foco normativo municipal em referências à esses tópicos já está dado: “uma única história”, como autoproclamam. Demonstrando, assim, a falta de pluriversalidade na prática municipal.

Não basta se dizer uma cidade pluriétnica, inclusiva, “cumpridora” da Lei nº 11.645/08¹²⁰, citando que os povos indígenas habitaram as terras antes da colonização, como visto em alguns históricos municipais, nos sites das prefeituras: “Na região que compreende a antiga Colônia Alemã de São Leopoldo originariamente viviam os índios Kaigangs e Carijó” (SÃO LEOPOLDO, 2021). É assim que resume (esconde) o município de São Leopoldo, em seu histórico, a milenar ocupação indígena da região “da antiga colônia alemã”. Também em São Leopoldo fica a “Casa da Feitoria”, antiga instalação portuguesa da Real/Imperial Feitoria do Linho Cãnhamo, construída em 1788 para fazer cordas de navios, contando com a presença de muitos escravizados. Essa casa, por ter abrigado os colonos em 1824, foi apropriada por esta

¹¹⁹ (BRASIL, 2017, p. 410).

¹²⁰ (BRASIL, 2008).

historicidade e hoje a chamam de “Casa do Imigrante”, que com a colaboração municipal de outras épocas foi adquirida e transformada em símbolo pelos descendentes de imigrantes: “Nos anos 40 do século XX, foi adquirida pela Prefeitura, durante a administração de Theodomiro Porto da Fonseca, que contratou o arquiteto Theo Wiedespan para a restauração do prédio. Então, foram incorporados à casa traços germânicos, imitando o estilo enxaimel” (SÃO LEOPOLDO, 2022). Dessa forma, o que poderia ser utilizado para expandir a história territorial e social do município, é utilizado para encobrir algumas historicidades e exaltar outras.

No site da prefeitura de Sapiranga, os povos indígenas aparecem da seguinte maneira:

A área que atualmente correspondente ao município de Sapiranga era, inicialmente, ocupada por índios Kaingangues e Guaranis, que viviam pela encosta e juntos aos rios e arroios. A partir de 1890, [...] surgiria o nome que daria origem à atual denominação do município. Havia abundância na região de uma fruta chamada araçá-pyranga (termo indígena para a fruta araçá de cor vermelha), denominação que originaria o nome do município de Sapiranga (Sapyranga, no início), em uma corruptela dos moradores que acabariam pronunciando a fruta como ‘a-ça-piranga’. Esta fruta ainda existe em quantidade significativa nos capões do Kraemer-Eck (SAPIRANGA, 2021).

Também, os municípios têm elevado museus particulares à municipais, realizando grandes enquadros históricos (POLLACK, 1992) confundindo público e privado através de verbas, propagandas e incentivos, porém, quando o patrimônio pertence e conta a história dos povos indígenas, não há o mesmo empenho. Uma das maiores coleções arqueológicas do Rio Grande do Sul, Museu arqueológico do RS (MARSUL), pertencente a secretaria do Estado da cultura, está localizado no município de Taquara: “O MARSUL possui, em sua Reserva Técnica, significativa parcela do patrimônio arqueológico nacional, (...) 1093 sítios arqueológicos provenientes das cidades do Rio Grande do Sul.” (MARSUL, 2021). No entanto, ao consultar o site da prefeitura municipal, na aba “museu” encontra-se somente a apresentação do Museu Histórico Municipal Adelmo Trott: “Adelmo Trott começou a recolher todo o material que achava interessante, com a esperança de que um dia, através de um museu, divulgar um pouco das origens da região (...) no ano de 1985, uma comissão nomeada pelo prefeito da época, através de decreto lei, institui o Museu Histórico de Taquara” (TAQUARA, 2021), mostrando-nos que é uma postura generalizada pelas municipalidades, o apoio ao que consideram suas histórias e o descaso quando consideram que a história é dos “outros”.

O ideal, seria os *kanhgág* possuírem a mesma autonomia da gestão de recursos e patrimônios. Seria muito benéfico para o projeto educacional que têm sido realizado pelos intelectuais e lideranças *kanhgág*, ter a posse do material referente aos seus antepassados

juntamente de recursos para essa gestão técnica e para recursos humanos, onde, é provável que houvesse muito interesse, tanto dos jovens, quanto dos *kofá* (anciãos) em trabalhos de arqueologia colaborativa. Quando o ensino superior pleiteado pelos *kanhgág* confirmar-se, essa, pode ser uma possibilidade bem interessante a ingressar em seus estudos e dar visibilidade para a pluriversalidade em relação à historicidade *kanhgág* por exemplo, revelada nas peças abrigadas no Marsul completamente encoberta pela colonialidade municipal.

Dessa forma, também é conveniente refletir que as belas paisagens que sustentam o ecoturismo “europeizado” e o solo fértil que produz com abundância as comidas “coloniais”¹²¹ são naturalmente típicos do sul do Brasil. Paisagens historicamente *kanhgág*, com a presença de tantas plantas que alimentaram e ainda alimentam gerações *kanhgág*, como o araçá-pyranga que “existe em quantidade significativa nos capões do Kraemer-Eck” (SAPIRANGA, 2021). Alimentos esses, sem valor comercial¹²², que nasce nos capões, que geralmente a sociedade não indígena despreza e chama de inço, mato ou erva daninha, como o fuá ou fuvá (*Solanum americanum*), “[...] altos teores de Ca, e, especialmente, pelo conteúdo de Fe [...] o Fe teve seus teores duplicados após o cozimento [...] o mesmo ocorrendo com Mg na amostra cozida” (KINUPP, 2007, pg. 357). Essa planta é muito importante e apreciada pelos *Kanhgág*:

[...] entre as verduras mais apreciadas está o Fuva, conhecida como erva moura, que além de alimentar, também serve como remédio para manter o corpo aquecido durante o inverno, “Minha mãe fala para comer e tomar um pouco do caldo, assim durante o inverno não sentiremos muito frio”, (fala de uma criança *kaingang*) (FERREIRA, 2020, p. 120).

O pinhão e a erva mate, antes de serem apropriados como produtos “típicos do sul”, foram tratados do mesmo modo: como alimentos inferiores ou mesmo não alimentos.

O pinhão, alimento historicamente importante para os *kanhgág*, durante um tempo foi utilizado para alimentação dos porcos, como também outros gêneros nativos, como abóboras, mandiocas, inhames, milho, batatas, etc.

Posteriormente, a derrubada extensiva das araucárias rendeu fortunas às serrarias e quase levou-as todas a extinção, sendo, atualmente, considerada uma árvore “em risco”, segundo informações do Centro Nacional de Conservação da Flora (2012) (CNCFLORA),

¹²¹ No sul do Brasil, tem-se o costume de nomear as comidas feitas de modo artesanal como “coloniais”. Tem-se também outra modalidade que são os “cafés coloniais”, onde uma grande variedade de alimentos artesanais são oferecidos, desde bolos até carne assada. O “colonial” é visto como um qualificante para alguns segmentos.

¹²² Ultimamente têm se visto diversos trabalhos que tratam sobre as “plantas alimentícias não convencionais (PANC)”, e nem sempre fica claro que, em sua grande maioria, essas, são alimentos tradicionais dos povos indígenas.

O incremento da industrialização no início do século 20 exigia muita madeira. A preferência naquela época recaía sobre uma árvore da Mata Atlântica, a araucária (*Araucaria angustifolia*). Presente do Paraná até o Rio Grande do Sul e em áreas mais altas e frias de São Paulo e Minas Gerais, as araucárias quase foram erradicadas, sobrando hoje cerca de 2% da população original. Da mesma ordem botânica das coníferas, o pínus substituiu com vantagens o chamado pinheiro-brasileiro ou pinheiro-do-paraná. ‘Cultivar a araucária é muito difícil porque ela exige solo bom em nutrientes, precisa de bastante chuva e umidade, além de crescer muito devagar’, diz Kronka¹²³. ‘O pínus, ao contrário, cresce rápido em solos pobres e com pouca chuva, embora a maior parte das espécies exija épocas bem definidas de frio’ (OLIVEIRA, 2005, p.68).

Nessa relação predatória, que torna irrelevante o significado e grande valor que trazia e traz para a vida dos kanhgág durante séculos, só importa seu valor comercial. Atualmente, a araucária e o pinhão foram apropriados culturalmente (Pinheiro do Paraná, brasileiro, do sul, da serra) e economicamente, pois, os exemplares mais antigos - poucos que sobraram - são utilizados como chamariz turístico dos municípios que identificam-se e exaltam a imigração europeia.

A cidade de Nova Petrópolis, por exemplo, se apresenta na sua página de turismo vinculada à prefeitura municipal, como:

Colonizada por imigrantes alemães, Nova Petrópolis cultiva seus costumes com muita força e representatividade, sendo uma das joias mais germânicas da Rota Romântica. A preservação da língua alemã, as danças e músicas folclóricas, os trajes típicos, a gastronomia germânica e a arquitetura enxaimel perpetuam a identidade trazida pelos desbravadores desta terra (NOVA PETRÓPOLIS, 2022).

Contendo, ainda, slogans como: “A terra mais germânica da Serra Gaúcha” e “simplesmente germânica”:

Figura 13 - Materiais institucionais/Prefeitura de Nova Petrópolis – RS

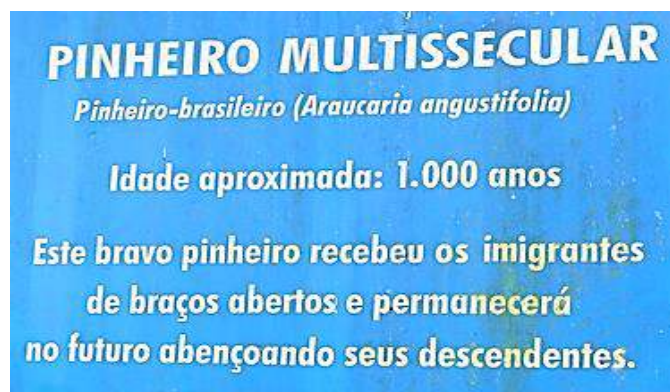


Fonte: NOVA PETRÓPOLIS, 2022

¹²³ Engenheiro agrônomo Francisco José do Nascimento Kronka, pesquisador do Instituto Florestal (IF) de São Paulo

São narrativas de perspectiva única e excludente, que somente abrangem as memórias territoriais dos descendentes de alemães, porém, nessa mesma página de turismo, em meio aos “atrativos” desse município auto intitulado “simplesmente germânico”, está o “Pinheiro Multissecular”, com a seguinte mensagem escrita em uma placa com fins turísticos: “Esse bravo pinheiro recebeu os imigrantes de braços abertos e permanecerá no futuro abençoando os seus descendentes”:

Figura 14 – Placa: “Pinheiro multissecular” / Nova Petrópolis-RS



Fonte: LEAL, 2022

Figura 15 - Fág (Araucária) do tempo dos *gufã*



Fonte: ARIAL, 2022

O discurso universalista da modernidade está evidente na frase da placa, e em toda a “proposta” turística do município: porém, ele esconde seu lado sombrio que foi a intensa derrubada dos pinheirais enquanto árvore importante para os *Kanhgág*, sendo protegida somente após tornar-se relevante aos próprios imigrantes e seus descendentes que apropriaram-se até de sua proteção: “permanecerá no futuro abençoando os seus descendentes”, exclusiva, ao que parece.

Nesse relato de Andila Nivygsãnh, colhido por Joziléia Schild (2016) ao falar sobre mudanças em sua TI (chamada à época de posto indígena), quando foi instituída a figura do “chefe do posto”¹²⁴, é possível perceber a colonialidade e violência que marcam essa relação. O fato de um pinheiro ter sido cortado permanece vivo na memória de Andila. Revela um ato de poder e falta de sabedoria para compreender sua importância para os *kanhgág*, de forma geral, mas para Andila, especialmente.

Quase no terreiro da nossa casa *tinha um pinheiro centenário* provavelmente, pelo tamanho dele, eu cresci juntando pinhão debaixo dele quando debulhava de maduro. Um dia voltando da aula *eu vi aquele enorme pinheiro no chão, seu tronco cortado em várias toras. Era época de pinhão*, mas ele ainda não tinha debulhado e então estava carregado de pinhas. Suas pinhas depois que estava no chão foram tiradas e estavam amontoadas ao seu lado, como se estivessem se despedindo de sua mãe. *Estavam ali vários índios inclusive meu pai* e claro o chefe do posto um senhor que certamente beirava uns 50 anos, ou até mais. *Pude perceber que não tinha sido da vontade dos índios e nem de meu pai.* - Quem fez isso? Perguntei em português, todos ficaram calados, então meu pai me respondeu, *o chefe do posto nos mandou minha filha.* - O que vai fazer com as pinhas? Perguntei ao chefe do posto. - Vou levar para Água Santa, respondeu-me ele. - Então *além de nos tirar o pinheiro ainda vai levar as últimas pinhas que ele nos deu?* Virei para meu pai e lhe disse, como o senhor se presta para obedecer um homem desse, não tenho dúvidas de que ele é mau, olhem o que ele fez com o nosso pinheiro! Meu pai tomou-me pela mão e me levou para casa, aborrecido pelo que eu havia feito. *E como ele a história de milhares e milhares de outros pinheiros centenários sobre as nossas aldeias devem ter sido mais ou menos parecidas* (NIVYGSÃNH, 2015 In: SCHILD, 2016, p. 101-102) (*Ênfases nossas*).

As violências envolvidas nesse episódio marcaram Andila, causando, ainda, dúvidas e decepção sobre a atuação de seu pai que, talvez, naquele momento, ela não pudesse compreender: “[...] como o senhor se presta para obedecer um homem desse, não tenho dúvidas de que ele é mau, olhem o que ele fez com o nosso pinheiro!” (NIVYGSÃNH, 2015 In: SCHILD, 2016, p. 102). Sobre esse relato de Andila, Jozileia nos esclarece o seguinte: “A

¹²⁴ “Enquanto estas mudanças aconteciam, outro encarregado pela nossa aldeia já tinha tomado posse, o nome do seu cargo era chefe do Posto” (NIVYGSÃNH, 2015 In: SCHILD, 2016, p. 101). Chefe do posto era um cargo estatal de indicação. Sempre um não indígena o ocupava, causando muitos prejuízos ao povo *kanhgág*.

atuação do chefe do posto, sempre impositiva, nos obrigava a cumprir ordens muitas vezes contra a nossa vontade. Andila narra um dos muitos mandos do chefe” (SCHILD, 2016, p. 101). Se, para Andila, essa violência, ainda sem explicação na época, marcou-a, não podemos mensurar sobre os sentimentos de seu pai, pois, com certeza não foi fácil derrubar o pinheiro de sua casa e decepcionar sua família duplamente, pela perda do pinheiro, da sombra, do alimento e obediência ao “chefe do posto”. Esse, é só um episódio das violências sofridas pelos *kanhgág*, mas, como bem diz Andila: “E como ele a história de milhares e milhares de outros pinheiros centenários sobre as nossas aldeias devem ter sido mais ou menos parecidas. (NIVYGSÂN, 2015 In: SCHILD, 2016, p.102). E esses pinheiros, não tiveram a chance de abençoar os descendentes dos *kanhgág* no futuro.

O pinhão, atualmente é boa renda para quem ocupa as áreas tradicionais *kanhgág* nas serras do sul do Brasil, como São Francisco de Paula (RS); Guarapuava (PR) e Lages (SC); Cunha (SP). Em 2021 a estimativa da EMATER/RS, somente para a cidade gaúcha (RS), é de 120 toneladas, sendo considerado uma “produção de base ecológica”¹²⁵. Esse ensinamento, quem repassou foram os *kanhgág*, por grande parte do tempo ignorados em suas demandas sobre preservar e a importância desses espaços e espécies. No estudo “News from the field ou como um projeto internacional começa a sair do papel” (CORTELETTI *Et all*, 2016) investiga-se a ação humana na expansão da floresta de araucária, que coincide com as datas arqueológicas para a ocupação dos Jê do sul, ou seja, dos antepassados *kanhgág* e *lãklãno*. A colonialidade faz com que a araucária seja pouco associada à sua relação e importância histórica com os *kanhgág*, também, privou muitas gerações *kanhgág* da relação com esse parente tão importante, como visto no relato de Andila.

Igualmente a erva mate foi desconsiderada, apesar de em 1848¹²⁶ já constar como um importante produto brasileiro de exportação, apropriado economicamente por portugueses e descendentes nacionais, no relatório do presidente da província de São Pedro (Atual Rio Grande do Sul) de 1858. No subtítulo “Agricultura”, foram apresentados e discutidos resultados, preocupações e próximas ações, há o seguinte alerta:

A vista da negligência com que se tratam os herveas, e dos estragos que estes sofrem quotidianamente, é de presumir que de futuro se dê a escassez deste importante ramo de riqueza provincial. Os colonos estragam os herveas e os

¹²⁵ Entre as políticas públicas da EMATER/RS para a Produção de Base Ecológica está, a nível estadual, está “Conservação, recuperação, manejo, produção para agro industrialização e comercialização de produtos da sociobiodiversidade: Sementes crioulas, Plantas medicinais, Frutas nativas, erva mate e pinhão. Plantas alimentícias não convencionais – PANCS, Produção animal orgânica, Agroindústrias de base ecológicas” (EMATER, 2021).

¹²⁶ Essa informação consta no Relatório do Presidente da Província de São Pedro, ano de 1858, pg. 33.

derrubam porque ainda não se compenetraram da necessidade de os beneficiar” (1858, p.33).

Esses exemplos, são pequenas mostras da colonialidade e suas dimensões junto ao tratamento historicamente dispensado aos alimentos tradicionais *kanhgág*. Enquanto os colonos e seus descendentes não viram vantagens financeiras e utilidades para si, os produtos alimentícios *kanhgág* e árvores importantes à sua vivência, como a araucária, seguiram desprezados e passíveis de destruição pela sociedade nacional. Enquanto na Europa comemorase a adição de enorme diversidade de alimentos que atualmente são símbolos de suas culinárias, como o tomate, pimentão e o milho na Itália, batatas na Inglaterra e Alemanha, ou o chocolate na Suíça, o seu lado sombrio, a colonialidade, nos mostra um processo de violência sistêmica que abalou a alimentação de gerações *kanhgág*. Porém, à base de muita resistência e resiliência dos *kanhgág*, nunca abandonada. Contudo, precisam ir longe para buscar alguns alimentos ou replantá-los, o que nem sempre apresenta retorno imediato.

Segundo matéria do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), no ano de 2018 a comunidade *Kanhgág Ag Goj*, no município de Vicente Dutra/RS plantou 4 mil araucárias. O líder, Luís Salvador, demonstrando preocupação e conhecimento sobre a pluriversalidade invisibilizada, dá o seguinte depoimento: “Na nossa região, na verdade, a araucária foi quase exterminada, e segundo nossos velinhos aqui era cheio dela. Passamos pelo extermínio das nossas comidas básicas” (CIMI, 2018). Líderes de outras comunidades estiveram presentes para apoiar a ação, como Isaías da Rosa Kaingang: “Nossas terras foram todas desmatadas, e hoje os povos indígenas vêm plantar os pinheiros como prova de que queremos recuperar essas áreas. O pinhão era a base da alimentação do nosso povo. Queremos nossas terras para proteger, recuperar e viver de acordo com nossas tradições” (CIMI,2018). Esse projeto entre comunidades, segundo o líder Luís Salvador, é um projeto comunitário de resiliência:

A nossa ideia é para o futuro, para que nossos filhos tenham essa comida que é uma das mais básicas do povo Kaingang. Os pássaros vão ajudar a espalhar o pinhão que vai cair, e nós vamos ajudar as aves a sobreviver. As pacas e as cutias também vão sobreviver, vamos voltar a ter nossas caças que foram extintas”, almeja Saci. Em seis anos, calcula o cacique, já vai ser possível colher o pinhão. Nos planos futuros estão o aumento da área plantada e a venda da produção excedente, criando uma nova fonte coletiva de renda para a comunidade. Muitas terras estão tendo produção de agronegócio, que não serve para nosso projeto de vida. Nossa bandeira é que nós tenhamos meio de sobreviver, mas não da soja, não envenenando a água, não vendendo nosso direito para os ruralistas” (SALVADOR, In: CIMI, 2018).

O fato dos *kanhgág*, atualmente, reivindicarem o acesso às plantas tradicionais e medicinais, plantando (quando há espaço) ou demandando transportes coletivos para a realização de colheitas em locais distantes, nos mostra o movimento para ter à disposição alimentos que fazem parte de suas vidas, porém, que se encontram com acesso dificultado, “A cronologia e a geografia dessas negações são o ato constitutivo da colonialidade, legitimado pela retórica (narrativas) da modernidade” (MIGNOLO, 2018, p.154) seja aquela narrativa que faz acreditar que os alimentos *kanhgág* são mato ou inço, ou aquela de que os europeus e seus descendentes souberam beneficiar melhor o tomate, pimentão, batata, milho, chocolate, pinhão, etc.

Desse modo, os projetos, de ocupação, exploração e colonização europeia nos espaços americanos, revelam, a partir do ponto de vista do mundo *kanhgág*, além de suas resistências e resiliências frente à esses, o lado sombrio da modernidade: a colonialidade e suas três dimensões. Estas, apropriam-se de espaços e até de paisagens, impondo suas “essências”, experiências e significações históricas à todos e de forma oficializada através de muitos incentivos e propagandas municipais. Fazendo, assim, com que parte da população seja priorizada e outra encoberta, junto de suas técnicas ancestrais para domesticação de plantas, preparo e conservação dos alimentos, manejo do ambiente e tudo o mais que favoreceu a permanência dos que negam essa historicidade ao mesmo tempo que apropriam-se:

Além do chimarrão, largamente difundido entre os não indígenas, existem as comidas da colunaria indígena, como a carne assada na brasa, conhecida popularmente como churrasco. A carne assada sempre foi consumida pelos indígenas ao longo de suas existências, junto com a mandioca (aipim, macaxeira) o milho, a batata, a abóbora, o amendoim, o pinhão. São alimentos e plantas domesticadas pelos indígenas, isso mostra a profunda técnica e compõe algumas das contribuições para o dia a dia das sociedades não indígenas. São aportes, conhecimentos e técnicas de preparo e conservação, que embora usados pelas sociedades não indígenas, foram historicamente negadas. Essa negação tem também um efeito negativo no imaginário dos indígenas, pois os leva a pensamentos depreciativos em relação as suas potencialidades, produzindo uma baixa autoestima. É justamente isso que o não indígena precisa para impor seus valores, fortalecendo sua suposta superioridade sobre o que considera o “pobre e incapaz indígena” (FERREIRA, 2020, p.121).

Essas representações, como bem lembra Bruno, não são nada inofensivas e afetam, não só a vida prática, mas também, o imaginário indígena. É imprescindível considerarmos, além da história de longa duração, a valorização do patrimônio natural sem tratá-lo como se fosse uma paisagem estrangeira, para, só a partir disso, valorizá-lo. Se as TI's *kanhgág* tivessem a

mesma autonomia de gestão financeira que os municípios possuem, poderiam, também, priorizar projetos a partir de sua visão de mundo própria, para contrapor essas historicidades, e, principalmente conseguir desviar da burocracia do não indígena. Segundo Gersem Luciano (2010, p.82) um dos principais problemas para os povos indígenas atualmente é o modelo de organização social dos brancos, que com sua burocracia, finanças e administração não respeita os povos indígenas.

6 BREVES CONTEXTOS DA “PEQUENA HISTÓRIA”: GLOBAL/LOCAL

Os primeiros a assentarem-se nas terras dos antepassados *kanhgág* e guarani foram os colonos espanhóis que fundaram a vila chamada “Ontiveros”, às margens do rio Paraná, uma légua acima do grande salto [...]” (PARELLADA, 2018, p.334), no atual Estado do Paraná. Desse modo, é fundamental considerar que os povos indígenas locais, antepassados dos *kanhgág*, estavam jurisdicionalmente sob as leis da coroa espanhola, mais especificamente na Província do Paraguai. Nela, foi importante e duradouro o sistema de trabalho compulsório chamado *encomienda*¹²⁷, consistindo em “[...] concessão temporária de um certo número de indígenas aos cuidados de um senhor, o encomendero, que devia catequizar e proteger os indígenas a ele encomendados em troca dos serviços prestados como tributo” (CHAMORRO, 2008, p.112), acabando por estimular a violência representada por expedições armadas em busca de novos “encomendados”: “[...] acabou servindo de cobertura para novas expedições armadas, a fim de capturar novos indígenas, [...]”(CHAMORRO, 2008, p.112). A região extremo sul do Brasil, viu-se envolvida até o ano de 1807 em diversas disputas entre os reinos de Portugal e Espanha. Oficialmente, considera-se o ano de 1684 para o início da ocupação portuguesa desse espaço, com a fundação de Laguna – SC. Por isso, para esse início da “pequena história”, em relação aos antepassados *kanhgág* e esse território, é necessário pesquisar no contexto espanhol de colonização e não no contexto português.

Embora tenham sido precedidos no Novo Mundo por outras Ordens, como a dos Franciscanos e os Dominicanos, os jesuítas, quando passaram a atuar no continente, desenvolveram um papel de grande importância, nas cidades e, também, no meio não urbano, nas chamadas “missões circulares”, entre populações rurais e entre indígenas. Desse modo, os

¹²⁷ As primeiras encomiendas foram realizadas na ilha Hispaniola a partir de 1503 e não eram consideradas pelos espanhóis como “escravidão”, e sim, como uma forma de “pagamento de tributos”, porém, na prática representaram modos de submeter a população indígena a trabalhos forçados: “Em 1503, os Reis Católicos permitiram que Nicolás de Ovando (1460-1518) utilizasse mão de obra indígena para trabalhos nas minas e nos campos de Hispaniola” (CORDEIRO, 2008, p.56). Hispaniola é a ilha que atualmente abriga os países Haiti e República Dominicana.

padres jesuítas chegam no ano de 1589 e ficam por 21 anos “em misión itinerante¹²⁸” (MELIÁ, 1983, p.71), até iniciarem sua fixação em 1609.

Na Província Jesuítica do Paraguai, fundada na primeira década do século XVII, eles organizam um conjunto expressivo de “pueblos de índios”, que receberão o nome de “missões” ou “reduções”.

As missões jesuíticas se constituíram, como sabemos, em uma política especialmente utilizada em áreas nas quais as populações indígenas apresentavam maior resistência aos colonizadores. Assim sendo, o trabalho de “civilizar pelo Evangelho” que os missionários pretenderam desenvolver, deve ser pensado paralelamente ao esforço do estado colonial em submeter as sociedades indígenas das várias fronteiras ao longo do seu território no Novo Mundo. Instituições de defesa dos domínios da Coroa, eram instrumentos para expansão, domínio e “civilização” da fronteira (MARTINS, 2018, p.127).

Ao iniciarem, os jesuítas, a sua obra de “missão por redução”, o território encontravam-se conflagrado pela resistência dos indígenas à sua incorporação forçada ao trabalho em favor dos encomendeiros. Esta exploração, estava presente em vários tipos de trabalho, mas, principalmente, a colheita e processamento da erva-mate (*Ilex paraguaniensis*):

Devido ao sistema de direito de exploração do trabalho, e não ao direito de posse de terra, os encomenderos espanhóis podiam exigir serviço pessoal em qualquer situação que parecesse apropriada, com muitas mulheres e meninas sendo trazidas às encomiendas ou haciendas [...] a mão de obra indígena era também utilizada nas fazendas pertencentes aos encomenderos para a criação de gado e outras colheitas. A abundância da erva-mate nativa crescendo [...] fez com que os encomenderos requisitassem aos seus cativos que fizessem longas caminhadas nas trilhas até as florestas [...] com o intuito de que fossem colhidas, processadas e trazidas até a sede para o comércio (PARELLADA, 2018, p. 285).

Abaixo, o mapa nos mostra a área de ocorrência natural da erva-mate e da araucária, já que a erva (*ilex*), cresce à sombra do pinheiro. Essa área demarcada representava, então, a área foco dos encomenderos que queriam obter a erva-mate para comercializá-la. Uma área, como podemos perceber, de ocupação dos antepassados *kanhgág* e guarani, para os primeiros a erva mate chama *kógũnh*¹²⁹ e para os segundos *caá*¹³⁰. Segundo José Humberto Boguszewski “[...]”

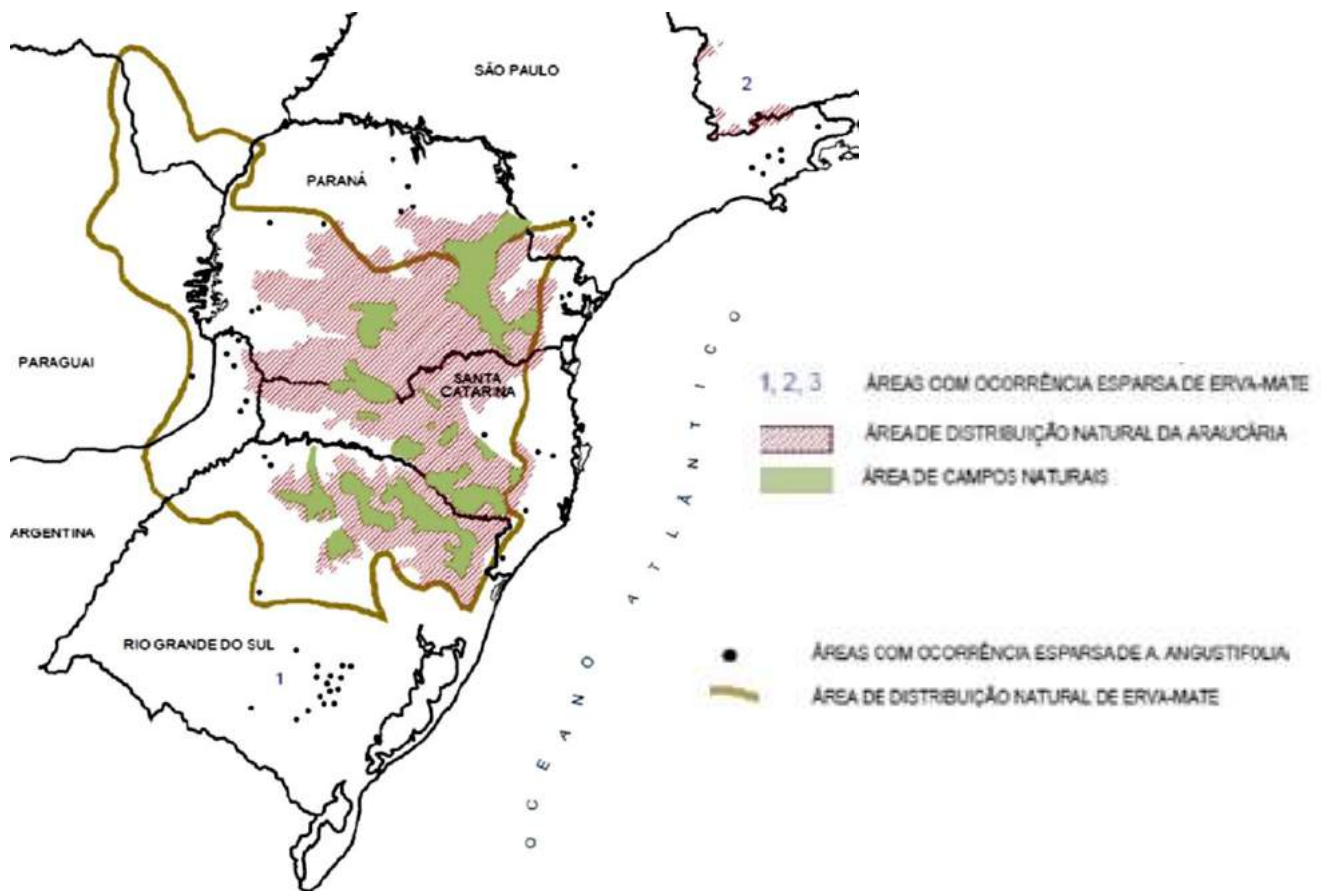
¹²⁸ A missão itinerante era uma espécie de peregrinação apostólica de sacerdotes que, a partir dos povoados de espanhóis, deslocavam-se ocasionalmente até os povos de índios que serviam aos espanhóis para ministrar-lhes os sacramentos. Nessa forma de evangelização era obviamente mínima a influência que a nova religião podia exercer sobre os indígenas” (CHAMORRO, 2008, p.112).

¹²⁹ (WEISMANN, 2011)

¹³⁰ (BOGUSZEWSKI, 2007)

verificou-se que os índios Caingangs que habitavam o planalto curitibano conheciam a erva-mate, a qual denominavam *congoin*. Assim, a planta que os espanhóis preferiam chamar de mate, passa a ser denominada pela corruptela congonha pelos portugueses [...] (BOGUSZEWSKI, 2007, p.21)

Figura 16 - Área de distribuição natural da erva-mate (*Ilex paraguariense*) e araucária (*araucaria augustifolia*)



Fonte: (VOGT; NEPPEL, SOUZA, 2016, p. 66)

Portanto, de forma geral, esse foi o contexto enfrentado pelos antepassados *kanhgág* e guarani em suas terras, quando fixaram-se os primeiros colonos e padres jesuítas, que estavam à serviço da coroa espanhola. Nesse sentido, vamos refletir sobre alguns contextos globais pensados a partir das histórias locais de violência, vivenciadas pelos dos povos indígenas.

6.1 Debates teológicos-jurídicos sobre humanidade dos povos indígenas

Como dissemos, uma série de discussões teológico-jurídicas foram realizadas no Reino da Espanha acerca da humanidade dos povos indígenas e da licitude da “conquista”. Essas questões (e os temas correlatos sobre a humanidade dos indígenas e sobre o próprio direito de conquista), são as bases do racismo interseccionado pela religião no território do continente conhecido como América. É o início da diferenciação, na atual América, entre os considerados humanos (cristãos), passíveis de proteção, e os considerados sub humanos (não cristãos), passíveis de guerras justas, conquistas territoriais e espirituais nesse território:

Contrario al sentido común contemporáneo, el ‘racismo de color’ no fue la primera forma del discurso racista. El ‘racismo religioso’ (‘pueblos con religión’ frente a ‘pueblos sin religión’) fue la primera forma de racismo en el ‘sistemamundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristiano-céntrico moderno/ colonial’. Esta definición de ‘pueblos sin religión’ se acuñó durante todo el siglo XVI en España. El debate que provocó la conquista de las Américas fue alrededor del tema de si los ‘pueblos sin religión’ encontrados en las Indias Occidentales tienen alma o no tienen alma (GROSFÓGUEL, 2012, p.90).

Nesse contexto de debates sobre a natureza dos povos indígenas, destacam-se a atuação de alguns padres dominicanos, como Antônio de Montesinos, denunciando o sistema de *encomiendas* e a violência dos colonos espanhóis que, desde o ano de 1503 possuíam o direito de utilizar a mão de obra dos povos indígenas em troca de zelar pelos seus bens materiais e espirituais. Desse modo, foi o sermão de Montesinos, proferido em 21 de dezembro do ano de 1511 na Hispânia¹³¹, iniciou a discussão sobre a violência da “conquista” e humanidade dos povos indígenas da América:

Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios? Com que autoridade fizestes estas detestáveis guerras a estes povos que estavam em suas terras mansas e pacíficas e tão numerosas e os consumistes com mortes e destruições inauditas? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer e curá-los em suas enfermidades? Os excessivos trabalhos que lhes impondes, os fazem morrer, ou melhor dizendo, vós os matais para poder arrancar e adquirir ouro cada dia... Não são eles acaso homens? Não têm almas racionais? Vós não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Será que não entendeis isso? Não o podeis sentir? Tende como certo que, no estado em que vos encontrais, não tendes mais chance de vos salvardes de que os muçulmanos e turcos, que não têm fé em Jesus Cristo” (SASSATELI, 2014).

¹³¹ Como era Conhecida pelos espanhóis a ilha que abriga atualmente (2022) a República Dominicana e o Haiti.

Essas palavras impressionaram positivamente o encomendeiro Bartolomé de Las Casas, porém, causaram revolta em tantos outros, abrindo um grande debate:

O Rei Fernando interveio na discussão convocando uma comissão formada por juristas e teólogos, que elaborou um conjunto de medidas de proteção aos índios, aprovadas por ele em 27 de dezembro de 1512, conhecidas como as Leis de Burgos. Tais normas estabeleciam, dentre outras medidas, que os índios são súditos livres da Coroa, não podendo ser tratados como escravos; que deveriam ser instruídos na fé cristã, devendo conviver em estreita comunhão com os cristãos para se disporem a uma conversão rápida, isto é, continuavam submetidos ao sistema de encomiendas; e que eles poderiam trabalhar para os conquistadores, mas com moderação e mediante salário (GOMES, 2006, p.19).

É válido pensar que até o ano de 1537, os povos indígenas não eram considerados pelos cristãos como humanos, portanto, passíveis de violências múltiplas. Hispânica, era habitada por povos indígenas que foram escravizados e mortos em poucos anos¹³². São inúmeros os relatos sobre a quantidade de mortes, como esse, do Frei Domingos de Betanzos:

Há oito meses há uma grande mortalidade de índios, principalmente no México e vinte léguas ao redor [...] Em Tascala agora mil índios morrem todos os dias [...] e em Chulula novecentos corpos morrem todos os dias, e agora o corriqueiro é quatrocentos e quinhentos e seiscentos e setecentos por dia. Em Guaxocinco é a mesma coisa, que está quase devastada [...] É uma coisa incrível que as pessoas estão mortas, e morrem todos os dias. Nesta nossa cidade de Tepetlaoztoc, onde estou agora, já existem mais de quatorze mil mortos (BETANZOS, 1545 In: ICAZBALCELTA, 2010)¹³³.

Segundo Carlos Alberto Cunha Miranda no texto “A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura” (2017): “Não seria um abuso afirmar que a varíola e outras calamidades epidêmicas, decisivamente, foram os grandes aliados dos espanhóis no processo de conquista dos impérios indígenas na América” (MIRANDA, 2017, p.55-56). São inúmeras passagens nos escritos religiosos, que relatam epidemias nos territórios indígenas, como essa, que nos revela a contrariedade do religioso com a prática tradicional dos antepassados *kanhgág*

¹³² A impressionante queda demográfica das populações americanas que se seguiu à invasão europeia, deve ser explicada a partir de uma série de elementos, entre os quais as guerras e violência a elas associadas, submissão das populações a excessos de trabalho, desorganização de suas sociedades e formas tradicionais de produção de alimentos, fome e até estados depressivos. A estes elementos tem se associado ultimamente estudos sobre o impacto das doenças infecto contagiosas.

¹³³ [...] desde ocho meses a esta parte ha habido gran mortandade de índios, mayormente em México e en veinte léguas alderredor [...] En Tascala mueren agora ordinariamente mil índios cada día [...] y em Chulula día ovo de novecientos cuerpos, y lo ordinários es cuatrocientos, y quinientos, y seiscentos, y setecentos cada día. Em Guaxocinco es lo mismo, que ya casi esta assolada [...] Es cosa increíble la gente que es muerta, y muere cada día. En este nuestro pueblo de Tepetlaoztoc donde agora estoy, ya pasan de catorce mil los que son muertos (BETANZOS, 1545 In: ICAZBALCELTA, 2010).

- o banho - a qual, ao baixar a febre dos acometidos, podia contribuir com sua recuperação: “[...] visitei todas essas povos de Gualachos. Era uma pena vê-los todos deitados no chão, uns ofegantes, outros reclamando e outros já mortos, e era a desordem que eles tinham em se lavar¹³⁴ com o calor da doença nessas correntes de minerais que vêm gélidas no meio do verão. [...] (MONTROYA [1628], 1951, p. 293)¹³⁵. Em outro texto, após uma fuga dos bandeirantes que os obrigou a mudança de local e abandono das plantações, o padre comenta que os indígenas têm tanta fome que comem até as folhas de árvores, o que, segundo o padre geraria doença e mortes “[...] obligandoles a comer hasta las ojas de los arboles de que se les origina peste ordinariamente y mortandade” (1969, p.264). Os povos indígenas, devido seu conhecimento, muito dificilmente passavam fome, como informa o padre, porém, o religioso não compreendeu e ainda associou o alimento tradicional à doença.

Sobre a morte e violência advindas do sistema de encomiendas, Las Casas, diz o seguinte:

Estando as guerras terminadas e mortos todos os homens, eram comumente reservadas as pessoas jovens, as mulheres e as crianças que distribuían entre si, dando a um trinta, a outro quarenta, a outro cem ou duzentos, segundo o favor do tirano-mor a quem chamavam de Governador: davam-nos comumente aos espanhóis sob a condição de lhes ensinarem a Fé Católica, sendo que essas pessoas que tomavam a si próprias o encargo das almas eram geralmente indivíduos idiotas, homens cruéis, muito avaros e viciados. O cuidado que tomavam com os índios consistia em enviar os homens para as minas a fim de os fazer extrair o ouro, o que é um trabalho intolerável, e as mulheres metiam-nas a trabalhar nos campos, lavrando e cultivando as terras, o que é um grande trabalho até mesmo para homens fortes e robustos (LAS CASAS, 1984, p.37).

Desse modo, foi a partir da ação de parte dos dominicanos, incluindo Montesinos, Las Casas, Bernardino de Minaya de Paz, Julián Garcés, entre outros, que o Papa Paulo III, no ano de 1537, através da bula “Sublimis Deus” declarou a humanidade dos povos indígenas, ou seja,

¹³⁴ A mesma relação faz Freireyss ([1816] 1906), dizendo que o problema não era a varíola, mas sim, a junção dessa aos banhos frios que os indígenas costumavam tomar o que fazia a doença tornar-se fatal: “Seduzidos pelo calor febre, correm para a água fria do rio [...] do que resulta recolher-se a erupção e o pobre contagiado morre, *victima de sua imprudência*” (FREIREYSS, [1816] 1906, p. 206) (Ênfase nossa). Não foi encontrada nenhuma referência médica que ateste isso. O que foi encontrado, no entanto, é a recomendação médica de que se faça uso do banho frio em caso de febre que ultrapasse os 39º e não tenha baixado com medicação: “A febre é um mecanismo muito útil para ajudar o organismo no combate a agressões, mas quando a temperatura está muito alta — em torno dos 39ºC — e não baixa com os antitérmicos comuns, *recomenda-se o banho frio*” (VARELLA, 2022) (Ênfase nossa).

¹³⁵ “Visite todos estos pueblos de Gualachos. Era lastima verlos todos tendidos por los suelos, unos boqueando, otros dando voçes, otros quejándose y otros ya difuntos y fue el desorden que tuvieron en labarse con el calor de la enfermedad en estos arroyos de minerales que en medio del veron vienen frigidísimos” (MONTROYA [1628], 1951, p. 293).

a consideração de que eles possuíam alma e razão e, assim, poderiam aprender o evangelho. A repercussão entre os reinos rivais da Espanha, do discurso crítico à suas práticas coloniais, levou a monarquia a promulgar uma legislação que, teoricamente, deveria conter os aspectos mais danosos das ações dos colonos nas “Índias de Castela” como foram chamados seus territórios ultramarinos no Novo Mundo. Não diminuindo a violência contra os povos indígenas, no ano de 1542, sob influência, ainda, dos dominicanos, são promulgadas as “Leis Novas” que pretendiam disciplinar o “sistema de encomendas”

Las Leyes Nuevas, - en la ordenanza que despertó una verdadera revolución entre los encomenderos - decían en substancia, que las encomiendas no se concedían a perpetuidad ni podían ser heredadas; es decir, en el transcurso de una generación todos los indios estarían directamente sujetos a la Corona (Ley 35) (DUSSEL, 1979, p.59)¹³⁶.

Segundo Juan David Figueroa Cancino (2016), a revolta dos encomenderos, em relação ao envio de “visitadores” (CANCINO, 2016, p.151) para fiscalizar o cumprimento das Leys Nuevas (1542), foi violenta especialmente no Peru, onde o vice-rei Núñez Vela foi assassinado. Conforme ainda Cancino (2016), na Nova Espanha a aplicação foi suspensa para revisão, em Nova Granada também teve protestos e a Lei foi suspensa por dois anos. Para pressionar e defender os pontos de vista dos espanhóis, foram enviados procuradores ao reino e assim, “[...] las Leyes Nuevas ya en 4 de junio de 1543 tuvieron que ser atenuadas. Pero todavía no habían llegado a América. Sólo en 1544 se producirá el choque. El 10 de julio de 1544, Bartolome de Las Casas, nombrado obispo de Chiapas, parte via México. Para apoyar a las Leyes Nuevas [...] (DUSSEL, 1979, p.60). Entre 1544 e 1547, Las Casas enfrentou as revoltas de encomendeiros, assim como outros bispos dispostos a fazer cumprir as Leys Nuevas, sendo o bispo da Nicarágua, Valdivieso, assassinado por um *encomendero*. Dessa forma, acusado de ser anti espanhol e anti europeu “[...] regresa a España (1547), de forma definitiva, en principio para denunciar el incumplimiento de las Leyes Nuevas [...]” (TORREJÓN, 2022).

¹³⁶ No texto “La crisis de las leyes nuevas” (1979), Enrique Dussel detalha de modo localizado, a crise provocada por essas leis que retiravam a hereditariedade das encomiendas.

6.1.1 Debate de Valladolid

É neste contexto de debate moral e intelectual e como resposta à disseminação da Leyenda Negra, que é convocado o “Debate de Valladolid”¹³⁷, convocado por Carlos V, imperador da Espanha, para discutir sobre a licitude da “conquista” e o papel reservado aos povos indígenas nesse “novo mundo”: “As discussões sobre a conquista giravam sobre o seguinte silogismo: Aristóteles disse que os bárbaros eram naturalmente escravos; os índios são bárbaros; portanto, os índios são naturalmente escravos. Por esse motivo as discussões sobre a barbárie tornaram-se centrais” (GUTIÉRREZ, 2014, p.224).

Ocorrido em 1550, o debate se dava em torno dos direitos relacionados à lei natural e sua utilização na governança dos povos indígenas, tornando-se notório, a partir de seus interlocutores e suas teses divergentes. Juan Gines de Sepúlveda, filósofo, jurista e teólogo, nascido em Córdoba na Espanha, tornou-se tutor de Filipe II em 1542, além, de cronista oficial do imperador Carlos V (LLETGET, 2022). Bartolomé de Las Casas, frei dominicano, chegou no continente americano [...] na segunda viagem de Cristóvão Colombo, [...]. Em 1502, pai e filho juntaram-se à expedição de Nicolás de Ovando, o novo governador de Hispaniola, e participaram na conquista dos cacicados orientais da ilha, que se haviam insurgido contra o poder colonial (TORREJÓN, 2022).

Em seu retorno definitivo à Espanha no ano de 1547, Las Casas “[...] empezó por usar su predicamento sobre el Consejo de Indias para impedir¹³⁸ que Juan Ginés de Sepúlveda publicase su Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra los índios [...]” (TORREJÓN, 2022), culminando no importante debate de Valladolid, onde Las Casas refuta, principalmente, a fundamentação de Juan-Guínés de Sepúlveda, quanto à licitude e legitimidade da guerra contra os índios em nome da Igreja. Para Las Casas, essa tese de Sepúlveda estimula a associação da nomenclatura “cristão” à assassinos que cometeram atrocidades contra os índios: [...] miles de inocentes murieran violentamente o a consecuencia del hambre [...] y fueron enormemente devastadas anchísimas zonas de reinos muy bien cultivados [...] si el temor de Dios [...] no reprimió sino no suavizó los fieros y crueles espíritus de los españoles,

¹³⁷ O raciocínio teológico-jurídico, intensamente motivado pela descoberta do Novo Mundo e pela questão religiosa, teve altas expressões em Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Luis de Molina e Alfonso de Castro. Também em Juan Ginés de Sepúlveda e Fray Bartolomé de las Casas, entre outros. (ANZOÁTEGUI, 2016, p.51) (*tradução nossa*).

¹³⁸ “[...] no se debe permitir que um hombre que há recebido o encargo de escribir la historia del imperador, divulgue com a imprensa um error pernicioso y que disiendo larga e extensamente de la doctrina evangélica y de mansedumbre y suavidade que respira toda enseñanza de Cristo, de la que se sirve la iglesia, tomando por modelo su maestro, para los que no conocen a Cristo” (LAS CASAS, 2000, p.12)

[...] (LAS CASAS, 2000, p.11) fazendo, assim, com que, o nome de Cristo e a fé cristã fossem abominados e odiados neste “Novo Mundo”, de modo que nem mesmo no futuro seriam aceitos:

(...) si se aprueba la opinión de Sepúlveda, es decir, que las expediciones contra los índios son lícitas, la santíssima fe de Cristo, con oprobio del nombre “Cristiano”, será odiosa y abominable para todas las naciones de esa parte del mundo, a las que llegue la fama de los enormes crímenes que se cometen contra la pobre gente por españoles, hasta el punto de que ni em nustos días ni em el futuro deseen recibir de ninguna manera nuestra fe, al ver que sus primeiros mensajeros no eran pastores, sino bandidos, no eran padres sino tiranos, y que los que la profesan son hombres impíos, crueles, inexorables por su descomunal atrocidade (LAS CASAS, p.12, 2000).

Desse modo, o texto “Prefacio de la defensa del reverendíssimo señor fray Bartolomé de Las Casas, de la ordem de Santo Domingo otrora obispo de Chiapa, a don Felipe gran soberano de las Españas” (LAS CASAS, 2000), foi escrito por Las Casas para Felipe II com objetivos de:

[...] explicar el verdadeiro derecho de mi soberano, es decir, com qué derecho posee el Nuevo Mundo y acallar las horribles e infames fechorías que los míos, es decir, los españoles han causado a los índios, arruinados por uma terrible calamidade contra todo derecho divino e humano em estos pocos años [...] (LAS CASAS, 2000, p.13).

Las Casas defendeu, antes de tudo, a Igreja e sua interpretação da Bíblia, defendendo a evangelização, mas requerendo que ela se fizesse de forma não violenta. Porém, trouxe grande contribuição às noções dos direitos humanos contemporâneos em relação à necessidade de uma nova relação com os povos indígenas. Também, foi uma das vozes dissidentes na defesa da humanidade dos povos indígenas, contra argumentando de forma jurídica e apresentando outra perspectiva mais próxima dos povos que estavam sendo indiscriminadamente assassinados:

As teorias políticas, concebidas pelos juristas e teólogos espanhóis contemporâneos à conquista da América foram o alicerce para o desenvolvimento de um discurso de legitimação da prática dos direitos humanos e especificamente para o processo de valorização e de reconhecimento da alteridade dos índios, e foram consideradas uma reação a um processo cruel de exploração e aniquilamento desses povos promovido pelos efeitos de colonização perpetrada em nome da evangelização (BRAGATO, 2009, p.245).

A inserção da perspectiva jurídica dos povos indígenas como vítimas de processos violentos e exploratórios sem licitude por parte dos países europeus abriu possibilidades de

reparação e reconhecimentos que reverberam no direito internacional do século XXI, ainda com muitos equívocos e, por isso mesmo, em construção, porém, são possibilidades de resiliência, não de uma maneira idílica, espécie de volta ao passado, mas sim, resolvendo contas com esse passado que continua marcando e afetando suas vivências do presente. Não reconhecer, colocar em dúvida ou minimizar a violência das relações entre povos indígenas e europeus e seus descendentes, é ignorar grande parte das realidades e histórias indígenas do continente americano nas quais as violências são questões centrais durante a pequena história.

6.2 Os antepassados *kanhgág* na “pequena história”: transformações e continuidades

Pensando, então, em uma história colaborativa, também, no projeto *kanhgág* de fortalecimento das suas histórias como um método para fortalecer o povo *kanhgág*, aqui, são identificados, de forma geral, os antepassados *kanhgág* nas narrativas da pequena história (1492/2022) e algumas reflexões pertinentes ao tema das transformações e continuidades na história.

Alguns dos entraves ao estudo em longa duração sobre os *kanhgág* e seus antepassados, deriva, além da multiplicidade de etnônimos e nomenclaturas com as quais foram designados nas narrativas, documentos e descrições não indígenas, também, do posterior encobrimento realizado por historiadores de todo o continente, causando, assim, um hiato de conexão e continuidade histórica com os povos indígenas atuais “[...] Stojanowski (2010) [...] sugere o termo *nomocídio* para descrever como os etnônimos do passado foram irrevogavelmente perdidos pela invisibilidade histórica” (VOSS, 2015, p.662). Grande parte dessa invisibilidade foi justificada através do amplo e irrestrito uso da noção de “etnogênese” para designar rupturas e reelaborações radicais de identidades, que, a partir da mescla biológica e cultural, teria criado novas culturas indígenas, faz uma interpretação a partir da mudança e ruptura total com o passado.¹³⁹

A noção de “etnogênese” foi popularizada¹⁴⁰ pelo antropólogo estadunidense William Stutervant no texto “Creek into Seminole” (1971), em um contexto muito específico e

¹³⁹ Como aqui: “É corrente entre os etno-historiadores que os agrupamentos nativos que emergiram nas primeiras décadas de contato são distintos daqueles que foram inicialmente encontrados, pois, são criações coloniais formadas por meio de processos de etnogênese e, isto é tão ou mais verdadeiro no concernente aos etnônimos, os quais, no mais das vezes, eram atribuídos aos grupos por agentes externos, erigindo uma percepção artificial de que ‘determinados grupos sempre existiram coerentemente como se fossem ‘nações’ em territórios delimitados’ (CARVALHO, 2006, p. 3)” (GOYA FONTELLA, 2019, p.23).

