

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

BIBIANA HARROTE PEREIRA DA SILVA

**“Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura”:
História oral na Retomada Xokleng Konglui em São Francisco de Paula-RS**

PORTO ALEGRE

2022

BIBIANA HARROTE PEREIRA DA SILVA

**“Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura”:
História oral na Retomada Xokleng Konglui em São Francisco de Paula-RS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do grau de licenciatura em História.

Orientadora: Prof.^a Dra. Carla Simone Rodeghero

BIBIANA HARROTE PEREIRA DA SILVA

**“Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura”:
História oral na Retomada Xokleng Konglui em São Francisco de Paula-RS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Departamento de História da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul como requisito
parcial à obtenção do grau de licenciatura em
História

Aprovada em: _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dra. Carla Simone Rodeghero (orientadora) – UFRGS

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza - UFRGS

Prof.^a Dra. Luisa Tombini Wittmann - UDESC

Porto Alegre

2022

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de afetos e confianças. Se trata de um trabalho coletivo, ainda que a redação do texto seja um exercício primordialmente individual, toda sua construção se deu na tecitura de relações afetivas com a comunidade Xokleng Konglui. Agradeço em especial à Cacica Cullung Vei-tchá Teie, à Culá Maiuli, à Cleia Paclon, à Vanhecy Copacã e Rodrigo Lino Nunc-Nfoonro pela confiança em compartilhar suas histórias, lutas, conhecimentos, percepções e sentimentos comigo, e por me acolherem com tanta generosidade em suas casas. Às crianças Shaiane, Maria, Alice, Laci, Brenda, Nemias e Angoiká pelas recepções sempre amorosas. Aos diversos povos desta terra que lutam por seus modos de vida, pelo bem viver, pela felicidade, pela saúde das crianças e constantemente nos lembram que somos seres sociais, coletivos e que fazemos parte desta Terra viva.

Sou imensamente grata à Carla Rodeghero pela confiança e dedicação, eu não poderia ter tido uma orientação mais atenciosa e cuidadosa, tuas sugestões, pareceres e correções foram essenciais para escrita de um texto coeso e ético. Ao Repositório de História Oral (REPHO/UFRGS), do qual Carla é coordenadora, pelas importantes discussões durante o grupo de estudos: História oral e Tradições Indígenas, no qual tivemos a oportunidade de ler e discutir o livro do historiador Maori, Nepia Mahuika (2019), *Rethinking Oral History and Tradition: An Indigenous Perspective*. Nossas reflexões e aprendizados durante os meses de junho a agosto estruturam parte importante das reflexões teórico-metodológicas aqui apresentadas.

Agradeço à Professora Luisa Wittmann e ao Professor José Otávio Catafesto pelo aceite em participar da banca, é um prazer poder contar com suas considerações sobre este trabalho.

Por fim, sou grata aos que amo e fazem quem sou, em especial: Rosita, Paola, Ricardo, Marina, Darci, Davi, Gilberto, Thiago, Cris, Mariana, Cauê, Kaya, Thainá, William, Sandra, Giulia, Marília, Pablo Miguel, Paula, Clara, Inti, Deise Maria, Elis, Matheus, Olívia, Elisângela, Anderson, Carmem. Às redes de afeto que me constroem, me ensinam e me transformam ao longo do tempo. Às relações cotidianamente construídas, na troca, na reciprocidade, no corpo a corpo.

Me parece que esse contato verdadeiro, ele exige alguma coisa além da vontade pessoal, exige mesmo um esforço da cultura, que é um esforço de ampliação e de iluminação de ambientes da nossa cultura comum que ainda ocultam a importância que o Outro tem, que ainda ocultam a importância dos antigos moradores daqui, os donos naturais deste território. A maneira que essa gente antiga viveu aqui foi deslocada no tempo e também no espaço, para ceder lugar a essa idéia de civilização e essa idéia do Brasil como um projeto. (KRENAK, 2009, pág.166)