¹⁴⁰ “Modelo de etnogênese foi formulada inicialmente em meados do século XIX como uma resposta às ideologias européias de pureza nacional e racial. Teorias de etnogênese propuseram, em vez disso, que todas as nações

amplamente investigado e revisado: a gênese dos Povos Seminole na Flórida. No ano de 1946 o congresso dos Estados Unidos decretou uma Lei que:

[...] exigia o estabelecimento da Comissão de Reivindicações Indígenas (ICC) para fornecer uma saída há muito esperada para os nativos americanos para queixas contra o governo dos Estados Unidos, e ‘resolver de uma vez por todas todas as reivindicações [tribos indígenas] possivelmente poderiam ter’. Os Seminoles mantinham uma longa série de queixas. Os militares americanos destruíram suas casas durante a Primeira Guerra Seminole (1817-18), após, os americanos forçaram os Seminoles sob coação a renunciar a todas as reivindicações à Flórida e assinar mais de 30 milhões de acres de terra no Tratado de Moultrie Creek de 1823. Com a criação do ICC, os Seminoles da Flórida e Oklahoma entraram com reclamações em 1950 e 1951 que posteriormente foram consolidadas para julgamento. Somente para o tratado de 1823, o coletivo Seminoles reivindicou \$ 37.500.000 mais juros. Quando combinado com outras reivindicações de terras, os nativos buscavam \$ 47.782.975 mais juros. Com tão alto risco financeiro envolvido, foi uma súbita e urgente ‘vontade de conhecimento’, e a história Seminole tornou-se um campo de batalha entre aqueles que lutaram a favor ou contra a compensação (HAWKINS, 2009, p.88) (*tradução nossa*)¹⁴¹.

Desse modo, as pesquisas sobre os Seminole devem ser consideradas nesse contexto. Sturtevant, em 1971, conclui que aquelas populações tinham passado por um processo de “etnogênese”, ou seja, um processo criação identitária pós-contato, portanto, não terim relação ancestral com aquele território: “Nas palavras de William Sturtevant, ‘a tribo é um fenômeno inteiramente pós-europeu, uma substituição por colonos Creek [da atual Geórgia e Alabama] dos aborígenes da Flórida que eliminaram nas campanhas militares de fronteiras nos crescentes antagonismos entre as potências europeias””(HAWKINS, 2009, p.01) (*tradução nossa*)¹⁴². Em

modernas surgiram de interações culturais contínuas e ondas de migração [...] A maioria dos estudos arqueológicos e etno-históricos da etnogênese durante o início do século XX procurou traçar os antecedentes da cultura dos grupos observados, sejam eles definidos por meio social, linguístico, ou critérios arqueológicos. O estudo da etnogênese foi reanimado nas décadas de 1960 e 1970 através da publicação de Barth (1969) [...] Singer (1962) [...] Sturtevant (1971) [...]” (VOSS, 2015, p.656) Barth, especialmente diz que a etnicidade (consciência étnica) não depende de isolamento e está em permanente construção de limites.

¹⁴¹ The act called for the establishment of the Indian Claims Commission (ICC) to provide a long awaited outlet for Native American grievances against the United States government, and —settle once and for all every claim [Indian tribes] could possibly have. The Seminoles held a long series of grievances. The American military destroyed their homes during the First Seminole War (1817-18), after which Americans forced the Seminoles under duress to relinquish all claims to Florida and sign over 30 million acres of land at the 1823 Treaty of Moultrie Creek. With the creation of the ICC, the Seminoles of Florida and Oklahoma filed claims in 1950 and 1951 that were later consolidated for trial. For the 1823 treaty alone, the collective Seminoles claimed \$37,500,000 plus interest. When combined with other land claims, the natives sought \$47,782,975 plus interest. With such high financial stakes involved, there was a sudden and urgent —will to knowledge, and Seminole history became a battleground between those who fought for or against compensation (HAWKINS, 2009, p.88)

¹⁴² “In the words of William Sturtevant, ‘the tribe is an entirely post-European phenomenon, a replacement by Creek settlers [from present-day Georgia and Alabama] of the Florida aborigines whom they eliminated in frontier military campaigns growing of antagonisms between European powers”” (HAWKINS, 2009, p.01).

sua revisão, “Creek Schism: Seminole Genesis Revisited” (2009)¹⁴³, Philip Hawkins utiliza documentos espanhóis inéditos, conclui que a gênese ou etnonímia (de forma consciente não é utilizado o termo etno, apesar de ser reconhecido o valor das técnicas da etno-história para refletir sobre o tema)¹⁴⁴ dos Seminole não foi um fenômeno pós-europeu, mas sim “Ao contrário, houve uma estrutura para a gênese do Seminole, e foi um subproduto caseiro de uma luta entre duas facções concorrentes de Lower Creek” (HAWKINS, 2009, p. 98) (*tradução nossa*)¹⁴⁵. Neste sentido, a (etno)gênese é investigada como um processo de transformação que não necessariamente acarretará em uma ruptura com o passado.

Nesse sentido, no texto “What’s new? Rethinking ethnogenesis in the archaeology of colonialism” (2015)¹⁴⁶, Barbara Voss, apresenta (e traz ressalvas) sobre a forma que a “arqueologia do colonialismo”, tem utilizado a noção de etnogênese para destacar continuidades e persistências em contraste às noções que tinham como foco “[...] mudança e novidade como característica definidora das sociedades coloniais e do pós-coloniais” (VOSS, 2015, p.655). Argumentando que a mudança e a novidade representam maneiras dos povos expressarem seus princípios culturais, essa corrente busca contrapor as narrativas de desaparecimento “Assim, uma das principais preocupações da pesquisa bioarqueológica sobre etnogênese, etnocídio e nomocídio é demonstrar que a perda de uma etnia não significa o desaparecimento das pessoas ou de seus descendentes que já estiveram associados a essa etnia” (VOSS, 2015, p.662) (*tradução nossa*)¹⁴⁷. Essa interpretação, assim, considera a (etno)gênese um fenômeno natural, destacando que as permanências não são opostas às transformações. É um bom instrumento para historicizar as longas trajetórias dos povos indígenas, colocando luz à muitas questões, como a gênese dos Seminole, onde novas revisões, agora com técnicas da bioarqueologia, foram realizadas:

¹⁴³ Algo como: “Cisma Creek: revisitando a gênese Seminole”.

¹⁴⁴ O legado sombrio da incursão do ICC na história dos nativos americanos também está a parte na história sombria da etnohistória: um movimento acadêmico que ganhou grande destaque durante a era ICC e é melhor simbolizado por Fairbanks, Cline e Goggin. Para estas razões e mais, muitos estudiosos recentes pediram o abandono da manchada “etnohistória”, ou como Shepard Krech III defendia, a criação de uma nova bandeira como a antro-po-história, a história antropológica ou a antropologia histórica. (Se “etnohistória” é amaldiçoada por sua história sombria, como pode uma faixa com o termo “antropologia” ser melhor?) O futuro da “etnohistória”, seja ela renomeada ou renunciado ao léxico erudito, é mais um monótono do que um enigma. Apesar de conscientemente evitá-lo pelo nome, este trabalho certamente deve muito à metodologia da etnohistória [...] mas o que tentei alcançar nesta tese é ir além das tradicionais preocupações e métodos da etno-história, infundindo-a com outras influências (HAWKINS, 2009, p.96-97) (*tradução nossa*).

¹⁴⁵ On the contrary, there was a structure to Seminole genesis, and it was a homegrown by product of a struggle between two competing Lower Creek factions (HAWKINS, 2009, p. 98).

¹⁴⁶ Algo como: “O que há de novo? Repensando a etnogênese na arqueologia do colonialismo” (*tradução nossa*)

¹⁴⁷ “Thus one of the key concerns of bioarchaeological research on ethnogenesis, ethnocide, and nomocide is to demonstrate that the loss of an ethnicity does not mean the disappearance of the people or their descendants who were once associated with that ethnicity” (VOSS, 2015, p.662).

A pesquisa de Stojanowski (2005, 2009, 2010) sobre a etnogênese do Seminole nativo americano fornece um exemplo especialmente matizado e abrangente. Desde “Creek into Seminole” de Sturtevant (1971), pensa-se que a formação da identidade Seminole ocorreram através da migração dos índios Georgia Creek para a Flórida no século XVIII, substituindo as populações indígenas locais da Flórida [...] Durante 1600-1650, a primeira missão colonial espanhola resultou em uma diminuição de curto prazo na integração biológica como resultado da desintegração das redes intertribais. No entanto, a integração biológica aumentou rapidamente durante 1650-1706, de modo que, ao final do período da missão, as comunidades nativas da Flórida compunham uma população biológica. Stojanowski interpreta isso como um período liminar de etnogênese, a formação de um novo “índio pan-espanhol”. Pequenos grupos de “índios pan-espanhóis” migraram para a Geórgia, refugiando-se em diversas comunidades. Eles logo voltaram para as antigas terras de missão na Flórida em meados do século XVIII como Seminoles, um etnônimo derivado de cimarrones, o termo colonial espanhol para fugitivos. Os ingleses, que tomaram o controle da Flórida em 1821, trataram os Seminoles como uma população recém-chegada, inconsciente de suas conexões ancestrais com a Flórida. As descobertas de Stojanowski têm implicações claras para questões políticas e econômicas indígenas atuais: ‘A etnogênese dos seminole deve ser vista como um retorno consciente às terras ancestrais pelos povos cujas identidades foram substituídas no período colonial [...]’ (VOSS, 2015, p.662) (*tradução nossa*)¹⁴⁸.

Encerra-se, assim, a questão de que a gênese dos Seminole é um fenômeno exclusivamente pós europeu. Nesse sentido, Voss alerta para o abuso do uso da etnogênese nas análises arqueológicas, reflexão que pode ser estendido para a história “Para estudar a etnogênese, é necessário mostrar não só que as práticas de identidade étnica mudaram ao longo do tempo, mas também que essas mudanças são transformadoras além das flutuações e adaptações normais típicas da manutenção da identidade étnica” (VOSS, 2015, p. 658)

¹⁴⁸ “Stojanowski’s (2005, 2009, 2010) research on Native American Seminole ethnogenesis provides an especially nuanced and comprehensive example. Since Sturtevant’s (1971) “Creek into Seminole,” Seminole identity formation is thought to have occurred through eighteenth-century migration of Georgia Creek Indians into Florida, replacing Florida’s local indigenous populations [...] During 1600–1650, early Spanish-colonial missionization resulted in a short-term decrease in biological integration as a result of the disintegration of intertribal networks. However, biological integration rapidly increased during 1650–1706, so that by the end of the mission period, the native communities of Florida comprised one biological population. Stojanowski interprets this as a liminal period of ethnogenesis, the formation of a new “pan-Spanish Indian.” Small groups of “pan-Spanish Indians” then migrated to Georgia, taking refuge with diverse Creek communities. They shortly returned to old Florida mission lands in the mid-eighteenth century as Seminoles, an ethnonym derived from cimarrones, the Spanish-colonial term for runaways. The English, who seized control of Florida in 1821, treated the Seminoles as a newly arrived population, unaware of their ancestral connections to Florida. Stojanowski’s findings have clear implications for present-day indigenous political and economic issues: ‘Seminole ethnogenesis should be viewed as a conscious return to ancestral lands by peoples whose identities were replaced in the colonial period [...]’ (VOSS, 2015, p.662)

(*tradução nossa*)¹⁴⁹, assim, Voss indica que as etnogêneses não devem ser assumidas, mas investigadas: [...] todas as transformações da identidade são etnogênese? Todas as mudanças culturais e históricas são sobre identidade? A etnogênese é um resultado inevitável do processo colonial, ou as comunidades podem resistir à etnogênese?” (*tradução nossa*)¹⁵⁰ Para essa questão, Voss diz que alguns autores (Jeb J. Card (2013); Matthew Liebmann (2013) e Stephen Silliman (2013)) observam que a etnogênese é confundida com outras formas de mudança social. Por exemplo, na reavaliação de cerâmicas da Flórida colonial realizada por Rebecca Saunders (2012), Voss diz que “[...] ela argumenta que a mudança nas formas cerâmicas e decorações nativo- americanas durante a colonização foram mais provavelmente uma resposta às forças do mercado, em vez de um reflexo das mudanças nas identidades étnicas” (VOSS, 2015, p.661) (*tradução nossa*)¹⁵¹.

Assim, percebe-se que a noção de etnogênese deve ser problematizada em cada situação específica, como bem coloca Barabara Voss “Investigue, não assuma: é etnogênese?” (2015, p.658), para assim, não perder o valor de explicação da transformação, como diz Voss. Bárbara fala sob perspectiva da arqueologia colonial, mas é interessante pensar de que forma essa noção tem sido aplicada nos estudos latino-americanos sobre as histórias dos povos indígenas. Tem-se investigado a etnogênese ou tem-se assumido como um processo intrínseco ao contato?

Entre os críticos da noção de etnogênese e seu uso para enfatizar transformações e rupturas radicais que geram desconexão com o passado no estudo das histórias indígenas, está o arqueólogo Stephen W. Silliman que trabalha em parceria com o povo Pequot Oriental do Estado de Connecticut, nos Estados Unidos. Silliman traz boas reflexões a partir da apresentação que faz sobre as diferentes bases envolvidas em pesquisa sobre mudança cultural:

Quando pesquisam as dimensões de mudança cultural e continuidade entre sociedades Nativas Americanas na América do Norte, os arqueólogos normalmente formam uma ‘linha de base etnográfica’ para comparação que inclui práticas culturais conhecidas desde o período imediato pré-contato [...] Usamos uma abordagem similar para acessar mudanças e continuidades culturais Européias em cenários coloniais? [...]é um fácil não, mas ela traz o mesmo ponto. Os arqueólogos históricos interessados em assentamentos coloniais europeus determinam como sua linha de base o encontro entre os

¹⁴⁹ To study ethnogenesis, it is necessary to show not only that ethnic identity practices have changed over time, but also that these changes are transformative beyond the normal fluctuations and adaptations typical of ethnic identity maintenance (VOSS, 2015, p.658)

¹⁵⁰ Yet are all transformations of identity ethnogenesis? Are all cultural and historical changes about identity? Is ethnogenesis an inevitable result of the colonial process, or can communities resist ethnogenesis? (VOSS, 2015, p.659).

¹⁵¹ A arqueologia utiliza-se da noção de etnogênese para classificar as “tradições” arqueológicas. Cada vez que há uma transformação na cerâmica é considerado como uma mudança cultural, uma mudança de fase.

colonizadores e grupos Indígenas bem como os modos de vida pré-encontro (travessia pré-Atlântica) de colonizadores Europeus? Normalmente não. O ponto chave, no entanto é que essa linha de base, mesmo se usada, não permanece fixa nesse encontro. Onde estão os estudos que olham para as transformações do século XVIII Britânicas, Espanholas, Francesas e depois para práticas Euro-americanas criadas contra seus padrões “pré-contato”? Os colonizadores britânicos são julgados como tendo mudado significativamente desde esses períodos, ou são eles considerado como transformações das mesmas pessoas? Para ser contundente, muitas pessoas nos Estados Unidos acham que Nativos Americanos dirigindo carros, comprando cassinos, escutando hip-hop e vivendo em apartamentos urbanos devem certamente serem diferentes de seus ancestrais os quais deviam ter – normalmente imaginados estereotipicamente – andado a cavalo, vestido pele de gamo, lutado contra a Cavalaria Americana e vivido caçando, colhendo ou plantando. Ainda assim, eles não veem as mesmas desconexões entre seus próprios carros, músicas e apartamentos e seus ancestrais do passado, com transporte de cavalo e charrete, perucas brancas, rifles de pederneira e canetas de pena de tinteiro (SILLIMAN, 2019, p.167)

E finaliza:

Mais pungentemente, Euroamericanos contemporâneos não são questionados sobre as similaridades ou conexões com seus ancestrais nas primeiras décadas da nação Americana no final dos 1700; ainda assim Nativos Americanos raramente ganham o benefício dessa pequena escala de tempo para os cientistas sociais, humanistas, políticos, administradores e membros públicos leigos que avaliam suas mudanças e continuidades. Parte desse desequilíbrio está relacionado a esquemas avaliativos desiguais aplicados a indígenas e colonizadores, e parte está ligada a grandes escolhas e conhecimentos populares sobre as fibras históricas que tecem juntos (e levam adiante) histórias Euro-americanas, devido em grande parte a um excesso de confiança nas fontes escritas quando comparadas às orais e materiais (SILLIMAN, 2019, p.167)

Semelhante a esse pensamento, encontra-se uma campanha, feita no ano de 2017 pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com o povo Baniwa¹⁵², intitulada: “Menos preconceito, mais índio” falando justamente que as incorporações e transformações não causam desconexão com a ancestralidade, nem com o passado:

O instituto socioambiental (ISA) convida o Brasil a olhar os povos indígenas com mais generosidade, respeito e sem preconceito. Muitos índios sofrem

¹⁵² “Nós somos os Baniwa. Na parte mais noroeste da Amazônia brasileira, região conhecida como “cabeça do cachorro”, vivem 24 povos indígenas, entre eles os Baniwa. Suas aldeias estão espalhadas especialmente ao longo da bacia do rio Içana, um dos formadores do rio negro, na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela. Os Baniwa são conhecidos por suas cestarias, pimentas e por manter vivas sua língua e inúmeras tradições, apesar de séculos de contato com o ‘mundo dos brancos’. Parceiros do ISA em diversos projetos de proteção territorial, fortalecimento cultural e de alternativas econômicas, os Baniwa protagonizam esta campanha simbolizando todos os povos indígenas no Brasil que, em maior ou menor grau, enfrentam preconceito sobre sua identidade (ISA, 2017).

críticas e agressões simplesmente por terem incorporado hábitos e tecnologias não-indígenas ao seu dia a dia. Como se, para terem suas identidades respeitadas, precisassem viver parados no tempo, em um museu. Os índios, como cada um de nós, são donos de suas identidades e incorporam o que quiserem do mundo que os rodeia, sem deixar de ser índios. Se você não é mais igual aos seus tataravôs e não tem sua identidade questionada por isso, porque os índios não podem também mudar e ainda assim continuar a ser índios, com todos os seus direitos respeitados? (ISA, 2017).

Portanto, o problema não é a utilização da noção de “(etno)gênese”, mas sim, quando esta é sinônimo para o apagamento das diferenças e historicamente, da diferença colonial. As apropriações, então, serão transformadas através de cada filosofia específica, como explica Claudino: “A tradição, a cultura e os costumes que os acompanha até os dias atuais, mesmo modificados, ou seja, transformados faz com que as pessoas kaingang tenham habilidades no diálogo com seus filhos, [...]” (CLAUDINO, 2013, p.50). Essas habilidades, advém de sua filosofia diferenciada

Os etnônimos são categorias coloniais homogeneizantes e impostas desde a criação da noção “índios”. Porém, não deveriam deixar de ser historicizados como parte das trajetórias dos povos indígenas, pois, não somente a atribuição dos etnônimos foi fruto da incompreensão¹⁵³ por parte dos europeus, mas quase todas as questões indígenas o foram e não, por isso, deixa-se de revisar e aprender. Portanto, a importância de historicizar os etnônimos, mesmo sabendo que não representam autodenominações e com a devida crítica, está na possibilidade de reconstruir a historicidade desses grupos, que contemporaneamente se reconhecem e denominam-se, no caso que nos interessa, neste trabalho, como *kanhgág*. Os etnônimos, desse modo, são só mais uma maneira de identificar em contexto, grupos que foram representados por estes, relacionando, ainda, a arqueologia e antropologia que fornecerão informações mais robustas, preenchendo o vácuo historiográfico em que as descrições sobre os *kanhgág* só aparecem no século 19.

¹⁵³ “[...] a atribuição de etnônimos era ‘fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do socius ameríndio’, incompreensão essa fundamentada num conceito ‘substantivista e ‘nacional-territorialista’, longe da ‘natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas’. Neste sentido, pelo menos para as terras baixas da América do Sul, o mosaico etno-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio” (MONTEIRO, 2001, p. 57).

6.2.1 Autodenominação “*kanhgág*”

[...] Há muito tempo, índios andavam pela floresta, quando, de repente, notaram um pássaro que repetia aos gritos a palavra ‘*kanhgág*’ em sua direção. A partir de então, os índios que o ouviram cantando, acreditaram que este era seu nome”

(Dorvalino Refej Cardoso, 2017, p. 45)

Somente a partir de 1849 é documentada a autonominação representativa do “*kanhgág*”¹⁵⁴ e academicamente pulicizada, somente após 1882. Anterior a isso, as denominações que constam em documentos civis e eclesiásticos, como já citado, não representam autodenominações. Elas ligam-se, na maioria das vezes, características que podem ser geográficas, como “índios”, por Colombo acreditar que chegou às Índias; “pinarés” por conta das florestas de araucárias, ou estereótipos como “tupi”, por serem considerados inimigos; “coroados” pelo corte de cabelo, “ybirayaras”, pois assim eram chamados pelos guaranis. Desse modo, se esses etnônimos sempre representaram o desconhecimento em relação as autonominações, pensando no ensino da história *kanhgág*, é preciso, então, identifica-los para serem apropriados pela historicidade *kanhgág*.

A primeira vez que consta uma autoidentificação representativa de “*kanhgág*”, segundo Lúcio Tadeu Mota (2004) é em 1849 através do relatório do militar Camillo Lellis da Silva que fazia a demarcação para uma estrada que ligaria Guarapuava e o rio Paraná: “[...] pelo majestoso rio Goyo-Capro (Água negra em dialeto caengang), sendo a mais importante serra que há n’estes sertões” (SILVA, [1849]1865 In: MOTA, 2004, p.12). A segunda citação se dá no ano de 1867, consta em relatório de Franz Keller, engenheiro contratado pela província do Paraná para realizar estudos de navegabilidade: “[...] A si mesmo dão hoje o nome de Caên-gagn [...] (KELLER, 1967 In: MOTA, 2004, p.09). Somente muito tempo depois, em 1882, Telemaco Borba cita em texto “caingangues” como autonominação:

Eles se chamam caingangues, para o que não se pode fornecer uma explicação; se alguém lhes pergunta por que eles se denominam assim, eles respondem: ‘Por que vocês se denominam portugueses?’ (os índios dessa província nomeiam todos os homens civilizados de portugueses; eles, por si só,

¹⁵⁴ *Kanhgág*, como já falado, é autonominação. Na língua portuguesa há muitas variações como: “caingangue”, “caingang”; “caingangs”; “kainjgang”, “caengang”, “Caên-gagn” “Canig-gang”, “kaingang”, etc.

enxergam a si mesmos como os verdadeiros brasileiros), e se alguém lhes explica o que significa português, eles insistem na resposta de que se chamam caingangues porque esse é mesmo o nome deles. (BORBA, 1882 In: MOREIRA, 2017, p. 247)

Nesse mesmo ano, o frei Luiz de Cemitile, que trabalhou durante 20 anos em aldeamentos do Paraná, escreve: “[...] a si mesmos chamassem de caingang” (CEMITILE, 1882 In: MOTA, 2004, p.06), fazendo, ainda, uma distinção entre “Caingang-pé” (índio legítimo) e “Caingang-venherê (índio cabelo cortado “[...] mas os historiadores sempre os tratam pelo nome de Camés, palavra cuja etymologia ainda não conhecemos” (CEMITILE, 1882 In: MOTA, 2004, p.06). Também do ano de 1882, na Revista da exposição Antropológica do Brasil encontramos uma citação à “[...] tribu dos Canig-gang [...] (NETTO, 1882, p.60) da província do Paraná.

Posteriormente, em 1888, Alfredo d’ Taunay, que foi presidente da Província do Paraná entre 1885 e 1886 e relata em seu texto “Os índios Caingangs (Coroados de Guarapuava)” (1888), ter ficado impressionado pelo fato de quase todos na província do Paraná os conhecerem por “coroados”: “[...] apesar de minhas indagações, ninguém sabia de outro alcunha de feição atóchtona [...] (TAUNAY, 1888, p. 255), adicionando em nota de rodapé a informação de que também eram chamados de “bugres”: “Na província de Santa Catharina elles não tem outro nome; na do Paraná é muito mais frequente o de coroados” (TAUNAY, 1888, p. 255), explicando ainda que era uma denominação geral dada a todos os índios, assim como é usado “caboclo”, diz ele. Desse modo, se diz “muito admirado” quando em 07 de abril de 1886, ao visitar Guarapuava: “[...] pela primeira vez ouvi da boca de um índio mais ladino a palavra caingang, como denominação geral da tribu e, do interrogatório que o submeti, depreendi que tinham certo desgosto em ser chamados coroados” (TAUNAY, 1888, p. 255). MOTA (2004) chama a atenção para essa inconveniência onde diversas autoridades que tinham proximidade com os *kanhgág*, ou seja, poderiam ter conhecimento da autodenominação, mas, insistiam em chamá-los de coroados, apesar de não gostarem, como também verifica Cemitile “Elles porem não gostam deste apelido, [...]” CEMITILE, 1882 In: MOTA, 2004, p.06) e Taunay, citando isso mais de uma vez: “[...] pude verificar [...] que esse sentimento de desprazer lhes era commum, ficando muito satisfeitos quando os tratavam por caingangs e não pelo vocábulo portuguez” (TAUNAY, 1888, p. 255).

O professor Dorvalino traz uma história sobre a origem do nome *kanhgág*: “

[...] um dia, no centro de sua tribo, um velho índio falou a todos com muita calma. - Nós achamos que somos inteligentes..., mas os animais são mais inteligentes, os pássaros, por exemplo, sabem muitas línguas que o ser humano nem sequer conhece. – disse, enquanto olhava o horizonte. [...] Há muito tempo, índios andavam pela floresta, quando, de repente, notaram um pássaro que repetia aos gritos a palavra “kanhgág” em sua direção. A partir de então, os índios que o ouviram cantando, acreditaram que este era seu nome” (CARDOSO, 2017, p. 45).

Desse modo, é preciso reavaliar, tanto o descarte aos etnônimos, quanto o uso da noção de etnogênese quando corrobora para a má compreensão das apropriações culturais e o apagamento das diferenças, em vez, de somente explicar sobre os processos de transformação históricos contínuos comum à todas as populações.

Desse modo, para a compreensão da longa historicidade dos povos indígenas, o estudo e mapeamento dos etnônimos com os quais seus antepassados foram referenciados ao longo da “pequena história”, aliando à dados arqueológicos e etnográficos e inserção desses dados no tempo-espaço dos próprios povos, para ser apropriado por suas historicidades e contribuir com projetos como esse:

[...] a escola kaingang promoverá a construção de projetos pertinentes aos indivíduos e à coletividade, em que os estudantes e suas comunidades se apropriaram dos conhecimentos antigos, “Ûn Si Ag Tũ Pẽ”. E assim, desenvolverão ações que consideram o ser humano e a natureza como parte legítima de suas existências mantendo a cultura em constante construção, consolidando valores importantes para as relações com as sociedades não indígenas, fortalecidos pelo reconhecimento de si mesmo em relação ao outro. Partindo de seus conhecimentos vão se qualificando com os demais conhecimentos produzidos pela humanidade (FERREIRA, 2020, p. 182).

6.2.2 Violência, resistência e resiliência: período inicial

Do ponto de vista da filosofia *kanhgág*, este período inicial da chegada dos europeus, representa uma grande lacuna na historicidade, pois, é realizado disciplinarmente, como foi destacado na parte 1 desse trabalho, a desconexão historiográfica entre os tempos e povos presentes na longa história, representada por estudos arqueológicos e suas continuidades na pequena história.

Durante algum tempo, os estudos sobre os povos indígenas na “pequena história” foram realizados exclusivamente por uma antropologia evolucionista “[...] uma das tarefas da antropologia seria a de ‘estabelecer, grosso modo, uma escala de civilização’, simplesmente colocando as nações européias em um dos extremos da série e em outro as tribos selvagens,

dispondo o resto da humanidade entre dois limites” (LARAIA, 2001, p. 18). Nesse sentido, o passado indígena foi interpretado como a representação de um estágio supostamente primitivo.

Por detrás de cada um destes estudos¹⁵⁵ predominava, então, a idéia de que a cultura desenvolve-se de maneira uniforme, de tal forma que era de se esperar que cada sociedade percorresse as etapas que já tinham sido percorridas pelas ‘sociedades mais avançadas’. Desta maneira era fácil estabelecer uma escala evolutiva que não deixava de ser um processo discriminatório, através do qual as diferentes sociedades humanas eram classificadas hierarquicamente, com nítida vantagem para as culturas européias. Etnocentrismo e ciência marchavam então de mãos juntas (LARAIA, 2001, p.19)

Inclusive, com esse argumento é criado o discurso político de “fardo do homem branco”, explicitado no ponto 2.1.2, em que os homens “brancos”, teriam o dever de auxiliar os supostos “primitivos” à saírem dessa condição. Assim, muitos trabalhos foram pautados por essa separação radical entre passado e presente dos povos indígenas.

Segundo Roque Laraia, Franz Boas (1896), em sua crítica ao evolucionismo do “método comparativo”, confere ao estudo da antropologia novas perspectivas a serem executadas: a) a reconstrução da história de povos ou regiões particulares; b) a comparação da vida social de diferentes povos, cujo desenvolvimento segue as mesmas leis” (LARAIA, 2001, p.19), desse modo, a percepção sobre a cultura deixa de ser linear para a compreensão de que “[...] cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou” (LARAIA, 2001, p. 20).

Na medida em que o tempo passou, o problema antropológico recaiu para o estudo das transformações ditas externas, criando-se assim, a noção de “aculturação”, que segundo Laraia chegou ao Brasil “[...] depois que Eduardo Galvão apresentou o seu "Estudo de aculturação dos grupos indígenas brasileiros", na I Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953” (LARAIA, 2001, p.50). Essa noção, criou uma falsa ideia em que as transformações, naturais à passagem do tempo e contexto, representariam em vez disso, “perdas culturais”, criando-se, assim, um “limite” para a ancestralidade.

Com a ampliação das análises históricas nos estudos sobre os povos indígenas, começou-se a reconhecer suas historicidades, bem como, suas transformações como parte dessas. Contudo, ao conservar a separação entre as temporalidades, considerando o passado como uma representação de um tempo “primitivo” que precisou ser superado, relegou-se a ancestralidade, também, a esse local.

¹⁵⁵ MAINE (1861); BACHOFEN (1865); TAYLOR (1871)

Contudo, em perspectiva *kanhgág*, a ancestralidade relaciona-se com a filosofia dual e complementar, pois, é a partir dela que serão realizados e atualizados constantemente os processos de identidades, conservando e atualizando os limites entre o eu e o outro. Nesse sentido, a ancestralidade não deve ser assumida como uma essência que imobiliza a identidade dos povos indígenas e sim, investigada como parte de suas historicidades. A ancestralidade representa, assim, conjuntos de conhecimentos que serão transmitidos oralmente. Nesse sentido, Gersem Luciano Baniwa diz o seguinte “[...] ancestralidade é propriamente a referência que [...] os povos indígenas têm com o seu passado [...] como que essa relação é feita? Por meio de conhecimentos saberes sobretudo princípios a que recebe a partir de narrativas orais o de histórias orais” (LUCIANO BANIWA, 2022)

Sabe-se que há extensa e renovada bibliografia sobre estes recortes que serão apresentados, que trazem o foco para as perspectivas indígenas, porém, nenhuma foi realizada a partir da referência *kanhgág*. Portanto, será uma tentativa de olhar para esse tempo-espaço a partir dessa filosofia e suas chaves de entendimento. Também, os dados arqueológicos, têm trazido novas informações sobre ocupações bastante estáveis, modificando muitas concepções para esses grupos, como a baixa complexidade social, por exemplo que devem ser considerados.

Figura 17 - Distribuição dos índios no Paraná nos séculos 16 e 17, de 1540 a 1640



Fonte: PARELLADA; CARVALHO, 2009

O mapa acima, demonstra os territórios associados aos antepassados dos *kanhgág*, sendo a área vermelha representadas por “Camperos ou Coronados” e a área verde por “Guaianá ou Gualacho”, etnônimos utilizados à revelia.

Segundo Bartomeu Melià (1983),

O modo de ser e costumes dos Guayaná (Guañaná) ou Gualacho foram descritos já em 1628 e 1630 pelo Pe. Antônio Ruiz de Montoya, com motivo da fundação da Redução da Conceição dos Gualachos, nas margens do rio Piquirí, no Paraná. O Pe. Montoya seja talvez o primeiro a registrar por escrito umas frases na língua Gualacha, e por elas sabe-se de certo que se trata da língua hoje conhecida como kaingang: *niyi chi cãy catü tapli* (fumaça preta sobe ao céu) /*nija sã kanhkãtu tãpry/* na ortografia moderna (MCA I: 347). (MELIÀ, 1983, p.1-2)

O autor, assim, a partir das fontes geradas pela presença jesuíta nos territórios dos antepassados *kanhgág* em 1628, pode atestar sua presença e desfazer o vácuo historiográfico pelo qual os *kanhgág* só voltam a surgir no século 18 com a chegada de novos colonos.

As citações aos antepassados dos *kanhgág*, chamados de “Gualacho”, feitas por Meliá, são encontradas nos escritos de Antônio Ruiz de Montoya, através das observações sobre a organização social no atual Paraná (Guairá): “[...] Eles vivem em pequenos povoados cada caçiq por si só, o que é comum. Eles têm até cem vassalos [...] (MONTROYA [1630], 1951, p. 346) (tradução nossa)¹⁵⁶; suas características casas subterrâneas “[...] as casas são redondas como fornos, dormem no chão sobre palha coberta [...] o fogo fica no meio da casa (MONTROYA [1630], 1951, p. 346) (tradução nossa)¹⁵⁷. Em 1632, o padre Pedro Romero, em sua missão no território atual do Rio Grande do Sul (Tape), faz a seguinte observação: “Nesses dois povoados de gualachos que o padre viu e outro terceiro que está próximo deve haver até quarenta famílias e não mais. Sua habitação é uma casa redonda feita à maneira de um forno como dois quartos nossos” (ROMERO [1632] 1969, p. 51)(tradução nossa)¹⁵⁸; a confecção dos tecidos e estilos “[...] umas mantas grandes que fazem de malva [...] uma manta grande que os cobre desde os ombros até os pés, esta serve também para trazer a criança que trazem nas costas (MONTROYA

¹⁵⁶ “[...] viven en pueblecitos cada caçiq de por si, los cuales ordinariam. Tinen hasta çien vassalos [...]” (MONTROYA [1630], 1951, p. 346).

¹⁵⁷ “[...] las casas son redondas a manera de hornos, duermen en el suelo sobre paja cubiertos [...] el fuego tienen en medio de la casa [...]” (MONTROYA [1630], 1951, p. 346).

¹⁵⁸ “En estos dos pueblos de gualachos que el P.e vio y otro terceiro que está allí cerca debe de aver hasta quarenta famílias y no mas. Su habitacion es una casa redonda hecha a manera de un horno com dos aposentos nuestros” (ROMERO [1632] 1969, p.51).

[1630], 1951, p. 346)(tradução nossa)¹⁵⁹, referência também encontrada em Romero (1632) “Todas las mugeres andan vestidas con unas mantas que hazen de ortigas” (ROMERO [1632] 1969, p. 51).

Em 1900, aproximadamente¹⁶⁰, outro padre jesuíta, Carlos Teschauer, ao visitar os *kanhgág* de Nonoai, faz algumas anotações sobre suas vestimentas:

Andam quasi nús, só durante o inverno cobrem-se de um tecido que as mulheres fabricam das fibras de uma ortiga arborescente, e que chamam curú ou lurú. É um pano retangular, como o nosso pala, de 150 cm de comprimento e de 125-130cm de largo; no meio acha-se uma abertura para poder passar a cabeça. A fabricação desse tecido parece propriedade exclusiva desta tribo (TESCHAUER, 1927, p. 42).

As informações contidas no texto são um tanto desencontradas, então, são repetidos alguns assuntos, como a questão dos tecidos, presente em outro momento. Agora, para falar dos atributos laboriais das mulheres:

O tempo que lhes sobra, passam-no a tecer pannos mui próprios para xergas e de que se servem para cobrir-se e seus filhos. Encontrei em Nonohay rapazes vestidos com esses panos a maneira de palas. Um missionário refere-se que a seu tempo era única roupa que usavam. Aproximadamente 40 anos mais tarde já traziam vestidos regulares como a gente civilizada, ao menos quando se apresentavam a algum viajante ou iam à vila de Nonohay. As poucas vezes que fui visitar os seus toldos devia esperar do lado de fora, para que se vestissem primeiro (TESCHAUER, 1927, p. 45).

Encontramos, também, referências aos tecidos em Alfredo Taunay (1888):

Consiste sua indústria no tecido de um pano grosso feito com as fibras de urtiga grande (uáfê) [...] são os panos, tecidos sobre os joelhos, e servem para cobrir as partes [...] Além de panos para esse serviço, tecem outros com mais delicadeza, feitos com as mesmas fibras, dando-lhes ordinariamente de seis a sete palmos de comprimento, bem trabalhados, e sobre eles desenhavam com tinta vermelha, diversos traços que, segundo me contou o cacique, representavam facões, machados e flechas [...] (TAUNAY, 1888, p.261).

Todas essas, fazem parte de um conjunto de fontes produzidas a partir de eurorreferências em diversos contextos, porém, são eficazes como registro histórico dos

¹⁵⁹ “[...] con unas mantas grandes q haçen de malvas, [...] una manta grande q los cubre desde los hombros hasta los pies, esta les sirve también para traer el niño q lo traen en las espaldas [...]” (MONTROYA [1630], 1951, p. 346).

¹⁶⁰ Aproximadamente, pois, ele publica em 1927 e não informa a data correta das observações que fez, diz o seguinte: “Nos coroados ou caingang de Nonohay que visitei há vinte e tantos anos [...]” (TESCHAUER, 1927, p.42).

antepassados *kanhgág*, devendo, sempre, ser analisadas levando em conta suas condições de produção e reinterpretadas a partir da pluriversalidade. Uma das instituições que mais produziu esse tipo de fontes, por sua intensa interferência na vida dos povos indígenas, foi a igreja: “Trata-se essencialmente de um conjunto de escrita religiosa, dado que é elaborada dentro dos marcos de uma instituição religiosa, e compõe uma mensagem devocional que deve ser reconhecida pelos irmãos espalhados pelo mundo” (MARTINS, 2007, p. 146).

Assim, o início dessas missões, de forma fixa, no atual Paraná (Província do Paraguai), foi no ano de 1609. As “missões jesuíticas”, ficaram conhecidas como povoados indígenas administrados pelos jesuítas, porém, “a missão”¹⁶¹ em si, era a tarefa do padre, o que ele teria que colocar em ação em nome da igreja, no caso, a evangelização dos povos indígenas dos territórios designados a ele. Durante muito tempo, na historiografia sobre o sul do Brasil, elas foram conhecidas como “missões guaranílicas”¹⁶², passando a impressão que somente os povos Guaraní foram assediados pelos padres jesuítas. No entanto, nos estudos focados sobre as missões jesuíticas, que utilizam essa documentação religiosa, a variedade de povos e etnônimos não é segredo. Há, inclusive, alguns trabalhos¹⁶³ tratando sobre essa multiplicidade, porém, não há um foco em relação aos antepassados *kanhgág*,

Desse modo, quando falamos em jesuítas nos territórios dos antepassados *kanhgág*, reproduzimos o pensamento do professor Dorvalino em relação à extrema proximidade de áreas urbanas não indígenas das Terras indígenas demarcadas: “Não foram os *kanhgág* que foram para as cidades, mas, as cidades que foram até os *kanhgág*” (CARDOSO, 2022a). Da mesma forma, não foram seus antepassados que foram até os jesuítas, mas estes que se instalavam junto aos povos. O método dos padres envolvia apresentarem-se como homens diferentes dos colonos espanhóis e instalarem-se nos territórios indígenas: “A medida que os índios aceitavam¹⁶⁴ a presença dos jesuítas, novas missões eram formadas, a maioria junto a aldeias nativas já estruturadas” (PARELLADA, 2009, p.71). É importante compreender que essa “aceitação” deve ser interpretada com muito cuidado, pois, não representa aderir ou aceitar o projeto de “civilizar evangelizando” pretendido pela igreja. Em uma carta ânua do padre Pedro Romero

¹⁶¹ Missão 1. Incumbência que alguém deve executar a pedido ou por ordem de outrem; encargo; 2. Conjunto de pessoas a que se confere uma tarefa, freq. em outro local ou país (OXFORD, 2022).

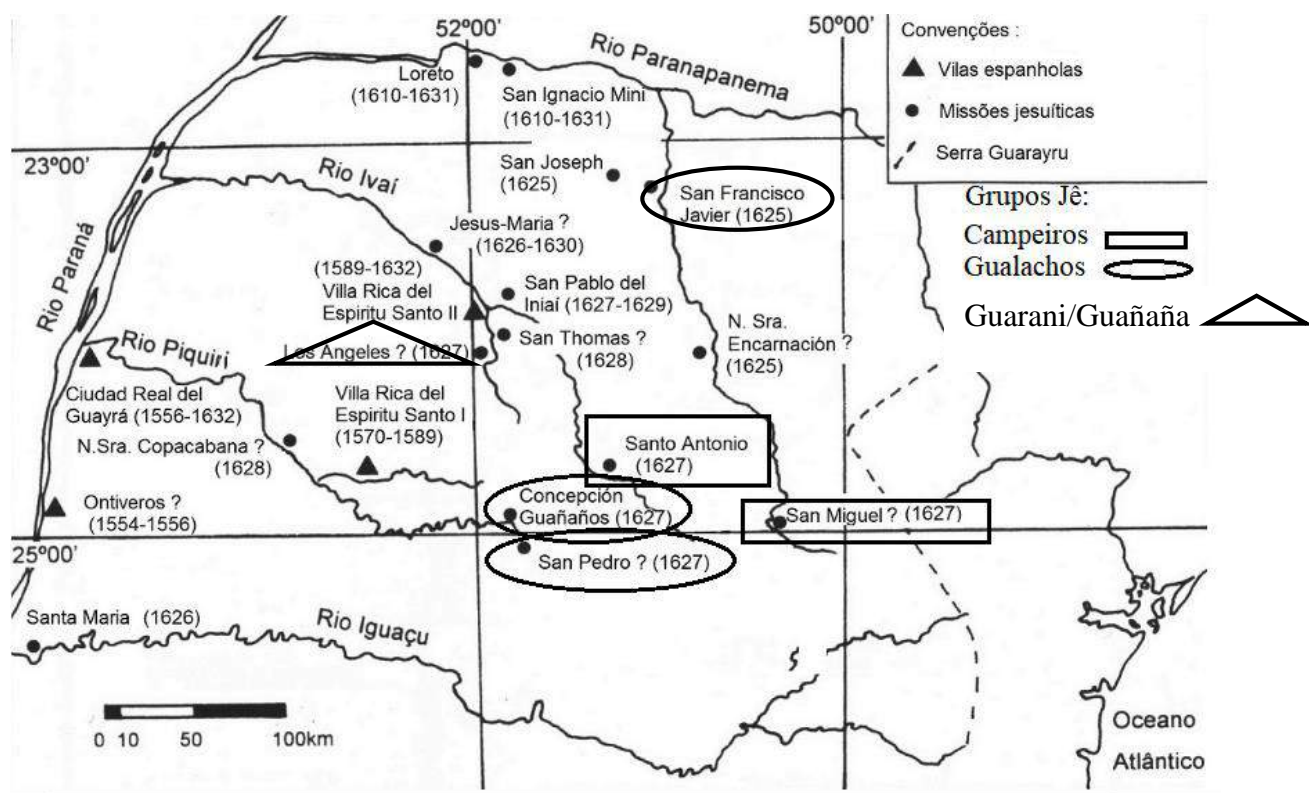
¹⁶² “Na historiografia, consolidou-se a imagem das reduções paraguaias como um espaço absolutamente de população Guaraní. De fato, os próprios missionários assim se referem a elas: ‘pueblos de Guaraníes’” (SANTOS; BAPTISTA, 2007, p. 241).

¹⁶³ Como em: SANTOS; BAPTISTA, 2007; MOURA, 2012; BAPTISTA, 2009; 2015

¹⁶⁴ Essa “aceitação” deve ser interpretada com muito cuidado, pois, não representa aderir ou aceitar o projeto de “civilizar evangelizando” pretendido pela igreja. Assim que os padres iniciam com mandos e desmandos, os indígenas protestam. Há diversas passagens dando conta disso, inclusive, os padres que morreram, estavam envolvidos nessa situação

em 1632 é possível perceber o que representava “levantar cruz” para os indígenas: “[...] sombra, de sorte que o levantar cruz não é outra coisa senão garantir a terra, arranjar as pessoas e colocar um sinal para que não se perda a veia desta rica mina de almas que o Senhor descobriu neste tempo” (ROMERO, [1632] 1969, p. 39) (tradução nossa)¹⁶⁵. Como é visto, o padre tinha consciência que não representava aceitar a evangelização, mas sim, manter autonomia e evitar mortes. Assim, alguns territórios onde a cruz foi levantada levam o nome de grupos indígenas a eles associados como lembra Cláudia Inês Parellada (2018, p. 339).

Figura 18 – Antepassados *kanhgág* no Guairá



Fonte: (PARELLADA, 2018, p.334)¹⁶⁶

Os chamados “Camperos” estão associados aos coroados, que também podem ser encontrados como “cavelludos”:

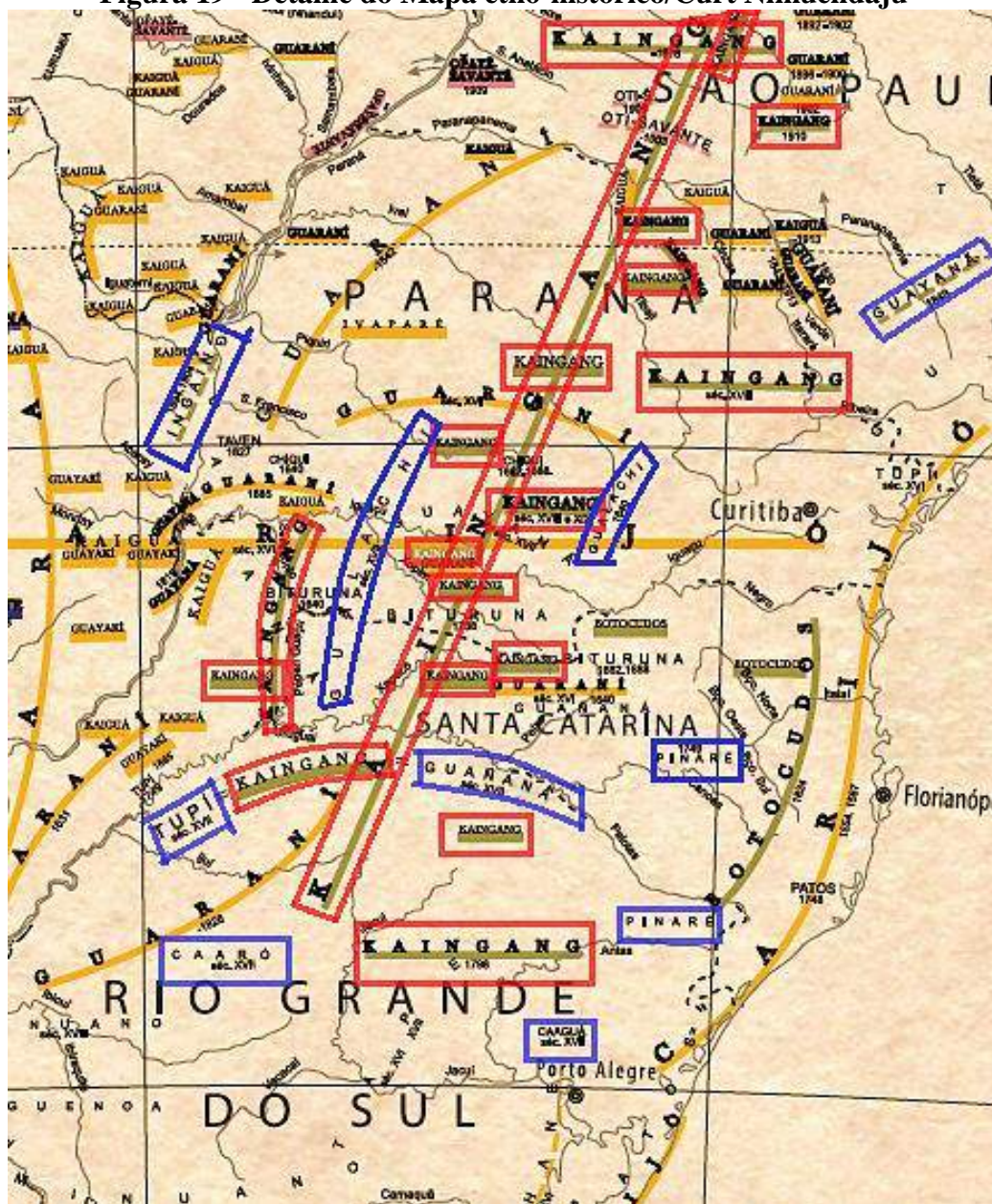
¹⁶⁵ [...] sombra, de suerte que el lebanantar cruz no es otra cosa sino assegurar la tierra, disponer la gente y poner senal para que no se pierda la veta desta rica mina de almas que el Senor a descubierto en este tempo” (ROMERO, [1632] 1969, p. 39)

¹⁶⁶ Adicionamos ainda a identificação da missão de San Xavier “[...] esta reducción de gualachos” (MCA1, 1951, p. 262) e Los Angeles (MOURA, 2012) como uma ambiente misto, Guarani/Guañaña

Desde esta reducci3n de la incarnacion como vimos se comienzan a estender muy dilatados campos, que dan nombre a los muchos indios que los habitan y *se llaman camperos*, a distincion de las dem3s naciones que todos viven en los montes y rios. Los mismos *se llaman tambien cavelludos* porque traen tendido el caveilo tan crecido que les cubre los ombros solo cercenado por toda la frente hasta las orejas, *dixense con otro nombre coronados* porque aun las mugeres y ni3os usan a abrirse las coronas como los frayles. (DURÁN [1628], 1951, p.242)(*Ênfase nossa*)

Ainda encontramos “chiquis” identificados como Gualachos: “Los Chiquis jentilidad de Gualachos que est3n entan entre el rio del Piquir3 y el yguaçú [...]” (MONTROYA [1628], 1951, p.195) tambi3n “Yb3raiyras”: “Aqui entre estos Yb3raiyras o Gualachos emos tenido noticia que ay tambi3n salinas al modo de las del Paraguay” (MONTROYA [1628], 1951, p.279). Alguns desses etn3nimos podem ser visualizadas no mapa etno-hist3rico de Curt Nimuendaj3, onde destacamos em azul os diversos associados aos antepassados *kanhg3g*, e em vermelho, j3 como “kaingang”. Nesse mapa, tambi3n 3 poss3vel visualizar as transform3es ao longo dos s3culos, por exemplo: ao norte do Rio Grande do Sul, os tupis do s3culo 17 e os gua3a3as do s3culo 16 s3o associados aos kaingang.

Figura 19 - Detalhe do Mapa etno-histórico/Curt Nimuendajú



Fonte: IPHAN, 2017¹⁶⁷

Também, na região chamada de “Tape”, atual Estado do Rio Grande do Sul, encontrou-se os antepassados dos *kanhgág*, antes e depois da destruição das missões no Guairá pelos bandeirantes portugueses e seus aliados indígenas, que eram contrários aos padres “(...) no Tape, a experiência [...] de Santa Tereza, também com Guañanas; no entre rios Uruguai e Paraná, a redução de Corpus (formada pelos remanescentes Jê das reduções do Guairá e

¹⁶⁷ Destacamos em azul os diversos etnônimos, elencados por Nimuendajú, associados aos antepassados *kanhgág*, e em vermelho, são destacados “kaingang”

receptiva aos Guañanas gradualmente introduzidos no processo)” (SANTOS e BAPTISTA, 2007, p.244)¹⁶⁸,

Apesar das evidências dos contatos dos antepassados *kanhgág* com os europeus e sua conexão com a história que se desenrolava então, “[...] tais grupos [não-guarani] permanecem com sua história suprimida, ocorrendo, como no caso dos Jê, uma pré-história que salta diretamente à história contemporânea, especificamente a partir do século XVIII” (SANTOS; BAPTISTA, 2007, p.241). Aqui, a utilização de “Jê”, nos mostra um pouco sobre a dificuldade de identificação dos *kanhgág* nos textos historiográficos, apesar de, logo à frente (p. 242), os autores citarem a análise linguística de Meliá, confirmando que a língua Gualacha refere-se ao *kanhgág*. Esses movimentos de identificação são fundamentais para a historicidade *kanhgág* e devem ficar explícitos.

De fato, as histórias locais interagem com o projeto global da Igreja e da monarquia no território indígena, pois, em meio às narrativas épicas de evangelização, salvação e demonização dos povos, é possível visualizar, além da violência, passagens que tornam possível reconectar os antepassados *kanhgág* aos seus tempo-espço que ficaram encobertos pelas narrativas da modernidade, ligadas às “missões”. A intenção dos padres era transformar essas populações, pois, acreditavam que seriam como crianças em suposto estágio inferior ao deles. Em narrativa bíblica, seriam como “barro” (moldável). Porém, sendo elas populações de antiga linhagem, com sólidas organizações e ambientação territorial (representadas pelos padres como “demônio”), não ocorreu o esperado: “Desearon siempre los nuestros abrirle alguna puerta por donde entrar a darles la luz del Evangelio, mas tenianlas todas ellos tan cerradas que nunca les fue posible cumplir el deseo, porque el demonio avia engendrado en estos indios grande aborrecimiento a nuestros padres” (DURÁN [1628], 1951, p.242). Ainda assim, o fato dos padres irem até os territórios indígenas promoverem ou acirrarem conflitos entre os grupos, criarem narrativas e julgamentos morais do modo que o fizeram, configura a violência vivenciada pelos antepassados *kanhgág* em suas terras.

É importante compreender que, os povos indígenas de forma geral, em específico para esse trabalho, os antepassados *kanhgág*, vão aplicar as suas filosofias de vida à esses novos contextos pós 1492. Assim, mesmo com todas as violências, sofridas, eles atravessam os tempos (re)existindo. Para explicar essa energia dos povos indígenas, Gersem Luciano Baniwa, traz as noções de “resistência” e “resiliência”:

¹⁶⁸ Também consta em (BAPTISTA, 2019, p.120) “No Tape, a experiência exemplar de Santa Teresa, onde Tape-Guarani convivem com Guañana. No entre-rios Uruguai e Paraná, o povoamento de Corpus (formada pelos remanescentes Jê do Guairá e receptiva aos Guañana gradualmente introduzidos no processo)”

Bom, alguns aspectos que são muito importantes para a gente entender essa força, essa capacidade dos povos originários, povos indígenas, continuarem vivendo mesmo diante de tremendas, de fortes pressões, opressões, repressões e violências que vem vivendo desde o início da colonização. Eu queria tratar aqui de dois conceitos e duas palavras, para mim são muito fortes né, os conceitos de resistência e resiliência. Resistência é a capacidade de valorizar manter e dar continuidade às suas formas de vida, sua língua, suas tradições, sua cultura, seus modos de habitar no mundo né? Isso é muito forte, isso é resistência mesmo diante de opressão, mesmo com grande violência, quando quer alguém quer tomar sua terra, extinguir sua Cultura né, que a sua cultura, sua identidade ali estão resistindo.