RESUMO

A questão central deste trabalho envolve a aproximação com os conceitos, significados e motivações da retomada do território ancestral Xokleng Konglui, na Floresta Nacional de São Francisco de Paula/RS, a partir de seus próprios termos. Para isso, as teorias e metodologias da história oral, da antropologia e dos Xokleng Konglui aparecem, aqui, em um diálogo interdisciplinar e intercultural. O encontro entre produções indígenas e não-indígenas compuseram a busca por um caminho ético na coleta e análise das fontes orais, fonte principal nesta pesquisa junto a análise de obras historiográficas sobre a presença dos antepassados Botocudos no Sul do Brasil, nos Campos de Cima da Serra, nordeste do Rio Grande do Sul. Parte do exercício propôs repensar práticas e motivações no campo da história oral nesta pesquisa realizada em conjunto entre uma *zug* (branca) e as famílias Xokleng Konglui, em especial na construção de uma relação de afeto e confiança com a Cacica Cullung Vei-tchá Teie. Tendo consciência das consequências e continuidades do processo colonial no agora, a noção de “conflito ontológico” sobre o território, em diálogo com a antropóloga Marisol de La Cadena, compõe parte estruturante nesta argumentação sobre a análise das disputas judiciais com o aparato estatal moderno que envolvem a volta das famílias Xokleng Konglui ao território ancestral dos antepassados, e a construção das memórias sobre o processo de expropriação das terras tradicionalmente ocupadas e de suas trajetórias.

Palavras-chave: história oral; retomada Xokleng Konglui; território ancestral;

ABSTRACT

In this work I propose an approximation with the concepts, meanings and motivations at the territorial resumption lead by the Xokleng Konglui people at the National Forest of São Francisco de Paula, Rio Grande do Sul/Brazil, from their own terms. Here, the theories and methodologies of oral history, anthropology and from Xokleng Konglui people are in interdisciplinary and intercultural dialogue. Indigenous and non-indigenous productions are together building an ethical path on the oral history gathering and analysis process, as the main source for this research with the analysis of historiographical works on the presence of their ancestors, the Botocudos, at the region called Campos de Cima da Serra - northwest of Rio Grande do Sul. Rethinking practices and motivations on the oral history field is a central exercise at this research carried out between me, a *zug* (white woman), and the Xokleng Konglui families, mainly on building an affective and trustable relationship with Cacica Cullung Vei-tchá Teie. As a structural part of this discussion on the legal dispute with the modern State and the Xokleng Konglui families returning to the ancestral territory, the reconstruction on the expropriation of their memories and territories during the colonial past are in a dialogue with Marisol De La Cadena, whose concept of “ontological conflict” over the territory/the land is used here aware of the consequences and continuities of the colonial process in our days.

Key-words: oral-history; Xokleng Konglui resumption; ancestral land.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1: Caicã, Laci, Cullung, Shaiane, Culá, Alice e Maria em frente ao TRF4 antes da reunião de conciliação no dia 1º de agosto de 2022. (foto cedida por Roberto Liebgott/ CIMI) | 10 |
| Figura 2: Cullung e Angoiká em conversa com os espíritos durante inspeção judicial na FLONA de São Francisco de Paula | 24 |
| Figura 3: Vanheky Copacã (Flecha) em frente à cachoeira, lugar sagrado para os Xokleng Konglui – 13/03/22, acervo pessoal | 35 |
| Figura 4: Cullung e demais lideranças Kaingang e Guarani, junto aos parlamentares durante entrega do relatório na reunião da Comissão de Cidadania e Direitos Humanos na Assembleia legislativa do Estado do RS, 13 de abril de 2022 (acervo pessoal)..... | 38 |
| Figura 5: Laci (neta da Cacica), André Benites (Cacique da retomada Mbya de Máquiné) e seus filhos em frente a casa de reza Xokleng Konglui, atrás os pinus na entrada do parque, 01 de maio de 2022 (acervo pessoal)..... | 41 |
| Figura 6: Cacica Cullung Vei-tchá Teie após a reunião de conciliação no TRF4 – 01/08/22, foto cedida por Roberto Liebgott/CIMI)..... | 43 |
| Figura 7: Mapa do território histórico dos Xokleng. (SANTOS, 1973, p.36)..... | 49 |
| Figura 8: Mapa Etno-histórico do Brasil..... | 62 |
| Figura 9: “Carta ao velho Mundo”, acervo do artista Jaider Esbell..... | 66 |
| Figura 10: Desenho das crianças e professoras na Escola Estadual Vajeky Vei-tcha Teie: “Nossa futura aldeia” | 73 |
| Figura 11: Foto de Vei-tchá na parede da Escola Estadual Vajeky Vei-tchá Teie..... | 74 |
| Figura 12: Quadro na sala de aula da Escola Estadual Vajecy Vei-tcha Teie, 12 de agosto de 2022 (acervo pessoal)..... | 75 |
| Figura 13: Cleia Paclon, Culá, Angoiká, Maria, Alice, Shaiane, Laci e Brenda em dança ritual durante inspeção judicial na FLONA de São Francisco de Paula..... | 79 |
| Figura 14: Cullung e Culá dialogam com Juiz Federal Tiago Martins em frente as suas casas na retomada Xokleng Konglui..... | 80 |

LISTA DE SIGLAS

AGU - Advocacia Geral da União

CEPI - Conselho Estadual dos Povos Indígenas

CIMI - Centro Indigenista Missionário

COMIN - Conselho de Missão entre Povos Indígenas

DPU - Defensoria Pública da União

FLONA - Floresta Nacional

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GT - Grupo de Trabalho

ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação e Biodiversidade

MPF - Ministério Público Federal

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PPI - Programa de Parceria e Investimentos

PND - Programa Nacional de Desestatização

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

TRF4 - Tribunal Regional Federal da 4ª Região

TI - Terra Indígena

UC - Unidade de Conservação

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 1. CAPÍTULO I: “A natureza é nós estar aqui”, história oral na retomada Xokleng Konglui, análise e descrição dos relatos: | 20 |
| 1.1 Primeiros encontros: “os espíritos dos nossos antepassados trouxeram nós aqui”..... | 20 |
| 1.2 Cosmopolítica Xokleng Konglui: “...nós viemos pra atacar essa boiada, pra não deixar passar.”..... | 28 |
| 1.3 Vindas a Porto Alegre, reuniões, encontros e caminhadas: “Eu quero que vocês fiquem sabendo o relato, ficam conhecendo a história dos Xokleng em São Francisco.”..... | 36 |
| 2. CAPÍTULO 2: Historicidade Xokleng Konglui: “O Xokleng sempre existiu aqui em Rio Grande do Sul”..... | 45 |
| 2.1- Caminhos dos antepassados: “...aquela estrada que atravessa no meio é um carreiro que os nossos bisavós e tataravós abriram com as suas mãos”..... | 52 |
| 2.2 Colonialismo, modernidade e silenciamento..... | 61 |
| 2.3 Troca de olhares: reflexões teórico-metodológicas e interculturais sobre uma pesquisa relacional e colaborativa..... | 66 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 77 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 82 |

INTRODUÇÃO

A retomada no território ancestral Xokleng Konglui tem início em 12 de dezembro de 2020, dentro dos limites da Floresta Nacional de São Francisco de Paula (FLONA) no norte do Rio Grande do Sul, quando 6 pessoas começaram um acampamento na área de florestamento de pinus existente na entrada do parque. No dia 24 de dezembro de 2020, véspera de Natal, acontece o processo de reintegração de posse e, as barracas, as lonas e o fogo de chão foram transferidos para a beira da estrada RS-484, onde hoje se encontram as casas de madeira que abrigam as famílias Xokleng Konglui¹. Fora dos arames farpados da FLONA vivem em torno de 25 pessoas entre adultos e crianças, os quais vêm construindo este trabalho em conjunto comigo: Cacica Cullung Vei-tchá Teie, sua filha mais nova Culá Maiuli, seu genro Caicã, as netas Maria, Alice, Laci, Brenda e Nemias, sua filha Cleia Paclon, as netas Kauane Cullung, Shaiane Vaikomé e o neto mais novo Angoika, seu filho mais velho Vei-tchá Tancredo, a nora Dorileia Culá, e os netos Alana, Kanhaã, Livai Teie, seu sobrinho Vanhecy Copacã, seus sobrinhos netos Antonio Copacã, Angela Ioco, Tchucazi e Azafe.