E completa:

Resiliência é juntando essa capacidade de defender a sua produção cultural seu modo de vida, mas, ainda assim, permanentemente adequar-se, ajustar-se, atualizar-se para poder acompanhar a evolução social evolução natural das coisas das formas de vida no mundo de hoje né. Atualmente as transformações da vida são muito rápida e muito fortes e profundas e os povos indígenas conseguem acompanhar com uma certa facilidade e tranquilidade por conta dessa resiliência né ou também a superar de momentos trágicos. Os povos indígenas não vivem de passados trágicos e superam, claro, mantém a memória, a memória viva é importante para ter referência do que deve ser evitado do passado mas eles estão sempre voltados para projetar, construir o futuro que eles chamam plano de vida, projetos societários né, então resistência e resiliência se completam exatamente para se defender, para garantir a continuidade dos seus modos de vida, tradições, culturas, línguas, saberes e fazeres. E a resiliência ajuda a pensar o futuro dos povos indígenas, são povos da Esperança, são povos de muita fé, mesmo diante das adversidades sempre estão com planos de esperança de otimismo é construindo suas suas famílias, suas civilizações e vivendo os valores de suas tradições e culturas (LUCIANO BANIWA, 2022)

Foi a partir da resistência e a da resiliência, segundo Gersem Luciano, que os povos indígenas mantiveram suas línguas e epistemologias nesses últimos 522 anos, seguindo o tempo-espaço, adicionando técnicas e novidades, reelaborando suas vivências em conformidade às suas filosofias. Ainda assim, a violência dessas situações não deve ser desconsiderada. As violências físicas e simbólicas, de julgamento, da imposição, da intromissão, enfim...

Diversos estudos, focados nesse recorte temporal, demonstraram as ações de resistência¹⁶⁹ e resiliência dos povos indígenas frente às investidas dos padres e suas “missões”, confirmando que, em diversas ocasiões, os padres adequaram seus objetivos de forma a

¹⁶⁹ Aqui, entendemos a resistência como “agência”, não representando apenas uma resistência física, mas o resistir utilizando a própria filosofia e língua, por exemplo.

“aceitar” diversas situações que não gostariam por, realmente, não possuir controle, nem autoridade sobre a filosofia e o agir das populações indígenas, por mais que eles quisessem possuir esse poder de controle. Contudo, justamente porque não há controle, a violência física é necessária e se faz presente¹⁷⁰, porém, não é garantia de sucesso da missão, mas sim, de mais sofrimento às populações.

Os estudos recentes sobre as reduções mostram que as reações dos indígenas foram variáveis e que os jesuítas tiveram que exercitar a negociação com suas lideranças para instalarem as missões. Entretanto, com os *kujá* esta negociação não era possível, e eles foram perseguidos e combatidos. Nesse sentido, um dos grupos mais perseguidos e combativos eram os *kujá*¹⁷¹. Segundo os padres, eram os seus maiores inimigos e chamados de “*Feiticeiros*”¹⁷² (tradução nossa)¹⁷³, por sua grande autoridade espiritual (corpo e mente) e resistência frente às tentativas dos padres: “Entre esses índios, há alguns ministros do diabo, que chamamos de feiticeiros, e geralmente são os mais velhos. Eles são chupadores¹⁷⁴ e curandeiros¹⁷⁵, e eles falam com o diabo através da erva [mate] e contam coisas para eles” (MONTROYA [1628], 1951, p.350)¹⁷⁶. Em outro trecho, também sobre os Gualacho, antepassados dos *kanhgág*

¹⁷⁰ “[...] llamando al Padre muy apriessa le dixo el muchacho: Padre, no me mandes mas castigar” (MONTROYA [1630] 1951, p.243).

¹⁷¹ Dificil não pensar no querido *kujá* Jorge Garcia, prova de resistência e resiliência *kanhgág*. Porém, também é difícil não sofrer com tudo o que essas situações causaram, como essa: “[...] assim que ele chegou começou a dizer que era filho do sol e que o sol tinha descido para falar com ele para lhe dizer que o recebeu de Deus e fez dele seu filho com tal aceleração que foi obrigado a dar-lhe um tapa para silenciá-lo. Os índios vendo isso começaram a indigná-lo e a puxar a guasca em que estava amarrado e a correr puxando-o, batendo-o no chão, chutando-o e arrastando-o e picando-o com as flechas que se eu não correr vão matá-lo. O pobre coitado do feiticeiro permaneceu insensato e embora mais tarde eu lhe pedi algumas coisas que ele não guardou; estava fora de si [...]” TANO [1635], p.109) “[...] assi como llegó començó diçiendo q era hijo dei sol y q el sol avia bajado a hablarley a deçirle q le reçebia por dios y le constituía por su hijo con tanta aceleracion q fue forçoso darle un tapaboca para haçerle a callar. los indios viendo esto le començaron a ultrajar y a tirar de la guasca en q venia atado y a correr tirando dei dando con el en tierra a dar coçes y a llevarlo arrastrando y a picarle con las flechas que si no voy corriendo lo matan. El pobre desventurado dei hechiçero quedo como sin sentido y aunq despues le pregunte algunas cosas no consertava; estava fuera de si” (TANO [1635], p.109).

¹⁷² Também eram chamados assim os *tcheramói* guarani.

¹⁷³ “*hechizeros*”;

¹⁷⁴ Essa palavra não foi traduzida do original. Significa: dominar técnica da cura por sucção (CHAMORRO, 2008, p. 113).

¹⁷⁵ Sobre o tratamento das doenças entre os coroados de Minas Gerais em 1816, Freireyss diz o seguinte: “É inegável a grande perspicácia que os índios revelam no modo seguro com que curam as suas moléstias, que felizmente não são muitas. Todos os seus remédios buscam no reino vegetal e nós teríamos que aprender deles muitos segredos em pról da humanidade, como aliás, já devemos a elles o conhecimento de várias experiências na medicina [...] Há índios extremamente hábeis neste gênero de sangrias, que podem por isso ser tidos como os cirurgiões dessas nações” (FREIREYSS [1816] 1906, p. 205/206).

¹⁷⁶ “Ay entre estos yndios algunos ministros del demonio, q llamamos hichizeros y suelen ser los muy viexos. Son chupadores y curadores, y hablan con el demonio por medio de la yerba [mate] y les dige cosas” (MONTROYA [1628], 1951, p.350).

[...]Eles não têm adoração nem ídolos, mas têm feiticeiros cuja ciência nada mais é do que adivinhar e contar mentiras, consultam o oráculo com uma cabaça de erva, conversam com eles, sopram, balançam os olhos, levantam a cabeça, viram para uma parte e depois para outra, [...]. Nosso Senhor quer que tudo isso seja removido (MONTROYA [1628], 1951, p.298) (tradução nossa)¹⁷⁷

Embora avaliassem a filosofia dos antepassados *kanhgág* como erros e superstições, os jesuítas compreenderam bem a importância e autoridade de seus *kujá* e dirigiram sua fala e ação a isolá-los e combatê-los. Segundo Schild (2016) “[...] o *Kujà* exerce papel fundamental na nossa sociedade, realizando trabalhos e curas espirituais que *só os Kujà tem poder e permissão para realizar [...]*” (p. 119) (Ênfase nossa). Sendo então, uma grande autoridade espiritual. Os padres, para desautorizar os *kujás* e apropriarem-se de sua autoridade, associavam-os ao mal, ao “demônio”, praticavam ou incitavam a violência contra esses, e até mesmo, utilizavam da morte e doença para provarem seu “poder”. Em uma carta do padre Pedro Mola do ano de 1637, é relatado um (dos muitos) momentos de doença e morte, nas missões. Porém, segundo Mola, com os padres, nada acontecia, onde há muitos mortos, porém, segundo Mola, com eles, padres, nada acontecia. A explicação para isto, os jesuítas encontravam na especial proteção de Deus e dos Santos e se valiam dela no seu esforço de convencimento e conversão dos indígenas que se encontravam vivendo as terríveis epidemias que se sucediam logo que iniciava o contato com os brancos: “[...] nós o tivemos por grande favor e misericórdia de Deus que morrendo tanta gente e não livrando quase pessoa da praga das câmeras, não as sofremos [...] os índios repararam dizendo-nos os padres vivem e não os nossos feiticeiros que morrem como nós [...]” (MOLA [1637]1969, p. 151) (tradução nossa)¹⁷⁸. A aparente imunidade dos jesuítas, vantagem que hoje pode ser explicada pela medicina, colocava em dúvida a capacidade e poder comunicacional em todos os níveis dos sacerdotes indígenas: “O *Kujã* é considerado o que tem o dom e a sensibilidade de sentir e de se comunicar com a natureza, a relação comunicacional com os animais, tanto na comunicação com o ser humano como com os seres do mundo dos mortos” (MOURA, 2021, p.34). Desse modo, a partir da filosofia *kanhgág*, é perceptível a violência contra suas autoridades e organizações sociais contidas nesses tantos atos e também suas resistências.

¹⁷⁷ “[...] no tienen adoracion ni ydolos pero tienen hechizeros que su çiençia no es mas que adevinar e decir mentiras, consultan el oráculo con un calabazo de yerba, hablan con ellos, soplanle, regüeldan, menean los ojos, alçan la cabeça, vuelvenla a una parte y a otra, [...]. Nuestro Señor que todo eso se quite (MONTROYA[1628], 1951, p.298).

¹⁷⁸ [...]tubimosle por grande fabor y misericórdia de Dios n.Sr que muriendo tanta gente y no librandose cassi persona de la peste de camaras, nosotros no Ias aviamos padecido [...] reparaban los indios deciendo bosotros si Pe. vivis y no nuestros echiceros q mueren como nosotros [...] (MOLA [1637]1969, p. 151).

Também, para as mulheres, especialmente, essa época foi marcada por grandes violências através de tentativas de proibições, transformações, exclusões e encobrimentos de suas perspectivas: “[...] as cartas ânuas¹⁷⁹ vinculam as mulheres à condição de pecadoras imorais [...]” (FLECK, 2006, p.622) e também como incentivadoras do pecado dos homens “[...] As indígenas da redução não são descritas como pecadoras apenas por manterem relações ilícitas, mas também por incitarem seus companheiros ao pecado” (FLECK, 2006, p.623)¹⁸⁰. Esse tratamento controlador e sexista dos não indígenas, é também evidenciado no texto “Mulheres Indígenas nas Missões: patrimônio silenciado” (2019):

[...] De fato, as mulheres indígenas missionais conheceram o esforço constante dos padres em tentar controlá-las, procurando, nas primeiras décadas do projeto missional, mantê-las o mais distante possível da construção dos povoados. O controle das mulheres e de sua sexualidade era um dos mais sólidos pilares daquele projeto, a mola mestra de um sistema político fundamentado no patriarcado [...] (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 3).

A intenção dos padres, então, era conter o destaque das mulheres, o que nem sempre conseguiram. Por isso, utilizaram-se de “[...] sermões aterrorizantes, dos castigos físicos e das ‘punições divinas’ [...]” (FLECK, 2006, p.631), nos informando sobre os contextos que tiveram de enfrentar.

Contemporaneamente, as mulheres *kanhgág* continuam em destaque nas Terras Indígenas, são muito ativas social e politicamente, tanto em suas casas, quanto nas comunidades, universidades, câmara de vereadores ¹⁸¹são filhas, mães, avós, esposas, conselheiras, artesãs, kujá, pesquisadoras, estudantes, professoras e diversas outras funções. De forma geral, são múltiplas suas atuações, porém, há uma certa distância do cotidiano *kanhgág* que faz com que alguns pesquisadores julguem como uma sociedade puramente masculinizada, supostamente influenciada pelo machismo euroreferente. Segundo a *kanhgág* Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen Schild (2016): “Essa ideia masculinizante no cotidiano das aldeias não é

¹⁷⁹ Cartas ânuas eram documentos oficiais que seguiam rígidas regras de escrita. Eram destinadas à leitura dos próprios jesuítas, como também à autoridades católicas e elites da Europa que já contribuía(m) (espécie de prestação de contas) ou poderiam vir a contribuir com os projetos jesuítas.

¹⁸⁰ Nesse artigo a autora analisa, ainda, as representações realizadas sobre as mulheres evangelizadas que eram utilizadas como exemplo para a conversão das outras, além, de propaganda ao trabalho evangelizador dos próprios padres.

¹⁸¹ Joziléia é vereadora em Florianópolis: “Pela primeira vez na Câmara Municipal de Florianópolis, um grupo de cinco mulheres se elegeu em um mandato coletivo. Nesse caso, “coletiva”, com “a”. O Coletivo Bem Viver (PSol) foi eleito com 1.660 votos e divide salário, gabinete e as decisões políticas. Marina Caixeta, Cíntia Mendonça, Mayne Goes, Joziléia Daniza Kaingang e Lívia Guilardi fazem história como coletivo, mas também por eleger duas mulheres negras e uma indígena numa Câmara que nunca foi ocupada por seus pares” (SALLES, 2021).

tão evidente quanto relatado em algumas pesquisas” (SCHILD, 2016, p. 87). Ao pensarmos na noção ocidental de “oposição”, essa suposta masculinização, observada pelos pesquisadores, citados por Schild, pode ser compreendida:

Antes de 1500, as culturas e civilizações mais conhecidas do planeta (talvez com exceção da Grécia) foram construídas no pressuposto da coexistência ou complementaridade do oposto. Sabe-se que, por exemplo, a filosofia budista rejeita a lei da não-contradição (que afirma que ‘A é B’ e ‘A não é B’ são mutuamente exclusivos e não podem coexistir), e é assumido que, na Grécia, Heráclito também a rejeitou. Mas Platão e Aristóteles argumentaram em favor disso. Pelo contrário, todos os herdeiros hoje das muitas culturas e civilizações no território chamado América, dos Mapuches no sul Chile para os Crees no Canadá, concebeu complementaridade e não oposição. A lei da contradição ou da não-contradição (ambos os termos são usados para se referir a ela) parece ser a semente para a construção semântica de códigos de oposição binários nos pensamentos ocidentais (MIGNOLO, 2018, p 153-154).

São esses códigos, referidos por Mignolo, que acabam por opacizar a complementaridade *kanhgág*, restando somente a representação da noção de oposição ocidental. Segundo Joziléia, entre os *kanhgág*, “[...] as metades são complementares e um defende o outro. Esta questão do respeito com o oposto, *kamé* com *kanhru* e o contrário, é observada nas relações cotidianas também. Entre homens e mulheres” (SCHILD, 2016, p. 84).

Uma leitura crítica e contextualizada dos registros feitos por Antônio Ruiz de Montoya no século XVII, permite verificar a forma complementar de organização dos casais em que, se essa forma é quebrada, a relação naturalmente está desfeita: “[...] y si acontece q va el marido muchas vezes al monte y no les trae nada los dejan y toman otro [...] (MONTROYA [1628], 1951, p. 346). Segundo Schild (2016), no sistema de metades *kanhgág*, inclusive na relação de casal, um deve complementar e cuidar o outro, se isso não ocorre, os envolvidos têm o direito de achar outro companheiro que o complete, mostrando a sabedoria e liberdade contida nessa filosofia. A importância que os religiosos, e a sociedade cristã da época, davam ao casamento monogâmico e insolúvel, entrava em contradição com as tradições nativas e foi uma questão muito sensível a ser conduzida pelos missionários: “[...] por isso há muita dificuldade em se casar perante a igreja, porque eles costumam dizer que não poderiam procurar outro marido, se aquele com quem casaram não lhes traz caça ou trata mal” MONTROYA [1628], 1951, p. 346) (tradução nossa)¹⁸². Em um trabalho recente sobre os *kanhgág* contemporâneos, há a seguinte situação, narrada por um morador e conselheiro dessa comunidade:

¹⁸² “[...] y esta es la causa porq ay mucha dificultad en casarse in facie ecclesie, porq suelen decir q no podían buscar otro marido, si el q com quien se casaron no les trae caça o trata mal (MONTROYA [1628], 1951, p. 346)

[...] nós tava aconselhando um casalzinho aí que tava... sabe como que acontece nas aldeia né, que sempre os casal brigam, era um casal de jovens e daí nós estava aconselhando eles né. Tipo, ele ficou cinco dias na cadeia, é que ele foi trabalhar pra banda de Caxias, [...] eles eram um casal né, ficou três meses trabalhando pra lá e nem se quer ligava e nada e nem mandava dinheiro né, [...] Daí semana passada ele chegou, mas chegou com nada, acho que gastou tudo na farra, sabe como é né, ele é jovem então gastou todo os três meses de serviço lá. Então ela não queria aceitar casar mais ele de novo, queria viver separado dele (LOUREIRO, 2020 In: AMORIM, 2022, p. 86).

Como forma de tentar uma resolução do conflito, ao jovem, para pagar e pensar sobre o que fez, foi aplicada uma pena interna¹⁸³ e dada a chance para que o erro não ocorra mais “[...] é difícil de ter uma separação. Por uma coisa. Só por coisa grave mesmo. Daí o casal separa, daí separemos eles, as lideranças os separam daí, separa o casal que não querem mais se acertar” (LOUREIRO, 2020 In: AMORIM, 2022, p. 86). Há tentativas de resolução, porém, não há obrigação perpétua de manter-se com o mesmo companheiro e cada comunidade vai ter sua peculiaridade para a resolução de conflitos.

Sobre as separações, Montoya fala ainda “[...] mesmo que tenham filhos dele, e o índio fica com seus filhos mesmo que sejam pequenos e ele procura alguém para criá-los [...]” (MONTROYA [1628], 1951, p. 346) (tradução nossa)¹⁸⁴, uma passagem que só vem a confirmar o destaque das mulheres representadas pelas avós e mãezinhas. Ao que observamos, além de nunca perderem a ligação com os filhos, nem o contato, há outras categorias ,que possuem o mesmo compromisso designados à mãe, como explica Schild (2016):

Nessas conexões entre as mulheres, as primas se relacionam como irmãs, e seus filhos, como sobrinhos. Esses elos tornam as tias das crianças em *mynh si* – mãe pequena ou mãezinha - uma categoria para identificar as tias/mães que são tão responsáveis tanto pela educação dos seus filhos quanto dos filhos das irmãs ou cunhadas (SCHILD, 2016, p. 90).

Desse modo, o “alguém” citado por Montoya, provavelmente será uma tia ou avó, senão de sangue, de coração: “Não é incomum uma avó criar uma criança que não é seu neto sanguíneo. Nesta circunstância, muitas vezes a criança é sobrinho de 3º grau e essa vó kaingang o considera e o trata como sendo seu neto” (SCHILD, 2016, p. 89)¹⁸⁵. A relação dos *kanhgág*

¹⁸³ Os povos indígenas de forma geral, mas, em especial para esse trabalho os *kanhgág*, possuem sua juridicidade, ou seja suas experiências jurídicas, tema tratado no meio jurídico a partir da “pluralidade jurídica”

¹⁸⁴ “[...]aunq tengan hijos del, y el yndio se queda con sus hijos aunq sean pequeños y el busca quien se los críe [...]” (MONTROYA [1628], 1951, p. 346)

¹⁸⁵ “[...] foi embora para a aldeia Carreteiro com Joana, com quem se casou, e depois buscou em Serrinha os filhos, que partiram com eles e foram criados pela vó como filhos legítimos (SCHILD, 2016, p.94).

com os idosos, de forma geral, é muito forte e respeitosa, mas especialmente com suas avós e bisavós. Não raro, as citam em seus trabalhos acadêmicos como mães: “Lembro com muita clareza do tempo em que eu tinha por volta de cinco anos, quando morava com minha bisavó, Dona Júlia, como era conhecida pelas pessoas não indígenas. Para nós Kaingang, era conhecida como mãe velha ou “mãe veia”, com uma idade aproximada de 80 anos” (FERREIRA, 2014, p.15); “[...] minha avó paterna, mas ao mesmo tempo pai e mãe em minha vida [...]” (BRAGA, 2015, p.8).

Há, ainda, diversas associações femininas constituídas e constituindo-se no interior das comunidades, em que as mulheres discutem essas relações e fortalecem suas redes colaborativas contra as tentativas de “masculinização” contemporâneas. Em diversas localidades, são elas que representam as comunidades em demandas comunitárias, demonstrando a força e resiliência (SCHILD, 2016; NASCIMENTO, 2016; LUCIANO BANIWA, 2022) das mulheres *kanhgág*. Ao conversar com o prof. Dorvalino Refej Cardoso (CARDOSO, 2022a) sobre o que havia lido nos escritos de Montoya sobre as mulheres e sobre a relação dos casais, ele solta uma risada e conta sobre uma senhora, moradora da comunidade, que possui 10 ex maridos e está querendo casar de novo, exemplo de resiliência na prática.

6.2.3 Violência, resistência e resiliência: Brasil

Em 1750, após o Tratado de Madrid¹⁸⁶, as terras do sul passam à jurisdição da coroa portuguesa. Após 1759, os padres jesuítas que ocupavam e exploravam a mão de obra dos povos indígenas no fabrico de erva mate, são expulsos do território e são iniciados projetos de homogeneização da população pelo Marques de Pombal, período terminado em 1777, porém, o avanço português não cessa. É no final da era Pombal que os Campos de Guarapuava no Paraná, habitados pelos *kanhgág*, são invadidos culminando em muitas guerras. Temática explorada por Lúcio Tadeu Mota em seu texto “As guerras dos índios kaingang: a história épica dos índios kaingang no Paraná (1769-1924)” (1994) investiga a construção dos discursos de suposto “vazio demográfico”, que origina a também duvidosa noção de “terras devolutas”, presente, tanto nas histórias fundiárias do Paraná, quanto do Rio Grande do Sul como em muitas localidades no Brasil onde as terras indígenas foram loteadas e vendidas. Segundo Mota, essa

¹⁸⁶ “O Tratado de Madri (1750) redefiniu as fronteiras entre as Américas Portuguesa e Espanhola, anulando o estabelecido no Tratado de Tordesilhas: Portugal garantia o controle da maior parte da Bacia Amazônica, enquanto que a Espanha controlava a maior parte da baixa do Prata. Nesse Tratado, o princípio do usucapião (uti possidetis), que quer dizer a terra pertence a quem a ocupa, foi levado em consideração pela primeira vez” (IBGE, 2022). Houve ainda os Tratados de Santo Ildefonso (1777) e Badajós (1801).

construção, serviu para encobrir, além da presença *kanhgág* no território, a intensa resistência feita por estes à ocupação de suas terras, acompanhando, assim, a desmistificação realizada por Florestan Fernandes acerca a suposta passividade indígena frente à colonização, algo que não confere com a documentação disponível:

Ainda hoje se mantém o "mito" de que os aborígenes, nesta parte da América, limitaram-se a assistir a ocupação da terra pelos portugueses e a sofrer, passivamente, os efeitos da colonização [...] Todavia, nada está mais longe da verdade, a julgar pelos relatos da época. Nos limites de suas possibilidades, foram inimigos duros e terríveis, que lutaram arduamente pelas terras, pela segurança, pela liberdade, que lhes eram arrebatadas conjuntamente (FERNANDES, 1960, p.11).

Esse mito, foi criado a partir da exaltação de Portugal como uma nação conquistadora, além, também do encobrimento das ações indígenas presentes nos documentos por quem os revisou. É muito corrente em trabalhos acadêmicos sobre história do Brasil indígena, uma versão que associa a falta de vontade dos historiadores em descobrir essas histórias à Adolfo Varnhagen e seu texto “História Geral do Brasil” (1854; 1857). Nele, é produzida a sua versão da história brasileira incluindo “novidades”:

[...] ao invés de “branquear” os Tupi, Varnhagen procurou identificar uma remota civilização não-ariana, a partir da qual os índios brasileiros teriam iniciado o seu declínio, num longo processo de decadência e degeneração. Poucos estudiosos parecem ter levado a sério a tese turaniana no Brasil, porém a idéia de Varnhagen de rebaixar e excluir os índios da história pátria permaneceu firme no pensamento histórico brasileiro por gerações e gerações (MONTEIRO, 2001, p.34).

Essa ideia de Varnhagen já era um pensamento em voga, justificando, em parte, sua permanência. Nesse sentido, é fundamental considerar os 3 séculos na criação de imaginários, a partir de crônicas, relatos de viagem, estudos e fontes religiosas que cultivam o imaginário europeu sobre os povos indígenas como selvagens, inferiores e sem capacidades. Mesmo os considerados “amigos” eram vistos com inferioridade por europeus e seus descendentes, pois a proposta sempre foi “civilizar” os indígenas, ou seja, transforma-los aos padrões europeus. Desse modo, o desinteresse dos historiadores, e mesmo do próprio Varnhagen, com as contribuições dos povos indígenas à história do Brasil tenha relação à esse contexto. Ainda hoje, em outras temáticas como história política, econômica e imigração, por exemplo é ignorada a presença indígena na documentação, como se aos seus temas pouco interessassem as ações indígenas, isolando ou naturalizando situações como a violência e injustiças.

Com a vinda da família real portuguesa ao Brasil, as pressões para ocupar e explorar as terras de Guarapuava só aumentam, assim como a resistência *kanhgág*. Para contorna-la, em 5 de novembro de 1808 é editada a carta régia “Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava” onde é ordenado:

Em primeiro lugar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possivel da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio; procedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segura algum destes Indios, poderá consideral-os por quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier; tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Indios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jogo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe approximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica sociedade debaixo das minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade. Em segundo lugar sou servido que á 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 reduzir a cultura, particularmente de trigo e mais plantas cereaes, de pastos para os gados, e da essencial cultura dos linhos, canhamos e outras especies de linho (BRASIL, 1808).

Em 1812, então, é novamente iniciada a catequese e as tentativas de aldeamentos no Paraná, porém, sempre com muitas dificuldades de “atrair” os indígenas que em 1856 eram contabilizados em 10.000 livres na província “O número de 10.000 índios aparece constantemente nos relatórios dos presidentes de província e é repetido no ofício do diretor dos índios” (MOTA, 1994, p.83). Assim, os *kanhgág* tentavam afastar-se, porém a situação não era confortável, pois, a abertura de estradas levava os não indígenas à todo o território “Após cinqüenta léguas de trabalhos, encontram nos campos de Cavaru-coyá o toldo do cacique Manoel Facram, líder indígena que tinha fugido de Guarapuava há mais de 30 anos e se instalado, com sua gente, no extremo sudoeste da província” (MOTA, 1994, p.84).

Assim, após a independência do Brasil, em 1822, há o desligamento oficial das ordenações portuguesas, substituídas gradualmente, por códigos (criminal em 1830¹⁸⁷,

¹⁸⁷ BRASIL, 1830.

processual criminal em 1832¹⁸⁸, comercial em 1850¹⁸⁹) e Leis e ordenamentos de todos os tipos, como a criação do Superior Tribunal de Justiça em 1828¹⁹⁰ e a Lei de terras em 1850¹⁹¹. Contudo, é possível perceber a continuidade do projeto iniciado por D. João VI, além da intensificação da apropriação das terras indígenas para a utilização em novos ciclos de migrações e empreendimentos. Dessa forma, conflitos envolvendo os novos colonos e indígenas são renovados, pois agora, também o *kanhkã* estava sofrendo com as transformações. Mesmo com a demarcação de fronteiras físicas, realizadas como forma de manter as comunidades indígenas reunidas em um mesmo local e ao mesmo tempo separadas da sociedade colonizadora que os considerava selvagens, inferiores e perigosos, portanto, essa foi uma época de renovação dos discursos de selvageria e inferioridade nas mentes e corações dos colonos e seus descendentes.

A partir da proclamação da República em 1889, há novos entendimentos e debates sobre os povos indígenas brasileiros, porém, sob as mesmas perspectivas de não entendimento e respeito aos modos de vida. Nessa época, as instituições religiosas são colocadas de lado sob a égide da corrente de pensamento positivista que tem em seu lema a “ordem e o progresso”¹⁹². Com a justificativa da laicidade para a educação cívica, os religiosos foram substituídos por agentes do Estado, militares em sua grande maioria.

No Rio Grande do Sul, também sob o escudo do Positivismo, quem ficou responsável inicialmente pelas terras indígenas e pela questão fundiária do Estado foi a Diretoria de Terras e Colonização (DTC), criada em 1908 para a "Protecção Fraterna aos Indígenas do Rio Grande do Sul", (Rodrigues, 2008, p. 97). Basicamente, consistia em levar o “progresso”, aos moldes brancos aos povos indígenas e gerir suas terras.

No âmbito nacional, através do Decreto nº 1.606, de 29 de dezembro de 1906¹⁹³ “Crea uma Secretaria de Estado com a denominação de Ministerio dos Negocios da Agricultura, Industria e Commercio”, seguido pelo decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910¹⁹⁴, foi criado o Serviço de Protecção aos índios e localização de trabalhadores nacionais (SPILTAN), cujo nome expõe o objetivo do órgão, que era transformar o índio em “trabalhador nacional”. Também inspirado pelo Positivismo, o órgão virou somente SPI (Serviço de Protecção aos Índios) no ano de 1918 e, em 1967, foi substituído pela Fundação Nacional do índio (FUNAI), após os

¹⁸⁸ BRASIL, 1832.

¹⁸⁹ BRASIL, 1850^a.

¹⁹⁰ BRASIL, 1828.

¹⁹¹ BRASIL, 1850b.

¹⁹² É até hoje, 2021, a frase presente no centro da bandeira do Brasil.

¹⁹³ BRASIL, 1906.

¹⁹⁴ BRASIL, 1910.

trabalhos de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), iniciada em 1963 e terminada em 1965 e o relatório conhecido como “Figueiredo”. Assuntos que serão aprofundados em relação aos *Kanhgág* mais a frente.

No final do século XX, o advento da judicialização, em tese, horizontal dos conflitos, e a busca por direitos antes negados, como a reterritorialização, proporciona novo ânimo para as populações nativas que foram prejudicadas pelos projetos colonizadores. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 reconhece, pela primeira vez, as especificidades indígenas, concedendo mais liberdade de ir e vir, antes limitada às áreas demarcadas pelo Estado e chefiadas, grande parte, por agentes estatais e seus indicados.

Considerando a longa historicidade do problema agrário para os *Kanhgág*, após 1988 há visibilidade¹⁹⁵ do movimento de retomadas territoriais, em que diversos grupos familiares saem de espaços restritos (se comparado com o grande território que habitavam) daquelas terras demarcadas pelo Estado, para buscar antigos locais, seja por busca de autonomias, vender artesanato, cursar o ensino superior, ou tudo isso junto.

É importante destacar que as grandes áreas demarcadas não são um modelo tradicional escolhido pelos *Kanhgág*, mas sim, um modelo implementado pelo Estado através dos seus agentes, que não respeitaram suas sociabilidades, temporalidades e muito menos territorializações. E, para que o próprio Estado os pudesse reunir, apropriar-se das boas e férteis terras *Kanhgág* “Outra política seguida com os índios, tem sido sempre de obrigá-los a se aldearem. Isto quer dizer, fixa-los num lugar e deste modo evitar sua livre movimentação pelos matos e campos já cobiçados por colonos e estancieiros.” (MELIÁ, 1983, p.15).

Desse modo, até 1988, o direito de ir e vir dessas populações foi cortado pelo discurso não indígena das grandes “áreas de origem”. Dorvalino Refej Cardoso, atualmente morador da comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo, diz lembrar quando nos anos de 1990, a FUNAI buscava de caminhão os *Kanhgág* que acampavam nas cidades. Quando isto aconteceu em Porto Alegre, e ele pode dar sua opinião, conta que foi contra o retorno forçado, pois na sua visão não existe terra de origem, a não ser o Brasil. Portanto, os *Kanhgág* têm o direito de ocupar outros espaços, que antes, através da Lei 6.001/73 não podiam sem obter autorização ou deixar de ser reconhecidos como *kanhgág*, nesse caso, Porto Alegre (CARDOSO, 2021).

A tutela oficial, que durou até a promulgação da Constituição Federal em 1988, possibilitou a violência estatal através da exploração das terras com arrendamentos e plantações

¹⁹⁵ Esses grupos já estavam reunidos e organizados, porém, é nessa época que conseguem lutar por direitos a partir da lei constitucional, que pela primeira vez os reconhece como grupo com organização social diferenciada.

“comunitárias”¹⁹⁶ de soja, milho e trigo; dos pinheiros com as serrarias¹⁹⁷ do SPI e depois FUNAI; e dos próprios *kanhgág* como mão de obra:

“[...] nossos pais e nossas mães serviam as atividades do posto, principalmente trabalhando nessas lavouras ditas comunitárias. Compreendo hoje que nossos pais tinham uma vida de escravos, pois trabalhavam o tempo todo nas plantações de trigo, milho e feijão. [...] Uso a palavra escravo, pois os indígenas, embora habitassem uma Terra que por direito lhes pertencia, eram obrigados a trabalhar para os brancos sem remuneração, apenas recebendo para isso alimentação de baixa qualidade.” (FERREIRA, 2014, p. 16)

Poderiam, também, ser “transferidos”: “Os indígenas que discordavam eram amarrados e transportados em caminhões para outras áreas” (BRIGHENTI, 2012, p. 01). Tais práticas foram documentadas em diversas épocas e igualmente estão presentes nas memórias *kanhgág*:

Tava garoando e de repente chega caminhão com o pessoal do do ... era um homem valente Wismar Costa Lima, então 1948 ele levou o caminhão não sei se fretou ou se eles compraram, mas eu acho que eles pagaram, daí falou com o que era o sargento, é tipo cacique né, eles chamam ele de capitão. Aí pegaram eles. Mandou se reuni, mas uma parte não quiseram. Aí a custa de força amarraram o João Batista que é irmão do tio Otávio, foram pegando e foram pinchando dentro do caminhão, amarrado com as mão pra trás e os pé amarrado. Aí vieram eles vieram e nós já tava no Pinhalzinho [aldeia da T.I.Xapecó]. Quando nós soubemos já descemos né. Ali tinha estrada. Daí não deu pra voltar mais. Os outros deixaram tudo que tinha: planta, cria de abelha, mato, ‘monjoio’, criação animal, porco, pato, caixa de abelha, roça, deixaram a roça sem colher, feijão empaiolado, galinhada, tinha tudo tudo. Aí um foi olhar lá depois que vieram, que despejaram no posto, no posto de Campina da Jacutinga, preso lá. Daí outros foram ver as coisas que ficou lá, já tinha quase que puxado tudo, no paiol e que tinha lá meteram fogo nas casas, queimaram as casas. Então desta parte que eu sei aí é de 1948, foi transferido, uma parte daí se extraviaram e nós não ... esperando (FOKÃE, Vicente, 2000, p.197)¹⁹⁸

Nesse sentido, a violência contemporânea, em relação ao uso e posse das terras pelos povos indígena precisa ser entendida a partir da análise dos problemas ocasionados por um passado que permanece, que está presente no cotidiano “[...] os problemas que a colonização trouxe e que perpetua até hoje” (CARVALHO, 2020, p.21), como a falta de reparação histórica

¹⁹⁶ “Eram chamadas comunitárias, no entanto, eram lavouras que pertenciam ao Posto Indígena, cultivadas pelo trabalho forçado da comunidade.” (FERREIRA, 2014, p.15)

¹⁹⁷ “[...] também tinha uma serraria, ou seja, uma madeireira que beneficiava madeiras retiradas da mata da Terra Indígena.” (FERREIRA, 2014, p. 15)

¹⁹⁸ Relato do Sr. Vicente Fokãe, 88 anos, em maio de 2000 sobre suas lembranças da retirada forçada do toldo Imbu, atualmente ocupado pelo município de Abelardo Luz /SC, entrevista presente em (FERNANDES, 2003, p.197)

na forma de equidade em reconhecimento epistemológico, divisão de riquezas do país e dos territórios, adicionado à colonialidade da não aceitação, inferiorização e desprezo de filosofias e modos de vida, aliados à intensas ofensivas na tentativa de modificação (geográfica, alimentar, linguística, etc).

Desse modo, faz-se necessário realizar a crítica da violência sistêmica de longa duração, tal qual recomenda o historiador Clóvis Brighenti: “Para compreender a violência contemporânea contra os povos indígenas é necessário fazer uma análise sistêmica de longa duração, entendendo que a violência é histórica e contínua” (2015, p.107). De acordo com este autor, além de estatísticas, é necessário entender a subjetividade da violência e como esta é sentida pelos povos:

São mais de 400 anos de contato com a sociedade ocidental sofrendo com as guerras, as doenças, as ações de extermínio, a diminuição de seus grandes territórios, os aldeamentos, a tutela, a repressão e violência dos órgãos oficiais, as diminuições ou expropriações de suas pequenas aldeias. Além de outras formas de violência que surgiram nas últimas décadas (BRAGA, 2015, pg. 104)

Em “Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas” (2015), Brighenti expõe as violências contra os povos indígenas nas Américas como contínuas, simbólicas¹⁹⁹ e físicas desde as datas de 1492 e 1500, constituindo como fundamental, para uma história de longa duração, a análise dessas três dimensões. Ao resultado desse processo histórico - contínuo, simbólico e físico - de inferiorização do ser indígena²⁰⁰, “[...] tratando-o como não sujeito portador de direitos a partir de classificações autoritárias, que em cada momento histórico se fazem representar pela sociedade dominante de forma diferenciada” (2015, p.107), Brighenti chama “violência sistêmica”. No artigo citado, o autor se propõe a analisar brevemente essa violência contida no recorte temporal de criação do Estado brasileiro, apontando momentos específicos e suas continuidades. Para tanto, focaliza sua atenção em quatro momentos: 1889 a 1910, quando as unidades federativas foram designadas como

¹⁹⁹ O autor utiliza a noção “violência simbólica” de Pierre Bourdieu (1992). Para Brighenti, em contexto brasileiro “A violência simbólica está estampada em grande parte dos livros didáticos e no cotidiano da maioria dos veículos de comunicação, ao reproduzir discursos de cunho racista e ideologicamente preconceituosos, como classificando e definindo quem é e não é indígena a partir de elementos externos; através de afirmações de que os indígenas possuem muita terra; que os indígenas não podem impedir o progresso da Nação; que os costumes indígenas precisam ser modificados para integrá-los à sociedade de consumo; e tantas outras formas de manifestação de cunho racista e preconceituoso. Porém, a violência simbólica também resulta em violência física, porque ao depreciar o outro, este se torna vulnerável a ações de terceiros, que justificam suas práticas pelo poder exercido sobre a suposta inferioridade do outro” (2015, p.106)

²⁰⁰ A inferiorização do ser indígena representa uma negação ao modo de ser, à filosofia *kanhgág*.

promotoras da catequese e civilização dos índios (Decreto n.º 07, de 20 de novembro de 1889, § 12); 1910 a 1967, período de atuação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador (SPILT) e, posteriormente, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI); período de 1967 a 1988, da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a violência do tempo presente (2015), com projetos políticos interessados em retirar os direitos dos povos indígenas.

Desde 2018, a FUNAI, de modo oficial, vem incentivando o desenvolvimentismo produtivista da monocultura extensiva por comunidades indígenas em todo o Brasil e demonstrando abertamente suas preferências e do Governo Federal a este modelo de indigenismo estatal, ignorando apelos de grupos com propostas alternativas, considerados opositores pelo atual governo, deixando evidente a colonialidade e suas dimensões nessa relação em que um órgão estatal tem o poder de decidir quais projetos dos povos indígenas merecem atenção e financiamento.

6.2.3.1 Os kanhág e a violência sistêmica no RS

“E o cacique começa falando nas crianças, sua única e última razão para continuar falando. Porque os de sua geração já foram expulsos dessas terras e agora passam as noites cochichando com seus antepassados”

(Cláudio Bojunga, 1978, p. 62)

Em 1846, os Jesuítas retornam ao Brasil após a expulsão pelo Marquês de Pombal em 1759 e são destinados para ficar nos recém abertos “aldeamentos” no Rio Grande do Sul. Sobre o maior aldeamento, de Nonoai, Lígia Simonian fala o seguinte:

O aldeamento fora criado de fato em 1847. Seria ratificado definitivamente em 1850 com a Lei de Terras (nº 601) que estipula da necessidade de se reservar “terras devolutas” para a “colonização de indígenas”. A demarcação das terras para o aldeamento só será realizada em 1856 pelo engenheiro Francisco Save a mando do então presidente da Província. [...] abrangia uma faixa de terra que descia da margem esquerda do rio Uruguai até o lageado Papudo (ao norte do município de Sarandi), entre os rios Passo Fundo (à direita) e da Várzea (à esquerda). (SIMONIAN, 1980, p.13)

A ideia era levar todos os *kanhgág* para esse espaço, sem considerar, porém, que cada grupo, além de possuir suas próprias lideranças, autonomia e amplas territorialidades. Abaixo, o mapa representando a dimensão da primeira demarcação em contraste com as TI atuais

Figura 20 Aldeamento Nonoai 1857 / TI Nonoai 2015



Fonte: (NASCIMENTO, 2017, p.47)

[...] o aldeamento implicava na ocupação, ou seja, a invasão das terras kaingang para serem distribuídas a colonos imigrantes. Os kaingang, donos das terras, eram considerados um problema para o desenvolvimento e, portanto, foram aldeados em pequenas porções de sua terra: de donos originários passam a ser uma ameaça, combatida pelo Estado (FERREIRA, 2020, p. 44)

O *Kanhgág*, morador da Terra Indígena Inhacorá, Pedro Cipriano em seu trabalho de Conclusão de curso “Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá” (2014), conta sobre o início dos aldeamentos e relação com os imigrantes.

[...] o espaço de acessibilidade dos Kaingang passou a se restringir com a presença constante dos colonos, bem como a escassez da alimentação, por este motivo quando os índios tinham vontade de comer carne eles caçavam esses gados. Por sua vez, os colonos tinham começado a domesticar esses animais em suas propriedades. Enquanto isso, aliás, em muitas ocasiões os índios já estavam começando caçar os animais dos colonos. Isso fez com que os brancos comessem a se revoltar contra os índios com perseguições, ao mesmo tempo começaram a se organizar para levar o caso para o conhecimento dos governantes daquela época com afirmações de que os índios estavam sacrificando os animais deles. Esse conflito entre indígenas e colonos fez com que o governo estadual tomasse uma medida para colocar os índios do Rio Grande Sul para um só lugar chamado Nonoai ao norte do Estado (Rio Grande do Sul). Por outro lado, para os Kaingang essa medida não foi positiva quando estes se transferiram para o referido lugar, Nonoai, pois passaram a não se entender com outros grupos e brigavam muito entre eles por séries de situações de discordâncias [...] (CIPRIANO, 2014, p.21)

Destacando, assim, o desejo governamental em coloca-los todos no mesmo local sem respeitar as particularidades e organizações territoriais “Todas estas tribos se havião concentrado em Nonohay por ordem da presidência desde o anno de 1853” (COELHO, 1856, p.103) o que é exposto, também, por Márcio André Braga:

Os índios aldeados na Guarita eram do grupo comandado pelo cacique Fongue, os do Campo do Meio e do Pontão seguiam o Pay-bang Braga e o Pay Doble. No aldeamento de Nonoai já viviam reunidos diversos grupos sendo que, em 1848, a liderança mais influente no aldeamento parecia ser o Pay-Bang Victorino Condá. Essa diversidade de grupos indicados nos documentos, demonstra que as intenções do governo da província não era reunir em Nonoai, grupos aparentados ou com algum tipo de vínculo histórico, mas sim o maior número de índios possível. (BRAGA, 2006, p.112)

No relatório do presidente da província de São Pedro (atual RS) do ano de 1853, é dito que o pouco desenvolvimento do aldeamento de Nonoai devia-se “A falta de residencia

permanente do diretor no aldeamento, a conservação das influências parciais dos diversos caciques, e as intrigas [...] espalhadas entre os indígenas por alguns posseiros, com fim de se apoderarem d'aqueles belíssimos campos [...]" (SINIMBÚ, 1853, p.26). Esse trecho deixa claro que o objetivo principal para a manutenção de um diretor não indígena em Nonoai era retirar o local de poder, influência e autonomia dos caciques para que, assim, realizassem o que governo desejava. Desenvolvimento, no caso, representava trabalhos forçados. Também, é indicada a cobiça sobre as terras *kanhgág*, existência de posseiros, além, da falta de desentendimentos entre os caciques, pois, as únicas dificuldades detectadas são problemas causados pelos *fóg* (não indígenas): intrigas, desenvolvimento e cobiça.

Em relatório do ano de 1858, na parte "Aldeamentos de Nonohay e Guarita", agora, já contando com a presença de um diretor José Joaquim de Oliveira "[...] reina actualmente a maior harmonia entre os indígenas, e é tal a regularidade e ordem, que não saem dos aldeamentos para caça e pesca sem consentimento do diretor" (FERRAZ, 1858, p.29). Também, é comemorada a produção do trabalho na lavoura que rendeu "[...] abundante colheita de milho" (p.29), além da criação de boi, cavalo, suínos, aves e fabrico de erva mate. Também há destaque para o serviço prestado pelos *kanhgág* de abertura de estradas (Palmeira, Goyoen e Mato Castelhana). Em outra seção do relatório sobre "obras públicas" fala-se sobre as estradas, mas não sobre os *kanhgág*:

Mandei continuar essas obras e no princípio de abril deste anno estava concluída a abertura da estrada que segue de Nonohay para a Palmeira, e se continuou na que do mesmo ponto segue ao passo do Goyoen, por onde transitão as tropas, que se dirigem a província do Paraná [...] orçando a efectiva despeza de ambas as partes da estrada em 3:589\$600 rs. Conforme informações que tenho, esta obra ficou bem acabada, tendo-se feito algumas pontes e pontilhões, concertado o passo do rio da Varzea, sendo o trajeto percorrido de 11 legoas²⁰¹ de matto (FERRAZ, 1858, p.105)

As 11 léguas de mato, dariam cerca de 50km, custando um total de 3:589\$600 rs. Ao olhar as "despezas" do mesmo ano com a "cathequese" (representativo dos gastos com os aldeamentos)²⁰², foi de 7:244\$086; para "obras públicas", ou seja, melhorias e infra-estrutura

²⁰¹ "Légua Terrestre - Uma légua terrestre originalmente se referia à distância que uma pessoa pode caminhar durante uma hora. Desde a Idade Média, muitos valores foram especificados em diferentes nações. Ainda hoje, uma légua não tem um valor exato definido, sendo diferente para cada lugar no planeta. No Brasil, esse valor equivale a 6600 m." (PEZZI, 2013)

²⁰² "A cathecheze da Provincia compreende os aldeamentos de Nonohay, S. Nicoláu, e do Pontão na Vaccaria, todos sujeitos a uma diretoria geral [...]" (CAMARA, 1857, p.25)

para os colonos, o orçamento foi de 302:622\$223. Ainda na seção “obras públicas”, mais estradas, porém, com citação aos *kanhgág*:

[...] mandei reabrir a picada do Matto Castelhana, empregando-se neste trabalho os índios de Nonohay e Guarita. A comissão consultiva de obras públicas do município do Passo Fundo, em seu relatório, informa estar parada em razão do inverno [...] que estivera em andamento nos meses de junho e julho, ficando 2286 braças²⁰³ abertas. Neste serviço empregaram-se 111 índios (FERRAZ, 1858, p. 105)

Nesse mesmo relatório, é dado o total de habitantes nos dois aldeamentos: “Os aldeamentos de Nonohay, e Guarita são de 566 almas, sendo: Homens 285, Mulheres 281” (FERRAZ, 1858, p.29), provavelmente estão incluídas nessa conta as crianças. Dessa forma, fica evidenciado que praticamente todos os homens adultos estavam empenhados nessa tarefa, que, segundo a informação durou meses e iria continuar. Bruno Ferreira (2020) explica o que representaram essas ações para os *kanhgág*:

Foram movimentos colonizadores que trouxeram outros inúmeros problemas para as comunidades kaingang, entre tantos, utilizou a própria mão de obra forçada dos indígenas na abertura das estradas, intensificou o contato com os brancos, com a retaliação do território kaingang, provocando a interferência nas relações sociais, culturais e linguísticas, além da transmissão de doenças que os indígenas não conheciam. Cada vez mais a perda constante de terras para os colonos e acampamentos dos tropeiros que mais tarde foram se tornando cidades dentro do território kaingang (FERREIRA, 2020, p.71)

Fala que é corroborada por esse trecho do relatório do ano de 1859 sobre o término de algumas estradas: “No dia 12 de março último [...] conclui o serviço das estradas no matto do Turvo e Sarandi; e já pela primeira tem passado algumas tropas. Ambas estas estradas estão preparadas para rodagem, visto muito convir ao desenvolvimento da aldea de Nonohay, que por ali transitem carretas” (FERRAZ, 1859, p.16). Uma situação que retira mais ainda a liberdade dos *kanhgág* e os deixa vulneráveis no interior de suas próprias terras.

Contudo, no final do século 19, mesmo após intensas tentativas de reunir todos os *kanhgág* em Nonoai, a partir de suas resistências e resiliências

[...] não permaneceram por muito tempo em Nonoai e assim como outros pequenos grupos que retornaram no meio do caminho, acabaram retornando para suas antigas moradas, isto é, voltaram para seus antigos territórios. Esse movimento fez surgir vários outros aldeamentos a partir da década de 1861, principalmente, na região do antigo território de Campo do Meio, pois os

²⁰³ Cerca de 2.2m por braça

Kaingang encontraram suas terras dominadas por fazendeiros. A resposta a esta ocupação, foi ocupar os fundos destas fazendas obrigando o governo estadual a fundar pequenas aldeias (BRAGA, 2015, p. 48)

Desse modo, para os *kanhgág*, esse tempo-espaço “imperial” representou a intensificação das violências representadas pela transformação dos territórios, intromissão em suas organizações, tutela e trabalhos coletivos de infra estrutura para a província, representadas, nesse momento pela burocracia implementada com o Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845 (BRASIL, 1845), conhecido como “regulamento das missões” com a seguinte burocracia hierárquica:

Figura 21 - Colonialidade de poder e tutela - 1845



FONTE: (BRAGA, 2006, p. 44)

Nesse decreto (nº 426/1845) já estava previsto o arrendamento das terras indígenas:

§ 12. Examinar quaes são as Aldêas que precisão de ser animadas com plantações em commum, e determinar a porção de terras que deve ficar reservada para essas plantações, assim como a porção das que possão ser arrendadas, quando, attenta ainda a pequena população, não possão os Indios aproveitá-las todas; § 13. Arrendar por tres annos as terras, que para isso forem destinadas, procedendo ás mais miudas investigações, sobre o bom comportamento dos que as pretenderem, e sobre as posses que tem. Nestes arrendamentos não se comprehende a faculdade de derrubar matos, para o que será necessario o consenso do Presidente, que será expresso no contracto, com declaração dos lugares onde os possão derrubar (BRASIL, 1845)

Houve muita resistência dos indígenas atingidos, dentro e fora dos aldeamentos. Para cada uma delas a reação foi violenta.

No mês de outubro do corrente ano [1856] apareceram no distrito de São Francisco de Paula de Cima da Serra, nos campos do capitão Manoel Joaquim

Velho, algumas partidas de índios alçados e bravios, que assaltaram alguns moradores desgarrados pelas roças e campo, sendo por essa ocasião perseguidos e batidos. Supoe-se serem estes índios da tribo de Nicofé [...] 7 índios de menor idade foram por eles deixados [...] os quaes vieram para esta capital e aqui foram distribuídos por diferentes famílias (COELHO, 1856, p. 104)

Segundo o relatório, os caciques Pedro Nicofé e Manoel Grande²⁰⁴ estavam sendo perseguidos desde que em dezembro de 1855, após terem atacado uma fazenda (Três Serros), saíram de Nonohay deixando os vizinhos com medo, pois, “[...] mostravão-se todavia em diferentes pontos e com prontidão desapareciam” (COELHO, 1856, p. 103). Até serem mortos e as suas crianças roubadas e distribuídas entre famílias da capital. A mesma situação é percebida em outro relatório. No ano de 1857, na seção: “Exploração de novos campos no sertão do Uruguay” são relatadas expedições em busca dos ervais das antigas missões, por conta da erva estar cara devido as invasões das matas. Assim, foram em direção à comarca de São Borja, encontrando um grupo *kanhgág* que os fez recuar. Ao voltar, tiveram instruções de deixar os indígenas em liberdade, contudo:

A única exceção que fiz, foi para os menores, cuja tenra infânciائية supor prudentemente que pudessem-se ir encontra são e salvos com os seus nas mattas [...] mandei que fossem transportados a S. Borja [...] a fim de serem ahi baptizados e depois remetidos para esta capital [...] destinados, segundo o sexo ora as companhias de aprendizes menores do Arsenal de Guerra, ora ao Asylo de Sta Leopoldina de meninas órfãs (CAMARA, 1857, p. 62)

Nessa época de violência restrição dos movimentos tradicionais dos grupos, as condições de equilíbrio proporcionadas pela complementaridade e reciprocidade foram fortemente afetadas. Instalou-se uma grande pressão sobre os *kanhgág*, suas terras e autonomia, reduzindo drasticamente as práticas de reciprocidade e relações entre *jamrés* (cunhados).