Figura 1 - Caicã, Laci, Cullung, Shaiane, Culá, Alice e Maria em frente ao TRF4 antes da reunião de conciliação no dia 1º de agosto de 2022. (foto cedida por Roberto Liebgott/ CIMI)

¹Matéria sobre o processo de reintegração de posse, disponível em: <https://apiboficial.org/2020/12/24/urgente-justica-federal-emite-reintegracao-de-posse-para-retomada-do-povo-xokleng-no-rs/>

Há 25 quilômetros da cidade e sem acesso à terra e condições para cultivar roças, no momento, a comunidade conta com um grupo de apoiadores, o qual se faz imprescindível para o enfrentamento dos momentos de insegurança alimentar, das situações climáticas extremas como o frio intenso do inverno na região dos campos de cima da serra, além de apoio financeiro nos deslocamentos para a cidade. Faz parte da dinâmica de vida a ida e vinda dos parentes da Terra Indígena Ibirama Laklaño de Santa Catarina para São Francisco de Paula e vice-versa, e as idas a Porto Alegre para tratar das questões judiciais e burocráticas que envolvem a retomada e o movimento indígena. Deslocamentos estes que sempre fizeram parte da territorialidade e do caminhar Xokleng, hoje se dão pelas rodovias intermunicipais e interestaduais.

O processo de retomada começa, na verdade, anos antes deste momento narrado acima. Em 2015, Vei-tchá, pai de Cullung, na época vivia em São Leopoldo/RS, levou seus filhos e netos para conhecer a terra onde seu umbigo se encontra enterrado, onde viveram seus antepassados, como a Kozikã, também conhecida por Vó Rita, e onde hoje estão seus espíritos. Antes ainda, em 2009, junto à comunidade Zagaua é enviado um requerimento de reconhecimento da área da FLONA de São Francisco de Paula e de uma região de Riozinho como território tradicional para o Ministério Público Federal (MPF) de Caxias do Sul e Porto Alegre solicitando a criação de um Grupo de Trabalho (GT) junto à FUNAI para início deste processo. Já com 110 anos, Vei-tchá veio a falecer em 2018 deixando este sonho e caminho a ser percorrido por sua família: JUG VÁJ BY TÍ JÓ VÃ, vem a ser: “o sonho de meu pai” na língua Xokleng. Hoje, após mais de cem anos desde o momento conhecido como a “pacificação” dos Xokleng em 1914 na região do alto Vale do Itajaí no estado de Santa Catarina, a família de Seu Vei-tchá reivindica judicialmente o direito de viver dentro do território ancestral, para que possam cuidar da mata nativa, dos seres que a habitam, dos espíritos ancestrais, das casas subterrâneas dos antepassados e da identidade Xokleng Konglui que, segundo a Cacica Cullung, está enterrada lá dentro da Floresta Nacional de São Francisco de Paula, onde ainda existe mata nativa.

Meu primeiro contato com a retomada Xokleng Konglui se deu pelas redes sociais e grupos de Whatsapp quando recebi a notícia de que o grupo Xokleng havia iniciado o movimento no norte do estado. Eu já estava ciente e envolvida com outras comunidades em processos de retomada no Rio Grande do Sul, como a Retomada Mbya Guarani da Ponta do Arado no extremo sul de Porto Alegre, a Retomada Mbya Guarani em Maquiné na sede da extinta Fepagro, a Retomada Kaingang em Canela, a Retomada Mbya Guarani em Terra de Areia e mais recentemente em Cachoeirinha. Tais envolvimento foram possíveis em função de algumas cadeiras eletivas cursadas no curso de

Ciências Sociais, no departamento de antropologia da UFRGS, especialmente as disciplinas ministradas pelo professor José Otávio Catafesto de Souza - foram caminhos de aproximação com os mundos indígenas que possibilitaram uma transformação acadêmica e pessoal, me levando à escolha deste tema de pesquisa. No primeiro semestre de 2021 na disciplina “Etnologia e Arqueologia” elaborei um pré-projeto como atividade avaliativa no qual escolhi pesquisar o movimento de retomadas territoriais indígenas no Rio Grande do Sul a partir da Retomada Xokleng Konglui. Pensava para este primeiro trabalho uma proposta de análise da história da ocupação territorial no estado desde a perspectiva dos povos originários, já hoje, entendo que minha pretensão está centralizada na história da retomada Xokleng Konglui, e dos processos históricos que levam até o agora.