Sobre esse tema há, geralmente, dois discursos que se opõe: “coletividade” e “faccionalidade”²⁰⁵. O primeiro é, em grande parte, reflexo do preconceito sobre a suposta inferioridade e falta de complexidade, forjada pelos não índios aos grupos *kanhgág*, além de uma visão simplista e homogenizante, muito presente nas instituições estatais. Nesse sentido,

²⁰⁴ “Havendo-se escapado o chefe Manoel Grande e mais 3 ou 4, os quaes sendo descobertos na serra geral no dia 22 de julho do corrente anno [1857], e perseguidos por uma partida de índios de Nonohay, forão mortos no encontro do chefe” (CAMARA, 1857, p.25)

²⁰⁵ A definição para “facção”: 1. Expedição militar ou feito de armas heroico. 2. grupo de indivíduos partidários de uma mesma causa em oposição à de outros grupos [No Império Romano, as facções formavam-se entre os lutadores de circo e seus respectivos torcedores; mais tarde, formaram-se entre diversos grupos da cidade e do campo que rivalizavam entre si; na modernidade, o termo passou a designar esp. cada grupo antagonico que disputa a supremacia política. (OXFORD LANGUAGES, 2021).

essa noção de coletividade, deveria ser entendida a partir das sociabilidades, isso é, do querer estar junto e de quem. A segunda, traz consigo uma noção de guerra interminável²⁰⁶ como forma de organização social, um modo de vida baseado na separação conflituosa, contradizendo a filosofia *kanhgág* que é baseada na oposição 5l]3, entre cunhados (*jamré*)²⁰⁷ e articulação entre as duas metades (FERREIRA, 2014). Aspecto também evidenciado na pesquisa de Onório Isaias de Moura: “A existência precisa da oposição, não temos a ideia de sujeito, pois só existimos na relação com o outro, é um entre o outro, tu és isso por conta da oposição, sem ela eu não tenho uma existência; existimos em uma relação de oposição, que faz parte de elementos de um cosmos” (MOURA, 2021, p.34-35). Ainda para o autor, “[...] a relação comunicacional com os elementos da natureza, entre o *kamé* e o *Kanhru*, é fundamental para o equilíbrio da oposição” (MOURA, 2021, p. 32). Também, estudos arqueológicos provenientes do Jabuticabeira II evidenciam “[...] raros traumatismos, sejam eles acidentais ou violentos [...]” (BOYADJIAN, 2007, p.19), não corroborando para a ideia de uma sociedade em constante natureza de guerra, física ou simbólica, além do mais, percebe-se que há um interesse maior nesse assunto, com esse tipo de conotação, entre os trabalhos dos não indígenas.

Essas noções de sociedade faccionada pela disputa de poder e natureza de guerra foram cunhadas através da leitura e reflexão de documentação colonial/imperial contendo a narrativa da selvageria. Não é possível afirmar que essa era a organização social *kanhgág*, principalmente, se refletirmos a partir da própria filosofia e epistemologia *kanhgág*, dual e complementar. Bruno Ferreira (2020) ao falar sobre um episódio de violência entre grupos *kanhgág* na década de 1980 causada pela implementação de eleições para escolha do cacique no Guarita diz o seguinte: “Não quero fazer nenhum julgamento sobre os acontecimentos ocorridos no Guarita, mas talvez a eleição tenha rompido a relação entre os *jamré* (cunhados), e a articulação entre as duas metades tenha sido prejudicada (FERREIRA, 2020, p.53). Segundo Bruno, a eleição, (uma organização estranha aos *kanhgág* até aquele momento), foi a motivação

²⁰⁶ Como em: “A sociedade kaingang pode ser caracterizada, *desde antes do contato com os ibéricos*, como sendo uma sociedade *segmentária igualitária* (...) Outra característica a ressaltar desse grupo é a *constante natureza de guerra* vivida nas relações intertribais, bastante evidente entre as lideranças e nas intertribais, principalmente com os Xokleng, os Guarani e depois os brancos” (LAROQUE, 2000, p.81) (*grifos nossos*) ou “(...) destacamos à importância da guerra e de uma ética associada a ela para as sociedades kaingang.(...)” (MARECHAL, 2021, p. 76), essa autora associa noções como “coragem” e “valentia” à noções de “ética e práxis guerreira” (p.76), principalmente para os grupos envolvidos em retomadas; “A utilização das disputas internas foi, de certa forma, facilitada pela tradição cultural kaingang, que, mesmo antes do contato com os colonizadores, tinha características de guerreiros, seja na disputa com outros povos ou mesmo entre grupos kaingang liderados por diversos caciques” (KUJAWA, 2015, p.74). Não consta a fonte utilizada para tal afirmação.

²⁰⁷ “Quando se fala em cunhado ou *jamré* entre os Kaingang, há um sentido muito além do entendimento normal, pois se está falando do respeito, do amor, do sentimento verdadeiro, do companheirismo, da relação de ajuda mútua, da cooperação e da complementaridade em todos os níveis e graus de entendimento e sentimento” (MOURA, 2021, p.30)

da briga e não a organização social dos *kanhgág*, mas justamente a interferência nessa. Portanto, defende-se que a fissura interna entre os *kanhgág*, nos termos “colaboracionistas”, é provocada pela violência da colonização, acompanhada de intensa repressão e não porque os *kanhgág* teriam uma suposta “constante natureza de guerra”²⁰⁸ ou filosofia voltada à disputas de poder. Com isso, não queremos dizer que não havia desentendimentos, brigas e até guerras, porém, não se acredita que seja uma natureza e sim exceção e assim deva ser investigada.

Os acontecimentos tão propagados por descendentes dos colonos, como se os *kanhgág* tivessem preferido/escolhido defende-los dos supostos grupos de “bugres selvagens” está inserido em um momento de exceção da história *kanhgág*, fomentado pela violência não indígena e seus aparatos de repressão. Para não ser considerado um “bugre selvagem”, passível de morte, foi preciso matar os seus, mas não há como saber quais foram os critérios dessas negociações.”²⁰⁹. O que se enxerga, através da filosofia dual e complementar *kanhgág*, é um grande momento de exceção [...] momentos em que os seres humanos perdem a consciência daquilo que os mantém unidos, daquilo que lhes garante confiar em seus valores” (FERREIRA, 2014, p.15). O fato de Doble assassinar seu genro (*jamré*)²¹⁰, representa, na filosofia *kanhgág* matar-se a si mesmo, uma desconexão completa da unidade complementar. Em 1978, antes da retomada de Nonoai, Cláudio Bojunga esteve lá observando as condutas do chefe de posto, padres e colonos. Conversou com o cacique e fez a seguinte colocação que representa essa situação: “O cacique [...] praticamente se considera um homem morto. É um recurso como qualquer outro para continuar vivendo” (BOJUNGA, 1978, p. 61), algo como dizer que o cacique estava matando a si mesmo, diante de toda a situação.

As narrativas que colocam os antigos caciques que utilizaram dessas estratégias, como Doble e Condá, como traidores ou colaboradores²¹¹ da modernidade, desconsidera o contexto de violências e pressões que os *kanhgág* estavam passando. Nesse sentido, todos foram vítimas de estratégias violentas que, como disse Bruno Ferreira “(...) rompeu a relação entre os *jamré*

²⁰⁸ (LAROQUE, 2000, p.81)

²⁰⁹ Por exemplo: “[...] foi solicitado a colaboração de Yotohahê (Doble) para resgatar os prisioneiros, o qual, mesmo tendo uma de suas filhas casada com um dos guerreiros de Nicué, *certamente atendendo a lógica das negociações* estipulado por sua tribo, aceitou a missão” (LAROQUE, 2000, p.143)

²¹⁰ (WIESMANN, 2002, p.27)

²¹¹ “Doble desempenhava simultaneamente de *colaboracionista*, principalmente na perseguição de outras tribos rivais que cometessem ataques aos brancos (...) do grupo de Nicué (seu genro) (...)” (KUJAWA, 2014, p.85); “Acreditamos que o grupo de Fongue tenha atuado como *colaboracionista*, seguindo a lógica da aliança até o momento em que estavam obtendo aquilo que desejavam, pois do contrário rompiam por sua conta própria as negociações. Dizemos isso, porque em 1868, já fazia aproximadamente 3 anos que a tribo havia abandonado Nonoai e migrado de volta para os campos de Guarita sob a alegação de que estavam fazendo suas roças” (LAROQUE, 2000, p. 85); Sobre essa última passagem é possível refletir: que negociações eram essas? Quais eram as expectativas de cada lado. Outra chave de entendimento é que Fongue queria ficar no Guarita e quem rompia as negociações era quem queria leva-lo para Nonoai.

(cunhados), e a articulação entre as duas metades (...)” (2014, p.53). Portanto, não se sustenta o entendimento que os *kanhgág* tinham uma organização social baseada em descentendimentos e facções. Acredita-se que essa noção seja fruto de análises influenciadas pelos discursos contidos nos documentos e informantes da época, como Mabilde, que, assim como as narrativas dos documentos, também reproduzia o discurso hierárquico da suposta selvageria, ferocidade e não complexidade social *kanhgág*.

Desse modo, reconhecemos que essas lideranças estavam em situações de exceção no fim do século 19 e início do 20 por conta das pressões, violências e transformações históricas citadas até aqui. Assim, entendemos a guerra como uma exceção e não uma natureza.

Wilmar da Rocha D’angelis demonstrou preocupação sobre o modo que alguns pesquisadores vinham utilizando os textos de Mabilde, possíveis “[...] usos acrílicos dessa obra” (D’ANGELIS, 2006, p.02), apresentando²¹² o seguinte artigo: “Mabilde e seus ‘apontamentos’ sobre os coroados selvagens: tentando separar informação de mistificação e preconceitos” (2006). Com o objetivo de debater criticamente sobre o assunto, reflete sobre algumas conclusões tomadas por Mabilde baseadas somente no preconceito, porém, reproduzidas por pesquisadores “[...] como informação de ‘autoridade’ no que diga respeito à cultura e organização social Kaingang” (D’ANGELIS, 2006, p.02). Para o autor, ocorre uma leitura ingênua dessa obra.

Em recente tese sobre os *kanhgág*, a autora, faz exatamente o que D’angelis (2006) não indica, toma os textos de Mabilde como autoridade em organização social *kanhgág*²¹³. D’Angelis enfatiza que há, na obra de Mabilde “[...] elementos de muito valor para o conhecimento da cultura e história Kaingang no século XIX” (2006, p. 02), porém, é preciso separar a informação da mistificação. Em 1897, na primeira publicação desse texto o editor anexou uma nota bastante explicativa que D’angelis transcreve:

²¹² Texto apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (Goiânia, 11 a 14 jun 2006), no GT 48: Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagem, mapas, censos e iconografia. (D’ANGELIS, 2006, p.01)

²¹³ Por exemplo, ao analisar a fala de Mabilde sobre as mulheres serem consideradas como escravas pelos homens *kanhgág*, a autora diz o seguinte: “Os apontamentos do autor devem ser lidos no contexto sócio-histórico de contato, considerando a incorporação e reconfiguração do patriarcado entre os Kaingang, processo através do qual as relações de poder e de gênero adotam novos significados e desencadeiam-se em novas práticas sociais” (MARECHAL, 2021, p.150). Joziléia Schild (2016), a partir de sua experiência como pesquisadora e mulher *kanhgág*, reflete e discorda dessa masculinização do cotidiano *kanhgág* reproduzida por pesquisadores. Sobre essa passagem D’Angelis diz que são especulações, pois: “[...] uma filha dada, pelo Cacique Braga, em casamento (construindo ou fortalecendo uma aliança) será vista, por Mabilde, como ‘uma das mulheres’ do cacique principal, dada de presente a um chefe subordinado, sendo tais mulheres tratadas, por Braga, ‘como se fosse uma mercadoria ou escravas’” (D’ANGELIS, 2006, p.16).

Nota do Anuario. – Conforme dissemos à página 145, publicamos estes apontamentos sob a responsabilidade exclusiva do seu autor, que umas vezes é contradictorio, e outras vezes não parece ter observado bem os factos ou colhido informações fidedignas. É assim que dizendo a princípio que os coroados não são ciumentos affirma depois que quasi todas as guerras entre elles são motivadas por causa das mulheres e que o adulterio é punido com a pena de morte. É também assim que dizendo que não há entre os coroados herança do cacicato, affirma depois que a chefia suprema entre estes selvagens passa quasi sempre aos filhos (si tem idade) ou aos irmãos do cacique finado. A causa da grande mortalidade entre as crianças do sexo feminino entre os coroados não nos parece procedente, pois que si o fosse atacaria sem distincção os dous sexos. Assim em muitos outros pontos. Infelizmente estas contradicções e defeitos de observação diminuem consideravelmente o valor dos apontamentos e abalam a fé que devem merecer em seu conjunto. (D'ANGELIS, 2006, p.18-19)

Essa discussão é pertinente à questão de terras e deve ser manejada com muito cuidado, uma vez que está ligada a demandas atuais sobre o reconhecimento de direitos dos *kanhgág*. Acredita-se que a forma como alguns pesquisadores tem interpretado as trajetórias dos povos indígenas não os tem favorecido e valorizado a partir de suas realidades e demandas específicas contemporâneas. Alcida Rita Ramos reflete sobre esse assunto em “A política do perspectivismo” (2012), onde expõe “[...] que o uso contínuo de certas expressões semanticamente carregadas pode ter consequências adversas para os povos indígenas” (RAMOS, 2012, p.01), citando generalizações, desconsiderações ao contexto político externo para concentrar-se somente em fragmentos de processos e filosofias internas gerando, segundo a autora, resultados uniformes que apagam as diferenças, voltados a temáticas como “[...] cosmologia, xamanismo, categorias de alteridade, escatologia, mitologia e sistemas simbólicos associados” (RAMOS, 2012, p.03), afastando-se das complexas categorias próprias, suas peculiaridades, relações e significantes.

Entre as pesquisas junto aos *kanhgág*, tem-se proliferado o uso genérico da palavra “xamã”²¹⁴ para designar a importante categoria própria dos *kujá*, porém, segundo Onório Isaias de Moura, é um termo que causa estranhamento e desconforto²¹⁵ entre os *kanhgág*, pois, embora reconheça uma aproximação “[...] para nós, indígenas do povo kaingang, o xamanismo ou o xamã não se aplica nesses termos”, pois, limita, segundo o autor, o entendimento sobre a

²¹⁴ Academicamente sabe-se que é um termo comparativo, porém, têm se tornado predominante e utilizado como um substituto.

²¹⁵ Nesse sentido, é como se chamássemos certas lideranças espirituais, de diversificados ritos e credos, de “padre” ou “pastor”, enfim, generalizando categorias, por elas supostamente possuírem a mesma função ou compartilhar algumas características.

complexidade dos *kujã*, uma vez que, para a epistemologia *kanhgág*, “[...] é mais complexo que o conceito de xamanismo”

É compreensível o estranhamento e o desconforto pelo uso desse termo, pois ele transcende e transpassa o entendimento desse povo, uma vez que se trata de um conceito criado a partir de outra cultura, de outros contextos situados e que pode excluir particularidades do sistema cosmológico específico, já que o termo é quase que praticamente universalizado para conceituar lideranças espirituais (MOURA, 2021, p.47)

Desse modo, a aplicação de categorias homogeneizantes, como esse exemplo, e, principalmente, estranhas às filosofias *kanhgág* também serão facilmente contestadas judicialmente, pois, parecem prescrever modelos de conduta ultrapassados²¹⁶, desconsiderando/excluindo as diversas realidades que não consideram ideais “[...] talvez pudéssemos chamar tal abordagem de essencialista, pois não se pode esperar que os povos indígenas se comportem de acordo com este ou aquele modelo acadêmico” (RAMOS, 2012, p. 04). Desse modo, para os *kanhgág* os efeitos adversos do uso de certos termos os interceptam suas vidas, principalmente na forma de não entendimento dos juízes, resultando no acolhimento de apelações e contestações de laudos demarcatórios que fazem os *kanhgág* perder terras, ou seja, perdem possibilidades de projetar a vida nesses espaços.

²¹⁶ Sobre esse tema, Trouillot diz o seguinte: “Já passou o tempo em que os antropólogos podiam encontrar conforto na afirmação de que nosso principal dever civil - e a justificativa para nosso apoio público - era a constante reafirmação de que os bongobongos são ‘tão humanos quanto nós’. Agora, cada termo dessa frase é um terreno contestado, publicamente, preso entre a política de identidade e a turbulência dos fluxos globais. Muitos dos bongobongos agora moram na casa ao lado e alguns deles podem ser antropólogos com suas próprias ideias sobre suas sociedades ou sobre seus vizinhos do Atlântico Norte” (TROUILLOT, 2013, p.242); (*Tradução nossa*).

7 DTC; SPILTN; SPI; DGPI; FNI; FUNAI: DENÚNCIAS, DOR, ESCRAVIDÃO, RESISTÊNCIAS E RESILIÊNCIAS



Fonte: LUTA INDÍGENA, 1979, p.7

Como já dissemos, a República propôs resolver a “questão indígena”, através da criação por meio do decreto de 20 de junho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN)²¹⁷, isto é, um serviço nacional que tinha como objetivos transformar os indígenas em cidadãos e trabalhadores nacionais. Em 1918 o SPILTN transforma-se em apenas SPI e assim permanece até o ano de 1967, quando é extinto por conta de disputas internas do governo militar.

Em substituição ao SPI é criada em 1967 a Fundação Nacional do Índio (FNI)²¹⁸. Observa-se que a fase que se inicia está muito presente na memória dos/das kofá *kanhgág* e representa, além de lembranças doídas, uma continuação intensificada de antigas vivências:

²¹⁷ “Tinha por tarefa a pacificação e proteção dos grupos indígenas, bem como o estabelecimento de núcleos de colonização com base na mão de obra sertaneja. As duas instituições foram separadas [...] a instituição passou a ser denominada SPI [...] De 1910 a 1930, o SPI fez parte do então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio; de 1930 a 1934, esteve ligado ao Ministério do Trabalho; de 1934 a 1939, foi integrado ao Ministério da Guerra, como parte da Inspeção de Fronteiras; em 1940 voltou ao Ministério da Agricultura e, mais tarde, passou para o Ministério do Interior (ABREU, 2010).

²¹⁸ FNI era a sigla utilizada nos primeiros tempos, constando nos documentos das CPI's de 1968 do Rio Grande do Sul e Congresso Nacional.

diminuição, roubo e invasão das terras *kanhgág* por parte dos governos e colonos; incômodo, denúncias e resistência por parte dos *kanhgág*. O ano de 1978 representa a esse respeito, um marcador histórico para o povo *kanhgág*: a expulsão dos intrusos e retomada de Nonoai. Foi “[...] dentro do contexto histórico dos Kaingang, [...] foi de suma importância, um marco histórico que garantiu a sobrevivência do grupo, como etnia indígena e ainda mais, como ser humano diferenciado e específico em seus vários aspectos” (BRAGA, 2015, p.83). Com a união dos *kanhgág* de diversas áreas indígenas dando apoio, as ações de retomada ocorreram também em Xapecó/SC e Mangueirinha/PR, dando impulso para várias ações posteriores. Contudo, em sentido oposto, muita pressão foi realizada sobre os *kanhgág*. Não só em Nonoai, mas em todas as terras *kanhgág*.

A situação das terras *Kanhgág* demarcadas no Rio Grande do Sul até 1921, era a seguinte, já com o desmembramento de Nonoai e Serrinha feito em 1911:

Tabela 3 - Demarcações *kanhgág* até 1921

Nome	Ano	Tamanho
Nonoai	1911	39.980 há.
Ligeiro	1911	4.552 há
Caseiros	1911	1.003 há
Ventarra/ Erechim	1911	753 há
Carreteiro	1911	600 há
Cacique Doble	1911	5.859 há
Serrinha	1912	11.950 há
Guarita	1918	23.187 há
Votouro	1918	3.100 há
Inhacorá	1921	5.859 há

Fonte: SIMONIAN, (1979, p.133)

O contexto dessas demarcações está ligado à vontade do Rio Grande do Sul em ver os *kanhgág* longe das primeiras áreas de imigração e também em “desocupar” as áreas do Norte do Estado para novos assentamentos, pois, não foram realizadas através do SPI, e sim através da “Diretoria de Terras e Colonização” (DTC) órgão estadual criado após a proclamação da república. Nesse momento somente Ligeiro (chamado à época de Paulino de Almeida) é a única

sob jurisdição do SPILTN e passa de “toldo” à “posto indígena”. Segundo Danilo Braga, essa época foi utilizada como experiência para ser aplicada posteriormente em outros postos:

[...] para trabalhar ou escrever sobre as ações do SPI no Rio Grande do Sul no período que abrange os anos de 1910 a 1940 não se pode deixar de citar a reserva, hoje chamada de Terra Indígena Ligeiro. Em alguns estudos sobre a aldeia, ela aparece citada com os nomes de Campos de José Bueno ou sob o nome do primeiro chefe de posto, Posto Indígena Paulino de Almeida (BRAGA, 2015, p. 60)

Esse momento, então, foi marcado pela intensificação dos arrendamentos, iniciados lá em 1845, da violência, intrusão de mais posseiros e diminuição ou mesmo extinção de várias áreas. Entre 1927 e 1963, as terras *kanhgág* perdem, juntas, metade do seu tamanho (considerando aqui, só as demarcações a partir de 1911). No interior do Ligeiro, o SPI criou serrarias para vender as madeiras, arrendou as terras, criou roças “coletivas” em que os *kanhgág* trabalhavam em um sistema escravagista reconhecido por eles “Tempo das Turmas ou o Tempo dos Panelões. Alguns Kaingang mais ousados ou com coragem falam do tempo dos panelões como o Tempo da Escravidão” (BRAGA, 2015, p.66). Um tempo em que os *kanhgág* produziam muito mais do que precisavam para viver, porém, só tinham acesso a uma pequena parte que não era suficiente às suas necessidades.

A primeira terra a ser extinta foi “Caseros” em 1927:

Em menos de duas décadas os kaingang ali residentes foram expulsos, o que resultou em uma diáspora. Independente de tais acontecimentos, já em 1927 o responsável pela proteção aos indígenas no Estado informava, sem maiores detalhes que os indígenas haviam “abandonado” tais terras (Gonçalves, 1927, p. 488). Este autor e diretor do “serviço” acima referido, não deu importância para as razões de tal abandono, tendo assim, contribuído para a consolidação de uma inverdade histórica sobre o fim do toldo Caseros [...] (SIMONIAN, 1994, p. 04)

Danilo Braga (2015) conta que, o motivo da saída dos *kanhgág* dessa área, na verdade, foi uma epidemia. A população buscou auxílio em outros aldeamentos e “O Estado tratou de expropriar o local dos indígenas, loteando e vendendo. A busca por socorro em outras aldeias revela que não havia nenhum tipo de política na área da saúde para prestar atendimento aos Kaingang. Eles estavam abandonados a própria sorte” (BRAGA, 2015, p.97)

Em 1941, foi proposta a redução das áreas indígenas sendo ratificada pela nova constituição através do Decreto n. 658, de 10 de março de 1949 “Somente do Posto Indígena Nonoai, a área destinada à formação da reserva florestal foi de 19.998 hectares, restando ao

usufruto dos indígenas os restantes 14.900 hectares” (BRINGMANN, 2017, p.182). No que se refere explicitamente a Nonoai e Serrinha, lemos

Art. 1º - São declaradas de utilidade pública, para fim especial de constituírem reservas florestais, as terras abaixo discriminadas, ainda do domínio do Estado: [...] - uma área de 19.998 Ha (dezenove mil novecentos e noventa e oito hectares), junto ao Toldo de Nonoai, no distrito de Nonoai, município de Sarandi, com as seguintes confrontações: Norte, terras devolutas e Toldo de Nonoai; Leste, Toldo de Nonoai; Sul, terras devolutas, 1a e 2a Secções Pinhalzinho e rio da Várzea; a Oeste, terras devolutas, lajeado Demétrio e rio da Várzea; (PARQUE ESTADUAL DE NONOAI) esta linha não faz parte do original - uma área de 6.624 Ha (seis mil seiscentos e vinte e quatro hectares), junto ao Toldo Serrinha, distrito de Constantina, no município de Sarandi, confrontando ao Norte com a 1a Secção Baitaca e o lajeado Baitaca; a Leste com o lajeado Baitaca, terras de Rufino de Almeida Melo e Toldo de Serrinha; ao Sul com o Toldo de Serrinha, lajeado dos Índios e Lajeado Grande; e a Oeste com o Lajeado Grande e por linhas secas, com a 1a Secção Baitaca (RIO GRANDE DO SUL, 1949)

No interior dessa área em Nonoai, roubada por decreto, ficava Péytkâr, a comunidade do Sr. Reytkóg Chico Kanheró²¹⁹:

Porto Alegre fui sete vezes. Quando me tira daqui, eu ia a Porto Alegre, contar, para deixar para nós. Fui de a pé, fui de a pé. De primeiro foi de a pé [...] Governo me judiaram muito...queimaram minha mapa, também oh...plantava cana. Eu queria fazer engenho fazer doce não é? Mas me tirou...Me judiaram muito, os do governo [...] (o Estado) me tirou daqui três vezes daqui. Eu morava também lá em cima, me tirou, saí, me levaram por cá, de noite, criança chorava... (KANHERÓ, 1980)

²¹⁹ Kasú Kanheró tem 104 anos é sobrinho de Rêytkóg, mora na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo. Recentemente foi entrevistado por Gabriel Chaves Amorim que publicou suas memórias no artigo:“Porque eu nasci dentro da história e agora eu tenho que continuar’: uma etnografia de projetos-de-vida kanhgág”(AMORIM, 2021)

Figura 22 - Pêytkar e o Sr Reytkóg.



REYTKÓG,
O VELHO KANHERÓ

Fonte: LUTA INDÍGENA, 1984²²⁰

Lígia Simonian traz um relato de *Reytkóg* em 1975 comentando sobre esse caso:

A loca²²¹ veio aqui prá tirar eu e meu povo; veio de promessa – ia dá casa, roça pronta lá no posto. Perguntei - cadê a orde do Borges de Medeiros? Quero por escrito, foi ele que mandô medi isso aqui prá nós. Tem mapa disso aqui, meus avôs viveram aqui. Se não tem orde, não vamos e prá forçar nós daqui, só depois de morto (KANHERÓ, 1975, p.10)

Diana Nascimento (2017) diz que para obrigar as famílias que moravam no interior do parque a sair, os guardas queimavam suas roças e casas. Relatos das violências realizadas contra os *kanhgág* nesse espaço são constantes, como essa, relatada pelo Sr. Jorge Eufrásio à Nascimento:

Quando tava na mão do estado, os índios sofreram ali, que nem nesse tempo agora que os pinhao tao maduro, o índio pra poder tirar pinhao, tinha que ir escondido. Pra tirar taquara tambem. Uma vez pegaram o finado Mario Faria e finado Tramela, eles tava tirando pinhao e fizeram eles descer na mira do cano da espingarda. Decerto os guarda viram eles e ficaram esperando eles derrubar as pinhas. Depois que eles tiraram bastante, eles fizeram eles descer do pinheiro e surraram eles com as bolsa de pinhao e mandaram eles embora.

²²⁰ Disponível no ANEXO N uma reunião de suas reflexões.

²²¹ Segundo Simonian a “loca” que Reytkóg se referia era a esposa do chefe do Posto de Nonoai (Salatiel) e quem realmente administrava Nonoai “Este chefe e sua esposa são acusados de enriquecimento ilícito pelos indígenas (via venda de madeiras)” (SIMONIAN, 1980, p. 10)

Enquanto isso, eles levaram o pinhao pra eles, e não podiamos fazer nada porque eles eram gente do estado (EUFRÁSIO, 2016)

Nesse mesmo decreto, a Serrinha perde mais de 50% do seu território e 6.624 hectares para a criação de um Parque Florestal. Segundo Simonian, foram mais 622 há em 1943. Assim como em Nonoai, também aqui, a criação da Reserva Florestal trouxe violência para os *kanhgág* representada pelos guardas florestais, como visto nesse relato colhido em 1978 por Lígia Simonian de um morador do interior da cidade de Constantina:

Meio que esses índios apanharo no tempo da reserva florestal; os guarda do Estado não popavam eles. Se um caboclo, um negro robava um porco de colono, lá io e apanhavo os índios. Os grande entram fácil prá caçá. Vinha gente de fora, tirá temporada de caça. Agora, se índio amansava papagaio, bugio, seja o que fosse, prá vender ou prá comer, veja lá – pau corria mesmo (SIMONIAN, 1980, p. 07)

Figura 23 - Serrinha



Fonte: SIMONIAN, 1981, p. 118

Em 10 de julho de 1962, novamente há redução na área de reserva florestal para o assentamento de colonos. E em 1963 a Serrinha é extinta:

Nos viemos do Serrinha porque os fog tomaram tudo lá. Ficou so, meu pai lá. So ele de indio. Nos trabalhava de diarista pra poder comer. As terras se foi tudo. As vezes quando vou pra Ronda Alta, do asfalto eu fico olhando onde eu nasci. As terras que meu finado pai plantava. A maioria dos indios veio pra

Nonoai [...ele cita muitos nomes]. A maioria do pessoal do Pinhalzinho e tudo de lá, alguns daqui também, do posto. Eu vim com 12 anos de lá (LOPES, 2017)

Quando uma comunidade é desfeita, além da violência, perda de terra, das suas casas, da sua rotina, há outras perdas. Se desfazem elementos de historicidade e sociabilidade, pois, a população se dispersa e vidas se perdem. Ocorreu esse processo também com a Ventarra e Caseiros, como evidenciado a seguir.

Por ocasião da “CPI do índio” de 1968 em Brasília, foram realizadas visitas a algumas terras *kanhgág*, que renderam um filme que só veio à público em 1998²²². Sabendo dos despejos que tinham sido recentemente feitos com Serrinha e Ventarra através da própria Assembleia Legislativa do RS que também realizava sua “CPI do índio” procuraram seus antigos moradores, porém, somente encontraram os *kanhgág* de Ventarra. Representado pelo Sr. Pedro Silveira, que narrou o seguinte:

Chefe lá da inspetoria disse que aqui para nós aquele setor não serve mais porque aqui as colônia tão se queixando pq tem muita gente que não tem terra eles querem colonizar para essa gente que não terra [...] mas nós aguentemos ainda sofrendo... falando com um, falando com outro, mexendo com tudo quanto é autoridade mas quando é por fim tudo virou por cima de nós e quando foi um belo dia levaram tudo nós, de caminhão [...] Nós era em 168, voltemo 114 ali. Os outros ficaram extraviado com os colonos, trabalhando prum colono e para outro, mas e eles vinham vindo... morreu muita gente pros matos, nas colônias, nos garpão dos colonos, não tinha recurso né [...] então nós se acampemo embaixo daqueles barracão e quando foi um belo dia veio uns caminhão aí de Erexim, tá e o pessoal de martelo [...] tava a polícia cuidando os outros desprezar as casas. Desmancharam tudo as casas e botaram nós em cima dos caminhão e fomos embora...isso é uma perseguição [...] fazer sofrer um mundo de criancinha pelas estradas (SILVEIRA, 1968a)

Figura 24 - Depoimento do Sr. Pedro Silveira - Ventarra/1968



Fonte: PENNA, [1968] 1998

²²² Foi interrompida pelo AI-5 em 13 de dezembro de 1968 e as filmagens confiscadas.

Nesse grupo, está também Daniel Silveira que foi até o Rio de Janeiro reclamar sobre a Ventarra e saber de quem tinha vindo a ordem. Conta o seguinte:

Quanto sofrimento que eu passei naquela viagem, tomando chuva [...] pessoa boa, as vezes acha, as vezes não acha, então a gente posa no tempo né. E ali foi devagarzinho, mas cheguei em Rio [...] Conteí que tiraram a nossa Ventarra né. É ordem do governo como que é, se não é ordem do governo a fundação de Porto Alegre tem que resolver. Entreguei a carta lá. Andei 7 meses. Nós queremos nossa reserva de volta né (SILVEIRA, 1968b)

Figura 25 - Resistência Kanhgág: Ventarra



Fonte: PENNA, 1998

Segundo Lúcia Simonian “A violência praticada por não índios dificultou uma articulação mais consistente por parte destes kaingang à época em defesa de seus interesses” (SIMONIAN, 1994, p.29). Na verdade, o que percebemos é uma articulação muito consistente que foi reprimida pela violência estatal. Além da viagem ao Rio de Janeiro feita por Daniel Silveira, o Sr. Pedro Silveira, junto do então cacique Batista Paulo, mais “[...] Adão Silveira, Luiz Francisco, Antônio Reis (falecido) e Juvêncio de Paulo Farias” (SIMONIAN, 1994, p. 29) foram a Porto Alegre na época, pedir uma cópia do documento, da ordem para saírem das terras e, segundo Simonian, foram ameaçados de prisão pela inspetoria de Erechim. Contudo, tamanho é a resistência *kanhgág*, que a articulação, mesmo adormecida por uns tempos, como diz Braga (2015), perdurou. Ventarra, foi retomada²²³ em 1996 em um processo muito difícil, com grande repercussão midiática na imprensa regional, em TV, jornais e rádios. A cobertura da imprensa

²²³ Esse assunto foi tratado no texto: “‘Ela tá falando, será que é verdade? mas tá no jornal’: trajetórias e projetos-de-vida de Rosalina Aires de Paula e Alécio Gãrféj Oliveira sobre a retomada de Ventarra (Erebango-RS) e formação da Por Fi Ga (São Leopoldo-RS)” (AMORIM, 2020) onde são narrados esses acontecimentos a partir do ponto de vista *kanhgág*.

em geral não foi favorável ao *kanhgág*, tratados como invasores e violentos, suas demandas colocadas em dúvida.

A psicóloga *kanhgág* Rejane Pafej Nunes de Carvalho, em seu trabalho de Conclusão de Curso “*Kanhgang Êg My Há: para uma psicologia Kaingang*” (2020) reflete sobre os efeitos deste tipo de situação para a saúde mental dos *kanhgág* e sobre o que lhes traz sofrimento em contraposição às noções de sofrimento do não índio. Para Rejane Pafej, é preciso adequar a psicologia ao contexto *kanhgág*, descolonizando-a como técnica e fazendo entender a forma do *kanhgág* estar no mundo junto de suas práticas originárias. Nesse sentido, o viver bem, o caminho bom para a saúde mental dos *kanhgág*, está ligado com a relação deste com o território em que está. A exploração sem fim, seja da terra, da água ou das pessoas, segundo ela, são violências que causam sofrimento aos *kanhgág*. Portanto, esse tempo-espaço, essas siglas, (DTC, SPILTN, SPI, FUNAI) representam violências e sofrimentos em que os *kanhgág* foram vítimas de políticas anti indígenas. Contudo, ser vítima de violências sistêmicas não representa dizer que não agiram em seu dado contexto. Como bem visto, os *kanhgág* nunca deixaram de denunciar, mobilizar-se e envolver-se nas lutas e discussões por suas terras e modos de vida, mas sim, admitir a necessidade de reparação histórica e jurídica dos processos violentos inferiorizantes, classificatórios, desiguais e espoliadores bem como, redimir os (re)sentimentos indígenas, algo como uma “(...) ‘subversão de memórias’ (...) pode ser denominado como ‘política de memória’ ou ‘dever de memória’. E em outros termos, também configura um ‘direito à memória’.” (Brepohl; Gonçalves; Gabardo, 2019, p.336).

Sobre o tema da memória e da reparação, é relevante o trabalho de Francisco Paulo da Silva e Ana Maria de Carvalho (2017), que consideram o período entre 1964 a 1985 e os depoimentos indígenas à Comissão Nacional da Verdade (CNV) para dizer que:

A memória aqui não é importante só para que não se repita jamais, mas também por uma questão de justiça às vítimas. Assim, no retorno ao passado no contexto de Justiça Transacional, o testemunho das vítimas constitui um enunciado no qual se inscreve a relação sujeito e efeitos de sentidos em torno dos direitos humanos e sua relação com a construção da democracia. Nesse contexto, o dever de memória articula-se com o dever de justiça e a linguagem materializa nas narrativas a memória para que se instaure a reparação política (SILVA E CARVALHO, 2017, p.16/17)

Apesar dos autores terem como marco o período exclusivo da Ditadura brasileira, essas noções e a categoria “vítima” como forma de reparação, podem ser alargadas se considerarmos a longa história de interpelações do reino, império e república (1492/2022...) como um grande

período de exceção. Se pensarmos que os militares, desde 1910, pelo menos, estavam intervindo diretamente na vida dos povos indígenas e em 1964 expandiram e institucionalizaram esse tratamento, baseado em ameaças e espoliações, aos demais “opositores”, explicitando modos de opressão que há muito tempo já eram praticados nas reservas indígenas dos Estados, controladas pelo SPI, porém, opacizados pelos discursos da “assistência ao progresso” contido nas narrativas oficiais.

Rubens Valente (2019), estudando o fim do Serviço de Proteção aos Índios diz que a narrativa de extinção do SPI e substituição pela FUNAI, em 1967, tem sido realizada uma espécie de romantização equivocada por conta do relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI)²²⁴ contra o órgão, e também a Comissão Administrativa de Inquérito (CI)²²⁵, conhecido como “relatório Figueiredo”, que também contém materiais feitos pela CPI. Valente explora os bastidores e motivações internas de tais comissões, lembrando, ainda, que a influência dos militares no SPI foi constante, desde sempre, como mostra Valente:

Antes do golpe de 64, o Serviço foi chefiado, dentre outros, por um capitão do Exército (o engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarríbia, em 1936), por um major (Durival Britto e Silva, de 1936 a 1937), por um tenente-coronel (Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcellos, de 1937 a 1944), um general-de-divisão da reserva (José Luiz Guedes, de 1957 a 1961), outro tenente-coronel (Tasso Villar de Aquino, em 1961) e outro tenente-coronel (Moacyr Ribeiro Coelho, de 1961 a 1963). (VALENTE, 2019, p.39/40)

Também, Danilo Braga conta sobre a influência dos militares ao lembrar que a maioria das chefias de posto era concedida à militares “Dos 22 diretores do SPI, entre 1910 a 1967 [ou 1961], só três eram civis, os restantes eram militares. Então conseqüentemente os Chefes de

²²⁴ A CPI foi aberta por parlamentares do Congresso Nacional por conta da pressão feita por pecuaristas do Estado do Mato Grosso descontentes com o serviço do SPI desde que os Kadiwéu mataram um arrendatário dentro de suas terras: “Primitivo Couto, o pecuarista morto, era sub-arrendatário do pecuarista Manoel Aureliano da Costa, conhecido como Manequinho, por sua vez sogro do deputado federal Edison Garcia de Brito – o deputado confirmou esse parentesco durante uma sessão no Congresso Nacional. O assassinato provocou a mobilização dos fazendeiros de Mato Grosso, que buscaram o apoio de Garcia e do poderoso senador Filinto Müller (1900-1973) [...] Ele sugeriu aos pecuaristas que levassem os fatos ao conhecimento do general comandante da 9ª Região Militar, e anunciou que trataria do assunto ‘junto à direção do SPI, no Rio’ [...] Müller e Garcia foram além, conseguiram instalar uma CPI no Congresso Nacional para investigar o SPI” (VALENTE, 2019, p. 46-47)

²²⁵ Em março de 1967, ao assumir o Ministério do Interior, Albuquerque Lima imediatamente voltou suas atenções para o SPI. Cinco meses após a posse, determinou, em julho de 1967, a constituição de uma comissão de apuração interna sobre o Serviço. O resultado dos trabalhos ficou conhecido como Relatório Figueiredo, em referência ao presidente da comissão, o ex-procurador do DNOCS Jader Figueiredo. O relatório deu a Albuquerque Lima justificativas para extinguir o SPI, medida anunciada com grande impacto por toda a imprensa. O general usou a chamada na época bandalheira no SPI para retomar um dos principais argumentos utilizados pelos militares para dar o golpe de 1964: o combate à corrupção (VALENTE, 2019, p.37-38)

Posto eram militares. No Ligeiro estava o Tenente Hermínio, o Capitão Lemos, o Tenente Veloso [...]” (BRAGA, 2015, p.139)

Conforme Valente, a partir de 1964, as práticas de espoliação que anteriormente eram consideradas crimes, como o corte e venda de madeira e os arrendamentos, por exemplo, são oficializadas pelo novo chefe do SPI, indicado ao cargo por Ernesto Geisel que era então chefe da Casa Militar. Dentro do SPI pós golpe, oficializou-se também uma caça aos funcionários considerados “subversivos”. Assim, a CPI iniciada em 1963, que já não possuía boas intenções, terminou em 1965 com um relatório que, em nenhum momento cita as maiores demandas dos povos indígenas do Brasil: o fim da invasão de suas terras. As providências sugeridas em 1965, são:

a) que se reformule a organização administrativa do Serviço de Proteção aos Índios; b) que seja dada nova orientação ao uso da renda indígena no que se referir à sua arrecadação e aplicação; c) que haja fiscalização sobre o emprego das dotações orçamentárias obedecendo à planificação estabelecida previamente; d) que os Postos Indígenas somente sejam instalados em locais previamente escolhidos, com observância das condições ecológicas locais; e) que as Inspetorias e os Postos do SPI sejam chefiados por cidadãos com formação profissional consentânea às atividades do Serviço; f) que a direção do SPI seja exercida por pessoa altamente credenciada, com instrução de nível superior, de notória competência e ilibada reputação; g) que seja reformulada a remuneração do pessoal e respectivo Quadro do SPI por demais precários, presentemente; h) que se legalize e demarque a posse ou reservas de terras destinadas aos índios; i) que se apliquem normas visando a preservação, ampliação e valorização do patrimônio indígena; j) que se coíba, por todos os meios legais, a exploração do trabalho do índio; l) que se proceda ao registro contábil do patrimônio indígena, das verbas federais, bem como da renda proveniente de qualquer atividade desenvolvida nos postos instalados pelo Serviço; m) que se mantenha serviço de inspeção adequado aos Postos Indígenas; n) que se firmem convênios, sempre que possível e necessário, com Missões Religiosas que exerçam *trabalhos de catequese e aldeamento dos índios, dentro de critérios que vise à educação, à saúde e à integração definitiva do elemento indígena à comunidade nacional*; o) que se estabeleçam diretrizes técnicas aos trabalhos dos índios no caminho da terra e no criatório; p) que sejam adotadas, pelas autoridades competentes, medidas que visem a regularização do Estado Civil do índio, depois de alfabetizado; q) que o SPI mantenha entendimentos com as Missões Religiosas e com os Comandos Militares que operam nas regiões onde se localizam os aldeamentos indígenas; r) que sejam incentivados os serviços de ensino primário, de enfermagem e rádio-comunicações; s) que turmas médico-dentárias e técnico-agrícolas visitem, periodicamente, os Postos do SPI; t) *que não sejam alienados, arrendados, ou de qualquer modo onerados, os bens patrimoniais indígenas, sem prévia observância das formalidades legais*; u) que sejam estabelecidos convênios entre o SPI e os Museus Nacional e "Goeld", e outros, para estudos de etnologia, antropologia, fisiologia, folclore, etc. (BRASIL, 1965) (*ênfase nossa*)

Com destaques, há o incentivo para continuidade e novos convênios para trabalhos de catequese e aldeamentos visando educação²²⁶, saúde e integração *definitiva*, uma espécie de “terceirização” dessas áreas aos convênios. Devemos destacar, ainda, a não proibição dos arrendamentos e prejuízos ao patrimônio indígena, pois, a recomendação feita é apenas no sentido de observarem-se as formalidades legais, confirmando o que Valente (2019) diz sobre a oficialização dos arrendamentos e danos praticados através do Estado.

Como visto no documento final da CPI, o problema para os políticos não indígenas não era a invasão das terras indígenas, pelo contrário, buscaram incentivar e dar ares de legalidade à essas invasões como estratégia de “integração” compulsória, prescrevendo projetos e fingindo não ouvir os maiores interessados, que claramente não queriam essas prescrições.

Desse modo, propomos que, ao falarmos em períodos de exceção, relacionados aos povos indígenas, a noção de vítima pode e deve ser ampliada, pois, nunca se cogitou o reconhecimento e horizontalidade política, jurídica, econômica ou territorial aos povos indígenas. Todo o período é de exceção, em maior ou menor grau de diversificadas violências. Ou seja, o interesse do Estado, seja de qualquer ideologia, nunca foi voltado aos interesses dos Povos Indígenas e sim para os interesses comerciais do Estado e do “desenvolvimento”, visto que, grande parte das terras em litígio foram doadas ou vendidas por agentes do próprio Estado à particulares em diversos momentos da história.

Aqui, defende-se a ampliação dessa exceção, marcada pela violência da não aceitação da filosofia *kanhgág*. Assim, as ações realizadas no período do regime militar serão compreendidas como parte de um ciclo de exceções que ainda está em curso. “Podemos deixar de lado a ideia do ‘nunca mais’, para passar a conceber o período específico da ditadura a partir de uma temporalidade larga, em que aquele momento histórico se inscreve em uma história mais ampla de violência que muito o antecede, e que permanece até os dias de hoje” (PEDRETTI, 2017, p.73).

Pedretti tece algumas críticas às lacunas deixadas pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) brasileira, quanto às omissões às violências sofridas por povos negros e indígenas, bem como, de sua relação com o passado representada pela ideia do “nunca mais” como parte central

²²⁶ A questão da educação aos moldes do *fóg* (não indígena), como já observado, causou muito sofrimento aos povos indígenas, pois, o objetivo maior do Estado com esses projetos, como visto, era a “integração definitiva”, contudo, segundo Danilo Braga, é preciso observar que isso não ocorreu, e sim, os *Kanhgág* assimilarem e digerirem, como diz Braga, as informações que estavam entrando nas terras indígenas, transformando essas em possibilidades de lutas.

da noção de justiça de transição²²⁷: “[...] trata-se da concepção de que a implementação de certos mecanismos em uma sociedade em transição, garante a não-repetição das violações de direitos humanos que marcaram o passado” (PEDRETTI, 2017, p.72). Os críticos dessa corrente, teóricos e vítimas que não se sentem representadas pela CNV, alegam que essa forma de ver o tempo, separando passado e presente (passado irreversível) não auxilia para a construção de um futuro equalitário, pois, além de não admitir os erros do presente como continuidades do passado, quer afastar passado e presente como se fossem totalmente diversos, quase opostos.

Nesse sentido, Berber Bevernage tece interessantes reflexões acerca as noções de tempo e história ao considerar o passado irrevogável das vítimas, ou seja, um passado que permanece no presente. “Ouvir suas vozes que reclamam sobre um passado que para eles (e elas) não passou, nem tem como passar, mas permanece enquanto fantasma constantemente a assombrar o seu presente” (ARAÚJO; FREIXO, 2018, p.14). Como já vimos, para a filosofia *kanhgág* “[...] não é possível separar o passado do presente, que mantém ligações nas experiências construídas ao longo de tempo ancestral; desse modo, tempo espaço estão conectados, formando um único corpo (FERREIRA, 2020, p.20-21).

7.1 A invenção do Terceiro Mundo

No dia 20 de janeiro de 1949, nos Estados Unidos, ocorre o “Discurso do estado da União”²²⁸, sobre aos planos e metas globais pensados para “desenvolver” o mundo ao modelo estadunidense. Esse momento é importante, pois, é dado início à construção histórica e discursiva do “subdesenvolvimento”²²⁹, que será aceito e utilizado amplamente para designar os países não industrializados e atualmente, substituído por “em desenvolvimento”.

²²⁷ “A Organização das Nações Unidas (ONU) definiu justiça transicional como o conjunto de processos e mecanismos relacionados com os esforços de uma sociedade para superar um legado de graves violações de direitos humanos cometidos em larga escala no passado, a fim de assegurar responsabilização, a administração da justiça e a reconciliação. Em sentido parecido, a organização não-governamental Centro Internacional para a Justiça Transicional (ICTJ, em inglês) afirma que justiça transicional é “o conjunto de medidas judiciais e não judiciais que têm sido implementadas por diferentes países para reparar um legado de massivos abusos aos direitos humanos” (BRASIL, 2021).

²²⁸ É um discurso realizado pelo presidente dos Estados Unidos a cada 1 ano de mandato presidencial com objetivo de realizar um balanço e apresentar planos futuros.

²²⁹ “[...] debemos emprender un programa nuevo y audaz para que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial, estén disponibles para la mejora y el crecimiento de las zonas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para zonas más prósperas” (TRUMAN, 1949, p. 4). Fica evidenciado que são consideradas primitivas e paradas no tempo as sociedades que não tenham o mesmo modo de vida e de economia estadunidense. Nesse sentido, os povos indígenas de todo o “mundo livre” são vítimas desses planos.

Segundo Arturo Escobar (2007) esse momento pode ser considerado a “invenção do terceiro mundo”. Junto ao discurso, uma série de ações e empreendimentos são realizados para “auxiliar” os países considerados subdesenvolvidos a desenvolverem-se econômica, social e culturalmente:

Por quase cinquenta anos, um evangelho peculiar foi pregado com intenso fervor na América Latina, Ásia e África: "desenvolvimento". Formulado inicialmente nos Estados Unidos e na Europa durante os anos após o fim da Segunda Guerra Mundial e avidamente aceito e aprimorado pelas elites e governantes do Terceiro Mundo a partir de então, o modelo de desenvolvimento desde seu início continha uma proposição historicamente incomum desde um ponto de vista antropológico: a transformação total das culturas e formações sociais de três continentes segundo os ditames do chamado Primeiro Mundo. Esperava-se que, quase por decreto tecnológico e econômico e graças a algo chamado planejamento, culturas milenares e complexas da noite para o dia se tornassem clones dos ocidentais racionais de países considerados economicamente avançados. (ESCOBAR, 2007, p.11)²³⁰ *(Tradução nossa)*

Essas ideologias, na verdade, já eram aplicadas no Brasil junto aos povos indígenas, pois, a noção desenvolvimentista não distoa da noção civilizatória cultivada indiscriminadamente desde a chegada dos europeus.

Depois da segunda Guerra Mundial, o desenvolvimento e a modernização tomaram a dianteira e relegaram a um plano secundário a missão civilizadora. [...] Mas repito, missão cristã e missão civilizadora não são ideias do passado, embora não possam ter a mesma força que tiveram nos séculos 16 e 19, respectivamente. O que estou defendendo aqui é a coexistência dos sucessivos projetos globais que integram o imaginário do sistema mundial colonial/moderno [...] sucessivos projetos globais rearticularam o sistema, reorganizaram a estruturas de poder, redesenharam as fronteiras internas e traçaram novas fronteiras externas (MIGNOLO, 2020, p.370/371)

Porém, para os *kanhgág*, a partir de 1950 inicia uma etapa que representa o início de modernização agrícola realizada em suas terras com a implementação de projetos envolvendo monoculturas e grandes áreas de desmatamento promovidos pelo Estado, agora, através da

²³⁰ Por casi cincuenta años, en América Latina, Asia y África se há predicado un peculiar evangelio con un fervor intenso: el “desarrollo”. Formulado inicialmente en Estados Unidos y Europa durante los años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial y ansiosamente aceptado y mejorado por las elites y gobernantes del Tercer Mundo a partir de entonces, el modelo del desarrollo desde sus inicios contenía una propuesta históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo. Se confiaba en que, casi que por fiat tecnológico y económico y gracias a algo llamado planificación, de la noche a la mañana milenarias y complejas culturas se convirtieran en clones de los racionales occidentales de los países considerados económicamente avanzados. (ESCOBAR, 2007, p.11)

agência reguladora: “Era o desenvolvimento da agricultura e todas as terras tinham que passar a produzir. Nesta época os brancos arrendavam a terra. Hoje as lideranças brancas falam que os índios arrendam terra, mas quem começou foram os brancos” (CARDOSO, 2017, p.17). Atualmente há diversos desentendimentos por conta desse sério problema introduzido pelo branco e que têm interferido na relação dos *jamré* (cunhados), além do que: “[...] vira argumento dos pequenos agricultores que nas audiências falam que os índios querem terra só para arrendar” (BRAGA, 2015, p.146).

Essa noção desenvolvimentista global, aplicada às histórias locais *kanhgág* gera a renovação da violência sistêmica. Baseado na suposta falta de produção extensiva é realizada uma série de roubos e desapropriações nas terras *kanhgág*, inclusive uma pseudo reforma agrária utilizando essas terras, além de vista grossa para as invasões, introdução de monocultura extensiva, uso de defensivos agrícolas, extração e beneficiamento de madeiras através de serrarias no interior das TI's, arrendamentos de terras e ações que geraram desmatamento das áreas, além de, muita frustração e medo na população.

[...] a partir dos anos 1940, o SPI espalha o modelo de projeto que iniciara no Ligeiro, para os demais toldos, no caso, Guarita, Nonoai e Cacique Doble. O principal objetivo era fazer uso da mão de obra dos Kaingang, de maneira forçada, sem o uso de qualquer forma de pagamento aos indígenas. Podemos, então, dizer que houve uma escravidão camuflada por trás da idéia de trabalho coletivo para produzir milho, linho, trigo e feijão... A soja passa a ser produzida dentro dos Postos Indígenas em meados dos anos 60 (BRAGA, 2015, p.68)

Junto das roças coletivas, vinha o “sistema do painelão”:

Havia os painelões²³¹, todos comiam juntos e depois trabalhavam em troca deste alimento. Meus pais escapavam deste trabalho. Havia muitas famílias indígenas acampadas. Com a reforma agrária²³² meus pais perderam a terra (pois eram naturais de Ventarra), foram para Votouro e lá não eram bem aceitos. Por isso nasci fora da aldeia. (CARDOSO, 2017, p.17)

²³¹ Painelão era um sistema de trabalhos coletivos, obrigatórios, não remunerados, onde o Estado e os caciques selecionavam os moradores das TI's para realiza-lo. As comidas eram servidas em grandes painéis, o “painelão” (BRAGA, 2015) Para o professor Dorvalino: “(...) o serviço escravo” (CARDOSO, 2017, p.17)

²³² A espoliação que o Estado do Rio Grande do Sul, através de seus representantes, entre eles o governador Leonel Brizola, empreendeu nas terras indígenas para realizar a “reforma agrária” para os descendentes de colonos, na verdade foi roubo de terras, reconhecido e revertido pelo Estado nos anos de 1990.

Ainda segundo ele, “(...) isso prejudicou a minha vida (...)” (CARDOSO, 2014, p.20). Também, diversas gerações, seguindo suas filosofias para a ocupação de espaços, nasceram em acampamentos provisórios até seus pais conseguirem terras.