Algumas razões me levaram ao encontro desta comunidade específica Xokleng. Durante o curso de licenciatura em história não me recordo de alguma menção a este grupo étnico, inclusive, pouca atenção é destinada ao estudo dos povos originários nas disciplinas que cursei e poucas são as cadeiras que os tem como centro de reflexão. No entanto, acredito que aos poucos este quadro vem mudando em consonância com a lei 11.645, de 2008, a qual torna obrigatório o ensino da história indígena e afro-brasileira no ensino básico e superior, levando professoras e professores a buscarem maior qualificação para a educação das relações étnico-raciais. A mudança do programa curricular do curso de História da UFRGS em 2018 é exemplo deste processo, com a introdução de novas disciplinas como: História e relações étnico-raciais, História da África e dos afro brasileiros, História indígena na América, História do Racismo, A América Latina nos séculos XIX e XX, a proposta interdisciplinar Encontro de Saberes, entre outras. Temos por consequência a possibilidade de revisão da história colonial, seus conceitos e equívocos que acabaram por normalizar violências e predeterminar características àqueles considerados outros, não enquadrados em um padrão civilizacional moderno, eurocentrado e capitalista.

Sobre revisitar o passado, conversando com Rosita, minha mãe, chegamos a hipótese que sua trisavó pode ter sido uma mulher Xokleng, segundo seu relato, a bisavó de seu pai era “uma índia de lábios furados” e conta que a chamavam de “vó preta” em função da cor de sua pele e cabelos. Minha família materna é descendente de colonos alemães que chegaram ao Brasil no final do século XIX, em Blumenau, Santa Catarina, região que compreende parte do território tradicional do povo Xokleng, ou “Botocudos”, como eram também denominados seus antepassados em razão do botoque, o *tambetá*, que usavam no lábio. Essa história carrega algumas incertezas tendo em vista que o hábito de usar o adorno labial era uma prática comum aos homens Xokleng e não às mulheres, as quais recebiam uma marca na perna, ainda assim, optei por manter

essa passagem com o objetivo de me localizar enquanto mulher branca, em parte descendente de migrantes alemães, mas principalmente para destacar o aspecto da violência que a atravessa. Narrativa, essa, muito presente nos relatos familiares: a bisavó, trisavó, tataravó “pega no laço” ou “pega no mato”, expõe a violência propagada pelos europeus e seus descendentes lusobrasileiros sobre os povos originários, e principalmente sobre os corpos das mulheres indígenas. A respeito desta expressão e a relação com a história do Brasil, Daniel Munduruku, escritor indígena, comenta:

Penso que a maioria das pessoas não se dá conta de que esta narrativa é repetida tantas vezes e de forma poética para esconder uma dor que devia morar dentro de todos os brasileiros: somos uma nação parida à força[...]O Brasil foi “inventado” a partir das dores de suas mulheres e é importante não esquecermos esta história para podermos olhar de frente para nosso passado e aprendermos com ele. O Brasil precisa se reconciliar com sua história; aceitar que foi “construído” sobre um cemitério. Apenas dessa forma saberemos lidar com criatividade sobre a verdadeira história de como “minha avó foi pega a laço”.²

É em função da naturalização do racismo estrutural enraizado na construção da nacionalidade brasileira da qual fala Daniel Munduruku que a educação das relações étnico-raciais se faz tão essencial no agora. Faz-se necessário revisitar o mito da democracia racial de Gilberto Freyre desde o presente, e desde as violências cotidianas experienciadas por determinadas parcelas da população. Como futura licenciada em história entendo a urgência de discutir nas salas de aula do ensino básico a criação das raças enquanto alicerce da Colonialidade do poder (QUIJANO, 2002), suas motivações e consequências para o Brasil contemporâneo, em busca de construir não somente a história negra ou indígena mas a história da branquitude e seus privilégios dentro de uma sociedade racializada e desigual³. Nos termos do sociólogo Boaventura de Souza Santos, na construção de uma educação emancipatória as memórias precisam ser acionadas desde o agora: “Só o passado como opção e como conflito é capaz de desestabilizar a repetição do presente. Maximizar essa desestabilização é a razão de ser de um projeto educativo emancipatório. Para isso tem de ser por um lado um projeto de memória e de denúncia e por outro, um projeto de comunicação e cumplicidade.” (SOUZA SANTOS, 1996, p.17). Admitindo que a invenção desta nação passou por uma falha tentativa de homogeneidade e de anulação da diversidade cultural-simbólica presente neste território pode-se tomar o caminho contrário: políticas de reparação histórica precisam ser colocadas em prática para a manutenção da vida digna dos coletivos