Clóvis Brighenti reflete sobre os problemas derivados do impedimento ao acesso à terra para a continuidade da transmissão de conhecimentos às novas gerações:

A morosidade na demarcação de uma terra indígena ou mesmo a paralisação total do processo na esfera administrativa, em muitos casos tardando mais de duas décadas para acontecer, pode significar o rompimento de transmissão de conhecimentos entre gerações. Uma criança que se torna adulta debaixo de barraco de lonas em beira de estradas, ou mesmo em locais impróprios em fundos de fazenda, não terá a oportunidade de conviver com algumas práticas e conhecimentos tradicionais [...] (2015, p. 105)

Esses rompimentos são forçados e têm sido realizados de forma institucional e através da colonialidade de poder. Há diversos relatos sobre a mesma história: precisar fugir da própria terra para não passar pelas violências:

Para os Kaingang da TI Nonoai, o período de atuação do SPI foi acompanhado de medo, fome e sofrimento ao ponto de algumas famílias terem que abandonar sua terra de origem, seu emã. A família de Jorge Eufrásio foi uma dessas famílias, indo viver de peão (trabalhavam por dia para os fóg) em colônias rurais longe da TI (NASCIMENTO, 2017, p.56)

Olha filho, nós passamos a trabalhar tudo junto, na turma, não tínhamos mais nossas próprias roças. Vivíamos lá no acampamento com nossa família. As roupas de nossos filhos terminavam no corpo deles viu, e quando nós, algumas vezes nós fugia para trabalhar fora, eles iam lá e nos traziam presos, acorrentados pelo pescoço ou pela perna. Eles passavam o chicote e até colocavam no tronco. Quem não obedecia muitas vezes ia para cadeia, filho... (BRAGA, 2015, p. 61)

Figura 26 - Fila do “panelão” no Posto Indígena Paulino de Almeida (Atual TI Ligeiro)



Fonte: PENNA, [1968]1998

Essas imagens são de 1968, nas mesmas visitas realizadas por conta da “CPI do índio”²³³ ao Ligeiro. A comida servida, segundo consta, é polenta e charque, porém, o trabalho era pesado e a colheita, roubada pelo FNI, era farta:

Depois de colher tudo que plantavam, todos os produtos eram armazenados e depois vendidos, aí vem a questão mais grave desta situação, os Kaingang, afirmam que nunca viram “a cor do dinheiro” da venda dos produtos que produziam. Os acampamentos eram levantados em diferentes pontos da aldeia e o trabalho era para derrubar a mata, queimar e depois plantar e colher milho, trigo, feijão e nos últimos tempos a soja (BRAGA, 2015, p.67)

É perceptível, então, que a violência é cada vez mais pesada e a pressão sobre as comunidades *kanhgág* está chegando ao limite.

A partir de 1950 se intensificou o arrendamento das terras indígenas feitas pelos próprios funcionários do SPI. Mas não era arrendamento como acontece hoje, de o colono ir lá [na aldeia] plantar e voltar. O colono era fixado dentro da aldeia. Morava dentro da aldeia indígena. Porque o projeto do Estado brasileiro é a extinção das populações indígenas e tem de conseguir uma maneira de extinguir. Ou é através da língua, [...] ou através da miscigenação (BRAGA, 2015, p.138)

Desse modo, após uma sucessão de quebra de acordos²³⁴ por parte dos não indígenas que resultaram em uma série de extinsões, diminuições e invasões das terras indígenas, também, depredação dos patrimônios indígenas geridos pelo Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI), investigações, denúncias, CPI's estaduais²³⁵ e federais (1963, 1968) que efetivamente não apresentaram resultados práticos imediatos, porém, rendeu visibilidade às realidades indígenas. Assim, os *kanhgág* entram os anos de 1970 conseguindo bons parceiros

²³³ O SPI tinha sido extinto e já existia o FNI, mas a CPI tratava sobre o SPI

²³⁴ A falta de palavra dos brancos foi pauta indígena levado por Mario Dzuruna Butsé “Juruna era um índio xavante que foi eleito o primeiro deputado do Brasil [...] ele começou a perceber que muitos políticos muitas vezes falavam algo e não cumpria e outras vezes achava que muitos mentiam, não era sincero no que dizia e nisso certo dia Mario Juruna pensou em algo estranho para a época, resolveu gravar o que eles falavam para que usasse como prova. E que não tinha como mentir, dizer que não tinha falado. E depois que comprou o gravador, falou consigo mesmo: – Amanhã será o dia serei um fiscal do povo e dos índios porque gravarei tudo o que os deputados falarem” (JECUPE, 2010, p. 225); O livro “O gravador do Juruna” (JURUNA; HOHLFELDT; HOFFMANN, 1982) conta sobre os contextos e desafios vividos por Juruna

²³⁵ Entre as resoluções finais da CPI da Assembleia legislativa do Rio Grande do Sul em 1968 estão: “2º - Considerar os atos administrativos de 20 de março de 1841 e 16 de fevereiro de 1962, exarado no processo nº 15 703/61, e os atos legislativos - dec. 658, de 10 de março de 1949 – dec. 3.381, de 6 de janeiro de 1958 – dec.13.795, de 10 de julho de 1962, como contrários às normas vigentes – desde 1934, e as leis federais e estaduais que fixaram os direitos dos índios sobre as terras ocupadas e demarcadas; 3º - Recuperar, progressivamente, todas as terras dos índios e reincorporar as áreas destinadas às ‘reservas florestais’; 4º - Indenizar os índios pela perda do Tõldo Serrinha” (RIO GRANDE DO SUL, 1968, p.25-26)

como o CIMI²³⁶ que colaborou com a comunicação entre os povos indígenas através de assembleias pelo Brasil todo.

Desse modo, os *kanhgág* passam anos ouvindo promessas e aguardando das autoridades soluções para a retirada dos colonos de suas terras, todas as suas denúncias, reclamações e articulação possuem o mesmo teor: a desintrusão e o fim do corte dos pinhais. Objetivo que ganha nova esperança com a promulgação da Lei 6.001 de 1973, conhecida como “Estatuto do índio”. Interessavam, especialmente, os seguintes artigos:

Art. 18. 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. § 1º Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa; Art. 22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes; Art. 34. O órgão federal de assistência ao índio poderá solicitar a colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e pelas comunidades indígenas (BRASIL, 1973)

Assim, a partir das discussões realizadas sobre as leis, tanto nas “assembleias dos chefes”, quanto internamente entre eles, as pressões e requisições *kanhgág* são intensificadas no sentido de fazer valer a regra e obter respostas de quando seria realizada a retirada dos intrusos de suas terras. Para isso, várias tentativas diplomáticas para resolver a situação foram executadas.

Em 12 de agosto de 1975, foi publicada²³⁷ uma carta de Andila *Nivygsãnh* Kaingang, nascida no Carreteiro e, naquele momento, atuando como professora e monitora bilíngue na TI Guarita, no Jornal “Folha da Manhã” de Porto Alegre, reproduzida em parte, pelo Jornal “Luta Indígena” (1978):

Eis, senhor presidente²³⁸ para o povo branco e civilizado, como se julgam, talvez possa parecer romantismo ou coisa que equivalha, mas para o meu povo não. Para ele é estilo de vida, é razão de viver, e conseqüentemente, motivo

²³⁶ Sobre esse contexto são importantes as “Assembleias de Chefes Indígenas” realizadas pelo CIMI que, além de reunir povos indígenas de diversas localidades para compartilharem experiências, discutiu, entre outros assuntos, as leis, como o “Estatuto do índio” (BRASIL, 1973). Esse assunto é tratado na dissertação em andamento na UFPR “Assossiativismo indígena, narrativas indigenistas (1970-1979) (AMORIM, 2023).

²³⁷ Essa matéria repercutiu no “Jornal do Brasil”, edição n.127 do Rio de Janeiro, dia 13 de agosto de 1975 (JORNAL DO BRASIL, 1975, p. 08)

²³⁸ General Ernesto Geisel. A carta de Andila foi publicada originalmente em “Folha da Manhã” de Porto Alegre em 12 de agosto de 1975 (LUTA INDÍGENA, 1978, p.30-31)

bastante para morrer. A invasão de nossas terras para o vosso povo tem significado simplesmente um problema jurídico, ou como quer chama-lo, mas para o meu povo, não, são problemas que nós caingangues, sentimos como feridas que nos atormentam no mais alto dos sentimentos, fazendo-nos diminuídos, oprimidos e transformando as nossas noites em vigílias, na esperança de ver no amanhecer nossas terras desocupadas pelos brancos, e no entardecer, mais um dia de desilusão, iniciando-se uma nova esperança (NIVYGSÁNH, 1975)

Ainda em 1975, em 18 de dezembro, um grupo *kanhgág* foi até Brasília entregar uma carta ao presidente da FUNAI, Ismarth de Araújo Oliveira, pedindo para que fossem resolvidos os problemas relacionados às invasões de terras e roubos de madeira, segundo consta na primeira edição do jornal “Luta indígena” em março de 1976 (LUTA INDÍGENA, 1976, p. 8-9)²³⁹. Ismarth respondeu positivamente (LUTA INDÍGENA, 1976, p. 19)²⁴⁰, porém, nada foi feito. Assim, em 1976, uma carta é enviada diretamente ao presidente General Ernesto Geisel (LUTA INDÍGENA, 1978, p.47)²⁴¹. Porém:

Quase dois meses após enviar carta ao General Geisel, o Cacique Alcindo de Nonoai ri, melancólico, quando lhe perguntam sobre a resposta: ‘o que vou dizê? Já convocamo as autoridade, mas nada. Não tô entendendo o que as nossas autoridade faz, se nem elas dá jeito nisso. É estranho porque eu acho que tem órgão bastante’ - Folha da Manhã – Pto Alegre – 29/06/1976 (LUTA INDÍGENA, 1978, p.51)

Citando, ainda, alguns interesses políticos locais para a não resolução dos problemas:

O índio não vota né? Aí oshome que tão querendo ser vereado pegam e facilitam as coisas pos branco, dizendo que ninguém vai tirá eles daqui. E issovai se repetindo sempre. Depois os home ganha as eleição e apoiam os branco que tão nas nossas terras, saindo sempre a favor deles porque eles votaro. Prá nós eles promete nada mesmo - Folha da Manhã – Pto Alegre – 29/06/1976 (LUTA INDÍGENA, 1978, p.52)

Em abril de 1977, em nova assembleia organizada pelo CIMI, estiveram presentes representantes dos Bororo, Pareci, Xavante, Apiacá, Terena e Kaybi, Kanhgág, Guarani e Lâklâno, onde discutem problemas em comum e maneiras de solucioná-los

Sou trabalhador da serraria do DGPI. Eu tô vendo tudo que está acontecendo. A madeira que está saindo de cima da nossa terra, está sendo vendida. Dizem

²³⁹ Anexo O

²⁴⁰ Anexo P

²⁴¹ Anexo Q

que o dinheiro volta pro posto em benefício do índio, e nem remédio não temos. Então, para onde vai esse dinheiro? Tão me desmoralizando completamente. Não tenho valor na minha terra (YEICÂG, 1977)

O chefe do Posto que quer fazer pelo índio não presta, então a FUNAI procura um jeito de tirar fora. O chefe do posto que espanca o índio, esse presta para a FUNAI. Então, a FUNAI podia consultar o índio primeiro para sentir o seu problema. (PENY, 1977);

Nós temos boa vontade e tamos cansados do sistema de já tá há 150 anos. Tá entrando mais gente no Votouro e o chefe do posto tá consentindo. Como em Irani, 4 famílias de colonos já invadiram. Então, não tá no interesse do índio. Querem intrusar pra depois dizer que tamos civilizado (XANGU, 1977);

Vai lá um velho pedir um pedaço de madeira prá vende prá dá de comer os filhos, não tem permissão. Vai o branco lá pedir ele dá [...] os brancos lá são considerados como índios [...] Sai um fandango lá nosso e enche de branco [...] quando o índio vai no baile deles eles botam o índio pra fora [...] O que é que vem a ser isso? (XOD FEI, 1977)²⁴²

Percebe-se que a colonialidade do poder e a violência sistêmica andam juntas e promovem enormes dificuldades aos povos indígenas, já que, seus recursos e os benefícios derivados destes, que seriam para a boa vida, nesse caso, dos *kanhgág*, acabam sendo desviados (novamente) para os colonos, chefe do posto e madeireiros. Contudo, condições de vítimas de um sistema violento que não escolheram, não retira suas condições de agir, de organizar-se, de buscar soluções.

Desse modo, essas trocas de experiências entre os povos indígenas foram o ponto alto do indigenismo religioso da década de 1970, que possibilitou aos povos envolvidos trocarem experiências sobre vivências e problemas em comum, formando uma espécie de “comunidade emocional”. Conforme diz Miriam Jymeno (2010), a relação do tempo, com as experiências de violência compartilhadas, pode originar um tipo de comunidade de partilha de experiências e objetivos, a partir da categoria vítima. No caso das assembleias, os povos indígenas estavam dividindo a condição de vítimas das políticas espoliatórias, gananciosas e violentas da FNI. Desse modo, a construção cultural dessa categoria, para JIMENO, representa a:

[...] afirmação de uma linguagem que narra experiências pessoais de sofrimento na forma de testemunho pessoal [...] tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada dos acontecimentos de violência [...] e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação (2010, p.01)

²⁴² Xod Fei, 25 anos, foi a primeira mulher que participou das assembleias trazendo um dos relatos mais pesados (LUTA INDÍGENA, 1977, p. 08)

Para os *kanhgág*, assim como para outros povos que passaram pela experiência, essas “comunidades emocionais” serviram para fortalecerem-se em suas capacidades, tantas vezes postas em dúvida²⁴³ por conta das relações de violências estabelecidas; também, em suas demandas, que eram as mesmas de tantos povos em igual situação de opressão, por conta da mesma política integracionista que se recusava a aceitar a vontade dos povos indígenas de permanecerem distantes²⁴⁴ e diferentes da sociedade nacional, além, ainda de afirmar suas lutas e juntar forças.

Também em 1977, entre março e novembro, a Câmara Federal faz nova CPI: “Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a apurar denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvidas, no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos “habitats” (BRASIL,1977). Segundo mostra o Informativo Luta Indígena: “Assim, terminou a CPI do Índio. Muita gente famosa dando depoimento, muita publicidade. No final ficou só a briga entre os dois únicos partidos: ARENA e MDB [...] os índios serviram de pretexto. Nobres deputados, apenas uma pergunta: e agora?” (LUTA INDÍGENA, 1977, p.15) Esse questionamento, com certeza, representa os povos indígenas, desde a primeira CPI sem resolução.

Dessa forma, os problemas gerados pelas invasões de terra não cessam. Os 5 anos de prazo, dados através da Lei 6.001/73, para a desintrusão dos invasores conclui-se em dezembro de 1978 e as soluções através da diplomacia estão cada vez mais distantes.

Nesse ano, 1978, é publicado um livro resultante de investigação jornalística que traz da situação de Nonoai

O posto é a sede do Toldo Indígena Nonoai, nome oficial dos 14910 hectares, [...] onde vivem 997 índios kaingangs repartidos em 232 famílias. Essa terra lhes foi cedida em posse comunal pelo governo da União [...] A situação de Nonoai é a mais grave: 5.274 pessoas (974 famílias classificadas de civilizadas) estão impunemente invadindo, usufruindo, arrendando, sublocando e traficando terra kaingang. Os índios deste posto vêm sendo roubados, ameaçados, surrados e assassinados há anos. Os intrusos contam com a simpatia da cidade, com interesses políticos municipais e federais [...] (BOJUNGA, 1978, p. 57-58)

²⁴³ Como visto nesse depoimento de Manoel Inácio à CPI/RS em 11 de agosto de 1968 “[...] com a presença do Sr MANOEL INACIO, indio Caingangue, 26 anos de idade, assistido por CARLOS LEMOS RAMOS, Chefe do Posto Indígena [...] que o depoente sempre aprendeu que índio não tem valor, que quando é mandado tem que obedecer para não ser castigado, que índio é menor, não é como o civilizado” (INÁCIO, 1968)

²⁴⁴ Querer ficar distante da sociedade nacional, não representa necessariamente isolamento. Por exemplo, em Nonoai, os *kanhgág* queriam que os colonos ficassem distantes das terras deles, contudo, isso não significa que não poderiam ter uma relação de amizade, negócios ou política, porém, cada um com sua filosofia.

O autor vai à Nonoai, conversa com o prefeito²⁴⁵, chefe do posto²⁴⁶ e cacique²⁴⁷ e destaca o desânimo e cansaço dos *kanhgág* com a situação. O prefeito, ao lado do chefe do posto, diz que só vai ser resolvido o problema da desintrusão em 10 anos:

E os índios, prefeito? ‘Problema grave, mas que será resolvido lentamente - uns dez anos, não Lídio?’ E a Lei? ‘Sim, mas não se pode despejar essa gente toda de repente, provocando uma crise social grave. E o problema econômico: cerca de 1/4 da renda do Município se origina nas terras ocupadas. Se essa gente for expulsa, Nonoai perderá 350 mil sacos de soja anuais. Pense no que isso significa em termos de ICM’ (BOJUNGA, 1978, p. 63)

O prefeito da cidade de Nonoai em 1978 segundo consta no texto, era José Reck (Arena). O mesmo prefeito que, em 1968, prestou depoimento na CPI da Assembleia Legislativa do RS, confirmando que a prefeitura prestava apoio aos invasores mantendo 8 escolas para suas crianças na Terra Indígena. Disse ainda que “[...] o PI e o FNI jamais solicitaram auxílio à prefeitura para a manutenção de escolas para os índios [...]” (RIO GRANDE DO SUL, 1968, p.09). Deste modo, é evidenciado, aqui, o pleno apoio público à ilegalidade propiciada pelo que Catafesto de Souza chama de: “O preconceito dos nossos políticos cristalizou-se na estrutura de nossas instituições facilitando aos descendentes de colonos o acesso privilegiado aos melhores cargos públicos, facilitando o acúmulo de capital” (SOUZA, 2009, p.270), assim, a vontade pública com as demandas *kanhgág* são nulas. Abaixo, a violência dessa intrusão, às vésperas da retomada, representadas pelas questões destacadas por Bojunga:

Para que repetir a história do kaingang morto a pauladas? A história de não poder sair sozinho, depois que o sol se esconde? A história de só ir à cidade rápido e em grupo? A história do rapaz expulso de sua lavoura? A história daqueles fantasmas covardes que cruzam as aldeias de noite, dando tiros para o ar? A história das notas do hospital que alguns ladrões não pagaram? A história do atropelamento gratuito? Da Índia violentada e cortada? A história da humilhação de - em sua própria terra - ser peão de intruso? A do assassino que mata e sai da cadeia vinte dias depois? A história de ter dinheiro para ir a Ijuí buscar uma peça de automóvel e não ter verba para operar o kaingang doente? A história das telhas quebradas, das privadas partidas, da pedrada, do insulto, da febre, da fome, do pesadelo, da falta de dinheiro, da falta de carne, da falta de luz, da falta de direitos? Para que viver se perguntando: porque não despejam os intrusos? Por que pelo menos não policiam o posto, para evitar novas invasões e novas mortes? (BOJUNGA, 1978, p.62)

²⁴⁵ José Reck (Arena).

²⁴⁶ Lídio Della Beta. Em 1983 ele foi acusado de incitar a briga que resultou em mortos e na divisão da Guarita, além de outros crimes diversos

²⁴⁷ Alcindo Peny Nascimento, frequentador constante das assembleias de chefe organizadas pelo CIMI. Tinha plenos conhecimentos de seus direitos garantidos pela Lei 6.001/73.

Em final de 1977, de forma estratégica, Alcindo Peny é substituído na liderança de Nonoai por Nelson Xangrê para seguirem a luta, como conta Xangrê:

Nós índios devemos entender as coisas que deve de ajudar a gente. Nós temos que conscientizar nós mesmos os nossos irmãos índios. Também eu, também falo 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 do 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... (XANGRE, 1977)

Continua...



7.2 A retomada de Nonoai: “Nonoai não tem um problema índio. Nonoai tem um problema branco”²⁴⁸

Figura 27 - Retomada de Nonoai - 1978



Fonte: HOFFMAN, 1978

Chega de branco na área. Só terra e bugre. Tem que sair daqui até amanhã. Se não sair trago 200 índios e carregamos com tudo. O que tirou, tirou. O que deixou, é do índio

(NIRE – *João Isaías de Moura*, 1978)

[...] na madrugada de 5 de maio de 1978, Nelson Sýgre (que na época era o Cacique) reuniu quarenta guerreiros e resolveram juntos expulsar os 7.500 colonos que estavam vivendo em seu território. Assim, sem que a própria comunidade indígena soubesse, colocaram fogo em sete escolas, uma em cada vila de colonos que havia se instalado naquele território. Nos dias seguintes, com o apoio do exército, começou a retirada dos posseiros. Assim uma a uma, as famílias de colonos saíram da Terra Indígena (NASCIMENTO, 2017, p.62)

²⁴⁸ BOJUNGA, 1978, p.57

Não foi um processo fácil nem rápido, pois, segundo Diana Nascimento (2017, p.63), eram 7.500 intrusos vivendo entre 2.000 *kanhgág*. Um momento rememorado por todos que participaram e ouvido pelas novas gerações “Desde pequena ouço histórias de como foi a invasão da TI Nonoai. Meu pai, José Oreste do Nascimento, [...] acompanhou praticamente todos os processos de retomadas [...] cresci ouvindo seus relatos, assim como os relatos de tantas outras lideranças [...]” (NASCIMENTO, 2017, p. 60).

Segundo as lideranças da época, um mês antes, começaram a avisar os colonos que deveriam sair das terras: “com o Nelson ‘Xangrê’ passou a se organizar e a expulsar essas famílias. Nas falas eles dizem: ‘não chegamos a expulsar. Nós levamos uma carta para as famílias dizendo que depois da colheita eles deveriam sair da aldeia’” (BRAGA, 2015, p.138). Contudo, isso não aconteceu e os *kanhgág* “[...] queimaram igrejas, escolas, algumas casas, arrentaram cercas de poteiros para o gado se espalhar. Essas foram algumas ações que aconteceram em Nonoai [...]” (BRAGA, 2015, p.138)

Em 78, para queimar as escolas dos fog, nós mentimos pro chefe do Posto para conseguir gasolina. Dividimos 1 litro de gasolina pra cada dupla e combinamos que a uma hora da manha da mesma noite, cada dupla iria botar fogo numa das sete escolas que ja tinha aqui. Dai queimamos tudo e as quatro horas da manha tinha que ta todo mundo de volta na Bananeira pra nos se agrupar e fazer um acampamento aqui. E na manha seguinte, tinha policia, prefeito. Se a policia tivesse tardado, os fog tinham acabado com tudo nos. Eles estavam em oito mil *fog* e nos acho que nao tinha 500 homens adultos. (Identidade preservada, 2017)

Sobre o episódio dos incêndios, o informativo “Luta Indígena” informa que a FUNAI na época concede entrevistas tentando desacreditar as mobilizações *kanhgág*, ao dizer que os *kanhgág* teriam sido influenciados, pois supostamente não planejavam: “José Carlos Alves (Delegado da Funai no Sul), afirmou que os incêndios não foram feitos pelos índios pois para isso houve planejamento e os índios não planejam, atacam. Para o delegado da Funai os incidentes foram provocados por aproveitadores....(Folha da Manhã. Porto Alegre 11/05/78)” (LUTA INDÍGENA, 1978, p.96). A manifestação do delegado da Funai se fundamenta em compreensões historicamente construídas e aceitas pelo pensamento social brasileiro, amparadas na ideia da irracionalidade dos indígenas, na sua imprevidência e imprevisibilidade. O assessor jurídico da prefeitura de Nonoai concede uma entrevista semelhante: “[...] ‘os caingangues estariam sendo instigados contra os colonos. Eles não têm condições para se organizarem sozinhos em grupos e provocar incêndios’ (Folha da Manhã, 11/5/78)”, (1978, p.96).

Durante a sexta e sábado, os *kanhgág* em grupo, vão dando ordens e prazos de despejo. No domingo chegam brigadianos (policiais militares) para desarmar os *kanhgág*, que continuam suas ordens de despejo. Na terça, um colono esfaqueia um *kanhgág* e várias pessoas ficam feridas. Dia 10 a Funai reuniu-se com o comando militar para decidirem suas posições. Decide-se por apoiar os *kanhgág* nas remoções. No dia 16, o General Ismarth, presidente da FUNAI chega para reuniões, dizendo que fez um acordo de paz para que os colonos se retirem gradativamente, além disso, também acreditava que os *kanhgág* foram instigados contra os colonos, além, de sugerir como solução, distribuir aos colonos a área da Reserva Florestal que havia sido roubada dos *kanhgág* em 1949, mais um descaso, agora vindo do presidente da Funai. Ao longo do mês o General Ismarth libera os colonos para realizarem suas colheitas escoltados pela brigada, porém, os *kanhgág* intervêm e apontam qual parte seria permitida a colheita, enquanto a outra parte seria colhida por eles.

A partir de então, inicia-se uma nova fase: a de recuperação de Nonoai. Muitas famílias que tinham saído da área estavam voltando e tinha muito gralho por fazer. Em julho desse mesmo ano, os *kanhgág* resolvem requisitar 1.000 hectares de suas terras onde a FUNAI possui uma granja chamada “Ressurreição” gerenciada pelo DGPI. Assim, os *kanhgág* concedem entrevistas ao jornal “Folha da Manhã” para publicizar sua intenção e esperar a resposta da Funai: “Estamos cansados de ver O DGPI usar o nome dos índios” (LUTA INDÍGENA, 1978, p. 211). Segundo o Luta Indígena, o General Ismarth respondeu que jamais poderia aceitar um ultimato de seus tutelados. Em início de agosto, os *kanhgág* pegam o trator do DPGI e expulsam o técnico agrícola da Funai.

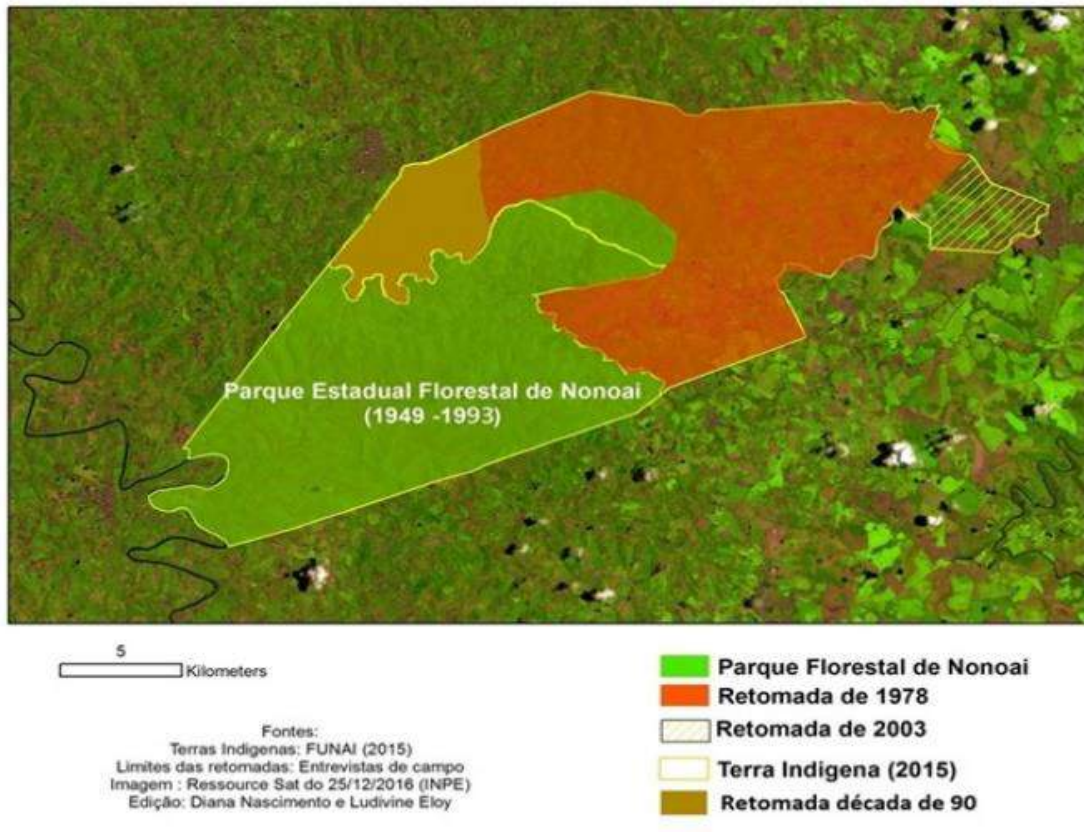
A luta, ou como diz Danilo Braga, a reação *kanhgág* foi, aqui, brevemente representada pelo importante marcador *kanhgág* que é a retomada da terra indígena Nonoai, que fecha uma fase de intensas violências, denúncias, resistência e resiliências por parte dos *kanhgág*, que saem fortalecidos para outras retomadas e tantos outros desafios pela frente.

Tanto para os contextos regionais, quanto aos nacionais²⁴⁹, as reuniões e esses momentos, de partilha dos problemas em comum, foram fundamentais para a formação, tanto de estratégias, quanto, das organizações nacionais como a UNI, que, posteriormente, teve papel fundamental na Assembleia Constituinte de 1987, ou a APIB, que, desde 2005, tem reunido as lutas dos povos indígenas em pautas nacionais.

²⁴⁹ Durante a década de 70 iniciaram-se as assembleias e a estruturação de diferentes organizações indígenas com o objetivo de defenderem suas terras e seus direitos. O movimento ganhou corpo e visibilidade nacional com as grandes reuniões que foram feitas em São Paulo, organizadas pela União das Nações Indígenas (UNI). Esta organização juntou grande número de povos indígenas em torno da defesa de seus territórios e de suas culturas (AMARAL, 2013, p. 34)

Abaixo, o mapa da TI Nonoai e as áreas recuperadas:

Figura 28 - Áreas recuperadas – Nonoai



Fonte: (NASCIMENTO, 2017, p.66)

7.3 Breve reflexão sobre a luta pela terra hoje e a colonialidade jurídica

“Não ao desenvolvimento, sim ao devolvimento”
(Tuhiwai Smith, 2016, p. 209).

A invisibilização das pluriversalidades têm efeitos também nas práticas jurídicas. Há áreas do direito, já faz algum tempo, tem se debruçado sobre essas questões através da noção do pluralismo jurídico. Porém, não é uma regra. As decisões judiciais influenciam na vivência dos povos indígenas, que não se veem representadas nas diversas esferas e instituições que ainda mantêm o mesmo padrão de colonialidade, homogeneizante e excludente de outras filosofias. Isto é bastante claro no que se refere ao uso da terra, onde persiste uma ideia produtivista de uso econômico extensivo com as monoculturas versus a noção de atraso, ligada a ocupação não extensiva, porém, econômica e diversificada, o que mostra uma grande

dificuldade de enxergar as diferenças sem ser de forma inferiorizada. A universalidade das experiências locais da Europa, quando age na prática jurídica, é estruturada formalmente para excluir quem não se encaixa no modelo de homem/humano europeu (MIGNOLO, 2018).

Assim, a colonialidade e suas dimensões estão presentes em diversas concepções jurídicas que mantêm as bases de entendimento anti-indígenas e ahistóricas. Por exemplo, a ligação “tradicional”²⁵⁰ com a terra, exigida nos processos de comprovação, demarcação ou retomada de territórios, contida nas fundamentações do Sistema e da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) remonta ao modelo da exploração do vasto território, modo de vida desqualificado pelo colonialismo e contemporaneamente sendo alvo de cobranças por setores que querem manter o monopólio sobre as terras brasileiras. Assim, os condicionantes para dar a posse de terra indígena, não são por reparação histórica, mas pela suposta relação esperada com a terra. É um paradoxo. Se as populações foram remanejadas para outros espaços, foram incentivadas, na maioria das vezes contrariadas com base na violência, a transformar seus modos de vida, não deixando nunca de denunciar e expressar seus descontentamentos quanto às invasões, roubos e interferências em suas vidas. A partir disso, a relação com a terra deveria ser a justificativa e não um condicionante para a posse da terra.

Durante 15 milênios²⁵¹, os povos indígenas no espaço hoje conhecido como América do Sul, viveram filosofias ligadas à terra, fazendo parte do meio ambiente, mas não por um suposto “primitivismo”, como disseram os europeus e seus descendentes, mas por terem outra relação com o meio ambiente, outro modo de vida, outra filosofia. Essa vivência passou por diversos estágios e técnicas de manejos ambientais, porém, de forma sustentável, sem exauri-lo. Esse quadro foi modificado somente a partir de 1492 e a entrada dos europeus no continente. Portanto, a relação tradicional com a terra está presente em todos os 20 milênios de ocupação ameríndia na América, só foi semi-interrompida ao longo dos últimos 530 anos. Portanto, não há justiça quando os descendentes dos europeus cobram dos povos indígenas espoliados por seus antepassados, essas continuidades, como requisito para retornar à terra. Em 1995, o *kanhgág* Sr. Augusto Opë Silva fez o seguinte desabafo que resume o assunto: “... o futuro de nossos filhos é a terra ... Nós temos que nos organizar primeiro para depois pressionar os órgão

²⁵⁰ Aqui, “tradição” tem um sentido que parece não considerar a passagem do tempo e transformações.

²⁵¹ As datações consideradas aqui estão presente no resultado da pesquisa paleogenética “Reconstructing the Deep Population History of Central and South America” (POSTH, *et all*, 2018), que realizou coletivamente o rastreamento do genoma de 49 indivíduos de todas as Américas. Nesse estudo a datação é de 15.000 para a primeira leva migratória em direção à América do Sul.

do governo ... Eles dizem que nós não somos mais índios, pois não falamos mais a língua. Mas isso é porque não temos mais terra e temos²⁵² que morar na periferia.” (SOUZA, 1998, p.159)

Nesse sentido, há uma série de discussões acerca o pluralismo jurídico e decolonização do direito, ou seja, considerando para as decisões as juridicidades dos povos indígenas. São processos importantes para o reconhecimento da autonomia, representada pelos meios próprios de fazer justiça, adequado às suas filosofias.

Também, o direito internacional contemporâneo age a partir dos Estados, tentando conciliar de forma oficial e, na medida do possível, consensual, os interesses dos grupos reclamantes com os interesses estatais. Suas publicações não têm efeito jurídico, mas sim prescritivos, ou seja, são recomendações aos Estados que as ratificam, ou não, podendo ser utilizadas juridicamente para a proteção dos grupos em risco.

Para o contexto dos povos indígenas, interessam, principalmente, esses documentos: “Convenção nº 107 da OIT, de 05 de junho de 1957 - Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes” (1957) e ratificada no Brasil a partir do Decreto Nº 58.824, de 14 de julho de 1966; “Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica)” (1969), com objetivo de consolidar no continente americano um regime de liberdade pessoal e justiça social a partir das instituições democráticas. Foi ratificada no Brasil a partir da promulgação do Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992; “Convenção nº 169 da OIT sobre Povos indígenas e tribais”, de 07 de junho de 1989, ratificada no Brasil a partir do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004²⁵³. Essa convenção faz a atualização do número 107, realizada em 1957, retirando seu tom assimilacionista:

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores; (ONU, 1989, p.1)

Também, a “Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas” (2007), um documento feito com a participação direta de diversas etnias ao redor do mundo. O relatório “Direitos dos Povos indígenas e tribais sobre suas terras ancestrais e recursos naturais, normas

²⁵² Alguns segmentos defenderão que ao Sr. Augusto poderia voltar para sua “terra de origem”, porém, já foi citado que essa noção, é fruto da invenção do não indígena, além, de ser uma solução simplista e autoritária que ignoraria, novamente, a organização social kanhgág, suas territorialidades, tradicionalidades e demandas contemporâneas por autonomia.

²⁵³ Revogada e reeditada pelo Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019 (BRASIL, 2019)

e jurisprudência do sistema interamericano de direitos humanos” (2009), que contém exemplos de como essas conceituações e noções acerca os Povos indígenas têm sido entendidas e utilizadas em sentenças envolvendo o litígio de terras. Por último, a “Declaração americana sobre os direitos dos povos indígenas” (2016), que ratifica e reforça os outros compromissos já firmados. Todas essas orientações, compartilhadas por vários países, auxiliam para a criação de redes de monitoramento onde situações previstas podem ser denunciadas e chegar à público de maneira mais fácil e rápida, além, também, de coibir alguns impulsos de governos que não querem ficar com a imagem desgastada internacionalmente retrocedendo e garantias de direitos. Enfim, são normas de apoio aos povos indígenas.

7.3.1 As terras indígenas e as “outras terras”: velhos e novos argumentos

Um dos velhos argumentos (usados até hoje) utilizados para contestar as demarcações de terras indígenas no Brasil, é dizer que elas não alcançam índices de produtividade que supostamente poderiam gerar. Este tipo de contestação costuma advir de Estados e Municípios que não querem perder os impostos gerados pelas produções²⁵⁴, entre outros motivos, defendendo, assim, os interesses econômicos de particulares para o “bem” do município.

Esse argumento revela a colonialidade envolvida na produção atual, desconhecimento quanto aos modelos de ocupação indígena (que é a “tradicionalidade” juridicamente falando) e suas territorialidades, porém, demonstra conhecimento sobre a Constituição Federal (CF) e suas ambiguidades.

Nesse sentido, a CF é paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que garante o direito às terras indígenas²⁵⁵, incentiva a produção rural colocando-a como critério, definindo e regulamentando, em seu capítulo 3, a política agrícola, fundiária e da reforma agrária. Nesse capítulo, estão explícitas as influências do pensamento liberal sobre a propriedade privada e o que seria o uso racional da terra e sua função social.

Primeiro, chama atenção, que, no Brasil, as terras indígenas e as “outras terras” sejam desconectadas, ao ponto de parecer que não estamos tratando das mesmas terras em disputas históricas e judicializadas sobre os modos de ocupação e exploração diversos. Segundo a CF,

²⁵⁴ Como falou, lá em 1978, o já citado prefeito de Nonoai à época “[...] cerca de 1/4 da renda do Município se origina nas terras ocupadas. Se essa gente for expulsa, Nonoai perderá 350 mil sacos de soja anuais. Pense no que isso significa em termos de ICM” (BOJUNGA, 1978, p. 63)

²⁵⁵ Capítulo 8, intitulado “Dos índios”, em seu artigo 231, parágrafos 1, 2, 4, 5 e 6, que têm, inclusive, causado contestações de demarcações por conta de sua interpretação e pouca informação, suscitando novas orientações judiciais, como visto na Ação Popular n. 3.388/2005, conhecido como o ahistórico “marco temporal”, que coloca a data de 05 de outubro de 1988 como critério de legitimação de posse de terra indígena.

em seus artigos 185 e 186, sobre critérios de desapropriação, seguido da função social da propriedade, partes que nos interessam, chocam-se diretamente com os direitos e filosofias indígenas:

Art. 185. São insuscetíveis de desapropriação para fins de reforma agrária:

II - *a propriedade produtiva.*

Parágrafo único. A lei garantirá *tratamento especial à propriedade produtiva* e fixará normas para o cumprimento dos requisitos relativos a sua função social.

Art. 186. A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, [...] aos seguintes requisitos:

I - *aproveitamento racional e adequado; (ênfase nosso)*, (BRASIL, 1988)

A propriedade consta como um direito e garantia fundamental no artigo 5º, inciso XXII da CF. Também, está presente no artigo 170, sobre os princípios da ordem econômica brasileira, sendo eles:

I - soberania nacional;

II - *propriedade privada;*

III - *função social da propriedade;*

IV - livre concorrência;

V - defesa do consumidor;

VI- defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação²⁵⁶

VII - redução das desigualdades regionais e sociais;

VIII - busca do pleno emprego;

IX - tratamento favorecido para as empresas de pequeno porte constituídas sob as leis brasileiras e que tenham sua sede e administração no País.²⁵⁷ (BRASIL, 1988)

Os critérios utilizados pelo Estado brasileiro sobre a função social da terra, incentivaram o agro-produtivismo, não deixando espaço para outras lógicas de produção. E, quando essas outras lógicas, como a agroecologia - que é semelhante ao modo *kanhgág* de fazer agricultura tradicional - foram aceitas, o incentivo e acompanhamento técnico à transição agroecológica, isto é, deixar o modelo de “modernização agrícola” ligado à monocultura e aos agrotóxicos, foi

²⁵⁶ Redação dada pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003

²⁵⁷ Redação dada pela Emenda Constitucional nº 6, de 1995

concedido à descendentes de colonos agricultores, como é relatado nessa pesquisa com famílias assentadas no ano de 2011:

[...] foram realizadas diversas atividades com o grupo de oito famílias assentadas dispostas a iniciar o processo de transição agroecológica de seus lotes. [...] As atividades de caráter coletivo foram reuniões, mutirões, oficinas e visitas de intercâmbio de experiências [...] O mutirão consistiu em implementar um pomar diversificado de frutíferas com *variedades nativas*, como o *Araçá Vermelho*, *Guabiroba*, *pitanga*, *uvaia*, *cerejeira*, *guabijú*, além de *essências nativas* madeiráveis a exemplo do *angico vermelho*, *ipê amarelo* (BELLÉ, 2011, p.47-48) (*ênfase nossa*)

Percebe-se, que são todos alimentos *kanhgág*, que foram desprezados por longos tempos e que agora são recuperados pelos descendentes de colonos para o seu “bem viver”²⁵⁸. Uma demanda histórica de parte dos *kanhgág*, é a vida agroecológica, porém, para isso, não são vistos como parceiros pelo governo. Cinco anos depois dessa publicação, no ano de 2016, em uma audiência pública no dia 08 de dezembro, foram debatidas no Senado Federal as “Vantagens da parceria agrícola em Terra Indígena no Rio Grande do Sul”. Segundo informa matéria do Senado notícias (Agência Senado):

Os senadores defenderam a extensão de políticas públicas visando à *modernização agrícola* nas áreas indígenas. – Em Sapezal, são mais de 100 mil hectares de áreas de cerrado onde se vê, de um lado, pessoas produzindo 60, 70 sacos de soja por hectare e, do outro lado, os índios passando necessidade (ALTAFIN, 2016) (*Ênfase nossa*)

²⁵⁸ Nesse sentido, tenta-se criar um novo discurso que inverte as situações, agora, o descendente do colono não possui só relação econômica com a terra, mas sim, social e cultural e religioso, já os indígenas estariam, segundo o autor, “utilizando agricultura extensiva”, em uma tentativa evidente de desqualificar os *kanhgág*: “O terceiro aspecto importante a ser destacado é que, por se tratarem de agricultores familiares, o vínculo com a terra não é apenas econômico, pois existem laços sociais (vizinhança, parentela), culturais (comunidades, jogo de bocha e de baralho, festas), religiosos (padroeiros, cemitérios, capelas), construídos historicamente, que não podem ser compensados por eventual indenização econômica, em caso de necessidade de entrega das terras aos indígenas. Soma-se a isso uma quarta especificidade: o padrão de utilização das terras pelos indígenas também vem sofrendo grandes transformações, sendo que, na maioria das vezes, não está destinada ao cultivo e à sobrevivência dos povos indígenas, mas é utilizada para a agricultura extensiva, praticada por ‘arrendatário’ também denominado prestador de serviços (Veiga, 2010)” (KUJAWA, 2015, p.77). O mesmo autor, na condição de depoente da CPI da FUNAI e INCRA de 2015 diz o seguinte: “Eu, pesquisador, não culpabilizo os índios por isso, mas tem muito mais monocultura na Reserva de Serrinha, de 11 mil hectares, arrendada por pequenos ou por poucos cerealistas, do que na área onde os agricultores estão” (BRASIL, 2015, p.127) Nesse mesmo trecho do depoimento, o professor Kujawa diz que não considera os colonos monocultores, pois, também plantariam erva, dando ênfase, mais uma vez, às monoculturas presentes em terras indígenas. Corroborando com o que diz Danilo Braga: “Inclusive, vira argumento dos pequenos agricultores que nas audiências falam que os índios querem terra só para arrendar (BRAGA, 2015, p.146).

Fica evidenciado que o ultrapassado modelo de modernização agrícola é defendido pelos senadores, 5 anos após o relato de experiências de transição com os alimentos tradicionais *kanhgág* nas terras dos agricultores assentados, justamente para a terra indígena *kanhgág*, como se não existisse outra solução possível. Todos esses senadores são amplos conhecedores das políticas públicas agrícolas, como a transição ecológica. Porém, para as terras *kanhgág*, defendem o modelo antigo e destruidor. Segundo fala do Senador Wellington, do Mato Grosso “Acabou a caça, os indígenas não conseguem se alimentar, ficam mendigando, com terras que poderiam estar produtivas” (ALTAFIN, 2016). Uma posição superada, que não demonstra o mínimo de entendimento das leis, além de ouvidos à demandas indígenas alternativas.

Sabe-se que o arrendamento de terras aos não índios é uma prática questionada por grande parte dos *kanhgág*, porém, é preciso ter cuidado com algumas questões abraçadas pelo Ministério Público, por exemplo:

CONSIDERANDO que o arrendamento gera concentração de terras nas mãos de poucos, situação que faz com que indígenas se desloquem entre diversas cidades em busca de melhores condições de vida, a partir da venda de peças de artesanato; CONSIDERANDO que, *ao buscar nas cidades melhores condições, ainda sofrem com a discriminação e a violência* contra seus povos e o desrespeito à sua cultura; (MPF, 2021, p.03) (*grifo nosso*)

Essa narrativa, afirma que os *kanhgág* saem das grandes terras demarcadas pelo Estado por conta dos arrendamentos e desentendimentos sobre as formas de gerência da terra, complementando, ainda, que, ao realizar esse movimento, sofrem com a discriminação e violência. Esse ponto de vista, não considera que as famílias começam a sair nos anos de 1960, por conta de despejos feitos pelo Estado, como visto de forma mais grave nos casos de Ventarra e Serrinha, das invasões dos colonos nas terras, desconsidera, também, as trajetórias de perseguições históricas realizadas contra os *kanhgág*, o cerceamento do ir e vir realizado através das políticas públicas de aldeamentos, e o principal fato relacionado a isso: foi o SPI, ou seja, o representante do Estado, que iniciou e institucionalizou a prática nessa época. É válido lembrar, ainda, que o arrendamento estava previsto no decreto nº 426 do ano de 1845, conhecido como “regulamento das missões”. Neste sentido, o problema observado pelo MPF não é a suposta falta de extensão dessa renda em benefício coletivo, mas, o fato dos *kanhgág* estarem formando e requisitando outras comunidades. Quer dizer, pelo entendimento do MPF, se não houvesse arrendamento os *kanhgág* não teriam saído das TI’s e não teriam formado áreas novas ou requisitado estudos de tradicionalidade para demarcações. Parece, que para o MPF, o problema, então, é a livre circulação *kanhgág* pelo território. Fundamentação semelhante pode

ser vista na apelação acolhida pelo judiciário que tenta retirar o status de terra tradicional de Passo Grande da Forquilha (Sananduva/RS). Também, a questão levantada sobre o preconceito, desconsidera o histórico racista da nossa sociedade, principalmente no Rio Grande do Sul onde os *kanhgág* sempre foram perseguidos e desvalorizados, colocando a responsabilidade do preconceito sofrido no fato de estarem nas cidades. Ou seja, pelo entendimento do MPF, se os *kanhgág* não saíssem das TI's e não se dirigissem às cidades, não sofreriam preconceitos. Esse entendimento deixa evidente, além de uma perspectiva simples, a colonialidade presente na sociedade e no judiciário, em relação aos *kanhgág*, pois, com esse entendimento, a criminalização direciona-se somente aos *kanhgág*, além de não os auxiliar a resolver esse “problema de branco”.

No ano de 2019 foi realizada a matéria “500 anos de luta: Lideranças indígenas do RS pedem o cumprimento da Constituição” (REINHOLZ, 2019) contendo depoimentos de estudantes e lideranças *kanhgág*, aqui expostos:

Passados 30 anos da Constituição Federal, ainda temos no campo dos direitos territoriais nosso principal gargalo. De longe o direito que arduamente conquistamos, e percebemos como o mais caro é o direito originário aos nossos territórios, que reconhece nossa humanidade e historicidade antes de América, antes de Brasil e qualquer outra denominação desse território. Os nossos direitos adquiridos variaram de governo para governo, tendo na década de 1990 nosso melhor cenário nesse sentido, sobretudo por conta do contexto internacional e fomento para regularização fundiária dos territórios indígenas provenientes de acordos multilaterais. [...] (Douglas Jacinto da Rosa, Kanhgág, mestre em Antropologia Social na UFRGS.)

500 anos de exploração, 500 anos de espúrio e de desrespeito da nossa cultura, 500 de negação de recurso. Ainda permanecemos vivos. Somos bastante discriminados porque temos uma cultura diferente, e se não fosse esse conhecimento avançado, tínhamos sido extinto da face da terra pelo sistema capitalista. Foi devastador e está sendo até os dias de hoje, não querem reconhecer os nossos direitos, não querem demarcar nossas terras, não querem aplicar dinheiro na nossa cultura, nem na saúde, nem na educação, nem no conhecimento científico que temos, ficamos totalmente as margens do lucro do país, somos invisíveis para esse sistema capitalista. Querem abrir o território brasileiro para venda, são mercantilistas. Temos que reflorestar nosso território”, (João Padilha, liderança *kanhgág* do morro Santana, Porto Alegre)

Deixo claro que essa situação não é de agora, sempre existiu, só que cada governo, mesmo quando contribuiu conosco, estava nos massacrando. Existem várias maneiras de acabar com o povo, e uma delas é dizendo para esses povos a palavra desenvolvimento. Eu me pergunto que desenvolvimento é esse onde um governo diz que vai dar moradia para indígena e essa moradia não tem nada de característica de um determinado povo indígena”, (Odirlei Fidélis, liderança *Kanhgág* da aldeia Van-Ká, no Lami)

Há 519 anos nós indígenas sofremos ataques brutais às nossas vidas, culturas e territórios. Porém nos dias atuais a sociedade como um todo sofre ameaças do atual governo, e nós indígenas como minoria, sofremos diretamente os impasses do atual governo, com um

retrocesso gravíssimo, pois tentaram tirar até nosso bem maior que são nossos territórios [...] (Aline Domingos, kanhgág, estudante de serviço social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS))

A predominância da temática “terra” se deve, pois, o maior entrave dos povos indígenas é primeiro, sua exclusão como proprietários (as terras indígenas no Brasil, pertencem a União) seguido de apropriação, monetização e transferência de suas terras à terceiros. Toda a prosperidade no “novo mundo”, dos colonos e da modernidade foi à custa do mundo dos povos indígenas.

A estratégia atual dos descendentes de colonos é contratar universidades e seus pesquisadores para construir “contra-laudos”²⁵⁹ e assim, os auxiliar em suas narrativas e embasamentos históricos jurídicos. Há uma tentativa de equiparar²⁶⁰ agricultores e os *kanhgág*, porém, como visto nos relatos de Vicente Fokãe (2000), Dorvalino Refej Cardoso (2014; 2017); Bruno Ferreira (2014; 2020) e Danilo Braga (2015), os *kanhgág* trabalharam como escravos, eram levados de caminhão de suas terras, são inúmeras as memórias que relatam casos em que eram forçados a deixar tudo, sem indenização, sem processo, sem defesa, sem apelação, sem consideração aos seus sentimentos e à sua ocupação milenar. Estas, são situações diferentes do processo jurídico no Estado democrático de Direito ao qual os agricultores são submetidos, contando, ainda, com o auxílio²⁶¹ de sindicatos rurais que contratam²⁶² universidades e pesquisadores alinhados ao desenvolvimentismo e ao marco temporal de 1988. É simplista e forçado comparar as relações de identidade, social, cultural e simbólica dos *Kanhgág* que nunca

²⁵⁹ Eu queria dizer que houve [...] dois contralaudos de pessoas que serão ouvidas aqui [...] contralaudos dos Drs. Aldomar Rückert e Henrique Kujawa” (BRASIL, 2015, p.65)

²⁶⁰ Como aqui: “[...] reconhecimento dos agricultores e dos indígenas, como sujeitos historicamente constituídos, que estabelecem com a terra habitada (agricultores) ou demandadas (indígenas), uma relação de identidade social, cultural e simbólica” (KUJAWA, 2014, p.14). Esta perspectiva, quer igualar agricultores e indígenas, porém, ignora as intensas perseguições e mortes provocadas pela política de colonização, pública ou privada, naturaliza as políticas públicas do aldeamento que foram criadas para impedir a livre circulação *kanhgág* e destinar suas terras aos colonos. Os dois são sujeitos históricos com toda a certeza, mas em posições muito distintas. Os *kanhgág* representam um grupo de ocupação imemorial que tem uma língua, organização próprias, uma longa história própria muito anterior à chegada dos colonos e desde sempre lutam para ter suas diferenças e terras respeitadas.

²⁶¹ “Os agricultores, que também se organizam em cada uma das áreas pretendidas pelos indígenas e se articulam em torno de organizações representativas, da região em tela, principalmente em torno da Federação dos trabalhadores da Agricultura familiar - FETRAF e da Federação da Agricultura do Rio Grande do Sul – FARSUL” (KUJAWA, 2014, p.68)

²⁶² Em contexto da CPI da FUNAI feita por ruralistas em 2015, o pesquisador Henrique Aniceto Kujawa, na condição de depoente, é questionado sobre quem havia pago o contra-laudo que tinha feito para contestar uma demarcação de terras no RS: “Em relação a quem paga, eu sou funcionário da Universidade. Eu sou professor e pesquisador da Universidade. A Universidade deve ter contrato e conheço que tem contrato com agricultores, com sociedade civil, que a paga e que me paga” (BRASIL, 2015); Também, o professor Aldomar Ruckert respondeu a mesma questão “Aí no Mato Preto foi o Sindicato dos Trabalhadores Rurais” (BRASIL, 2015, p. 108)

saíram de seus territórios, que tem comprovado 2000 anos de ocupação nessas áreas, que foram impedidos de continuar ocupando-as devido à violência da colonização, dos colonos que atravessaram um oceano em busca de terras, com as quais não tinham ligação nenhuma. Até os dias atuais tentam transformar esses territórios em filiais de suas “terras de origem”. Essa relação, apesar de ser possível que exista, em certa medida, não é passível de comparação com a longa relação dos *kanhgág* com esses territórios. Não como compradores, possuidores de títulos ou “desbravadores”, mas, como pertencentes a esse território, pois, essa é a única terra que os *kanhgág* conhecem. Não há um “novo mundo” para os *kanhgág*, nem eles querem, pois, o mundo deles sempre foi esse, só reconhecido, em teoria, após 1988.

Negar a violência da colonização, essa historicidade, as intersecções, esse tempo-espaço *kanhgág* (FERREIRA, 2020) em nome de um marco temporal forjado estrategicamente para manter os privilégios dos mesmos grupos de sempre, é reproduzir os discursos da modernidade, ignorando a colonialidade, o passado irrevogável:

[...] a constituição Federal abriu a brecha pro povo indígena né, e é um direito nosso porque o Brasil inteiro era dos índios. Em 1500, quando foi descoberto o Brasil, qual povo foi achado no Brasil? Sim, nós! Não, desculpa dizer, nós não viemo da Europa, não viemo da Itália, não viemo da, nós temos raízes aqui. Aqui, nossa raíz é aqui. O índio é da terra né. E agora diz que nunca teve índio, mas como? Então, o Estado brasileiro tem uma dívida imensa com nós indígenas né [...] (ANÔNIMO, 2013)²⁶³

Uma solução, seria ampliar a noção de *justiça de transição*, como nos diz PEDRETI (2017), assim, seria possível retroceder os marcos regulatórios e passar a considerar a violência sistêmica, em relação aos problemas fundiários *kanhgág*, estabelecendo reparação histórica, territorial e econômica, começando pelos territórios requisitados.

Os agricultores, principalmente da região sul, sempre tiveram o Estado ao seu lado através de Políticas Públicas, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura

²⁶³ (ANÔNIMO, 2013 In: KUJAWA, p.71-72, 2014) Não foi possível identificar o entrevistado, pois o pesquisador tem um modo peculiar de referenciar as entrevistas. Pesquisando o conflito agrário entre descendentes de colonos e os *kanhgág* no norte do RS, fica evidente sua inclinação: quando são realizadas entrevistas com os *kanhgág* não são identificados os interlocutores “[...] uma fala dos indígenas” (2014, p.71), apenas constando como “entrevista coletiva” e o local. Já nas entrevistas com os descendentes de colonos, além do nome, constam idades e notas de rodapé com informações extras da família em questão. Essa “entrevista coletiva” com “fala dos indígenas”, anônimas, foi utilizada pelo autor para afirmar que os *kanhgág* não sabem diferenciar a tradicionalidade requerida na Lei com o que o autor chama de “(...) vínculo que eles estabeleciam com estas terras na sua forma de sobrevivência, seja através da caça, da pesca da coleta” (2014, p. 72). O autor, além de não considerar a violência sistêmica na passagem do tempo, utiliza fontes desatualizadas para falar da forma de vida dos *kanhgág* ou vínculos que mantinham ou mantêm com a terra.

Familiar (Pronaf)²⁶⁴, por exemplo. Poderiam buscar seus direitos e indenizações, porém, preferem contestar a tradicionalidade das novas demarcações de terras, aliando-se à políticos anti-indígenas para atacar e deslegitimar os *kanhgág*. São famosas e tristes as frases dos, então, deputados federais Luiz Carlos Heinze²⁶⁵ e Alceu Moreira no município de Vicente Dutra em 29 de novembro de 2013, “[...] estão aninhados quilombolas, índios, gays, lésbicas, tudo que não presta”, diz Heinze, que, na mesma fala, reconhece os benefícios proporcionados pelo governo aos agricultores: “Quando o governo diz: ‘nós queremos crescimento, desenvolvimento. Tem de ter fumo, tem de ter soja, tem de ter boi, tem de ter leite, tem de ter tudo, produção’. Ok! Financiamento. Estão cumprimentando os produtores: R\$ 150 bilhões de financiamento [...]” (HEINZE, 2013), deixa evidente, assim, que o problema não é falta de atendimento estatal ao grupo de agricultores, mas, a concessão de direitos à outros grupos. Moreira segue, demonstrando desconhecimento ou, no mínimo, desrespeito à Constituição Federal: “Porque será que de uma hora para outra tem que demarcar terra de índios e quilombolas?” Novamente, aqui, a falta de atenção política às demandas históricas dos povos indígenas e o que dizer sobre a desconsideração à CF. Termina o episódio com Heinze incitando a violência armada contra os *kanhgág*: “Por isso, pessoal, só tem um jeito: se defendam. Façam a defesa como o Pará está fazendo. Façam a defesa como Mato Grosso do Sul está fazendo. Os índios invadiram uma propriedade. Foram corridos da propriedade. Isso aconteceu lá” (HEINZE, 2013).

Entende-se que as terras são férteis e rendem em produtos da agricultura, bem como, em turismo, como o caso das terras de Passo Grande da Forquilha, terra em litígio desde 2011 e das águas termais no interior da igualmente terra em litígio *Kanhgág Ag Goj* (TI Rio dos Índios no município de Vicente Dutra/RS), que está demarcada desde o ano de 2012. Porém, além dos ocupantes permanecerem no local, por não concordarem com o valor das indenizações, há forte atuação governamental para contestação dos direitos *kanhgág*, em nível municipal, estadual e federal. Segundo consta no “Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil”²⁶⁶, produzido pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), as atividades geradoras de conflito nessa área são: atuação de entidades governamentais; especulação imobiliária e indústria do turismo.

²⁶⁴ Mais sobre esse programa em (LOPES, 2022)

²⁶⁵ Heinze é Senador da República (2018/2024). Em 2022, foi candidato à governador do Rio Grande do Sul e ficou em quarto lugar.

²⁶⁶ Contém a contextualização do histórico do processo de demarcação paralisado e suas consequências aos *kanhgág*. Disponível em: (FIOCRUZ, 2022)

Com todos esses interesses e poderes em jogo, em 2015 é realizada mais uma CPI para investigar “[...] a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos” (BRASIL, 2015). O presidente dessa CPI foi Alceu Moreira, um dos deputados que estava em Vicente Dutra naquele 2013, discursando contra os indígenas e as demarcações previstas na CF. Essa CPI foi vergonhosa, considerada política e ilegal. Em nota da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão das Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do MPF, foi dito que:

A CPI dos deputados e deputadas, que formaram a maioria capaz de aprovar o Relatório (e silenciar as vozes dissonantes de seus pares), também se atribuiu o papel de instância de revisão da atuação institucional da Funai e do Incra. Desconsiderando os marcos legais existentes, que indicam como e quando processos de identificação de terras indígenas e territórios quilombolas podem ser contestados pela via administrativa pelos diretamente afetados, arvorou-se a prerrogativa de analisar, superficial e tendenciosamente, documentos e testemunhas, para fazer crer serem inválidos tais processos (MPF, 2016)

O que resta evidenciado, a partir dessa CPI, é a vontade de que os povos indígenas não mais retomem seus territórios de ocupação tradicional. Seus atores, trazem as mesmas informações de sempre sobre a compra dos lotes “[...] o colono tal comprou tal terra, tantos lotes, pagou tanto em tantas vezes” (BRASIL, 2015, p.118), sobre a presença dos colonos desde 1919 “[...] no mínimo, desde 1919 existe uma capela e um cemitério naquele local, escrito em italiano. Esses são indícios claros, sejam documentais, sejam de patrimônio histórico, de que de fato há uma ocupação há um bom tempo” (BRASIL, 2015, p.119), sobre a naturalização do roubo de terras indígenas, representado pela noção “terras devolutas” “[...] qual é a base jurídica que permitiu ao Estado fazer esse processo de venda das *terras devolutas*?” (BRASIL, 2015, p.130) (ênfase nossa). Pertinente, seria: qual é a base jurídica que permitiu ao Estado fazer esse processo de venda das terras indígenas?

A CPI, também mostrou o alto custo monetário da defesa dos agricultores contra os *kanhgág*, em uma demonstração evidente de abuso do poder econômico, além de colonialidade do poder, representada pelo envolvimento de prefeitos, vereadores e deputados nessas contestações “Só no caso de Passo Grande da Forquilha, [...] eles, com 1.900 hectares, estão pagando 57 mil sacos de soja [...] isso custa hoje de 3 a 4 milhões de reais para se defenderem, porque senão já tinham tomado as terras deles. Imagine, a terra é deles! Foram cento e tantos anos para se colocar aqui” (BRASIL, 2015, p. 125).

7.3.2 Passo Grande da Forquilha x Sananduva

Em sentença²⁶⁷ de 2019, após apelação de agricultores questionando a tradicionalidade da ocupação *kanhgág*, foi anulada a Portaria Declaratória nº 498/2011 do Ministério da Justiça que demarcou 1,916 hectares da TI Passo Grande do Rio Forquilha, localizada nos municípios de Sananduva e Cacique Doble.

Na apelação, a “tradicionalidade” da ocupação *kanhgág* foi questionada por um cidadão, produtor de soja, uma de suas testemunhas é o atual prefeito reeleito de Sananduva. Foi questionado, também, a situação de “esbulho renitente”²⁶⁸ Essa situação deixa evidente a violência e colonialidade tanto do marco temporal, quanto da noção de “tradicionalidade” requerida e aceita pelo judiciário para que os *kanhgág* tenham acesso as boas e férteis terras tradicionais, que melhorariam e facilitariam suas vidas contemporâneas, o que por si só, comprova o que pede a constituição “[...] suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988), como mostra o relato de um *kanhgág*, utilizado na apelação para supostamente comprovar a não tradicionalidade da ocupação:

[...] Secretário Municipal para Política Indígena, 22 anos, (fl. 47) revela que é "encarregado de organizar pra dá entrevista, orientar". "Nasci na terra indígena Tapejara, morei na terra indígena Mangueirinha, Alto Recreio (parte da terra indígena Serrinha, Ronda Alta). Respondendo sobre os motivos da escolha do local em Rio Forquilha, disse "eu faço faculdade em Palmas/PR, daqui lá dá 300 Km, 400Km e na terra indígena em que a gente morava não tem recursos para se tirar e vc se deslocar dali até a faculdade, ali nós conversando com outro pessoal que tava aqui, eles tavam organizando o pessoal para entrar aqui, e aí eles perguntaram se nós não queria ir juntos porque quando saísse aqui a gente ter de onde tirar um recurso para ir até a faculdade. Daí a minha motivação, pelo menos é isso, porque quando conseguir ficar mais fácil para mim concluir meus estudos". *Vê-se completa ausência de busca por manter tradicionalidade, ou vinculação à terra especificamente* (TRF, 4 REGIÃO, 2019, s/p.) (Ênfase nossa)

A conclusão: “Vê-se completa ausência de busca por manter tradicionalidade, ou vinculação à terra especificamente” (TRF, 4º REGIÃO, 2019, s/p.), essa percepção ultrapassada de manutenção da tradicionalidade, parou nos anos de 1800, pois, tudo o que é percebido no relato do jovem *kanhgág* é o grande esforço que ele faz, justamente, para manter

²⁶⁷ Tribunal Regional Federal da 4ª Região TRF-4 - APELAÇÃO CIVEL: AC 5000854-26.2012.4.04.7117 RS 5000854-26.2012.4.04.7117

²⁶⁸ É um entendimento em que, o esbulho ocorre de forma persistente e repetitiva

a tradicionalidade e a vinculação com a terra, do ponto de vista contemporâneo e das necessidades de um jovem de 22 anos. É comum aos *kanhgág* – bem como, para qualquer cidadão – mudar-se dentro do território. É comum e faz parte da filosofia *kanhgág* viver em grupos menores com representação própria, porém, isso não significa estar insatisfeito com o espaço, ou seja, é o contrário do que o juiz sentenciou sobre os requerentes da área “(...) insatisfeitos com a divisão ou o quinhão que lhes tocava nas áreas reconhecidas, pois não mais prestigiavam a tradicionalidade das terras comuns, buscando espaços exclusivos.” (TRF 4º REGIÃO, 2019), essas “terras comuns” e “terras de origem”, são frutos do imaginário e das políticas públicas não indígenas que durante quase todo o século 19 e 20 tentou reuni-los para conveniência ao esbulho territorial do projeto de desenvolvimento agropecuário. Chega ao século 21 naturalizada, essencializada, inclusive pela antropóloga que atestou a tradicionalidade da ocupação. Segundo a sentença, a antropóloga “[...] observa um ‘novo surto de ocupações’ e expressa estranhamento ‘quando aparentemente todas as áreas demarcadas no início do século XX foram devolvidas à posse dos índios Kaingangs (...)’”(TRF 4º REGIÃO, 2019), Essa questão, está, também, ultrapassada para uma decisão de 2019, pois, do ano de 2005 para cá, diversos estudos foram publicados sobre esse “fenômeno” das retomadas, que, somente é compreendido quando consideramos o histórico de esbulhos territoriais dos *kanhgág* a partir de um ponto de vista da violência sistêmica e contínua. Ainda, a decisão judicial foi realizada a partir de um “contra-laudo” contratado pelos interessados para falar sobre seus estudos (tema da CPI de 2015, onde os autores, dois professores, foram convocados).

A decisão sobre o marco temporal está travada no STF desde 15 de setembro de 2021 com um voto favorável ao marco, do ministro Nunes Marques, e um contrário, do relator Ministro Edson Fachin. Em setembro de 2022, a nova presidente do STF, Ministra Rosa Weber, disse que retomaria o julgamento (RODRIGUEZ, 2022), seu mandato termina em outubro de 2023. Há muita expectativa sobre o tema.

7.4 Um novo momento - 2023

Não se sabe ainda como serão costurados os interesses de todos os setores envolvidos na política brasileira, mas, o ano de 2023 inicia com ótimas perspectivas para os povos indígenas. A criação de um Ministério dos Povos Indígenas com a indicação de uma mulher indígena, Sônia Guajajara, referência na luta pelos direitos indígenas é algo inédito no Brasil. Também inédito, a indicação de mais uma mulher indígena e também referência, a ex deputada

federal Joênia Wapichana, para o comando da FUNAI. Boa sorte às duas, que, desde já, fazem uma história diversa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, demonstramos a longa historicidade do povo indígena, hoje, conhecido como *kanhgág* e a importância dessa, ser considerada a partir do *Jykre há sïgvĩ* (filosofia *kanhgág*), conforme indicação do professor Dorvalino *Refej* Cardoso (2017, p.07). Para isso, propusemos uma série de breves problematizações para contextualizar essa longa trajetória a partir das reflexões e marcadores próprios dos *kanhgág*.

Nesse sentido, já no início do texto, propõe-se uma substituição do termo “nova história indígena” por “história do Brasil indígena”, ao considerar o conteúdo e abordagem metodológica diferenciadas das “histórias dos povos indígenas” que são muito anteriores que o Brasil e suas histórias, necessitando, assim, o reconhecimento do direito à diferenciação dos povos indígenas enquanto povos com autonomia, filosofia, história, línguas e epistemologias próprias. Desse modo, para escapar da hierarquização do saber, que somente enxergava os povos como objetos de conhecimento, eles passam a ser produtores de conhecimento acadêmico, com outras perspectivas, com as suas próprias perspectivas, a partir de suas filosofias.

Compreendemos que, a forma de enxergar as temporalidades faz toda a diferença na interpretação e vivência da história. A noção não indígena de um passado irreversível, é desconectada do presente fazendo o passado ser “superado” pelo presente/futuro, enquanto que, na noção temporal *kanhgág*, o passado é complementar ao presente. Assim, tanto nas análises advindas de cada uma dessas noções, quanto sobre as populações.

História é excludente em relação às histórias “profundas” da arqueologia, separando disciplinarmente esses conhecimentos, desconectando-os. A exclusão desses tempo-espaco faz com que parte da historicidade dos povos indígenas seja encoberta. A história indígena, então, fica fragmentada. Para que os povos indígenas possam ser afetados por essas histórias, é preciso reconectar tempos-espacos *kanhgág*.

Também, as diferenciações entre mito e história, atrelados a matriz euroreferente, são um empecilho à pluriversalidade. Para os *kanhgág*, os “mitos”, além de representarem parte da história, são parte do cotidiano, parte das regras e origem de toda a organização social do *kanhkã kanhgág*. Nesse sentido, há uma tentativa de rebaixamento das epistemologias dos povos indígenas, onde seus conhecimentos e técnicas são apropriados ou inferiorizados, reflexo da

colonialidade do poder e saber, inseridas em uma lógica civilizatória, hierarquizada e normalizada.

Assim, na tentativa de “apagar” as populações indígenas e suas filosofias, foram utilizados e destacados muitos marcadores *fóg* (não indígenas), como a questão da miscigenação, que coloca fenótipos como marcadores de processos de identidade. Efetivamente, esse marcador da mestiçagem, foi amplamente utilizado para retirar os direitos, que, porventura, os povos indígenas teriam ao ser considerados pertencentes a um povo diferenciado, principalmente, a posse das terras.

De tal modo, percebe-se que a interpretação da arqueologia, em sua formação, reflete a esses marcadores não indígenas, essas hierarquizações e, principalmente, à rupturas radicais com o passado.

A arqueologia brasileira, também, não foge desses marcadores, ao considerarmos seu início amador, através da curiosidade dos colonos e descendentes com a abundância de materiais que brotava nas terras que estavam ocupando, assim, formaram-se grandes coleções particulares. A partir de 1965, são iniciadas, de forma oficial, as prospecções financiadas por Brasil e Estados Unidos. São dessa época as identificações, diferenciações e nomeações sobre os tipos dos materiais cerâmicos encontrados nos sítios, separados por “tradições” que acompanham “fases”. O Rio Grande do Sul foi amplamente estudado nessa época, alcançando bons resultados em relação aos estudos sobre os antepassados dos *kanhgág*, com destaque para as estruturas das casas subterrâneas e amplo material lítico, cerâmico e de adornos coletados. A interpretação inicial, baseada nos marcadores *fóg* (não indígenas) dizia que os *kanhgág* eram povos de baixa complexidade social, vivendo de caça e pesca sazonais, assim, obrigando-se a mudar de local toda vez que se esgotavam os recursos das estações. Com efeito, a partir das euro-referências, o modo de vida dos *kanhgág* foi compreendido como “primitivo”, em um suposto “estágio” anterior ao da Europa. Atualmente, por meio de variadas técnicas e métodos, as pesquisas consideram, em vez de sítios individualizados, *conjuntos* arqueológicos diversos, destacando, assim, a complexidade e historicidade *kanhgág* e não a falta dessa.

Outro, interessante e necessário, movimento é a chamada “arqueologia colaborativa”, que aproxima intelectuais indígenas, disciplina acadêmica e comunidades indígenas, ao realizar pesquisas em que os artefatos arqueológicos são analisados e percebidos a partir das próprias comunidades. Desse modo, faz com que essas sejam novamente afetadas por essas memórias, como diz Juliana Salles Machado.

Também, a genética tem sido utilizada como método de estudo arqueológico para mapear as longas trajetórias indígenas na ocupação da América, trazendo grandes contribuições e confirmações acerca dessas ocupações como as do sítio sambaqui Jaboticabeira II. Ainda, a complexidade na alimentação dos antepassados *kanhgág* tem sido redescoberta através de análises microbotânicas de estruturas de plantas que permanecem em materiais, como painéis e utensílios de cerâmica, restos de fogueiras e dentes, trazendo novas, ampliadas e importantes perspectivas sobre alimentação, economia e organização social dos antepassados *kanhgág* na longa história.

Apesar da grande expansão dos conhecimentos sobre as longas histórias indígenas, obtidos através dos estudos arqueológicos, estes, ficam, ainda, apartados das narrativas históricas sobre estes povos e também sobre a ocupação dos territórios. Por conta da colonialidade de poder, presentes em nossas prefeituras, governos estaduais e federais, é realizada a apropriação de paisagens, técnicas, símbolos e produtos *kanhgág* pelos descendentes de imigrantes através de localidades que, investem em imagens e supostas “essências” europeizadas para territórios e paisagens tipicamente nativas, apropriando-se, como no caso do “Pinheiro Multissecular”, árvore símbolo dos *kanhgág*, quase levada à extinção pela exploração comercial, alçada à símbolo de proteção desses mesmos imigrantes e agora, utilizada como chamariz turístico. O descaso com o patrimônio arqueológico indígena foi demonstrado através da falta de proteção às casas subterrâneas, onde destacamos um caso limite, em São José do Cerrito. Contudo, mesmo com esse descaso todo, essa cidade através de Lei estadual (SANTA CATARINA, 2021), atualmente, é reconhecida como “A Capital Catarinense das Casas Subterrâneas”. Em uma tentativa de atrair turistas e renda, o patrimônio e trajetórias indígenas vão sendo apropriados por Estados e Municípios sem benefício aos seus descendentes, os povos indígenas.

Para o município, com ou sem intenção, faz uma boa mudança no ponto de referência euro, para abarcar, também, a indígena. Em termos de história municipal, ao cumprir a BNCC em relação à história municipal, será um bom contraponto às narrativas eurocentradas dos municípios, além da possibilidade de ter produtos *kanhgág* em diversas localidades. Porém, é preciso ficar atento ao modo como será realizada essa mediação. Será a partir das filosofias indígenas ou euro-referentes? Seria importante uma parceria entre a prefeitura e os *kanhgág* que estivessem interesse nessa questão.

Nesse sentido, é muito importante que as histórias e trajetórias dos povos indígenas sejam analisados à luz das filosofias, dos marcadores e das temporalidades indígenas ou, que

fique explícito sob qual ponto de vista é realizada a análise, pois, há muita diferença para o resultado final. Como visto, a filosofia não se define somente por atividades teóricas, mas, principalmente, pela escolha e vivência de um modo de vida, e, é justamente a partir desse, vivenciado como filosofia, que serão geradas as interpretações, perspectivas e percepções. A pluriversalidade, assim, reconhece a coexistência de diversas perspectivas, sem privilegiar um ponto de vista específico. Portanto, para a produção do “decolonial”, é preciso reconhecer essas outras perspectivas, encobertas pela universalidade dos padrões coloniais de poder.

Reconhecer a perspectiva *kanhgág* representa, então, legitimar suas filosofias, temporalidades e marcadores de tempo para, assim, conseguir analisar as experiências que vivem um presente focado conjuntamente em passado, presente e futuro e considerar este, representativo de um presente contínuo, como diz o prof. Dorvalino. Também, de fundamental relevância para as questões relativas à memória *kanhgág* é a oralidade, pois, através desse método que se mantém a filosofia *kanhgág* na vivência do cotidiano. O estudo de Márcia Nascimento (2013), sobre prosódia e evidências na língua *kanhgág*, identifica que o tempo e a fonte da informação, são questões bem demarcadas nessa língua, evidenciando, assim, dispositivos que auxiliam na qualificação na transmissão da memória por meio da oralidade, demonstrando o que Zaqueu Key Claudino (2013) diz sobre a metodologia proporcionada pela oralidade nunca ter sido esquecida.

Contudo, para a manutenção dessas estruturas linguísticas e filosóficas, foram necessárias variadas técnicas de resistência, aliadas às resiliências, que, tratam sobre essa capacidade de resistir às imposições e violências permanecendo diferentes, mesmo após tantas tentativas de homogeneização. Isso ocorre, pois, todas as apropriações serão realizadas a partir da filosofia *kanhgág*.

Assim, fundamental para compreender essa filosofia, é saber que ela é “complementar e dual”. Isso representa dizer, que a unidade só está completa quando encontra seu par, em uma relação de opostos, em diferenças que se completam. Disso, como evidencia o professor Dorvalino (2014, 2017), deriva toda a filosofia *kanhgág*, segundo a qual, é possível aprender com todas as formas de vida. Nesse sentido, os marcadores de tempo são representativos da relação entre o *kanhkã* (unidade homem-natureza/tempo-espço), como o *Prÿg* (espécie de lagarta), que anuncia a chegada do ano novo, mas não é só uma data, é o tempo de florações, renovações, de aprender a usar os remédios e ensinar, tempo de plantar.

Desse modo, em relação à interpretação de vivências históricas a partir de filosofias diversas, é preciso considerar a pluriversalidade para não criar fronteiras que acabam por excluir

as experiências que estão fora do padrão colonial de poder. Contudo, desde a Constituição Federal em 1988, há um novo contexto político de reconhecimentos e legitimações das diferenças dos povos indígenas. O que temos visto, desde então, são inúmeras resiliências indígenas representadas por retomadas de diversos aspectos da vida que anteriormente, além de não reconhecidos pelo Estado, eram deslegitimados, proibidos e até perseguidos, pois, o objetivo estatal, até essa data, foi a “integração” compulsória, sem respeito nem atenção às demandas indígenas por diferença.

Assim, no pós 1988, os *kanhgág* priorizaram²⁶⁹ a decolonização de suas escolas para colocá-las a serviço de suas necessidades. O primeiro a ser feito, então, foi repensar as políticas escolares a partir da filosofia *kanhgág*. Também, há um impulso para buscar cursos de graduações diversos de forma a agregar às lutas e ocupar esses espaços para apresentar seus posicionamentos científicos como nos diz Bruno Ferreira (2020) e favorecer a ocorrência de outras discussões através da pluriversalidade. Deste modo, é possível a interculturalidade, em pé de igualdade epistemológica, invalidar a diferença colonial e as colonialidades ao apresentar contraposições críticas aos padrões coloniais de poder, às apropriações da paisagem, do clima, da autoridade de contar a história, enfim, são muitas possibilidades.

Ao trazer historicidades que nem sempre estão associadas aos *kanhgág*, mas fazem parte das trajetórias de seus antepassados, como a jurisdição da coroa espanhola em seus territórios no período inicial da invasão europeia, os debates em relação às encomiendas e dúvidas sobre a humanidade dos povos indígenas, também, as “missões” e a exploração dos ervais em seus territórios, o objetivo é, antes de tudo, pedagógico. Além disso, permite preencher esse tempo-espaco com alguns contextos dos antepassados *kanhgág* para obtermos um panorama através da filosofia *kanhgág*.

Entrando em contexto de jurisdição portuguesa, o avanço sobre os territórios indígenas é ampliado. É nesse tempo-espaco que ocorre a grande resistência *kanhgág* pela tentativa de tomada dos Campos de Guarapuava pelos portugueses, narrado por Lucio Tadeu Mota (1994), que explora a criação das narrativas sobre supostos “vazios demográficos” e “terras devolutas”, além, da suposta passividade aos esbulhos, noções muito utilizadas para justificar a venda e ocupação ilegal desses espaços. Somente após a declaração de guerra justa de D. João em 1808, os Campos são tomados, iniciando-se uma série de modificações ambientais. Depois, as políticas de colonização europeias faz com que a resistência *kanhgág* à ocupação de suas terras

²⁶⁹ É importante dizer que esses movimentos *kanhgág* em busca de mudança nos termos da conversa, de decolonização, de legitimação é anterior à essa data, porém, com reconhecimento oficial para planejar políticas voltadas para si, somente a partir de 1988.

seja intensificada, levando à violentas reações dos colonos, causando sofrimentos, principalmente a partir das desestabilizações da complementaridade, levando a ruptura da relação entre os *jamré* (cunhados), como diz Bruno Ferreira (2014).

Assim, após uma fase de intensas perseguições e resistências, foi demarcada uma área chamada Nonoai. Apesar dos grupos *kanhgág* possuírem, cada qual, suas lideranças e autonomias territoriais, a esperança do governo era de que todos os grupos ali permanecessem, para trabalhar nas obras de infraestrutura do Estado ou em plantações. Como nunca ocorreu de todos reunirem-se em Nonoai, em 1921 existiam demarcadas 11 terras indígenas *kanhgág*, fora ainda, outros locais não demarcados. Até 1960, metade desses territórios serão diminuídos ou mesmo extintos, também, uma série de experiências desenvolvimentistas que envolviam trabalhos não remunerados, foram realizadas nas terras *kanhgág*. A obsessão dos governos com a “integração” dos povos indígenas, sem para isso consulta-los, levou à invasão em massa das terras por colonos não indígenas, que arrendavam ou mesmo ilegalmente compravam terras do próprio governo, que apoiava o projeto de “integração” e não expulsava os intrusos, apesar das queixas recorrente dos *kanhgág*.

Em 1978, cansados com as promessas não cumpridas da Lei e das autoridades, os *kanhgág* iniciam a expulsão dos sete mil e quinhentos colonos que eram invasores de suas terras. Seus relatos e denúncias falam que estavam oprimidos, tratados como invasores. Não aguentando mais essa situação, que se arrastava por anos, resolveram reagir, como nos diz Danilo Braga (2015). Como analisamos no trabalho, este foi um importante marcador de resistência e resiliência *kanhgág*.

Por fim, refletimos sobre o efeito causado pelo não reconhecimento das pluriversalidades nos meios jurídicos, um dos mais relevantes, atualmente, para as lutas indígenas. Têm crescido as contestações com base em falta de tradicionalidade e relação com a terra, como assinalamos ao analisar os eventos em Passo Grande da Forquilha. A relação com a terra, exigida nos processos de reconhecimento e demarcações indígenas, não são realizadas a partir de justiça histórica, reparativa ou de transição, e sim, através de uma exigência relacional, que desconsidera toda uma história de violência, injustiças e roubos de terras. Nesse sentido, entende-se que a relação com a terra deveria ser a justificativa para sua posse e não um condicionante. A construção de prescrições jurídicas internacionais tem sido desde 2007, junto dos povos, na tentativa de conciliar demandas desses e dos Estados. São espaços pequenos se comparados às estruturas estatais, porém, neles é possível tentar a construção de garantias mínimas de direitos e outros pontos de vista.

Portanto, conclui-se que o não reconhecimento da pluriversalidade, representa seu encobrimento, trazendo diversas implicações acadêmicas, históricas e jurídicas, sobretudo, ao direito à diferença, que deveria ser garantido aos povos indígenas, em especial aqui, os *kanhgág*.

FONTES JURÍDICAS

BRASIL. *Lei de 18 de setembro de 1828*. Crêa o Supremo Tribunal de Justiça e declara suas atribuições. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-18-9-1828.htm Acesso em dezembro de 2021

BRASIL. *Lei de 16 de dezembro de 1830*. Manda executar o Código Criminal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm Acesso em dezembro de 2021

BRASIL. *Lei de 29 de novembro de 1832*. Promulga o Código do Processo Criminal de primeira instância com disposição provisória acerca da administração da Justiça Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-29-11-1832.htm Acesso em janeiro de 2021

BRASIL. *Lei nº 261, de 3 de dezembro de 1841*. Reformando o Código do Processo Criminal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM261.htm Acesso em janeiro de 2021

BRASIL. *Decreto n. 426 - de 24 de julho de 1845*. Contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Índios. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126> Acesso em setembro de 2022

BRASIL. *Lei nº 556, de 25 de junho de 1850*. Código Comercial, 1850a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM556.htm Acesso em dezembro de 2021a

BRASIL. *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império, 1850b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM601.htm Acesso em janeiro de 2021

BRASIL. *Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854*. Manda executar a Lei nº 601, de 18 de Setembro de 1850, 1854. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Historicos/DIM/DIM1318.htm

BRASIL. *Decreto nº 1.606, de 29 de dezembro de 1906*. Crea uma Secretaria de Estado com a denominação de Ministerio dos Negocios da Agricultura, Industria e Commercio, 1906. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dpl/DPL1606-1906.htm Acesso em dezembro de 2021

BRASIL. *Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910*. Crêa o Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e approva o respectivo regulamento, 1910 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm Acesso em dezembro de 2021

BRASIL. *Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952*. Promulga a convenção para a prevenção e a repressão do crime de Genocídio, concluída em Paris, a 11 de dezembro de 1948, por ocasião da III Sessão da Assembléia Geral das Nações Unidas, 1952. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1952/D30822.html Acesso em março de 2021

BRASIL, *Resolução da câmara dos deputados nº 142, de 1965*. Aprova as conclusões da Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios, 1965

BRASIL. *Decreto nº 58.824, de 14 de julho de 1966*. Promulga a Convenção nº 107 sobre as populações indígenas e tribais, 1966. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1966/D58824.html Acesso em março de 2021

BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio, 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm Acesso em novembro de 2021

BRASIL. *Decreto Nº 678, de 6 de novembro de 1992*. Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), de 22 de novembro de 1969. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm Acesso em novembro de 2021

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm Acesso em agosto de 2022

BRASIL. *Projeto de lei nº 490 de 2007*. Altera a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2009611&filename=Tramitacao-PL+490/2007 Acesso em novembro de 2021

BRASIL. *Comissão Parlamentar de Inquerito*. Destinada a apurar denúncias relativas a invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvido no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos 'habitats'. Brasília: DF, Câmara dos Deputados, 1977. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=247488&fichaAmigavel=não> Acesso em setembro de 2022

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm Acesso em setembro de 2022

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Tribunal Pleno). Petição nº 3.388 Roraima. Ação popular. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Requerente: Augusto Affonso

Botelho Neto. Requerido: União. Relator: Ministro Ayres Britto, 19 de março de 2009. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133> Acesso em janeiro de 2021

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 4ª Região TRF-4 - AC: 50008542620124047117 RS 5000854-26.2012.4.04.7117, Relatora: Vânia Hack de Almeida, Data de Julgamento: 11/09/2019, TERCEIRA TURMA) APELAÇÃO CIVEL: AC 5000854-26.2012.4.04.7117 RS 5000854-26.2012.4.04.7117, 2019 Disponível em: <https://trf-4.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/759066497/apelacao-civel-ac-50008542620124047117-rs-5000854-2620124047117/inteiro-teor-759066507> Acesso em: outubro de 2021

BRASIL, Ministério da Educação. *Base Comum Curricular*. Brasília: DF, 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf Acesso em setembro de 2022

BRASIL. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos, 2015. Disponível EM: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-funai-e-incra/documentos/notas-taquigraficas> Acesso em setembro de 2022

BRASIL. *Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019*. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil, 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5 Acesso em março de 2021

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Tribunal Pleno). *Repercussão Geral do tema: 1031*. Recurso extraordinário em que se discute, à luz dos arts. 5º, incisos XXXV, LIV e LV; e 231 da Constituição Federal, o cabimento da reintegração de posse requerida pela Fundação do Meio Ambiente do Estado de Santa Catarina (FATMA) de área administrativamente declarada como de tradicional ocupação indígena, localizada em parte da Reserva Biológica do Sassafrás, em Santa Catarina. Relator: Ministro Edson Fachin, 2021. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=5109720&numeroProcesso=1017365&classeProcesso=RE&numeroTema=1031#> Acesso em novembro de 2021

MPF, Ministério Público Federal. *CPI contra a Funai, Incra, índios e sem-terra*. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/6CCR_NotaCPI_Funai.pdf Acesso em setembro de 2022

OEA. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. *Convención americana sobre derechos humanos (Pacto de San José)*, 1969. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf Acesso em março de 2021

OEA. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Declaração americana sobre os direitos dos povos indígenas, 2016. Disponível em: <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf> Acesso em março de 2021

ONU. Organização da Nações Unidas. Convenção para a prevenção e a repressão do crime de genocídio, 1948. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1948%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20a%20Preven%C3%A7%C3%A3o%20e%20Puni%C3%A7%C3%A3o%20do%20Crime%20de%20Genoc%C3%ADio.pdf> Acesso em março de 2021

ONU. Organização da Nações Unidas. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf Acesso em março de 2021

RIO GRANDE DO SUL. *Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar a situação em que se encontram os índios do toldo Nonoi e os chamados “agricultores sem terra”*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 1968

RIO GRANDE DO SUL. *Decreto n° 658, de 10 de março de 1949*. Declara reservas florestais diversas áreas de terras situadas nos municípios de Lagoa Vermelha, Erechim e Sarandi. Porto Alegre, 10 de março de 1949. Disponível em: <https://www.sema.rs.gov.br/upload/arquivos/201612/06160823-decreto-658-49-cria-peespigaoalto.pdf> Acesso em setembro de 2022

RIO GRANDE DO SUL. *Lei N° 12.356, de 1° de novembro de 2005*. Declara integrante do patrimônio cultural do Estado a fonte denominada água azul, situada na localidade de Santa Lúcia do Piaí, 2005. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/rs/lei-ordinaria-n-12356-2005-rio-grande-do-sul-declara-integrante-do-patrimonio-cultural-do-estado-a-fonte-denominada-agua-azul-situada-na-localidade-de-santa-lucia-do-piai> Acesso em 13 maio 2021

SANTA CATARINA. *Lei n° 18.202, de 13 de setembro de 2021*. Reconhece o Município de São José do Cerrito como a Capital Catarinense das Casas Subterrâneas, 2021. Disponível em: http://leis.ale.sc.gov.br/html/2021/18202_2021_lei.html Acesso em setembro de 2022

TRABALHO, Organização Internacional. Convenção n° 107 da OIT, de 05 de junho de 1957. Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes, 1957. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf) Acesso em março de 2021

TRABALHO, Organização Internacional. Convenção n°169 da OIT, de 27 de junho de 1989. Revisa a Convenção anterior Sobre Populações Indígenas e Tribais, 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf> Acesso em março de 2022

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Alzira Alves de. Serviço de proteção aos índios (SPI). In: *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República*, Verbetes. CPDOC/FGV, 2010. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SERVI%20C3%87O%20DE%20PROTE%20C3%87%20C3%83O%20AOS%20C3%8DNDIOS.pdf> Acesso em setembro de 2022
- ALESC, Assembleia Legislativa de Santa Catarina. *É Notícia - São José do Cerrito será a Capital Catarinense das Casas Subterrâneas - 24/08/21*. 1 vídeo, 2021 (1m 36s). Publicado pelo canal assembleiasc. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vbsoaQX0014> acesso em janeiro de 2023
- ALMEIDA, Bruna Gonçalves d'. Biocentrismo e a proteção jurídica ambiental. Trabalho de Conclusão de curso, Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio), 2005. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10143/10143.PDF> Acesso em março de 2021
- ALTAFIN, Iara Guimarães. Debate aponta vantagens de parceria agrícola em terra indígena no RS. In: Agência Senado, Comissões, 08 de dezembro de 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/12/08/debate-aponta-vantagens-de-parceria-agricola-em-terra-indigena-no-rs> Acesso em novembro de 2021
- AMARAL, Fátima Trindade do. O protagonismo kaingang no espaço da escola indígena. (Dissertação) Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação nas Ciências, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUI), 2013 Disponível em: <https://bibliodigital.unijui.edu.br:8443/xmlui/bitstream/handle/123456789/2312/F%20C3%81TMA%20TRINDADE%20DO%20AMARAL.pdf?sequence=1> Acesso em janeiro de 2023
- AMORIM, Gabriel Chaves. Milho, abóbora, feijão e pimentas da América: representações dos usos e modos de fazer. BEZERRA, Ana Paula Gomes [et al.] (orgs.). Encontro de pesquisas históricas (4: 2018: Porto Alegre, RS). A historiografia para além do campo historiográfico [recurso eletrônico]: novos horizontes e perspectivas / ST 3 – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018 Disponível em: <https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/ephis/assets/edicoes/2017/arquivos/11.pdf> Acesso em janeiro de 2023
- AMORIM, Gabriel Chaves. Maníba, mandioca e aipim: resgate de receitas como instrumento de pesquisa e ensino de história. *Revista do Lhiste* – Laboratório de Ensino de História e Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul vol. 2, n.3, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/revistadolhiste/article/view/63178> Acesso em janeiro de 2023
- AMORIM, Gabriel Chaves. “Porque eu nasci dentro da história e agora eu tenho que continuar” etnografia de projetos-de-vida kanhgág (kaingang). *Revista Latino-Americana de História*. São Leopoldo, v.10 n. 26, p.95-116, ago./dez. de 2021. Disponível em:

<http://revistas.unisinis.br/rla/index.php/rla/article/view/1113/386676> Acesso em setembro de 2022

AMORIM, Gabriel. Chaves “[...] Ela tá falando, será que é verdade? Mas tá no jornal”: Trajetórias e projetos-de-vida de Rosalina Aires de Paula e Alécio Gãrféj Oliveira sobre a retomada de Ventarra (Erebango-RS) e formação da Por Fi Ga (São Leopoldo-RS) In: SOUZA, José Edimar de et al (orgs). *Anais do Encontro Estadual de História da ANPUH-RS: História & resistências* – Porto Alegre, RS: ANPUH-RS, 2020.

AMORIM, Gabriel Chaves Amorim. Associativismo indígena e sua presença na Assembleia Nacional Constituinte (1985-1988): um tratado de paz com o Estado Nacional. In: FERRARINI, Adriane Vieira *Et all* (Org.). *Temas emergentes das Ciências Sociais*. 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2021 Disponível em: <https://oikoseditora.com.br/files/Temas%20emergentes%20das%20ciencias%20sociais%20-%20E-book.pdf> Acesso em setembro 2022

AMORIM, Gabriel Chaves. Ëmin ãg mÿ há – Caminhos de bem viver. Projetos-de-vida das Tytã e Kyrũ Kanhgág (Kaingang) na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS. *Dissertação* de mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Unisinis, São Leopoldo, 2022 Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/11467> Acesso em janeiro de 2023

ANC, *Assembleia Nacional Constituinte*. Emendas Populares, vol. 258. Câmara dos Deputados Federais, 1988. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-258.pdf> Acesso em agosto de 2022

ANÔNIMO, 2013. Entrevista Coletiva no acampamento Passo Grande da Forquilha, 30 de novembro. In: KUJAWA, Henrique. Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores no norte do Rio Grande do Sul. (*Tese*) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Unisinis, 2015

ANTÔNIO, Iraci Greja. Hoje e antigamente. In: BRASIL. Ministério da Educação. *Eg Jamen Ky Mu. Textos kanhgág*. 1º edição/APBKG/Dka Áustria/ MEC/PNUD. Brasília, 1997, p.34/41.

ANZOÁTEGUI, Victor Tau. *El Jurista en el Nuevo Mundo*. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad. Global Perspectives on Legal History. A Max Planck Institute for European Legal History. Open Access Publication. <http://global.rg.mpg>. de Series Editors: Thomas Duve, Stefan Vogenauer. Volume 7. Frankfurt. 2016

APARICIO, Javier Iglesia. Pacto de Teodomiro o Tratado de Orihuela. Fontes Históricas, Versión de AL-GARNATI, Abul-Qasim Muhammad. (século XIV). “Kitab Raf’al-hugub al-mastura fi mahasin al-Maqsura de Abul-Qasim Muhammad al-Garnati”. t. II, p. 167. Dez. 2013. Disponível em: <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/fuentes-historicas/pacto-de-teodomiro-o-tratado-de-orihuela/> Acesso em março de 2021

APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Quem somos. In: APIB Oficial. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/> Acesso em 2022

ARAÚJO, Valdeí Lopes de; FREIXO, André de Lemos. Prefácio. In: BEVERNAGE, Berber. História, Memória e Violência de Estado: Tempo e justiça. Serra: Editora Milfontes, 2018

ARIAL, Adriana. Pinheiro Multissecular. In: Viva Nova Petrópolis, 2022. Disponível em: <https://www.vivanovapetropolis.com.br/o-que-fazer/pinheiro-multissecular/> Acesso em junho de 2022

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). História administrativa - Secretaria do Governo da Capitania (Rio Grande do Sul, 1810/1814). In: Serviço de Documentação Escrita. Seção de Documentação Histórica. Códices. Coleção 8C (BR RJANRIO 8C): Rio de Janeiro, 1962. Disponível em: <http://dibrarq.arquivonacional.gov.br/index.php/arquivo-nacional-brasil-sede> Acesso em maio de 2022

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Pureza de Sangue. In: Temas, Império luso-brasileiro, ordens terceiras, 2021. Disponível em: http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4950:pureza-de-sangue&catid=196&Itemid=215 Acesso em maio de 2022
BAPTISTA, Jean Tiago. O Temporal: sociedades e espaços missionais. (Dossiê Missões). 2ª ed. Brasília: IBRAM, 2015

BAPTISTA, Jean Tiago; WICHES, Camila Azevedo de Moraes; BOITA, Tony Willian. Mulheres indígenas nas Missões: patrimônio silenciado. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, SC, Vol. 27, nº 3, 2019, p. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/1806-9584-2019v27n356150> Acesso em junho de 2022

BEBER, Marcus Vinícius e DIAS, Jefferson. Arqueologia do Rio Grande do Sul. Documentos 10. São Leopoldo: IAP, 2005a. Disponível em: <http://www.anchietano.unisinos.br/index1.htm> Acesso em março de 2021

BEBER, Marcus Vinicius. O Sistema de Assentamento dos Grupos Ceramistas do Planalto Sul-brasileiro: O caso da Tradição Taquara/Itararé. Arqueologia no Rio Grande do Sul, *Documentos 10*, Brasil. São Leopoldo: Instituto Anchietao de Pesquisas, 2005b. p 06-107.

BEBER, Marcus Vinícius. Sítios arqueológicos do município de São José do Cerrito, sc. um panorama. Pesquisas, *Antropologia nº 70*. Instituto Anchietao de Pesquisas, 2013

BEDIAGA, Begonha (Org.). *Diário do Imperador D. Pedro II (1840-1891)*. Petrópolis: Museu Imperial, 1999. Disponível em: <https://museuimperial.museus.gov.br/diarios/> Acesso em novembro de 2021

BELFORT, Susana; KAINANG, Andila. A História de uma liderança nas memórias de Andila Kaingáng. *Revista Latino-Americana de História*. São Leopoldo, v.10 n. 26, p.212-218, ago./dez de 2021 Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1199/386684> Acesso em setembro de 2022

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. 1. ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

BENTO, Marlei Angélica. Kófa: entre lembranças e os suportes de memórias nas narrativas de kófa Kaingang da Terra Indígena Guarita – RS. (*Trabalho de Conclusão*) de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/204948> Acesso em julho de 2021

BETANZOS, Domingos de. Carta. In: ICAZBALCETA, Joaquim Garcia. Carta de fray Domingos de Betanzos. Biblioteca Virtual Universal, 2010 Disponível em: <https://biblioteca.org.ar/libros/153494.pdf> Acesso em junho de 2022

BEVERNAGE, Berber. História, Memória e Violência de Estado: Tempo e justiça. Serra: Editora Milfontes, 2018

BEVERNAGE, Berber. ‘A passeidade do Passado’: reflexões sobre a política da historicização e a crise da passeidade historicista. *Revista de Teoria da História*. Vol.24 n°1 (2021): Filosofias da história, Goiânia/GO, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/69673/36967> Acesso em novembro de 2021

BIANCHINI, Gina Faraco; GASPAS, MaDu.; DEBLASIS, Paulo.; SCHEEL-YBERT, Rita. Processos de formação do sambaqui Jabuticabeira-II: interpretações através da análise estratigráfica de vestígios vegetais carbonizados. *Revista do Museu Arq. Etn.*, São Paulo, n° 21, 2011, p. 51-69

BIANCHINI, Gina Faraco; SCHEEL-YBERT, Rita. Plants in a funerary context at the Jabuticabeira-II shellmound (Santa Catarina, Brazil) - easting or ritual offerings? In: *Saguntum: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia-Extra*, N° Extra 13, 2012, págs. 253-258

BOYADJIAN, Célia Helena César. Microfosséis contidos no cálculos dentário como evidência do uso de recursos vegetais nos sambaquis de Jabuticabeira II (SC) e Moraes (SP). (*Dissertação*) Instituto de biociências da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007

BOYADJIAN, Célia Helena César; EGGERS, Sabine; REINHARD, Karl; SCHEEL-YBERT, Rita. Dieta no sambaqui Jabuticabeira-II (SC): consumo de plantas revelado por microvestígios provenientes de cálculo dentário. *Cadernos do LEPAARQ* Vol. XIII, n°25, Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), 2016, p.131-161

BOYADJIAN, Célia Helena César; SCHEEL-YBERT, Rita; BARROS, Anelise; OLIVEIRA, Rodrigo; RODET, Maria Jaqueline; PROUS, André. Microarqueobotânica no Museu Nacional, UFRJ: estado da arte de uma disciplina inovadora e primeiros resultados de estudos recentes. *Revista de arqueologia*, Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) Vol.32, n°2, 2019, p.149-177

BOGUSZEWSKI, José Humberto. Uma história cultural da erva-mate: o alimento e suas representações. *Dissertação* de Mestrado. Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2007

BOROA, Diogo de. XVI — carta do padre Diogo de Boroa ao geral da companhia, em que se propõe falar das faltas de alguns padres, do miserável estado das reduções e do remédio para

evitar maiores danos, 1637. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de publicações e divulgação, 1969, p.153

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. Gente com história, gente sem história. Diálogo entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. Revista História Unisinos. Vol. 10 Nº 1 - janeiro/abril, p.90/98, 2006.

BRAGA, João Marcelo Alvarenga. Marantaceae: novidades taxonômicas e nomenclaturais III: tipificações, sinônimas e uma nova combinação em Calathea. *Acta Botânica Brasílica*. 19 (4), 2005, p.763-768 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/abb/a/Dhd3VnwHFjkjy7jDt8xzMHS/?lang=pt&format=pdf> Acesso em dezembro de 2021

BRAGA, Márcio André. Os selvagens da província: índios, brancos e a política indigenista no Rio Grande do Sul entre 1834 e 1868. (*Dissertação de Mestrado*). Programa de Pós Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos: São Leopoldo, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/000015/00001530.pdf> Acesso em dezembro de 2021

BRAGA, Danilo. A história dos Kaingang na luta pela terra no rio grande do sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). (*Dissertação de Mestrado*) Programa de Pós Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Terra Indígena Serrinha, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/181454/001075239.pdf?sequence=1> Acesso em julho de 2021

BRAGA, Leonídio. Depoimento em 11 de agosto de 1968. In: *FNI*, Fundação Nacional do índio, Sindicância 7ª Inspeção Regional sobre a atuação de João Lopes Veloso em PI Paulino de Almeida. Tapejara, 1968, p. 513 Disponível em https://www.acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/67961/DIG_CPI_fls%20427%20a%20569.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em setembro de 2022

BRAGA, Leonídio. Entrevista à Danilo Braga In: BRAGA, Danilo. A história dos Kaingang na luta pela terra no rio grande do sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). (*Dissertação de Mestrado*) Programa de Pós Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Terra Indígena Serrinha, 2015

BRASIL. Base Nacional Comum curricular (BNCC). Ministério da Educação: Brasília, 2021 Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/> Acesso em dezembro de 2021

BREPOHL, Marion; GONÇALVES, Marcos; GABARDO, Emerson. As violências do estado de exceção e a defesa da memória contra a invisibilidade dos grupos vulneráveis. *Revista Brasileira de Estudos Políticos* | Belo Horizonte | n. 117 | pp. 321-361 | jul./dez. 2018 Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/622> Acesso em julho de 2021

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. *Revista PerCursos*. Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103 –120, set./dez. 2015.

Disponível em:

https://www.periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1984724616322015103/pdf_33 Acesso em junho de 2021

BRIGHENTI, Clóvis. Contexto indígena no surgimento do CIMI. In: Encarte Especial *Porantim* nº351, p.01, 2012. Disponível em:

<https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=kaingang&pagfis=2342> Acesso em agosto de 2021

BROCCO, Pedro D. B. As formas modernas dos direitos humanos em Francisco de Vitória. *Quaestio Iuris*, vol. 10, nº. 04, Rio de Janeiro, 2017. pp. 2279 -2298

BUCKERIDGE, Marcos. ‘Deus fez, Lineu organizou’: o tricentenário do nascimento do brilhante e imodesto pai da moderna taxonomia passou quase despercebido. *Pesquisa FAPESP*, 2008. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/deus-fez-lineu-organizou/> Acesso em dezembro

BUJANGA, Cláudio. Os mortos desistentes. In: BUJANGA, Cláudio; PORTELA, Fernando. *Fronteiras: viagem ao Brasil desconhecido*. Ed. Alfa Omega: Porto Alegre, 1978

CAMARA, Patrício Correa da. Catecheze. (Relatório do vice-presidente da província de São Pedro em 11 de outubro de 1857). In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*.