² Disponível em: <<http://danielmunduruku.blogspot.com/2017/11/minha-vo-foi-pega-laco.html?spref=tw>> Acesso em junho de 2021

³ “Em suma, a branquitude procura se resguardar numa pretensa idéia de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único. O branco enquanto indivíduo ou grupo concebido como único padrão sinônimo de ser humano “ideal” é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras (Rachleff, 2004, p. 109; McLaren, 2000, p. 263; Roediger, 2000, p. 1-17).” (CARDOSO, 2010, p.611) Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv* [online]. 2010, vol.8, n.1, pp.607-630. ISSN 1692-715X.

historicamente afetados pelo empreendimento colonial e nacional. Para então, não apenas admitir, mas celebrar e aprender com as diferentes trajetórias, perspectivas, filosofias, conceitos e sistemas de pensamentos próprios.

A luta pela terra na Retomada Xokleng Konglui desde seus próprios termos é o problema central nesta pesquisa: O que a retomada vem a ser e vem a significar para os Xokleng Konglui? Quais conceitos e categorias próprias estão envolvidas na sua concepção de retomada? E, o que estes conceitos dizem sobre a relação dos Xokleng com os seres do mundo, sobre sua ontocosmologia?

Em um contexto de negligência dos órgãos governamentais, da não aplicação das diretrizes jurídicas postuladas na Constituição Federal de 1988 e, quando tramitam projetos de lei declaradamente anti-indígenas como o “Marco Temporal” presente na PL490/2007, os processos de retomadas territoriais não podem ser entendidos como eventos isolados, compreendem parte de um movimento de autoafirmação dos povos originários frente às constantes violações às suas existências, à natureza e às possibilidades de um futuro comum no planeta. O Projeto de Lei 490/2007, retorna à esfera jurídica em 2021 a partir da ação judicial de reintegração de posse sobre a terra indígena Ibirama-Laklaño, movida pelo governo estadual de Santa Catarina contra o povo Xokleng Laklaño. Tal ação está (o projeto foi aprovado na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) em junho de 2021 e foi para votação no STF, no momento está paralisado) sendo considerada como um critério geral para julgamento dos processos de demarcação no território nacional.⁴ A questão central por trás deste projeto de lei é a negação da presença milenar dos povos originários no Brasil desde a instituição de um “marco temporal”, cria-se a exigência de ocupação destas áreas antes do dia 5 de outubro de 1988 (data de promulgação da Constituição Federal), para o reconhecimento legal dos territórios tradicionais indígenas e quilombolas. Ou seja, trata-se de uma manobra inconstitucional, uma leitura que contraria o código de leis do Brasil, país pluriétnico, resultado da aliança entre governantes e representantes do agronegócio para legitimar o uso privado e exploratório das terras brasileiras e a contínua violência contra os povos originários.

Em todo território latino-americano os movimentos de retomada representam estratégias autônomas frente ao descaso e desinteresse dos órgãos públicos no andamento dos processos de demarcação territorial. Mas não só, são estratégias permeadas por lógicas próprias, tais como a

⁴ Matéria do Centro indigenista Missionário (CIMI) sobre as mobilizações indígenas contra o Marco Temporal: <https://cimi.org.br/2021/11/povos-indigenas-voltam-a-capital-para-reivindicar-a-retomada-do-julgamento-do-recurso-extraordinario-no-stf/>

“territorialidade livre” proposta por José Otávio Catafesto de Souza com os Mbya Guarani na Tekoa Pindó Poty no bairro Lami em Porto Alegre, em contraste às lógicas modernas privatistas e individualistas:

A territorialidade livre é um preceito tanto cosmológico quanto ecológico, refreando a avidez individualista imputada pela civilização brasileira, mantendo usos e costumes consuetudinários fundados em valores coletivos de respeito com todos os habitantes do Cosmos, incluindo os seres humanos e os não humanos enquanto sujeitos de direito ontológico. Ao invés do acúmulo de propriedade humana, estabelecem relação simbiótica e sustentável com o ambiente e com seus elementos, entes e seres com os quais ameríndios convivem ao longo dos últimos milênios. Ao invés de se contentarem com o confinamento e escapando da repressão e do disciplinamento impostos pelos preceitos da “civilização brasileira”, os Mbya continuam escapando pelos interstícios, atravessando limites, ultrapassando fronteiras, superando barreiras. Isso não apenas ao nível da materialidade da terra, mas também ao nível dos padrões de vida e de pensamento. (SOUZA, 2016, p. 324).⁵