CAMARA, Patrício Correa da. Exploração de Novos campos no sertão do Uruguay. (Relatório do vice-presidente da província de São Pedro em 11 de outubro de 1857). In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*. 1857, p.61-62

CAMARGO, Antônio Eleutério. Exploração dos Rios, Lagos e Bahias. In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*. Edição 02, p.16, 1867

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Sobre Humboldt y el colonialismo epistemológico: La Invención de la Naturaleza de Andrea Wulf, 14 de agosto de 2019. Disponível em: <https://jorgecanizaresesguerra.medium.com/sobre-humboldt-y-el-colonialismo-epistemol%C3%B3gico-la-inveni%C3%B3n-de-la-naturaleza-de-andrea-wulf-c23da2dfbb40> Acesso em agosto de 2021

CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro. IN: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Editorial Presença: 1.ª edição, Lisboa, 1989. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Le-Goff-O-Homem-Medieval.pdf> Acesso em abril de 2022

CARDOSO, Dorvalino Refej. Aprendendo com todas as formas de vida do Planeta educação oral e educação escolar Kanhgág. Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

CARDOSO, Dorvalino Refej. Entrevista, p.180, 2015 In: DOEBBER, Michele Barcelos. *Índigenas Estudantes nas Graduações da UFRGS: movimentos de re-existência*. Porto Alegre:

Tese (*Doutorado em Educação*) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

CARDOSO, Dorvalino Refej. Kanhgág jykre kar Filosofia e Educação Kanhgág e a oralidade: Uma abertura de caminhos. *Dissertação* (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017 Disponível em:

<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/225734/001129948.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em agosto de 2021

CARDOSO, Dorvalino Refej. Kanhgág jykre kar. Filosofia e Educação Kanhgág e a oralidade: Uma abertura de caminhos. *Revista Latino-Americana de História*. São Leopoldo, v.10 n. 26, p.08-45, ago./dez, 2021 Disponível em:

<http://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1182/386666> Acesso em agosto de 2022

CARDOSO, Dorvalino Refej. A colonialidade e a colonização: uma leitura Kanhgág In: NUNES, Jeferson; DAMASCENO, Maira; SILVA, Marcelo(orgs.). *IV Colóquio Discente de Estudos Históricos Latino-Americanos*. Editora Fi: Porto Alegre, Livro 1, 2021 Disponível em: <https://www.editorafi.org/415estudos> Acesso em setembro de 2022, p.288-295

CARDOSO, Dorvalino Refej. Diálogos [14/12/2020] Centro de São Leopoldo. Diálogos com o professor Dorvalino: Maira Damasceno. São Leopoldo: Unisinos, 2020

CARDOSO, Dorvalino Refej. Diálogos [08/01/2021] Centro de São Leopoldo. Diálogos com o professor Dorvalino: Maira Damasceno. São Leopoldo: Unisinos, 2021

CARDOSO, Dorvalino Refej. Diálogos [21/08/2022] Centro de São Leopoldo. Diálogos com o professor Dorvalino: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo: Unisinos, 2022

CARDOSO, Dorvalino Refej. Diálogos [21/06/2022] Centro de São Leopoldo. Diálogos com o professor Dorvalino: Maira Damasceno. São Leopoldo: Unisinos, 2022^a

CARVALHO, Rosiene. Dificil, cansativo, perigoso', disse Bruno à Folha antes de ir à floresta pela última vez. In: FOLHA de São Paulo. Seção Política, 18 de junho de 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/06/dificil-cansativo-perigoso-disse-bruno-a-folha-antes-de-ir-a-floresta-pela-ultima-vez.shtml> Acesso em junho de 2022

CARVALHO, Josué. Enquanto os adultos brincam: Introdução aos processos próprios de ensino-aprendizagem da criança kaingang. *Tese de Doutorado*. Programa de PósGraduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016 Disponível em: http://www.muitaslinguas.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/10/enquanto_os_adultos_brincam.pdf Acesso em dezembro de 2021

CARVALHO, Rejane Nunes de. Kanhgang Êg My Há : para uma psicologia Kaingang. (*Trabalho de Conclusão de Curso*). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Psicologia. Curso de Psicologia, 2020. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/212727> Acesso em julho de 2021

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. Ângelo Cretã e a retomada das Terras indígenas no sul do Brasil. (*Dissertação de Mestrado*) em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2011. Disponível em: [“A trajetória de um líder Kaingang: Angelo Cretã e a retomada das Terras Indígenas no sul do Brasil”](#) Acesso em julho de 2021

CAVALCANTE, Kaoli. *Diatomáceas – as algas douradas*. Centro Politécnico - Laboratório de Ficologia, Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Biológicas, Departamento de Botânica 2012 Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~veiga/ficologia/diatomaceas.html> Acesso em dezembro de 2021

CAXIAS DO SUL. Santa Lúcia do Piaí. In: Gestão, subprefeituras, 2021. Disponível em: <https://caxias.rs.gov.br/gestao/subprefeituras/santa-lucia-do-piai> Acesso em novembro de 2021

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura yvy araguyje: Fundamento da Palavra Guarani*. Editora UFGD, Dourados-MS, 2008 Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/3063/1/terra-madura-yvy-araguyje-fundamento-da-palavra-guarani.pdf> Acesso em julho de 2022

CIPRIANO, Pedro. Terras habitadas por Kaingang, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá. (*Trabalho de Conclusão*) de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Terra Indígena Inhacorá, 2014. Disponível em: <https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Pedro-Cipriano.pdf> Acesso em julho de 2021

CLAUDINO, Zaqueu Key. A formação da pessoa nos pressupostos da tradição - Educação Indígena Kanhgág. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/87992> Acesso em agosto de 2022

CLAUDINO, Zaqueu Key. Narrativas kaingang nas Aldeias. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício (orgs.). *Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações*. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL/Editora Deriva, 2011, p.31-32. Disponível em: http://proweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/smdh/usu_doc/objetos-sujeitos_a_arte_kaingang_como_materializacao_de_relacoes.pdf Acesso em setembro de 2022

CNCFlora. *Trithrinax brasiliensis* in Lista Vermelha da flora brasileira. *Centro Nacional de Conservação da Flora*. Disponível em: <http://cncflora.jbrj.gov.br/portal/pt-br/profile/Trithrinax%20brasiliensis> Acesso em dezembro de 2021

CORDEIRO, Sandra Zorat. *Ipomoea batatas* (L.) Lam. In: *Herbário Prof. Jorge Pedro Pereira Carauta (HUNI)*. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2021. Disponível em: <http://www.unirio.br/ccbs/ibio/herbariohuni/ipomoea-batatas-l-lam> Acesso em dezembro de 2021

CLAUDINO, Zaqueu Key. Kamë e Kajru: a dualidade fértil na cosmologia Kaingang. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org.). *Povos Indígenas & Educação*. Porto Alegre: Mediação, 2012.

COELHO, Jerônimo Francisco. Aldeamentos de Nonohay, Guarita, S. Nicoláu e S. Vicente. In: In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*. Edição 02, 1856, p.103-104

CONTESSA, Mariana Camargo. A Corte Interamericana de Direitos Humanos e a Justiça Transição: o cinzel e o formão dos direitos humanos para a América-Latina. In: *Direito Hoje. Portal Unificado da Justiça Federal da 4ª Região*, 2022 Disponível em: https://www.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=pagina_visualizar&id_pagina=2432 Acesso em agosto de 2022

CORDEIRO, Roberta Henriques Ragi. Dominicanos e Jesuítas na emergência da tradição gramatical quéchua – século XVI. (*Dissertação de Mestrado*), Programa de Pós Graduação em semiótica e linguística geral, Universidade de São Paulo, 2008. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-17092009-163345/publico/ROBERTA_HENRIQUES_RAGI_ORDEIRO.pdf Acesso em junho de 2022

CORREA, Ângelo Alves. Longue durée: história indígena e arqueologia. *Ciencia e Cultura*. [online]. 2013, vol.65, n.2, pp.26-29. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252013000200011 Acesso em abril de 2021

CORTELETTI, Rafael. *Projeto Arqueológico Alto Canoas - Paraca: um estudo da presença Jê no planalto catarinense*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2012

CORTELETTI, Rafael; SOUZA, Jonas Gregório, CÁRDENAS, Macarena. L.; ROBINSON, Mark; FRADLEY, Michael; FARIAS, Deisi. S.; IRIARTE, José; MAYLE, Frank., & DEBLASIS, Paulo. News from the field ou como um projeto internacional começa a sair do papel. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (27), 2016, 197-212. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/137304> Acesso em outubro de 2021

CORTELETTI, Rafael; DICKAU, Ruth; DeBLASIS, Paulo; IRIARTE, José. Análises de grãos de amido e fitólitos nas terras altas do sul do Brasil: repensando a economia e mobilidade dos grupos proto-Jê meridionais. *Cadernos do LEPAARQ*. Vol. XIII | n°25, 2016, p.162-196.

DABASHI, Hamid. Assassinato de minorias na América: 'O fardo do homem branco'. In: ALJAZEERA, opinião, racismo, 2021 Disponível em: <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/4/8/murdering-minorities-in-america-the-white-mans-burden> Acesso em setembro de 2022

DAMASCENO, Gerson Gundju Cecílio. Aldeia Vanuíre. In: COMISSÃO PRÓ ÍNDIO/SP. *Kaingang*. Índios em São Paulo, 2022 Disponível em: <https://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/povos-indigenas/kaingang/> Acesso em agosto de 2022

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Mabilde e seus 'apontamentos' sobre os coroados selvagens: tentando separar informação de mistificação e preconceitos. In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. GT 48: *Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagem, mapas, censos e iconografia*: Goiânia, 2006

DASARTES, Revista. *Museu do Brooklyn repatria artefatos pré-colombianos para a Costa Rica*. In: Notícias, Revista DASartes, 2021 Disponível em: <https://dasartes.com.br/de-arte-a-z/museu-do-brooklyn-repatria-artefatos-pre-colombianos-para-a-costa-rica/> Acesso em setembro de 2022

DIAS, Jeferson Luciano Zuch. A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang. *Dissertação* - Programa de Pós Graduação em História, Unisinos, 2004. Disponível em: <http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/textos/dias2004/primeiro.pdf> Acesso em junho de 2021

DIAS, Jeferson Luciano Zuch. Arqueologia no médio vale do Rio dos Sinos e vale do Rio Paranhana: o processo de ocupação pelos grupos ceramistas das tradições taquara e tupi-guarani. *Tese*. Programa de Pós Graduação em História, Unisinos, 2015.

DOEBBER, Michele Barcelos. Indígenas Estudantes nas Graduações da UFRGS: movimentos de re-existência. Porto Alegre: Tese (*Doutorado em Educação*) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

DOMINGOS. Angélica Ninhyryg. O bem viver kaingang: Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. (*Trabalho de Conclusão de Curso*) em Serviço Social no Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2016 Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/148630> acesso em julho de 2021

DURÁN, NICOLAU. Carta ânua do padre Nicolau Durán em que dá conta do estado das reduções da província do Paraguai, durante os anos de 1626 e 1627, na parte que diz respeito às reduções do Guairá. Córdoba, 12 de novembro de 1628. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p.203 -258. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019228/mss1019228.pdf Acesso em junho de 2022

DUSSEL, Enrique. La crisis de las leyes nuevas In: El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620. México D.F, 1979. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120131105418/4cap2.pdf> Acesso em maio de 2022

DUSSEL, Enrique. Ensaio de síntese: hipóteses para um história da teologia na América Latina In: História da teologia na América Latina. São Paulo: Edições Paulinas, 1981, p.265-296. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/72.1975_port.pdf Acesso em junho de 2022

DUSSEL, Enrique. *1492*. A origem do mito da modernidade: o encobrimento do outro. Conferências de Frankfurt – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993

ELTZ, Diego Duarte. Corporalidades kanhgág: as relações de pessoa e corpo no tempo espaço kanhgág. Porto Alegre: *Dissertação* (Mestrado em *Antropologia Social*). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. Disponível em:

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/37830/000821549.pdf?sequence=1> Acesso em março de 2021

EMATER/RS-ASCAR, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural. Produção de base ecológica. Disponível em: <http://www.emater.tche.br/site/area-tecnica/agricultura-base-ecologica/producao-de-base-ecologica.php#.YVB00Z1KjIV> Acesso em setembro de 2021

EREMITES, Jorge. Da pré-história à história indígena: (Re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do pantanal. *Revista Arqueologia*, 16: 71-86, 2003. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto10/FO-CX-10-605-1989.PDF> Acesso em abril de 2021

EUFRÁSIO, Jorge. Entrevista à Diana Nascimento na Aldeia Pinhalzinho, 2016. In: NASCIMENTO, Daiana. A resiliência do sistema agrícola tradicional kaingang frente ao avanço do agronegócio: o caso da Terra Indígena Nonoai- RS. (*Dissertação*) Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável - Sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais, Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2017

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: ED.Civilização Brasileira, 1968

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANCO-SANCHEZ, Francisco. El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico. Lisboa, *eHumanista/IVITRA* 5, 2014. p. 312-348 Disponível em: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/37761/1/2014_Franco_eHumanistaIVITRA.pdf Acesso em março de 2021

FERNANDES, Rosani de Fátima. Povos indígenas e antropologia: novos paradigmas e demandas políticas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322-354, jan./jun. 2015 Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/53317/34379> Acesso em julho de 2021

FERRAZ, Angelo Moniz da Silva. Aldeamentos de Nonohay e Guarita In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*. Edição n.1, 1858, p.29

FERRAZ, Angelo Moniz da Silva. Estradas do Matto do Turvo e Sarandy. In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*. Edição n.1, 1859, p.16

FERREIRA, Bruno. Educação Kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

FERREIRA, Bruno. Descolonizando a escola: em busca de novas práticas. *Avá Revista de Antropologia, Misiones*, nº 33, p.165-184, Diciembre, 2018. Disponível em: <http://www.ava.unam.edu.ar/images/33/n33a08.pdf> Acesso em novembro de 2021

FERREIRA, Bruno. ÛN SI AG TÛ PÊ KI VÊNH KAJRÃNRÃN FÃ. O papel da escola nas comunidades kaingang. *Tese de doutorado*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2020. Disponível em:

<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/219241/001123153.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em dezembro de 2021

FERREIRA, Bruno; DE MENEZES, Magali Mendes; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Memória e (re)existência: a trajetória intercultural da Ação Saberes Indígenas na Escola. *Tellus*, Campo Grande, n. 43, p. 193-216, set./dez. 2020a. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/704> Acesso em agosto de 2022

FERREIRA, Bruno. “Nós, enquanto indígenas, viramos pesquisadores de nós mesmos”, 2021. In: BALBUENO, Rafael. *Ponto de Pauta*: episódio 30. A luta dos povos indígenas pela educação. Seção sindical dos docentes da UFSM, publicado em 04 maio, 2021. Disponível em: <https://www.sedufsm.org.br/noticia/6625-ldquonos-enquanto-indigenas-virarmos-pesquisadores-de-nos-mesmosrdquo> Acesso em agosto de 2022

FERREIRA, Bruno. As crianças Kaingang: educação escolar e os processos próprios de aprendizagem. *Revista Antropologia da UFSCAR. R@U*, Vol.11, n. 1, jan./jun. 2019, p. 83-100. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/275> Acesso em janeiro de 2022

FREITAS NETO, José Alves de. Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana. 2002. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FREIREYSS, G. W. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814-1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, vol. XI, 1906, p.158-228. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:freireyss-1906-viagem> Acesso em agosto de 2022

FIGUEIREDO, Patrícia. De imitações de mortadela à camarão, comidas à base de algas marinhas devem ganhar espaço nos próximos anos. In: G1, Meio ambiente, 2022 Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2022/07/03/de-imitacoes-de-mortadela-a-camarao-comidas-a-base-de-algas-marinhas-devem-ganhar-espaco-nos-proximos-anos.ghtml> Acesso em setembro de 2022

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Memória histórica e cultura material. *Revista brasileira de História. São Paulo*, vol.13, nº 25/26, 1993. p. 17-31.

FUNARI, Pedro Paulo. Arqueologia no Brasil e no mundo: origens, problemáticas e tendências. *Ciência e Cultura*, vol.65 nº.2, São Paulo, 2013 Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252013000200010 Acesso em julho de 2021

FURTADO, Brenna Kásia de Almeida; GADELHA, Geovana Araújo Rodrigues; PINTO, Joelma Castro. A escrita da história indígena. *Trabalho de Conclusão de Curso*. (Licenciatura em História). Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, 2012. http://repositorio.unifap.br/bitstream/123456789/467/1/TCC_EscritaHistoriaIndigena.pdf Acesso em agosto de 2021

FACHIN, Patrícia. Somente a terra não será suficiente para a sobrevivência e o Etnodesenvolvimento dos indígenas. Entrevista especial com Henrique Kujawa. *IHU On Line Revista Instituto Humanitas*, São Leopoldo, Edição 523 | 04 JUNHO 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/579493-somente-a-terra-nao-sera->

[suficiente-para-a-sobrevivencia-e-o-etnodesenvolvimento-dos-indigenas-entrevista-especial-com-henrique-kujawa](#) Acesso em janeiro de 2021

FIOCRUZ, Fundação Oswaldo Cruz. RS – Indígenas Kaingangs sofrem consequências de processo demarcatório sem continuidade IN: Mapa de conflitos, injustiça ambiental e saúde no Brasil, 2022. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/rs-indigenas-kaingangs-sofrem-consequencias-de-processo-demarcatorio-sem-continuidade/> Acesso em maio de 2022

FOKÃE, Vicente. Retirada do Toldo Imbu. In: “FERNANDES, Ricardo Cid. Notícia sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingang em Santa Catarina. Textos informativos, *Campos 4*, p.197, 2003

GERHARDT, Marcos. O relato de Wilhelm Vallentin: meio ambiente e imigração. O relato de Wilhelm Vallentin: meio ambiente e imigração. In: GERHARDT, M., NODARI, E.S.; MORETTO, S.P., eds. História ambiental e migrações: diálogos [online]. São Leopoldo: Oikos; editora UFFS, 2017, p.31-44
Disponível em: <https://books.scielo.org/id/ggrv9/pdf/gerhardt-9788564905689.pdf> Acesso em novembro de 2021

GOMES, Renata Andrade. Com que direito? Análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda – Valladolid, 1550 e 1551. *Dissertação* (Mestrado) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2006 Disponível em http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_GomesRA_1.pdf Acesso em junho de 2022

GOYA FONTELLA, L. O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas. *Revista História: Debates e Tendências*, v. 20, n. 1, p. 19 - 35, 2019.

GRIÁ, Francisco Kapiká. O ano novo kanhgág, 2013, p.75 In: CLAUDINO, Zaqueu Key. A formação da pessoa nos pressupostos da tradição - Educação Indígena Kanhgág. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/87992> Acesso em agosto de 2022

GROSFÓGUEL, Ramón. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.16: 79-102, enero-junio 2012 . Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n16/n16a06.pdf> Acesso em junho de 2022

GROSFÓGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília , vol. 31, n. 1, 2016, p. 25-49. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025&lng=en&nrm=iso Acesso em maio de 2022

GUTIÉRREZ, Jorge Luís. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 101, 2014, p. 223-235. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/87829/90750/124105> Acesso em maio 2022

GIEHL, Eduardo Luís Hettwer.(coord.) *Philodendron bipinnatifidum* Schott ex Endl. banana-de-bugre, imbé – Araceae. Flora digital do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, 2021 Disponível em: https://floradigital.ufsc.br/open_sp.php?img=10 Acesso em dezembro de 2021

GRUTÃO ECOPARQUE. Nosso propósito. In: Sobre nós, 2021a. Disponível em: <https://grutao.com.br/sobre/> Acesso em novembro de 2021

GRUTÃO ECOPARQUE. Rio e cascata únicos. In: Galeria de Fotos, 2021b. Disponível em: <https://grutao.com.br/> Acesso em novembro de 2021

HAMER, Mary. “The White Man’s Burden”(1899): Notes by Mary Hamer, 2009. In: The Kipling Society site. Disponível em: http://www.kiplingsociety.co.uk/rg_burden1.htm Acesso em novembro de 2021

HEINZE, Luís Carlos. Deputado diz que quilombolas, índios e homossexuais são "tudo o que não presta". 29 de novembro de 2013, 1 vídeo (3min. 10s), publicado no canal Sepé Tiaraju. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PjcUOQbuVXU> Acesso em maio de 2022

HOFFMAN, Assis. Kaingang contra colonos em Nonoai, 1978. In: Povos Indígenas no Brasil, Imagens Dos Povos Indígenas no Brasil, Kaingang, 2008. Disponível em https://img.socioambiental.org/v/publico/kaingang/kaingang_11.jpg.html Acesso em setembro de 2022

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Território legalizado: os tratados. In: Território brasileiro e povoamento. Brasil, 2022. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/construcao-do-territorio/territorio-legalizado-os-tratados.html> Acesso em setembro de 2022

INÁCIO, Manoel. Depoimento em 11 de agosto de 1968. In: FNI, Fundação Nacional do índio, Sindicância 7ª Inspeção Regional sobre a atuação de João Lopes Veloso em PI Paulino de Almeida. Tapejara, 1968, p. 505-506 Disponível em: https://www.acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/67961/DIG_CPI_fls%20427%20a%20569.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em setembro de 2022

IRIARTE, José; COPÉ, Sílvia Moehlecke; FRADLEY, Michael; LOCKHART, Jami J.; GILLAM, Christopher. Sacred landscapes of the southern Brazilian highlands: Understanding southern proto-Jê mound and enclosure complexes. *Journal of Anthropological Archaeology* Vol.32, 2013, p. 74–96.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes de Curt Nimuendajú*, 2017. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mapa%20Nimuendaju%202017%20vers%C3%A3o%20Jorge%2004092017.pdf> Acesso em maio 2022

JURÍDICO, Revista Consultor. Veja como o STJ tem aplicado o Pacto de San José da Costa Rica, 25 de novembro de 2019, 11h18. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-nov-25/veja-stj-aplicado-pacto-san-jose-costa-rica> Acesso em março de 2021.

KAINGANG, Kretã. Posicionamento da Apib e Arpinsul contra arrendamentos e violência nas Terras indígenas no RS. In: Comissão Nacional de Juventude Indígena, Transmissão ao

vivo. Disponível em:

<https://www.facebook.com/1451949031745705/videos/1051813872237639/> Acesso em novembro de 2021

KANHERÓ, Reitkóg Chico. Nonoai: terra, história e cultura. In: *LUTA INDÍGENA*. Reitkóg: O velho Kanheró. CIMI Sul: Xanxerê, n.23, 1984, p.10

KIPLING, Rudyard. The White Man's Burden, 1899 In: The Kipling Society. Disponível em: http://www.kiplingsociety.co.uk/poems_burden.htm Acesso em novembro de 2021

KELLER, Franz. Caên-gagn, 1867, In: MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004, p.09

KINUPP, Valdely Ferreira. Plantas alimentícias não convencionais da região metropolitana de Porto Alegre/RS. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Fitotecnia. Faculdade de Agronomia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12870/000635324.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em setembro de 2021

KRENAK, Ailton. Índio cidadão? - Grito 3 Ailton Krenak. 04 de setembro de 1987, 1 vídeo (4m02s). Publicado no canal "índio cidadão? - O filme". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q Acesso em agosto de 2022

KUJAWA, Henrique. Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores no norte do Rio Grande do Sul. (Tese) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Unisinos, 2015 JECUPE, Olívio. Roubaram o gravador do Juruna. *Tellus*, ano 10, n. 19, p. 225-228, jul./dez. 2010

JORNAL DO BRASIL. Índia gaúcha revela carta que mandou a Geisel contra invasores de suas terras. Rio de Janeiro:RJ, edição nº127, 1975, p.08 In: *Biblioteca Nacional Digital*, Periódicos. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx> Acesso em setembro de 2022

JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antônio; HOFFMANN, Assis. *O gravador do Juruna*". Porto Alegre: Ed. Mercado Aberto, 1982. Disponível em: http://etnolingüistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ajuruna-1982-gravador/Juruna_1982_OGravadorDoJuruna.pdf Acesso em setembro de 2022

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001. Disponível em: <https://petarquiteturaufmg.files.wordpress.com/2013/04/laraia-cultura-um-conceito-antropolc3b3gico.pdf> Acesso em setembro de 2022

LAS CASAS, Bartolomeu de. *Brevíssima relação da destruição das Índias: o paraíso destruído*. Porto Alegre: L&PM, 1984.

LAS CASAS, Fray Bartolome de. Prefacio de la defensa del reverendíssimo señor fray Bartolomé de Las Casas, de la ordem de Santo Domingo otrora obispo de Chiapa, a don Felipe gran soberano de las Españas, 2000, p.11-46 IN: CASTELLÓ, Vidal Abril. (org.).

Apologia: o declaração y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos. Salamanca: Junta de Castilla y León, consejería de educación y cultura, 2000

LEAL, Antônio. Pinheiro Multissecular. In: *Viva Nova Petrópolis*, 2022. Disponível em: <https://www.vivanovapetropolis.com.br/o-que-fazer/pinheiro-multissecular/> Acesso em junho de 2022

LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Editorial Presença: 1 .a edição, Lisboa, 1989. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Le-Goff-O-Homem-Medieval.pdf> Acesso em abril de 2022

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

LIMA, Cristiane Ferreira de. concepções leigas sobre evolução biológica entre estudantes e funcionários da fundação universidade do contestado – campus canoinhas. Trabalho apresentado ao curso de Graduação em Ciências Biológicas da Universidade Federal de Santa Catarina(UFSC), 2013. Disponível em: <https://uab.ufsc.br/biologia/files/2014/05/Cristiane-Ferreira-de-Lima.pdf> Acesso em abril de 2021

LINNÉ, Carl Von; LARS, Salvius. *Systema naturae per regna tria naturae: classes secundum, ordines, gêneros, espécies, cum characteribus, differentiis, sinônimos, locis*. Holmiae: Impensis Direct. Laurentii Salvii (10^a ed.). [1735] 1758. Disponível em: <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/542> Acesso em dezembro de 2021

LLETGET, Alejandro Coroleu. Juan Ginés de Sepúlveda In: Real Academia de História (Espanã), Madri, 2022 Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/8099/juan-gines-de-sepulveda> Acesso em maio de 2022

LOPES, Gerson Luiz. *Merostachys multiramea* Hack. Taquara-lixá. In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2014. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/taquara-lixá/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Chusquea meyeriana* Rupr. ex Döll. Criciúma, taquarinha. In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2014a. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/criciuma/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Guadua* aff. *paraguayana* Döll. Taquaruçú, jatevoca, jativoca, taboca, taboca-açú. In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2014b. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/12472-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Eugenia uniflora* L. Pitangueira, pitanga. In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2016. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/9020-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Philodendron bipinnatifidum* Schott ex Endl. Banana-de-macaco, imbé In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2021a. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/8075-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Pistia stratiotes* L. Alface d'água. In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2021b. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/8068-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Syagrus romanzoffiana* (Cham.) Glassman – Coquinho-babão, Queen palm. In: *Laboratório de Manejo Florestal*. Compêndio Online Gerson Luiz Lopes/ Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2021c. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/8136-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Bactris setosa* Mart. Ticum, tucum. In: *Compêndio Online Gerson Luiz Lopes*. Laboratório de Manejo Florestal. Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2021d. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/9552-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Gerson Luiz. *Butia eriospatha* (Mart. ex Drude) Becc. butia-veludo, butia-da-serra. In: *Compêndio Online Gerson Luiz Lopes*. Laboratório de Manejo Florestal. Universidade Estadual do Centro oeste (UNICENTRO/Paraná), 2021e. Disponível em: <https://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/8126-2/> Acesso em dezembro de 2021

LOPES, Indaia Dias. Trajetória do Pronaf: discursos e possibilidades interpretativas. *Revista Latino-Americana de História*. São Leopoldo, v.11 n. 28, p. 211-231, ago./dez. 2022

LUCIANO, Gersem Baniwa. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Revista do PPGCS –UFRB –Novos Olhares Sociais* | Vol. 2–n.1–2019, p. 22-40. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/462/210> Acesso em agosto de 2022

LUCIANO, Gersem Baniwa. *Resistência Resiliência*. 01 de janeiro de 2022, 1 vídeo (3m45s). Publicado no canal EXA- Espaço Experimental de Arte (vídeo aulas do projeto Arte e Política na América Latina), janeiro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gYcuwIqpev0> Acesso em julho de 2022

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios do sul do Brasil. CIMI Sul: Xanxerê, n.1, 1976, p.8-9

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios do sul do Brasil. CIMI Sul: Xanxerê, n.1, 1976a, p.19

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios e missionários do sul do Brasil. *Imagem capa*. CIMI Sul: Xanxerê, n.2, 1976b

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios e missionários do sul do Brasil. *Imagem capa*. CIMI Sul: Xanxerê, n.3, 1977

LUTA INDÍGENA. Informativo dos índios e missionários do sul do Brasil. *CPI: Índio*. CIMI Sul: Xanxerê, n.4, 1977a, p.13-15

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios e missionários do sul do Brasil. *Nonoai 1978*: em busca de seus caminhos livres. CIMI Sul: Xanxerê, n.6, 1978

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios e missionários do sul do Brasil. *Nonoai 1978*: em busca de seus caminhos livres. CIMI Sul: Xanxerê, n.6, 1978a, p.47

LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios e missionários do sul do Brasil. *A palavra do índio*. CIMI Sul: Xanxerê, n.7, 1979, p. 07

LUTA INDÍGENA. Reitkóg: O velho Kanheró. CIMI Sul: Xanxerê, n.23, 1984, p. 10

MACHADO, Juliana Salles; BUENO, Lucas de Melo Reis. Paradigmas que persistem: as origens da arqueologia no Brasil. Revista Eletrônica de jornalismo científico (SBPC), Dossiê Arqueologia, Nº 47 – Setembro, 2003. Disponível em: <https://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/arqueologia/arq16.shtml> Acesso em novembro de 2021

MACHADO, Juliana Salles. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de arqueologia*, Vol. 26 – nº 1, p. 72/85, 2013. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/369> Acesso em novembro de 2021

MACHADO, Marcius. *PL./0217.5/2021*. Reconhece o Município de São José do Cerrito como a Capital Catarinense das Casas Subterrâneas. Assembleia Legislativa de Santa Catarina, 2021 Disponível em: <http://visualizador.ale.sc.gov.br/VisualizadorDocumentos/paginas/visualizadorDocumentos.jsf?token=f49addcae82692ed4fc3211115c7c051aef7a9af9198d36f4b4a0b64e8fde7fb422e20fea5559a0cb82d3a41aae78103> Acesso em janeiro de 2023

MALLMANN, Kalinka; SALES, Joceli; OLIVEIRA, Andreia, 2018. DNA afetivo kamê e kanhru — Concepção de uma prática colaborativa em uma comunidade Kaingang. *Rebento*, São Paulo, n. 9, p. 298-320, dezembro 2018. Disponível em: <https://www.periodicos.ia.unesp.br/index.php/rebento/article/view/279> Acesso em janeiro de 2023

MARTINÉZ, Rafael Silva. Do antropocentrismo ao biocentrismo. In: Notícias IHU On line. Instituto Humanitas, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596577-do-antropocentrismo-ao-biocentrismo> Acesso em março de 2021

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Índios independentes, fronteiras coloniais e missões jesuíticas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* –RBHCS, Vol. 10Nº 19, Janeiro-Junho de 2018, p.123-145 Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10779/pdf> Acesso em junho de 2022

MELIÀ, Bartomeu. Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang de Rio Grande do Sul. *CIMI Sul*: Miraguaí 1983. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/KGD00126.pdf> Acesso em maio de 2022

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Universidad Católica, 1988.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MERGEN, Natália Machado. Complexidade na arqueologia do Jê Meridional: a contribuição de São José do Cerrito. *Dissertação (Mestrado)* – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós Graduação em História, São Leopoldo, 2016 Disponível em: http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/5936/Nat%20E11ia+Machado+Mergen_.pdf;jsessionid=EEDC71A72C965E76C7DFDC0701FD4746?sequence=1 Acesso em novembro de 2021

MIGNOLO, Walter. Walter Mignolo. William Hane Wannamaker Distinto Professor de Estudos Românticos, 2021. Disponível em: <https://scholars.duke.edu/person/walter1654> Acesso em novembro de 2021

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v.1, n.1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645> Acesso em julho de 2020.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *The invention of the human and the three pillars of colonial matrix of power: racism, sexism and nature*. In: MIGNOLO, Walter D. WALSH, Catherine E. On decoloniality: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018.

MIOTTO, Thiago. No RS, indígenas plantam quatro mil mudas de araucária em terra com demarcação paralisada há 14 anos. In: MISSIONÁRIO, Conselho Indígena (CIMI) em 14/08/2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/05/no-rs-indigenas-plantam-quatro-mil-araucarias-em-terra-com-demarcacao-paralisada-ha-14-anos/> Acesso em setembro de 2021

MINAS GERAIS, Universidade Federal de. Quem deu nome aos Planetas? *Espaço do conhecimento UFMG*. Belo Horizonte, [S.D]. Disponível em: <https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/quem-deu-nome-aos-planetas/> Acesso em janeiro de 2021

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura. – 3º ed – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017. Disponível em: <https://www.ufpe.br/documents/39938/950195/E-book+A+ARTE+DE+CURAR.pdf/79de256e-161d-4fb1-bf4e-e802193f223a> Acesso em junho de 2022

MOLA, Pedro. XV - Anual da redução de Jesus Maria pelo padre Pedro Mola. Tapera de Jesus Maria, 1637. In: In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de publicações e divulgação, 1969, p. 150

MONTEIRO, Andreza. Sete cidades brasileiras para se sentir na Europa. In: *Veja São Paulo*, Blog Viajar e curtir, 2017. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/blog/viajarecurtir/cidades-brasileiras-sentir-europa/> Acesso em outubro de 2021

MONTOYA, Antônio Ruiz de. Carta ânua do padre Antonio Ruiz, superior da missão do Guairá. Dirigida em 1628 a o padre Nicolau Duran, provincial da companhia de Jesus. [1628] In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p.259 -298. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019228/mss1019228.pdf Acesso em junho de 2022

MONTOYA, Antônio Ruiz. Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualachos [1630.] In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 342-352. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019228/mss1019228.pdf Acesso em junho de 2022

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios kaingang: a história épica dos índios kaingang no Paraná* (1769-1924). Maringá: EDUEM, 1994. Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amota-1994-guerras/Mota_1994_AsGuerrasDosIndiosKaingang.pdf Acesso em setembro de 2022

MOREIRA, Fernando de Sá. Os índios caingangues na província brasileira do Paraná. *Revista de História Regional* 22(1): 243-260, 2017 Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amoreira-2017-caingangues/Moreira_2017_Caingangues_Telemaco_Borba.pdf Acesso em novembro de 2021

MOURA, Gabriele Rodrigues de. Guaranis e Gualachos: as missões como espaço de convivência étnica. *Revista Tempo de Conquista*, RTC 12, 2012. Disponível em: <http://revistatempondeconquista.com.br/RTC-10.php> Acesso em junho de 2022

MOURA, João Isaías de. Entrevista ao Jornal Folha da Manhã em 15/05/1978. In: LUTA INDÍGENA, Informativo dos índios do sul do Brasil. CIMI Sul: Xanxerê, n.6, 1978, p.96

MOURA, Onório Isaías de. Mitologia kaingang: a oposição e a complementaridade como um processo de educação intercultural e humanização. Programa de Pós-Graduação em Educação Mestrado e Doutorado. Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), Santa Cruz do Sul, 2021

MUSEU NACIONAL. *Etnologia*. Brasil Indígena, 2021. Disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/etnologia/brasil_indigena/etn025.html Acesso em setembro de 2021

NASCIMENTO, Márcia Gojtén. Tempo, modo, aspecto e evidencialidade em kaingang. (*Dissertação*) Programa de Pós-Graduação em Linguística. Departamento de Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2012

NASCIMENTO, Márcia Gojtén. Evidencialidade em kaingang descrição, processamento e aquisição. (*Tese*) Programa de Pós-Graduação em Linguística. Departamento de Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2017 Disponível em: <http://www.ppglinguistica.letras.ufrj.br/images/Linguistica/3-Doutorado/teses/2017/Tese-NascimentoM.compressed.pdf> Acesso em dezembro de 2021

NASCIMENTO, Marcia Gojten; MAIA, Marcus; WHAN, Chang. Kanhgág vĩ jagfê - ninho de língua e cultura kaingang na terra indígena Nonoi (RS) – uma proposta de diálogo intercultural com o povo Māori da Nova Zelândia. *Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Volume 13, n.1 jan de 2017, p. 367-383.

NASCIMENTO, Daiana. A resiliência do sistema agrícola tradicional kaingang frente ao avanço do agronegócio: o caso da Terra Indígena Nonoi- RS. (*Dissertação*) Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável - Sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais, Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2017

NIKULIN, Andrey. Proto-macro-jê: um estudo reconstrutivo. (*Tese*) Programa de Pós-Graduação em Linguística. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/38893> Acesso em novembro de 2021

NIMUENDAJÚ, Curt. Textos indigenistas. Relatórios, monografias, cartas. São Paulo: Ed. Loyola, 1982. Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1982-coroados/Nimuendaju_1982_Carta_sobre_a_pacificacao_dos_Coroados.pdf Acesso em novembro de 2021

NIVYGSÃNH, Andila. Carta de Andila Inácio ao general Geisel, 1975. In: *LUTA INDÍENA* informativo dos índios do sul do Brasil. Ed. CIMI: Xanxerê, nº6, agosto de 1978, p.30-31

NIVYGSÃNH, Andila. Kaingang discutem o 5º centenário. In: *PORANTIM*, Periódico. País a fora. Ed. CIMI: Brasília, nº147, abril/maio de 1992, p.12 (epígrafe)

NIVYGSÃNH, Andila. Entrevista. In: SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha. *Dissertação* (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/180404> Acesso em junho de 2022

NETTO, Ladislao. Ponderações fisiológicas sobre o uso do tembetá. In: MELO, Moraes Filho. *Revista da exposição antropológica brasileira*. Rio de Janeiro, 29 de julho de 1882 Disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/semar/docs/Livros/livro_EXPOSICAO-ANTROPOLOGICA.pdf Acesso em julho de 2022

NOELLI, Francisco. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. *REVISTA USP*, São Paulo, n.44, p. 218-269, dezembro/fevereiro 1999-2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/29849/31735> Acesso em julho de 2021

NOELLI, Francisco; SOUZA, Jonas Gregório de. Novas perspectivas para a cartografia arqueológica Jê no Brasil meridional. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 12, n. 1, p. 57-84, jan.-abr. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/QVGyvSM8xrdCgYx6wtjgkc/abstract/?lang=en&format=html> Acesso em agosto de 2021

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Número 18, 2012, p.62-73. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4523/4124> Acesso em agosto de 2022

NOGUERA, Renato. Introdução à filosofia a partir da história e culturas dos povos indígenas. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*. Rio de Janeiro, Vol. 1 Nº. 3 – pg 394/407 out 2015 - jan 2016. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/riae/article/view/23786/16780> Acesso em: agosto de 2022

NOVA PETRÓPOLIS, Prefeitura Municipal. Turismo, 2022. Disponível em: <https://turismo.novapetropolis.rs.gov.br/> Acesso em junho de 2022

NUNES LEAL DA SILVA, Elane; FERREIRA DA SILVA ARAÚJO, Juliane; FREITAS PIRES, Caroline. CARACTERIZAÇÃO NUTRICIONAL DAS ESPÉCIES CARÁ-MOELA (*Dioscorea bulbifera*) E CARÁ (*Dioscorea ssp.*). *DESAFIOS - Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins*, v. 7, n. 3, p. 357-366, 31 out. 2020.

OLIVEIRA, Pedro Ferreira. Aldeamento dos índios. In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889*. Edição 01, p.11, 1851

OLIVEIRA, David Mesquiati de. Pachamama, Paqarina e Pachakamaq: uma perspectiva religiosa quéchua sobre natureza e religião. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 1 • 61-76 • jan.-abr. 2017. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/6859> Acesso em março de 2021

OLIVEIRA, Marcos. Madeira valiosa: plantio e exploração do pinus abre novos mercados e reduz a extração de espécies nativas. *Revista Pesquisa FAPESP* n.115, 2005 p. 68-71. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2005/09/68a71-madeira-115.pdf> Acesso em setembro de 2021

OLIVEIRA, Andréia; MALLMANN, Kalinka; SALES, Joceli; et al. DNA Afetivo: Kamê e Kanhrú. In: *LabInter - Laboratório Interdisciplinar Interativo*, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), 2022. Disponível em: https://www.ufsm.br/laboratorios/labinter?page_id=143 Acesso em dez. de 2022

PARELLADA, Cláudia Inês. Departamento de Arqueologia, Museu Paranaense, 2022. Disponível em: <https://www.museuparanaense.pr.gov.br/Pagina/Departamento-de-Arqueologia> Acesso em junho de 2022

PARELLADA, Cláudia Inês; CARVALHO, José L. Mapa de distribuição dos povos indígenas no Paraná nos séculos XVI e XVII (1540 -1640). In: PARANÁ, secretaria de estado da cultura do. Encarte. *Missões: conquistando almas e territórios*. SEEC - PR, Curitiba: Imprensa Oficial, 2009

PARELLADA, Claudia Inês. O Paraná espanhol: cidades e missões jesuíticas no Guairá. In: PARANÁ, Secretaria de Estado da Cultura do (org). *Missões: conquistando almas e territórios*. SEEC - PR, Curitiba: Imprensa Oficial, 2009, p.59-80.

PARELLADA, Cláudia Inês. Missões jesuíticas, cidades espanholas e aldeias indígenas no Guairá (1610-1631), América do Sul: territórios e espaços transformados. In: FLECK, ECD& ROGGE, JH, 2018. A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural (e-book), São Leopoldo: Oikos, p. 329-356

PEDRETTI, Lucas. Silêncios que gritam: apontamentos sobre os limites da comissão nacional da verdade a partir do seu acervo. *Revista do Arquivo*, São Paulo, Ano II, Nº 5, p. 62-76, outubro de 2017. Disponível em: http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista_do_arquivo/05/artigo_04.php Acesso em junho de 2021

PENY, Alcindo Nascimento. VIII Assembleia de chefes e representantes indígenas. In: *LUTA INDÍGENA: informativo dos índios do sul do Brasil*. Ed. CIMI: Xanxerê, n.3, 1977, p.07

PENNA, Hermano. *Índios, memória de uma CPI, 1968* (de 1968 até 1998). [1 vídeo de 30 min.56s]. Publicado no Canal de Luciana Miranda Penna. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qlayUPFEIBI&t=3s> Acesso em setembro de 2022

PEREIRA, Práticas de uso e manejo do buriti-palito (*trithrinax brasiliensis*) no município de Irati, centro sul do Paraná. Universidade Estadual do Centro-Oeste, Setor de Ciências Agrárias e Ambientais, Departamento de Engenharia Florestal, Laboratório de Agrossilvicultura, Irati, Paraná; Embrapa-Florestas, Projeto Conservabio. *Anais da II SIEPE – Semana de Integração Ensino, Pesquisa e Extensão*, 2011. Disponível em: <https://anais.unicentro.br/siepe/pdf/iiv2n1/1227.pdf> Acesso em dezembro 2021

PERIN, Edenir Bagio; HERBERTS, Ana Lucia; OLIVEIRA, Marcelo Accioly Teixeira de. A cronologia Jê meridional e os novos dados para o alto curso do Arroio Cará, Coxilha Rica, Lages, Santa Catarina. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 14, n. 2, p. 581-609, maio-agosto, 2019 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/9qx96zvDDJLcfC7k9xkpgCp/?format=pdf&lang=pt> Acesso em novembro de 2021

PETERS, Michael. Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença. Uma introdução. Belo Horizonte: Autentica, 2000. Parte 1. Disponível em http://observatoriodajuventude.ufmg.br/wp-content/uploads/PETERS_Estruturalismo-pós-estruturalismo-e-filosofia-da-diferença.pdf Acesso em abril de 2020.

PEZZI, Rafael. Distância e Comprimento - Definições História e Medições. In: cursos IF-UFRGS » instrumentação física, 2013 Disponível em: http://cta.if.ufrgs.br/projects/instrumentacao-fisica/wiki/Dist%C3%A2ncia_e_Cmprimento_-_Defini%C3%A7%C3%B5es_Hist%C3%B3ria_e_Medi%C3%A7%C3%B5es?version=1 Acesso em agosto de 2022

POSTH, Cosimo; NAKATSUCA, Nathan; LAZARIDIS, Iosif; *et al.* Reconstructing the Deep Population History of Central and South America. *Cell Press*, n° 175, 2018, p. 185–1197. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*: Lima, Peru, vol. IX, No. 9, 1998 p.113-122.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (ORG.). Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, UNESCO-CLACSO 2000, p.

QUIJANO, Aníbal. ‘Bem viver’: entre o ‘desenvolvimento’ e a ‘des/colonialidade’ do poder. *Revista da Faculdade de Direito*, UFG, v. 37, n. 1, p. 46 - 57, 2013

RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. Anuário Antropológico 87. Rio de Janeiro/ Brasília, Tempo Brasileiro/ UnB, p. 117-143, 1990. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6392/7652> Acesso em maio de 2021

RAMOS, Alcida Rita. Do Engajamento ao Desprendimento. *Campos - Revista de Antropologia*, [S.l.], p. 11-32, out. 2007. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/9559/6631> Acesso em agosto de 2022.

RAMOS, Alcida Rita. The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, v. 41, p. 481- 494, 2012

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaios Filosóficos*, Volume IV, 2011. Disponível em: https://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf Acesso em setembro de 2022

RODRIGUES, Cíntia Régia. A diretoria de terras e colonização, o PRR e as populações autóctones no RS. *TRAJETOS - Revista de História da UFC*. v. 6, n. 11, 2008. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/29722/1/2008_art_crrodrigues.pdf Acesso em março de 2021

ROHR, Alfredo. Pesquisas Páleo-Etnográficas na ilha de Santa Catarina. In: *Pesquisas*, Antropologia n°3, Instituto Anchietano de Pesquisas, 1959, p.119-268. Disponível em: http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/pesquisas/P_03_004.pdf Acesso em dezembro de 2021

ROMERO, Pedro. Carta ânua das missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, pelo padre Pedro Romero. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de publicações e divulgação, 1969, p.39

SALLES, Urbano. As 5 mulheres que exercem mandato coletivo na Capital. *Jornal Imagem da Ilha*, Entrevistas: Florianópolis, 2021. Disponível em: <https://www.imagemdailha.com.br/noticias/entrevistas/as-5-mulheres-que-exercem-mandato-coletivo-na-capital.html> Acesso em agosto de 2022

SANTIAGO, Anna Catharina Guido. Kanhgág Fág. *Revista Latino-Americana de História*. São Leopoldo, v.10 n. 26, capa, ago./dez de 2021. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1196/386682> Acesso em setembro de 2022

SANTOS, Maria Cristina; BAPTISTA, Jean Tiago. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). *História Unisinos* 11(2), 2007, p. 240-251

SANTOS, Irineia M. Franco dos. História e Antropologia: relações teórico-metodológicas, debates sobre os objetos e os usos das fontes de pesquisa. *Revista Crítica Histórica* Ano I, Nº 1, Junho, 2010. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2724> Acesso em abril de 2021

SANTOS, Fernando Vasconcellos Sperle Musso. A guerra a partir dos olhos de santo Tomás de Aquino. *Humanidades Em Revista*, Vol. 1, nº1, 2019, p. 54-62. Disponível em: <http://seer.unirio.br/hr/article/view/8944> Acesso em maio de 2022

SANTOS, Antônio Nigri. Entrevista. 11 de agosto de 2022, às 15h20, em Comunidade kanhgág Por Fi Ga: Gabriel Chaves Amorim, 2022

SÃO JOSÉ DO SERRITOA. Histórico do município de São José do Cerrito. Prefeitura Municipal de São José do Cerrito/Santa Catarina. Disponível em: <https://www.cerrito.sc.gov.br/municipio/index/codMapaItem/12117> Acesso em novembro de 2021

SÃO JOSÉ DO SERRITOB. Apresentação. *Portal Municipal de Turismo*. Disponível em: <https://turismo.cerrito.sc.gov.br/sobre-a-cidade> Acesso em novembro de 2021

SÃO LEOPOLDO, Prefeitura de. Prefeito Vanazzi abre a São Leopoldo Fest 30 anos lotada em clima de retomada. Publicado no site da prefeitura, seção de notícias em 16 de julho de 2022 às 12h42m. Disponível em: https://www.saoleopoldo.rs.gov.br/?titulo=&template=conteudo&categoria=&codigoCategoria=&idConteudo=&idNoticia=29197&tipoConteudo=INCLUDE_MOSTRA_NOTICIAS Acesso em julho de 2022

SCARAMUZZI, Igor. “Os tempos da história”: temporalidades, mito e história em materiais didáticos de autores indígenas. *Sociedade E Cultura*, 13(1), 2010, p. 79–89.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha. *Dissertação (mestrado)* - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/180404> Acesso em junho de 2022

SCHMITZ, Pedro Inácio. A cerâmica Guarani da ilha de Santa Catarina e a cerâmica da Base Aérea. In: *PESQUISAS*, nº 3. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1959, p.267-324

SCHMITZ, Pedro Inácio; *Et al.* Pesquisas sobre a tradição Taquara no Nordeste do Rio Grande do Sul. In: *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil. DOCUMENTOS 02*. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1988. Disponível em: <http://www.anchietano.unisinus.br/publicacoes/documentos/documentos02.pdf> Acesso em abril de 2020

SCHMITZ, Pedro Inácio (coord.). As casas subterrâneas de São José do Cerrito. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 2014. Disponível em: <http://www.anchietano.unisinus.br/publicacoes/diversas/cerrito.pdf> Acesso em setembro de 2022

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, pág. 207-236, abril de 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008&lng=en&nrm=iso Acesso em 31 de março de 2021

SEVERO, Diego Fernandes Dias. Educar, viver, trabalhar: os significados do fazer os artesanatos entre os kaingang da Ëmã Por Fi Ga. *Dissertação* – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria, 2014

SILVA, Antônia Lima *et al.* Conservação de ariá (*calathea allouia* (aubl.) lindl.) e caracterização agrônômica em agricultura familiar na microrregião do alto rio solimões, AM. *XIII Jornada de Iniciação Científica do PIBIC/CNPq*, FAPEAM, INPA, Manaus-AM, 2004 p.183-184

SILVA, João victor da; ROSÁRIO, Diele M. do; VEIGA, Andreza do S. S. da; VASCONCELOS, Flávio de; PERCÁRIO, Sandro; DOLABELA, Maria F. uma revisão bibliográfica sobre Araceae com foco nos gêneros Pistia, Philodendron e Montrichardia: aspectos botânicos, fitoquímicos e atividades biológicas. *Revista Fitos*, Rio de Janeiro, Vol. 8(2): 73-160, Jul-Dez 2013, p. 79-93 Disponível em: https://revistafitos.far.fiocruz.br/index.php/revista-fitos/article/view/209/pdf_48 Acesso em dezembro de 2021

SILVA, F.A.; NOELLI, F.S. História indígena e arqueologia: Uma reflexão a partir dos estudos sobre os Jê Meridionais. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. (27): 5-20, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/137271> Acesso em novembro de 2021

SILVA. Marcio Antônio Both da. A invenção de Humboldt. Desvendando o eurocentrismo e seus significados. *Varia História, Belo Horizonte*, vol. 36, n. 72, p. 891-898, set/dez 2020.

Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0104-877520200003&lng=en&nrm=iso Acesso em agosto de 2021

SILVA, Lucimara Andrade da. Artimanhas e disfarces do diabo: um estudo sobre a demonologia na escrita do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya (1612-1639). *Dissertação* (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História Social, 2020a. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?view=vtls000232587>

SILVA, Camilo Lellis da. Diário de viagem feita pelos sertões de Guarapuava ao Rio Parana por Camillo Lellis da Silva d'armada Imperial e nacional, em 23 de maio de 1849. RIHGB, Rio de Janeiro, v. 28, p.17, 1865. In: MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004

SIMONIAN, Lígia T.L.(org.), A defesa das terras indígenas: Uma luta, de Moyses Westphalen. Cadernos do Museu 8, Ijuí: FIDENE, 1979.

SIMONIAN, Lígia T. L. Uma experiência entre indígenas e caçadores do sul - um relato preliminar, Seus Limites e Avanços. GT Política Indigenista, Papers dos Encontros 15º encontro anual da ANPOCS, 1992. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/15-encontro-anual-da-anpocs/gt-15/gt17-8> Acesso em novembro 2019

SIMONIAN, Lígia T. L. *Toldo Monte Caseros, RS: terra de índios*, 1994. In: Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/toldo-monte-caseros-rs-terra-de-indios> Acesso em setembro de 2022

SIMONIAN, Lígia T. L. *Os indígenas de Ventarra e seus direitos territoriais: laudo antropológico*. São Paulo-SP, 1994. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/os-indigenas-de-ventarra-e-seus-direitos-territoriais-laudo-antropologico> Acesso em setembro de 2022

SIMONIAN, Lígia T. L. A questão da criação de reservas florestais junto aos territórios tribais. Ijuí-RS, 1980. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/questao-da-criacao-de-reservas-florestais-junto-aos-territorios-tribais> Acesso em setembro de 2022

SINIMBÚ, João Lins Vieira Cansansão. Discurso de abertura da assembleia provincial em 06 de outubro de 1853 do Presidente da província In: Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras: Império (RS) 1830 a 1889. Edição 01, p.26, 1853

SOARES, Kelen Pureza; LONGHI, Solon Jonas; NETO, Leopoldo Witeck; ASSIS, Lucas Coelho de. Palmeiras (Arecaceae) no Rio Grande do Sul, Brasil. *Rodriguésia, Revista do Jardim Botânico do Rio de Janeiro*, 65 (1), 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rod/a/R8cpsjTCck7zkLyygP8QGdJ/?lang=pt> Acesso em dezembro de 2021

SOTTILE, Zoe. Museu de Londres devolverá bronzes roubados em 1897 à Nigéria. In: CNN Brasil, 2022 Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/estilo/museu-de-londres-devolvera-bronzes-roubados-em-1897-a-nigeria/> Acesso em setembro de 2022

SOUZA, Alfredo Mendonça de. História da Arqueologia brasileira. *Pesquisas, Antropologia* n° 46. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1991. Disponível em: <http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/antropologia/antigas/antropologia46b.pdf> Acesso em abril de 2021

SOUZA, Alfredo Mendonça de. *Dicionário de Arqueologia*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas-Secretaria do Estado da Cultura, 2012. Disponível em: <https://issuu.com/bibliovirtualesec/docs/dicionario-de-arqueologia> Acesso em abril de 2021

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Um salto do passado para o futuro: as comunidades indígenas e os direitos originários no Rio Grande do Sul. IN: SILVA, Gilberto Ferreira; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento*. – Porto Alegre:EDIPUCRS, 2009. p.270-285. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/ahrs/rsindio.pdf> Acesso em nov.2019

SOUZA, Gregorio de, ROBINSON, Mark; CORTELETTI Rafael, CÁRDENAS, Macarena Lúcia; WOLF, Sidnei, IRIARTE José; MAYLE, Francis; BLASIS, Paulo De. Understanding the Chronology and Occupation Dynamics of Oversized Pit Houses in the Southern Brazilian Highlands. *PLoS ONE* 11(7):e0158127, 2016 Disponível em: <https://journals.plos.org/plosone/article/file?id=10.1371/journal.pone.0158127&type=printable> Acesso em novembro de 2021

STURTEVANT, William C. Creek into Seminole. In: LEACOCK, Eleanor Burke; LURIE, Nancy Oestreich. *North American Indians in Historical Perspective*. New York: Random House, 1971, p. 92-128

RABELO, Mauro. 23 de Outubro de 4004 A.C. (Da série: Minha mãe, a Chita, ou o que é a Seleção Natural?). *Você que é biólogo...* Campinas, 27 de maio de 2012. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/vqeb2/tag/selecao-natural/page/2/> Acesso em abril de 2021

RIO DE JANEIRO. Museu Nacional. *Pote Tikuna*. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2018 Disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/etnologia/brasil_indigena/etn025.html Acesso em dezembro de 2021

RIO GRANDE DO SUL. *Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul*. Secretaria da Cultura, 2021. Disponível em: <https://cultura.rs.gov.br/marsul> Acesso em novembro de 2021

RODRÍGUEZ, Pedro Fernández. Domingo de Betanzos In: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. *Diccionario Biográfico electrónico*, 2018 Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/34055/domingo-de-betanzos> Acesso em junho de 2022

RODRIGUES, Alex. STF retomará julgamento do marco temporal, diz ministra a indígenas. In: Agência Brasil, 16/09/2022. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2022-09/stf-retomara-julgamento-do-marco-temporal-diz-ministra-indigenas> Acesso em jan. 2023

SALLES, Silvana. DNA antigo conta nova história sobre o povo de Luzia, 2018 In: *Jornal da USP*. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=208005>. Acesso em junho de 2021

SASSATELI, Marcos. Enviados a pregar o Evangelho IN: *A caminho dos 800 anos da Família Dominicana*, notícias IHU Online, 2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/534116-a-caminho-dos-800-anos-da-familia-dominicana> Acesso em maio de 2022

SILVA, Wilson Matos da. Nós, os índios não somos bugres! In: *Dourados Agora*, 06 de janeiro de 2009. Disponível em: <https://www.douradosagora.com.br/noticias/entretenimento/nos-os-indios-nao-somos-bugres-wilson-matos-da-silva> Acesso em setembro de 2021

SILVEIRA, F.F. Família Araceae. In: *Flora Campestre UFRGS*. Laboratório de Estudos em Vegetação Campestre (LEVCamp) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/floracampestre/familia-araceae/> Acesso em dezembro de 2021

SINIMBÚ, João Lins Vieira Cansansão. Plano e regulamento da companhia de artifices provinciais. Relatório da Província de São Pedro de 30 de junho de 1855 do Presidente da província In: *Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras*: Império (RS) 1830 a 1889. Edição 01, 1855

SOARES, Gabriela Pellegrini. Ação popular: um projeto reformista para o Peru. *História Revista*, Goiânia, v. 2, n. 1, 1997. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/17482> Acesso em setembro de 2022.

TAQUARA, Prefeitura Municipal de. Museu Histórico Municipal Adelmo Trott. *Museu*, 2021. Disponível em: https://www.taquara.rs.gov.br/?titulo=Secretarias&template=conteudo&categoria=833&codigoCategoria=833&idConteudo=2831&tipoConteudo=INCLUDE_MOSTRA_CONTEUDO Acesso em novembro de 2021

TERENA, Jorge. *A biodiversidade - do ponto de vista de um índio*. São Paulo, Brasil, 1997 Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/L6D00027.pdf> Acesso em maio de 2021

TERENA, Marcos. Adeus Terena. In: Os amigos de Jorge Terena. *Taquiprati (Crônicas)*, 18 de nov. de 2007. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/111-os-amigos-de-jorge-terena> Acesso em maio de 2021

TÖNIGES, Sven; LEHNEN, Christine. Da Saxônia-Anhalt ao México: arte pilhada maia retorna. In: *Deutsche Welle* (DW), 2021. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/daxonia-anhalt-ao-mexico-arte-pilhada-maia-retorna/a-57691236>

TORREJÓN, Jose Miguel Martinez. Nota biobibliográfica de Bartolomé de las Casas. City University of New York, 2022. In: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2022. Disponível em:

[https://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome de las casas/apunte biobibliografico/](https://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome_de_las_casas/apunte_biobibliografico/)
Acesso em maio de 2022

TORREJÓN, Jose Miguel Martinez. Cronología de Bartolomé de las Casas. City University of New York, 2022a. In: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2022 Disponível em: [https://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome de las casas/autor cronologia/](https://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome_de_las_casas/autor_cronologia/) Acesso em maio de 2022

TANO, Francisco Dias. IX — carta do padre francisco dias tafto para o superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape* (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de publicações e divulgação, 1969, p. 109

TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. Os índios Caingangs (Coroados de Guarapuava). Monographia acompanhada de um vocabulário do dialecto de que usam. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, suplemento ao tomo LI (comemorativo do quinquagésimo aniversário do Instituto), Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C, 1888 p. 251-310 Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/taunay_1888_caingangs Acesso em julho de 2022

TESCHAUER, Carlos. *Os Caingang ou Coroados do Rio Grande do Sul*. Boletim do Museu Nacional, Vol. III, nº3, 1927, p.37-56.

TOMMASINO, K. Reflexões sobre a territorialidade Kaingang e a importância da inter-trans-disciplinaridade. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* (MAE), 27: 121-134, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/137289> Acesso em agosto de 2021

TORAL, André Amaral de. Apresentação. In: BRASIL. Ministério da Educação. *Eg Jamen Ky Mu. Textos kanhgág*. 1º edição/APBKG/Dka Áustria/ MEC/PNUD. Brasília, 1997, p.09/30

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da História*. Curitiba: Huya, 2016

TSCHUCAMBANG, Copacãm. Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng-SC. (*Trabalho De Conclusão de curso*) Centro de Filosofia e Ciências Humanas- CFH Departamento de História curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, 2015. Disponível em: <https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/COPAC%20C3%83M-TSCHUCAMBANG.pdf> Acesso em novembro de 2021

UNAM. Tratado de paz entre España y los Estados Unidos de América Firmado en París el 10 de diciembre de 1898. Biblioteca jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones jurídicas de la UNAM. Disponível em: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/14.pdf> Acesso em novembro de 2021

VENDRAME, Larissa Pereira de Castro; MELO, Raphael Augusto de Castro (orgs). Sistema de Produção de Batata-doce. Embrapa Hortaliças Sistema de Produção. Disponível em: <https://www.embrapa.br/hortalicas/batata-doce/autores> Acesso em dezembro de 2021

VIEIRA, Eduardo Pontes. Somos Todos Iguais? E o que isso tem a ver com Ciências? In: Caderno 8: Ciências da Natureza no Ciclo de Alfabetização, s/d. Disponível em: <https://sgmd.nute.ufsc.br/content/pnaic-sgmd/caderno-8/aprofundando-o-tema-4.html> Acesso em abril de 2021

VIANNA, Wania de Oliveira. Estudo farmacognóstico e farmacológico de *Philodendron bipinnatifidum* Schott (ARACEAE). São Paulo: Faculdade de Ciências Farmacêuticas, Universidade de São Paulo (Tese de Doutorado em Insumos Farmacêuticos), 2002

VIANA, Livia Dias; VIANA, Pedro dos Santos. *Cultivo sustentável de alga marinha*. 1 vídeo [2m 03s], Publicado no canal FARTURA BRASIL, 2020 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lxwtHi4oEe0> Acesso em setembro de 2022

VOSS, Bárbara L. What's new? Rethinking ethnogenesis in the archaeology of colonialism. *American Antiquity*, Vol. 80, nº 4, 2015, pp. 655–670. Disponível em: http://www.itzaarchaeology.com/wp-content/uploads/2016/02/Voss_B.L.2015.Whats-New-Rethinking-Ethnogenesis.pdf Acesso em setembro de 2022

WERNZ, Maria Cristina Graeff. De maneira sagrada e em celebração: apontamentos sobre uma pequena participação no fim dos “cem anos de silêncio”. In: *Ciência X*, ano 1, 15 de março de 2021. *Ciência – Observatório Interdisciplinar de Divulgação Científica e Cultural*, Observatório de Divulgação Científica. Universidade Federal do Pampa. Disponível em: https://sites.unipampa.edu.br/cienciacao/files/2021/03/1_observatorio-de-maneira-sagrada-e-em-celebracao-p-7-17.pdf Acesso em agosto de 2022

WESOLOWSKI, Verônica; MENDONÇA DE SOUZA, Sheila M. F.; REINHARD, Karl & CECCANTINI, Gregório. Grânulos de amido e fitólitos em cálculos dentários humanos: contribuição ao estudo do modo de vida e subsistência de grupos sambaquianos do litoral sul do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17, 2007, p. 191-210

XANGRÊ, Nelson Jacinto. Os kaingang de Nonoai escolhem um novo cacique, 1977 In: *LUTA INDÍGENA*: informativo dos índios do sul do Brasil. Ed. CIMI: Xanxerê, n.6, 1978, p.80

XANGÚ. VIII Assembleia de chefes e representantes indígenas. In: *LUTA INDÍGENA*: informativo dos índios do sul do Brasil. Ed. CIMI: Xanxerê, n.3, 1977, p.06

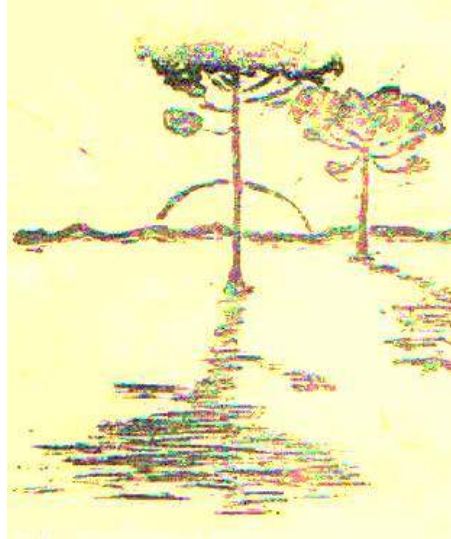
XAVIER, Ana Augusta Odorissi. DNA dos brasileiros carrega marcas da colonização. In: *Com Ciência* Revista Eletrônica de jornalismo científico, 2020. Disponível em: <https://www.comciencia.br/dna-dos-brasileiros-carrega-marcas-da-colonizacao/> Acesso em novembro de 2021

XOD FEI. VIII Assembleia de chefes e representantes indígenas. In: *LUTA INDÍGENA*: informativo dos índios do sul do Brasil. Ed. CIMI: Xanxerê, n.3, 1977, p.07

YEICÂG. VIII Assembleia de chefes e representantes indígenas. In: *LUTA INDÍGENA*: informativo dos índios do sul do Brasil. Ed. CIMI: Xanxerê, n.3, 1977, p.04

ZANOTTO, Carmen. *Projeto de Lei n.1487/2022*. Confere à cidade de São José do Cerrito, no Estado de Santa Catarina, o título de Capital Nacional das Casas Subterrâneas. Câmara dos Deputados Federais, 2021. Disponível em:

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2181128&file=e=Tramitacao-PL%201487/2022 Acesso em janeiro de 2023



(LUTA INDÍGENA, 1977, capa)

ANEXO A – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM

CACIQUE ARAKXÓ PARA TELÊMAGO BORBA (1904)

Lenda ou mytho dos Índios Cayngangs

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados.

Só o cume da serra *Crinjijnbé* emergia das aguas. Os *Cayngangs*, *Cayurucrês* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas.

Os *Cayurucrês* e *Camés*, cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra.

Os *Cayngans* e alguns poucos *Curutons*, (1) alcançaram a custo o cume de *Crinjijnbé*, onde ficaram, uns no sólo e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores, e alli passaram alguns

(1) Estes *Curutons* são os *Arés* da Lenda seguinte. Fallam o *Guarany*, um pouco corrompido.

— 58 —

dias sem que as aguas baixassem e sem comer; já esperavam morrer quando ouviram o canto das saracúras, que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agua que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracúras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amudando tambem o canto e convidando os patos a auxiliá-las.

Em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um assude, por onde sahiram os *Cayngans* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores transformaram-se em *Macacos* e os *Curutons* em *Bugios*.

As saracuras vieram com o seu trabalho, do lado donde o sol nasce, porisso nossas aguas correm todas ao poente e vão ao grande Paraná.

Depois que as aguas seccaram os *Cayngangues* estabeleceram-se nas immediações de *Crinjijnbé*. Os *Cayurucrês* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminhos pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrê* brotou um lindo arroio e era toda plana e sem pedras, dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé* que abriu sua vereda por terreno pedregozo, machucando elle, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando-os porisso grandes até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agua e, pela sêde, tiveram de pedil-a a *Cayurucrê*, que consentiu que a bebessem quanta necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Cayngans*: por esta razão nós quando os encontramos os pegamos como nossos escravos fugidos que são.

Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram *Tigres (Ming)*, e disseram a elles—vão comer gente e caça—e os Tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para

pintar, só com cinza fizeram as *Antas* (*Oyoro*), e disseram-lhes—vão comer caça—, estas, porém, não tinham sabido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem e perguntaram de novo o que devia n fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes, gritando e com mau modo—vão comer folhas e ramos de arvores—; desta vez, ellas ouvindo se foram: eis a razão porque as *Antas* só comem folhas, ramos de arvores e fructas.

Cayurucré, estava fazendo outro animal; faltava ainda a este, os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia elle não tinha poder para fazel-os, pôz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe—você como não tem dentes viva comendo formigas—: eis o motivo porque o *Tamanduá* (*Ióti*) é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animaes, *Camé* tambem fazia outros para os combater: fez os Leões americanos, as cobras venenosas e as vespas.

Depois deste trabalho marcharam a reunir-se aos *Cayngans*, mas viram que os Tigres eram máus e comiam muita gente, então, na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos *Camés* que quando os Tigres estivessem na ponte puchasse esta com força, afim de que elles cahissem n'agua e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos Tigres uns cahiram á agua e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas como os Tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e deixou-os sahir: eis porque existem Tigres em terra e nas aguas.

Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Cayngans* e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas de *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobraram homens, casaram-n'os com as mulheres dos *Cayngans*. Dahi vem o motivo porque *Cayurucrés*, *Camés* e *Cayngans* são parentes e amigos.

Quizeram, então, fazer festas, mas não sabiam cantar, nem dansar. Um dia, companheiros do *Cayurucré*, que andavam caçando, ao sahir na clareira de um bosque, viram junto ao tronco de uma grande arvore um pequeno limpado; encostadas a esse tronco algumas varinhas com folhas e uma dellas com uma cabaça enfiada na ponta: retiraram-se e deram parte a *Cayurucré* e este deliberou ir no dia seguinte verificar o que seria. Dirigiu-se com precaução á clareira, escondendo-se perto do tronco; dahi a pouco as pequenas varas principiaram a mover-se compassadamente debaixo para cima e uma voz debil a cantar assim — *Eminotim vé, é, é, é: Andó xó cá é vó a, ha, ha, ha*; e a pequena cabaça em movimento cadenciado produzia um som assim — *xii, xii, xii, xii*... *Cayurucré* aproximou-se do tronco; cessou, porém, repentinamente todo canto e movimento das varas, estas continuaram encostadas ao mesmo tronco. Procurou e nada mais vio que a terra muito limpa e pizada junto ao tronco. Retirou-se e voltou no dia seguinte com todos os companheiros; aproximaram-se cautelosamente do mesmo lugar e viram e ouviram o mesmo que no dia anterior: depois do primeiro canto a voz cantou este outro — *Dó camâm corojé, canambang, có iyongdá, emi no tim gire que matin... é que matin*.

Decoraram os cantos, aproximaram-se do tronco e só viram as varas; então carregaram estas, fizeram outras iguaes e prepararam-se á fazer uma grande festa. No dia desta *Cayurucré* abriu sua bocca e cantou os cantos que tinha ouvido na clareira, fazendo com a vara que tinha a cabaça e com o corpo os movimentos que tinha visto; seus companheiros o imitaram, e eis como aprendemos a cantar e a dansar sem saber quem fôra o mestre.

Passados tempos, *Cayurucré* encontrou no caminho um *Tamandú-mirim* (*Kakrekin*) e levantou o bastão para matal-o. O Tamandú ficou de pé, principiou a dansar e cantar os cantos que elle tinha aprendido na clareira; conheceu, então, *Cayurucré* que fôra elle o seu mestre de dansa. O Tamandú pediu-lhe o seu bastão e depois de com elle dansar restituiu-lhe e

fallou «o filho que tua mulher traz no ventre é homem, e fica isto estabelecido entre nós, que quando tu, ou os teus encontrarem-se commigo e me entregarem os seus bastões e eu os tomar, e dansar com elles, é signal que tuas mulheres te darão filhos machos ; se eu os largar sem dansar serão femeas, os filhos».

Cayurucre voltou muito satisfeito, e nós quando encontramos o *Tamandua-mirim*, sempre renovamos a experiencia, que dá resultados quasi sempre certos. O *Tamandua-mirim* sabe outras muitas cousas que nós ignoramos, e nós pensamos que elles são as primeiras gentes, que por velhos tomaram a forma que hoje têm.

Contou-me esta lenda o *Cacique Arakxó*, que a ouviu da mãe da mãe de sua mãe, tendo esta ouvido-a de seus progenitores, bem como a historia da formação de sua tribu.

Borba, Telemaco M. 1904. Observações sobre os indigenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, pp. 53-62. São Paulo: Typographia do Diario Official, 1904, p.57-61.

XÊ, JOÃO COELHO PARA EGON SCHADEN (1950)



Índias Kaingáng junto à cruz de cedro do «Monge João Maria», antigo chefe fanático da região.

A ORIGEM DOS HOMENS, O DILÚVIO E OUTRAS HISTÓRIAS KAINGÁNG

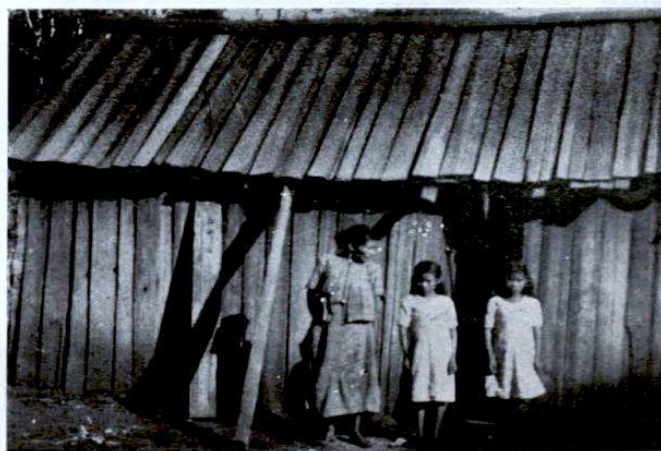
EGON SCHADEN

Nos mitos relativos à origem das plantas úteis, de que se conhecem numerosas versões sul-americanas, o motivo mais comum é o de que êsses vegetais nasceram do corpo de uma pessoa (mulher, homem ou criança). Segundo uma história que ouvi de Xê, foi dêsse modo que os Kaingáng receberam o milho, a moranga e a abóbora. Pode-se dizer que o milho constitui a base de sua alimentação, ao passo que outras tribos, como, por exemplo, os antigos Tupinambá, ligam ou ligavam importância muito maior à mandioca.

Eis o mito narrado por Xê. Foi com a «rainha da baitaca» que os primeiros índios descobriram o milho cateto, a moranga e a abóbora. Não descobriram o feijão. A «rainha» era um velho. Mandou aos filhos que o matassem e jogassem no canto da roça, do lado em que o sol nasce. Recomendou-lhes que abandonassem o corpo na queimada e prometeu voltar. Os filhos ficaram muito sentidos e não quiseram matar o pai; mas êle lhes garantiu que haveria de voltar. Pediu que fossem ver depois de muito tempo. Decorridos uns cinco ou seis meses, foram à roça. Estava o milho verde, mas êles não sabiam o que era, e também não conheciam a moranga, que estava no meio do milho. Ao pôr do sol ouviram um grito. Vinha do lado em que haviam jogado o velho. Tinham-no jogado aí de qualquer jeito, sem enterrá-lo. Aí os três — eram dois filhos e uma filha — foram ver de onde é que viera aquele grito. Encontraram o velho, conheceram que era o pai e abraçaram-se com êle. Depois levaram-no ao acampamento deles. E a certa altura perguntaram-lhe o que vinha a ser as plantas que haviam nascido na queimada. Ele então disse ao filho mais velho que aquilo se chamava «nhára» (milho) e que as plantas que haviam nascido no meio se chamavam «pé-hô» (moranga) e «pé-hô kuxô» (abóbora). Explicou-lhes que o milho era milho cateto. E, mais, que o milho, a moranga e a abóbora se deviam comer assados ao fogo. Depois de explicar tudo, ensinou-lhes também de que jeito deviam assar e cozinhar. O velho viveu ainda três meses com os filhos, depois morreu e não voltou mais.

E' claro que êsses mitos, apesar de sua forma singela, encerram tóda uma concepção do mundo. Para compreendê-la devidamente, cumpriria, porém, analisar os textos em confronto com outras versões dos mitos desta e de outras tribos e interpretá-los em suas relações com as diferentes esferas da vida social. Tarefa sem dúvida interessante, que todavia ultrapassa os propósitos dêste pequeno artigo.

A oposição entre os Kamé e os Kanherú assume feição de luta aberta no mito do roubo do fogo. O Kanherú Fiitón — o «dono do fogo», no dizer de Xê — é vencido pela astúcia de um herói da metade dos Kamé, que assim se torna o Prometeu da tribo. A título de exemplo, reproduzo esta narração entre aspas, isto é, ao pé da letra e sem corrigir os erros de linguagem, que não deixam de conferir um sabor especial à história: «Fiitón pegou o cipó e fez fogo com aquilo. O Fiitón era Kanherú. Era um outro companheiro que queria roubar fogo dele para espalhar por todo o mundo. Era o mesmo índio (isto é, era da mesma tribo), mas era Kamé. E queimou o campo para espalhar o fogo para tudo o que é nação entre os índios. Para roubar o fogo, o Kamé andou rodeando a fogueira do Fiitón. Quando deu o jeito, êle pegou um pedaço de lasca com fogo e saiu correndo. Aí o Fiitón foi atrás dele para tomar o fogo. Aí êle entrou numa toca, no chão. Entocou. O Fiitón cortou uma vara comprida e cutucou para ver se matava o Kamé. O Kamé ficou num beco do chão e a vara passava ao lado dele. Aí êle fechou a mão, bateu com a mão no nariz e aparou o sangue com a mão e esfregou naquele pau com que o Fiitón estava cutucando. Depois o Fiitón puxou o pau para fora. Estava cheio de sangue. Pensou que ele tinha matado ele. Aí ele foi embora. Depois o Kamé saiu com o fogo e pegou folhas secas de butiá, fez um feixe, acendeu e queimou o campo. Aí que os índios se forneceram com fogo. Todos, todes.»



Habitação típica dos Kaingáng do Posto Indígena da Mangueirinha.



Habitação Kaingáng no meio da paisagem típica das matas próximas à «Campina do Cretão».

Xê contou-me também a história do dilúvio universal: Muitos índios morreram na grande enchente que houve por êstes sertões. Escapou sómente um casal de irmãos, pequenos ainda. Eram do grupo dos Kamé. O casalzinho foi nadando, foi nadando até uma serra muito alta, que se chama Krim-Takren. Os dois subiram ao alto da serra e agarraram-se às folhas das árvores. Quando baixou a água da enchente, desceram ao chão. Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, e os índios tornaram a aumentar. Fizeram fogo, pois já conheciam o cipó que dá fogo. Depois de aumentar o número dos filhos, o casal, antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos: os Kamé, que são mais fortes, e os Kanherú, que são menos fortes. Dividiram-se para arranjar os casamentos entre êles. Depois de aumentarem mais, os índios restauraram também a divisão em Votôro e Venhiky. Os Votôro têm a força dos Kanherú e os Venhiky a dos Kamé.

Os Coroados ou Kaingáng, que há poucos decênios dominavam ainda nas terras do oeste paulista, também foram outrora senhores temidos das matas e dos campos imensos que se estendem na zona ocidental dos três Estados sulinos. Hoje estão bastante civilizados, andam vestidos, dedicam-se à lavoura e vivem numa série de postos dirigidos pelo Serviço de Proteção aos Índios.

No sertão paranaense, para os lados do Baixo-Iguaçu, onde em Julho de 1947 passei alguns dias com índios dessa tribo, obtive interessantes dados mitológicos, que em parte coincidem com informes colhidos em outros grupos kaingáng. O meu informante prin-

cipal era um velho simpático, João Coelho, que em sua língua se chama Xê. Seu avô era o afamado Krim-Tã, um dos principais chefes tribais, cuja memória se perpetua na denominação da «Campina do Cretão», entre o Chopim e o Iguaçu.

Uma rápida explicação etnológica ajudará a compreender melhor o sentido das histórias contadas pelo velho Xê. Os Kaingáng dividem-se em dois grupos, os Kanherú e os Kamé. São duas metades exógamas: isto é, um homem Kanherú pode casar-se sómente com mulher Kamé e vice-versa. Os que pertencem a um grupo se consideram irmãos («lenglé») e chamam de cunhados («iambrê») aos do outro. A descendência é patrilinear, o que equivale a dizer que os filhos pertencem sempre à metade exógama do pai. Aos Kanherú liga-se a subdivisão dos Votôro e aos Kamé a dos Venhiky. Tôda a organização social dos Kaingáng se baseia no dualismo Kanherú-Kamé, que marca também profundamente a vida religiosa e a mitologia da tribo.

Quanto à origem de sua gente, o velho Xê deu-me a seguinte explicação: Os primeiros Kaingáng foram Piitón e o «iambrê» dele. Viveram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundação de todo o mundo. Piitón era o chefe dos Kanherú e o outro era o dos Kamés. Vieram do interior da terra. O chão tremeu e houve um estouro. Enxergaram a claridade e saíram de dentro da terra. A princípio eram dois grupos sómente, mas logo depois de chegarem à superfície da terra fizeram também a subdivisão em Votôro e Venhiky, por causa das festas que iam realizar.

ANEXO C – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM

VICENTE FOKANH PARA DORVALINO REFEJ CARDOSO (CHAPECOZINHO)

O kujá Vicente Fokanh de Chapecozinho, Santa Catarina, me contou o que aconteceu para que pudessem nascer as metades tribais Kamê e Kanhru. Existiam dois sóis, que eram o sol e a lua. Eram dois astros muito poderosos, que prejudicavam o mundo, ou seja, o planeta, pois os dois juntos faziam muito calor. Certa vez os dois se desentenderam e brigaram. Na briga, o sol deu um soco nos olhos da lua. A lua disse ao sol: - Como é que vou trabalhar agora? O sol disse: - Você ilumina o mundo de noite e eu ilumino o dia. Por este motivo, o sol, com sua luz muito quente, seca os rios e as plantas. E a lua derrama lágrimas por estar com o olho machucado, molhando assim as plantas. As gotas de sua lágrima quando caem vão recuperando os rios onde estes secaram. Um vai complementando o outro. Assim todas as coisas no mundo tem seu complemento, seu lado par ou ímpar.

CARDOSO, Dorvalino Refej. Kanhgág jykre kar - filosofia e educação kanhgág e a oralidade: uma abertura de caminhos. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017, p.23

LUIA (MARCOLINA) PARA DORVALINO REFEJ CARDOSO (VOTOURO)

Luisa, chamada popularmente como Marculina, de Votouro, fala que os santos São João e Maria vivem classificando as coisas pelo mundo. E viveram parte de suas vidas com os povos kanhgág. Viviam visitando também as igrejas. Para os kanhgág os santos disseram que estavam classificando as coisas pelo mundo, por este motivo tinham que fazer duas marcas para os Kanhgág. Foi assim que surgiram as marcas kamê e kanhru, que são símbolos de metades tribais.

CARDOSO, Dorvalino Refej. Kanhgág jykre kar - filosofia e educação kanhgág e a oralidade: uma abertura de caminhos. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017, p.23

ANEXO D - HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM

DORVALINO REFEJ CARDOSO

Houve um tempo em que os rios estavam secando, os animais morrendo, o mato e as pessoas adoecendo. As árvores não davam mais frutas e não existia lugar em toda a terra onde se pudesse ficar. Os dois irmãos sóis, Rã e Kysã, imensos astros que irradiavam calor, presenciavam tudo. Na verdade, eles eram os responsáveis pelo que estava acontecendo. Até que um dia, tiveram uma discussão.

- Essas desgraças, isso tudo é sua culpa! – disse Rã.

- Não, é tudo sua culpa, foi você quem... – dizia Kysã, quando levou uma pancada no seu olho.

Ferido Kysã enfraqueceu e tornou-se lua, originando-se, desse modo, a noite iluminada pela lua. Rã, o mais forte dos irmãos, a partir daquele dia, tornou-se o único a iluminar o dia, dando-nos luminosidade e calor suficientes para a vida. À noite, desde então, temos a lua (kysã), que nos dá a escuridão necessária para o repouso, e, durante o dia, o sol (Rã), que ilumina nossos dias e florestas.

Até hoje, assim que o sol se põe, a lua nasce. Desse modo, os dois nunca se encontram para não brigarem novamente.

CARDOSO, Dorvalino Refej. Kanhgág jykre kar - filosofia e educação kanhgág e a oralidade: uma abertura de caminhos. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017, p.24

ANEXO E – HISTÓRIAS ANTIGAS – A ORIGEM

ZAQUEU KEY CLAUDINO

“Arrancaram minhas folhas, cortaram meus galhos, derrubaram meu tronco, incineraram tudo, mas esqueceram de arrancar minha raiz, por isso estou aqui” Provérbio Kamë

Kamë e Kajru: a dualidade fértil

De tradição oral, as sociedades indígenas imprimem seus conhecimentos, histórias, valores e certezas mais profundas através, especialmente, das várias formas de narração mitológica. Ao falar do começo do mundo, ou de um tempo longínquo, a mitologia kaingang ensina e orienta às futuras gerações os valores que devem cultivar; são práticas tradicionais, que jamais devem ser abandonadas; são mitos que explicam o espaço geográfico da territorialidade kaingang, ou que dão sentido à existência das plantas e dos animais. Em síntese, são as narrativas poéticas dos mais velhos que dão sentido à vida do nosso povo.

A narrativa sobre a origem do povo kaingang nos ensina que, após uma grande inundação e submersão da terra habitada por nossos antepassados, poucos Kaingang conseguiram sobreviver, nadando para o cume de uma imensa elevação montanhosa. Nessa grande inundação, os anciãos e líderes espirituais/cerimoniais – os Kujà – contam que a humanidade kaingang resistiu se alimentando de sementes do fág (pinheiro) graças à benevolência do Sol, que, com sua luz e calor, manteve a energia dessa planta, fornecendo pinhão para nossos antepassados. Desde então, a araucária se encontra sempre em posição de agradecimento ao Sol.

Nos mitos kaingang, dois irmãos são primordiais: Kamë e Kajru. Juntos, produziram não apenas divisões entre a humanidade, mas também divisões entre todos os seres do cosmos: o Sol é Kamë e a Lua é Kajru; o lagarto é Kamë, o macaco é Kajru; persistência é Kamë, inovação é Kajru; objetos compridos/altos são Kamë, objetos redondos/manchados são Kajru; pinheiro é Kamë, grápia é Kajru. Assim, todos os seres (animais, vegetais, objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade Kamë ou Kajru.

Em tempos primevos, eram dois os sóis que existiam, o que implicava a ausência da noite, do orvalho, da água e, como consequência, a impossibilidade de multiplicação das plantas, das pessoas, dos rios... da vida como um todo. Mas, transcorrida uma briga entre os dois, um deles, o sol vencedor, vazou os olhos do outro, o sol perdedor. Este, enfraquecido, transformou-se em

lua, dando início à noite e aos ventos para refrescar a Terra. Em sua origem, portanto, sol e lua (ex sol) são o mesmo ser. O dia/sol e a lua/noite complementam o mundo, permitindo a existência da vida, pois a fertilidade vem da oposição e complementaridade de tudo que existe.

Após a luta entre os sóis, Kajru (Lua) não queria mais proteger e ajudar os humanos Kaingang, porém Kamë lhe solicitou que permanecesse cuidando de nossos antigos. Kamë nos protegia de dia, e Kajru, à noite. Kajru, no entanto, sentiu muita dor pelo ferimento em seu olho e pela solidão, pois estava sem seu parceiro para consolá-lo. É por esse motivo que, ao alvorecer, molhamos nossos pés nas gramas, no orvalho do amanhecer – nas lágrimas de Kajru – confortando-nos. O que o Sol seca durante o dia, a Lua revive à noite para os Kaingang.

A partir da separação do dia e da noite, o que era irmandade se transforma em cunhadio, e desde então, Kamë e Kajru tornam-se Jamrés (cunhados). Atualmente, conforme a posição de geração que um ocupa em relação ao outro, os Jamrés podem corresponder aos seguintes pares: cunhados; sogro e genro; e tio com o filho da sua irmã. Um sogro chama o seu genro de Jamrés si e é chamado por ele de Kakrë.

CLAUDINO, Zaqueu Key. Narrativas kaingang nas Aldeias. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício (orgs.). *Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações*. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL/Editora Deriva, 2011, p.31-23

ANEXO F - KÒ-MRÛR / CIPÓ-GUAIMBÉ – PHILODENDRON BIPINNATIFIDUM



Detalhes dos frutos



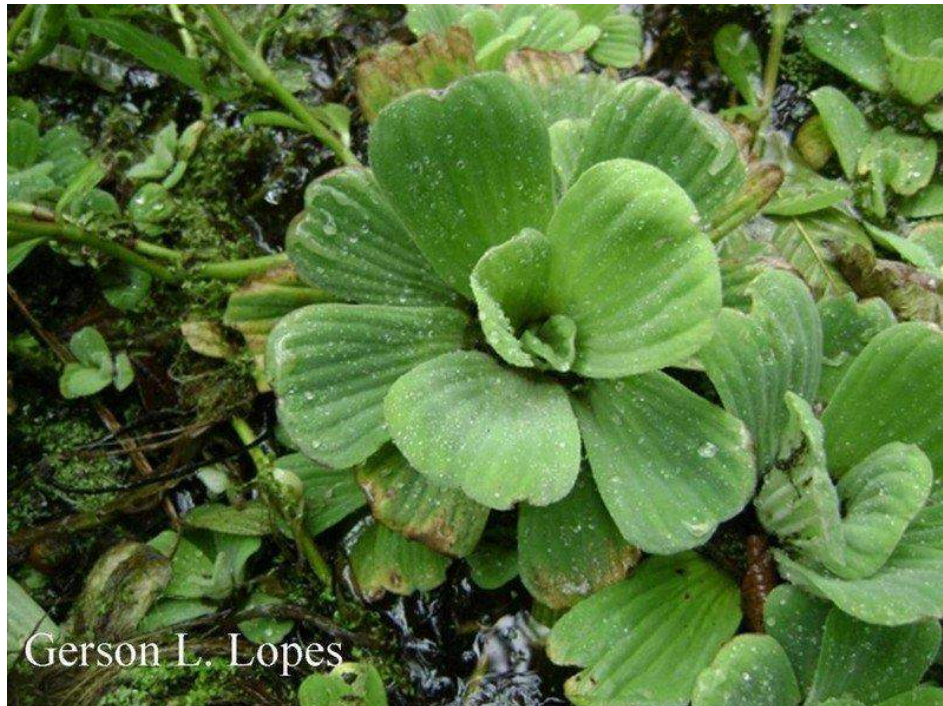
Detalhes da espécie



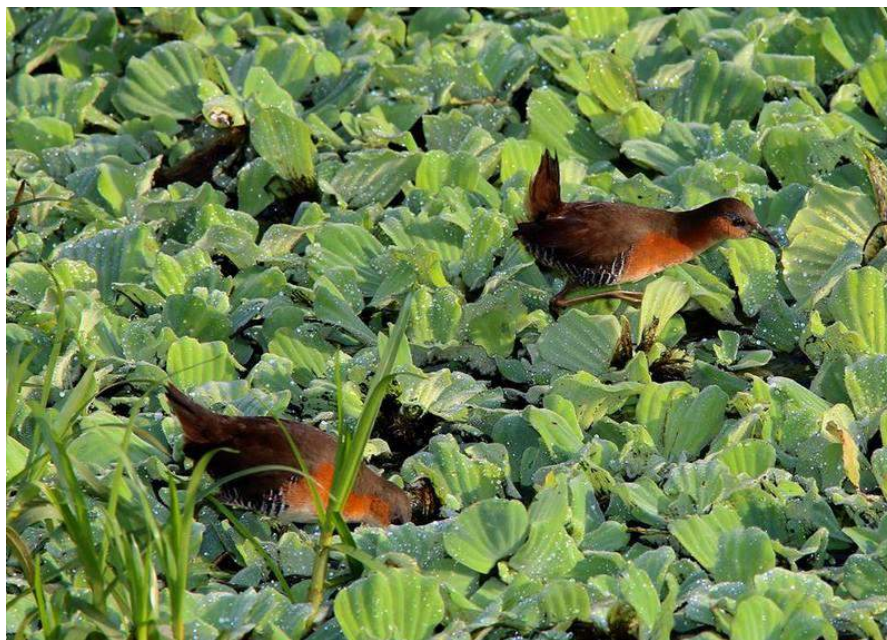
Espécie no habitat

Fontes: Gerson Luiz Lopes - Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO; Eduardo Luís Hettwer Giehl - Flora digital do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina (UFSC/UFRGS). (LOPES, 2021a) e (GIEHL, 2021)

ANEXO G – ALFACE D'ÁGUA - PISTIA STRATIOTES L.



Planta em seu habitat natural



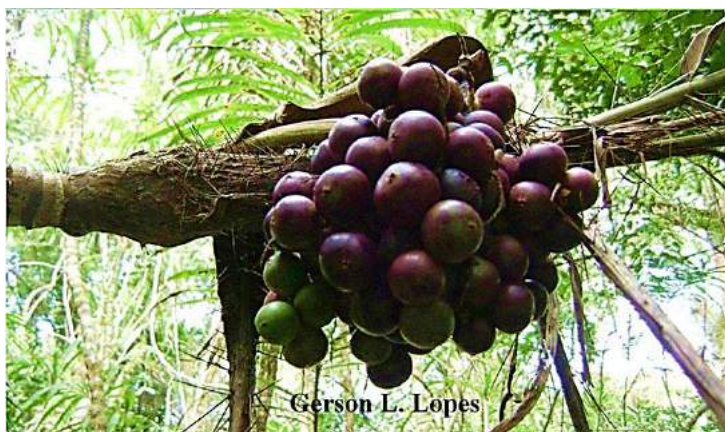
Pássaros Sanã-parda (*Laterallus melanophaius*).

Fonte: Compêndio Online Gerson Luiz Lopes
Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO.
(LOPES, 2021b)

ANEXO H - TICUM, TUCUM - BACTRIS SETOSA



Floração da espécie



Frutos madurando



Vista geral da espécie com frutos.

Fonte: Compêndio Online Gerson Luiz Lopes
Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO
(LOPES, 2021d)

ANEXO I - BUTIA ERIOSPATHA



Bosque de Butiás



Flores e polinizadores



Frutos

Fonte: Compêndio Online Gerson Luiz Lopes
Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO
(LOPES, 2021e)

ANEXO J - JERIVÁ - SYAGRUS ROMANZOFFIANA



Cacho de flores



Frutos



Palmito da palmeira

Fonte: Compêndio Online Gerson Luiz Lopes
Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO.
(LOPES, 2021c)

ANEXO K – BURITI PALITO – TRITHRINAX BRASILIENSIS



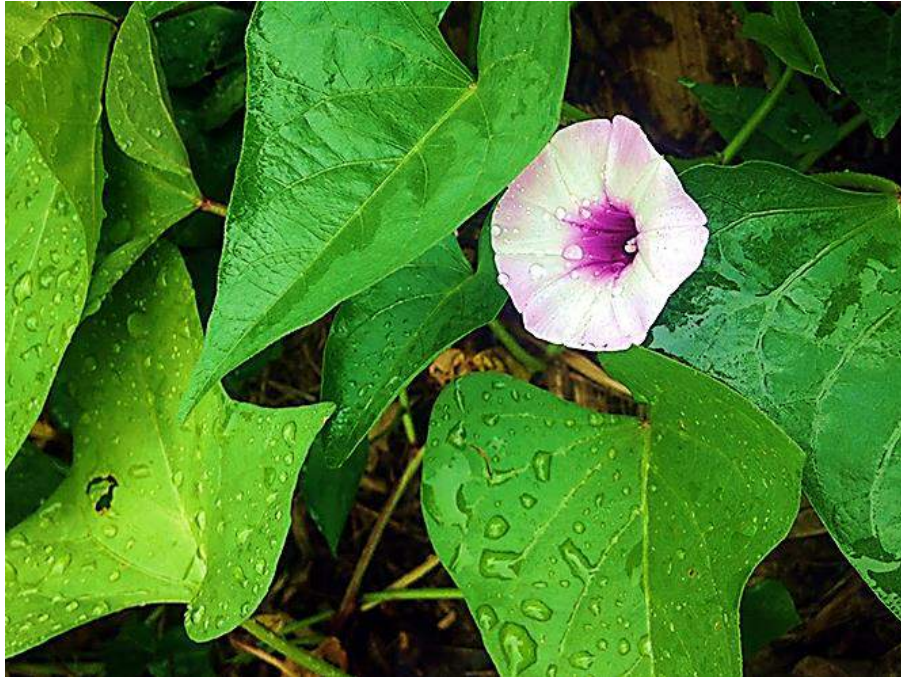
Frutos do buriti



Tronco com espinhos e copa

Fonte: Compêndio Online Gerson Luiz Lopes
Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO, 2016
(LOPES, 2016)

**ANEXO L - BATATA DOCE - IPOMOEA BATATAS (L.) LAM.
(CONVOLVULACEAE)**



Flor e folha



Raízes

Fonte: Compêndio Online Gerson Luiz Lopes
Laboratório de Manejo Florestal, UNICENTRO, 2016
(LOPES, 2016)

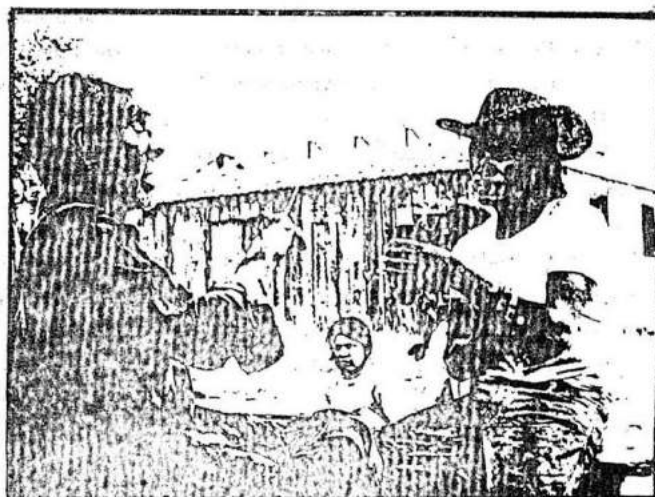
ANEXO M – ARIÁ (CALATHEA ALLOUIA)



Fontes:
(GADELHA, 2021)
(DEMETERCO, 2013)

FRANCISCO KANHERÓ

velho kaingang do rio da várzea / rs



Os Kaingang do Rio Grande do Sul, como outros povos indígenas, participaram da Guerra do Paraguai (1865-1870), compungidos a dar suas vidas em defesa dos interesses do Império Britânico, do qual o Império Brasileiro era testa-de-ferro no Cone Sul da América.

Rëytkóg, ou simplesmente Francisco Kanheró, era um dos últimos - senão o último - dos Kaingang ainda vivos a poder contar dessa Guerra. Faleceu no dia 17 de julho último, com idade que pode ser avaliada, pelo menos, em torno de 130 anos. Ou, segundo seus parentes, com 180 anos.

A presente publicação de trechos de depoimentos de Francisco Kanheró pretendia exatamente não ser uma homenagem póstuma, mas o velho Kaingang não pôde mais ficar: aqueles que combateram ao seu lado, seus parentes e suas mulheres não queriam esperá-lo mais, do outro lado.

Não é fácil separar, no relato de Rëytkóg, o que é sua história pessoal, o que é história de seus antigos e o que é a história mais remota de sua gente, já conservada na aparência de mito. É um depoimento para ser lido no seu todo, e respeitado como uma autêntica memória do povo Kaingang, tanto quanto foi respeitado pelos seus o "velho Kanheró". Vale ressaltar que o relato, mesmo nos trechos que parece mais distante do real, carrega nomes e expressões que lhe dão garantia de veracidade, como na afirmação de ter vindo "com Deus, do fim do mundo", completada com a indicação de ter vindo do Poente!

Os depoimentos de Rëytkóg de que se transcrevem trechos foram gravados em 30.01.1980 e em 09.11.1983, ambos em sua aldeia do Péytkâr, ou Rio da Várzea (RS), e as gravações se conservam nos Arquivos do CIMI Regional Sul. Os trechos selecionados são os mais audíveis e menos truncados, tendo sido organizados por assunto e a identificação é feita entre parênteses, com a indicação do ano de cada depoimento. Outras expressões entre parênteses são nossas, para esclarecimento do texto.

(Wilmar R. D'Angelis).

**NONOAI :
TERRA, HISTÓRIA, CULTURA**

O velho Râytkóg conta que a primeira demarcação da área de Nonoai pegava a área da Serrinha junto. A divisa passava no Lageado Lobo. Trindade ficava dentro (1983).

"Fui eu que medi a área, no tempo do Borges de Medeiros...

"Era prá sair no Embu. Mas o agrimensor perdeu; depois o chefe já do Índio ficava quieto por ele. Nós fomos aqui onde eles iam. Eu fui, medindo pra ele aqui. Agrimensor já está lá no Embu, a picada, mas deixaram a picada. Mas foi perdida agora essa aqui, picada. Ele contou pro Antonio ... o chefe. Olha lá, ralhou com o agrimensor! Deixa, deixa! ... Então ele disse prá ele: essa aqui vou deixar perdida então essa picada. Mas eu vou voltar de novo, aí vou pegar lá no Embu prá cortar ligeiro. Está marcado já, não é?

"Deixe no mapa! - ele disse prá ele, óh. Deixe nomapa! ...

"Sofremos com ele. Ele comia mel com nós. Amora, ele comia com nós. Mas nós sofremos. Nós fazia carne prá ele no "fogado", nas Kó ('banana de macaco') ... arroz, tudo. Mas sofremos com ele. Levou quase ano inteiro, medindo. Aqui não tinha morador. Nada, nada! Lá embaixo, no pinheiro marcado, era prá sair. Mas lá foi perdido também. Saimos aqui no Lageado ... Era prá sair lá embaixo, pinheiro marcado. Mas já se foi, yirou "quadro" no pinheiro marcado, foi o tempo dos antigos." (1980).

"Porto Alegre fui sete vezes. Quando me tira aqui, eu ia a Porto Alegre, contar, prá deixar prá nós. Fui de a pé, fui de a pé. De primeiro foi de a pé.

"Eu! Criador de porco era eu: animal, gado. Agora estou sofrendo, Índio velho, a -

gora não posso mais. Tem minha neta, está aí tudo comigo, quem trabalha mais só eles. Ele que trabalha. Eu não trabalho mais. Governo me judiaram muito... Queimaram minha mapa, também óh... Plantava cana. Eu queria colocar engenho, fazer doce, não é? Mas me tirou... Me judiaram muito, os do Governo" (1980).

"(o Estado) me tirou três vezes daqui. Eu morava também lá em cima. Me tirou, saí, me levaram por cá, de noite, criança chorava... " (1980)

"Guarita é meu. Meus tios moram tudo lá. Mas já morreu tudo meus tios. Eles já morou aqui no Nonoai. Entrou quando Paraguai, se emigraram... estava comendo eles de novo, aí se brigaram ... " (1983).

"Tudo irmão do meu pai está tudo na Guarita..." (1980).

"Primeiro diretor Índio Nonoai: Mukéym Fang Rôr...

"Aqueles tempo não tinha fogo. Só comendo cru. Mata passarinho, comendo cru. O finado meu pai, foi o Deus que arrumou, no pau. No pau nós tiramos fogo. Foi ele que ensinou nós. É canela seco. No galho seco, quebrar lá encima, aí na mão esfrega, aí já pega ligeiro. Coqueiro é mais ligeiro: duas passada já pega o fogo, na casca seca de coqueiro" (1980).

"Kayáytú, aquele que amansou nós, tá! ... Katandô, outro. Fâgtú, outro chama... Óyôr, outro chama ..." (1983).

PROJETO KAINGANG

"Eu vim fim do mundo, nós viemos com Deus, fim do mundo... Nós viemos de cá (Poente), fim do mundo. O Deus veio do mar... Ele veio aqui no quadro, ele veio, o Deus. Eu tive tempo prá falar com ele. O "português" em volta)... Não vá cho-

rar, Kanheró! Vou chamar tudo do Votouro, prá morar comigo.

"Não quero extraviado tudo com os "português", não quero. O criador sou eu. Vou criar minha gente, e deixar todo "português", prá não pagar imposto. Eu não quero pagar imposto ...

"Eu conheço tudo, vizinho... Eu quero acabar Diretor (chefe de Posto, na atual terminologia)oficial). Não quero Diretor! - Aquele me rouba muito. Me leva muito dinheiro. Diretor eu não quero.

"Do quadro da minha área mandei retirar (os não Índios), o quadro antigo vou deixar: o antigo é no Lobo, é no Passo Fundo. Vou aumentar essas aqui, agora. Vou deixar tudo morador, vou chamar Votouro; vou colocar engenho... e não quero qacabar pinhal... não quero desmanchar mais pinheiro, fruta boa. Eu, Kanheró, fazer casa pros Índios, fazer casa prá nós, não quero vender nem pro "português". Meu filho tudo não tem casa.

"Arma, não quero arma dentro da minha área. Se não se mata os meus filhos, briga, alguma coisa... Nós somos acostumados a comer carne do mato. Vou mandar fazer roça dentro do mato, lá em cima, prá aumentar os porco-do-mato. Eu criava porco tudo, anta, mas "português" vieram matar tudo, agora. Nambu eles mataram tudo. Por isso que eu não quero arma na minha área agora" (1983).

"Eu quero limpar meu cemitério também, óh! Aí, "português", aí no Gramado me descobriram, Xêgxê, Kanheró. Então Vamos levar o túmulo velho prá fazer bonito. Em riba, em roda, até no mato, cemitério. Mas está lá meu cemitério, junto lá. Eu quero mandar limpar agora... em roda tudo, vou povoar ali. Eu vou povoar ali, óh! Outro no Porongo e no Pinhalzinho. Quero deixar tudo limpo. Não quero mais "português" ali." (1983).

"Eu não tenho dente mais, óh! Tem que botar dente prá mim ... Me machucaram meus olhos, enxerga pouco. Foi na festa ... me machucaram, me atiraram barro nos olhos ... me faça casa ligeiro... Meu nome é Rêytkóg" (1983).

Fonte:
(LUTA INDÍGENA, 1984)

ANEXO O - CARTA AO PRESIDENTE DA FUNAI (1975)

- 8 -

DOCUMENTO QUE ENTREGUÊMO PARA O PRESIDENTE DA FUNAI.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO.

SENHOR PRESIDENTE.

Nós em nome dos 6.000 índios da nação (CAINGANGUE) dos 700 XOKLENG e dos 1.500 índios da nação GUARANI, lembrando a luta e o sofrimento dos nossos antepassados que morreram e derramaram seu sangue, para que nosso povo Indígena sobre vivesse viemos - aqui fazer um apêlo, porque a nossa situação é muito difícil, vivemos na maior aflição e ameaçados pela invasão das nossas terras.

Pedimos para o nosso Presidente que nós ajude a tirar os intrusos das nossas terras, conforme a nossa Lei e 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".

Pedimos também mais forças e apoio aos nossos Chefes de Posto e a nós índios para agirmos em defesa de nossas terras.

Nossas terras antigamente eram grandes e foram sendo tiradas pelo branco, agora nós pedimos que sejam devolvidas.

Que o Estado do Rio Grande do Sul, devolva as terras que ele tirou do nosso povo, especialmente a Reserva Florestal parte que é da nossa área de Nonoai, e Estação Experimental que é da área do Posto Indígena Inhaeorá.

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 decidida logo para os índios.

Que o Estado de Santa Catarina, devolva as terras que ele ajudou do P.I. Xapecó, especialmente a área do Toldo de Umbú.

Que o senhor nós ajude a conseguir de volta a terra dos nossos Patricios do Toldo Iraní.

Cont.

Que a FUNAI nos ajude dando um impulso para nós mesmo se desenvolver através das nossas roças comunitárias e particulares, e da formação de uma Cooperativa e armazem nosso.

Nós estamos procurando nossos direitos e fazendo - força para melhorar nossa situação, por isso pedimos apoio de todas as pessoas que querem nós ajudar em nossos planos, tanto gente da FUNAI, MISSIONÁRIOS e outras pessoas.

Vamos também por isso fazer reuniões dos nossos - chefes e líderes de todos os nossos Patricios do Sul, creio que essa vai ser a nossa força.

KERÉIG
KAMHERÓ
KIGETE
DUNI
JALÓ
KANGRÉ
TOÍ
YONGRÉ
FORÉI
KICHTON

O PRESIDENTE
PROMETEU
EXPULSAR TODOS
OS INTRUSOS DE
NOSSAS TERRAS
ESSE ANO!

NOIS TEMO QUE
AGI, NÃO ESPERA.

QUEREMOS JUSTIÇA - NOSSAS TERRAS E O RESPEITO AO NOSSO POVO

Brasília, dezembro 1975.

Fonte:
(LUTA INDÍGENA, 1976)

ANEXO P – RESPOSTA DO PRESIDENTE DA FUNAI (1976)

- 19 -

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 comple-
tamente 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
Presidente

Fonte:
(LUTA INDÍGENA, 1976a)

ANEXO Q - CARTA AO PRESIDENTE DO BRASIL (1976)

" Pro Presidente do Brasil

nosso pai vício geral ,

" Nós fomos ao presidente da FUNAI. Ele disse que tinha boa vontade. Existia muitos que trabalhavam contra o índio. Feço pro Presidente da República que tenha dó de nós. Que ajude o presidente da FUNAI. O índio é em primeiro lugar no Brasil. Fico muito sentido com essa situação. Se estivesse um aperto neste país com pobreza de terra daí seria outro caso. Os Xavante falaram. Porto Alegre era terra de índio.

Erexim também, Kanxerê , Xaxim também. O que é do índio é do índio. Já deu muitas terra a essa gente. Os xavante também prometeram nós ajudá, Se não toma medida imediata que vida será esses inocente. Os intruso sempre vai entrando mais, tem projeto de acabar com todo o mato, robá madeira de lei, pinheiro, loro, grápia, até na casa dos índio estão sendo ocupado pela gente branca, por exemplo o índio vai fazer compra com a família, quando volta tem gente lá, tira a bagage do índio pra fora e se coloca na casa do índio e ninguém sabe quem é, cortaro a perna de um coa foice na casa do índio mesmo que enfrenta o intruso que queria tomá conta da casa dele, Tem mais de 700 índio fora da área . Estão morando de tres familia numa casa porque não tem mais lugar onde morá e trabalhá, Os intruso alega que são mandado pelo Prefeito, pelos comissario de vereadô e na justiça o prefeito diz que não falô, que deu ordem prá respeitá o índio e não prá entrá. As política prejudica pra tira estas gente. São que nem gato, que dá o tapa e esconde a uña. Até nós reservemo uma reserva de mato prá nós entre Bananeira e Pinhalzinho em Nonoai e os intruso derrubarão o mato esse ano. Então nós pra todos os índios do país pedimo pro senhor como pai maior ajudá o presidente da FUNAI, que diz tenho boa vontade de reservê o problema de vocês, de vossa terra.

" Guarita, RS 2 de maio de 1976

" Cacique Alcindo Nascimento .

" Major Angelo Garcia " (Folha da Manhã, 26/6/76).