O caso dos Mbya em Porto Alegre e dos Xokleng em São Francisco de Paula são locais e carregam suas especificidades mas são atravessados pela mesma violência epistemológica do Estado moderno quando estes têm de enfrentar entraves para a plena reprodução de suas territorialidades e agir nas fissuras do sistema burocrático em defesa de seus modos de vida. Ressalto que nesta pesquisa, tenho por objetivo construir a história da Retomada Xokleng Konglui em conjunto com seus integrantes tendo como fonte de pesquisa suas memórias e relatos orais, para que a partir desta história paralelos possam ser traçados com outras narrativas de comunidades originárias e com a história da região. Mais especificamente, desde a história oral e da etnografia, proponho analisar o processo de esbulho das áreas tradicionalmente ocupados pelos Xokleng, e o evento histórico conhecido como pacificação dos seus antepassados em 1914 - a chamada “saída do mato” - até o momento presente quando a comunidade Xokleng Konglui luta pela volta ao território ancestral.

Outro objetivo que elenco como central trata de refletir sobre os caminhos teórico-metodológicos para a realização desta pesquisa e os significados da história oral nessa relação com o povo Xokleng Konglui. Como estes vêm/compreendem a oralidade, a tradição oral e a história oral? Este questionamento é motivado pelas provocações do historiador maori, Nepia Mahuika em *Rethinking Oral History and Tradition: An Indigenous Perspective* (2019). Sua argumentação parte de uma articulação entre os métodos/teorias ocidentais, enquanto historiador, e sua perspectiva nativa, herdada de seu povo Ngati Porou, propondo assim desafios e reavaliações sobre os entendimentos predominantes e pré-estabelecidos pela historiografia tradicional em torno da

⁵ SOUZA, José Otávio Catafesto. O caso da Tekoa Pindó Poty (Lami, Porto Alegre-RS): territorialidade livre dos Mbyá-Guarani frente ao confisco privado de terras e ao confinamento em reservas na História recente do Brasil. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (orgs.). *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p.295-325.

história oral:

As questões centrais neste trabalho perguntam: Como os povos indígenas entendem e dão sentido à história oral? Os entendimentos nativos diferem a história oral da tradição oral? Como as compreensões nativas da história oral, como as dos Ngati Porou, convergem ou se afastam das definições, teorias, políticas e práticas propostas nas disciplinas de história oral e tradição oral hoje? (MAHUIKA, p.14, 2019)⁶

Conforme Mahuika, se trata de pensar a História e a Tradição Oral não somente como ferramentas ou métodos de pesquisa nos termos da tradição acadêmica ocidental, mas como esta é nomeada e vivida por outros povos, para os quais a história oral é um empreendimento coletivo central para a reprodução da vida em si. Proponho-me a pensar como eu, *zug* (branca na língua Xokleng), fruto de uma escolarização moderna orientada pelo racionalismo científico e herdeira da matriz de pensamento judaico-cristã posso vir a expandir os limites dos paradigmas que compõem minha episteme admitindo outras possibilidades de ser-pensar-agir no mundo. E, refletir quais desafios precisam ser enfrentados para uma prática de respeito à alteridade constituinte desta relação, na tentativa de não operar as distinções e definições constituintes da razão histórica aos entendimentos e significados próprios dos Xokleng Konglui. Aqui, a história oral, a memória e o que vem a ser a ética desde as perspectivas indígenas dialogam com os trabalhos do historiador oral italiano Alessandro Portelli e da brasileira Verena Alberti visando contribuir para este campo de estudos a partir do contraste presente nestes encontros interculturais e epistemológicos.

Voltando à discussão sobre o ensino da história indígena na educação básica e nas universidades vale ressaltar que a introdução de novas disciplinas não são suficientes se não dialogarmos, de fato, com as produções originárias. As falas e trabalhos indígenas têm possibilitado o reconhecimento de epistemologias outras, logo, nós, historiadoras e historiadores, temos recebido o convite de repensar e reconfigurar nossas concepções sobre a história e conceitos dominantes na disciplina. Quais questões e desafios os povos indígenas têm trazido às ciências humanas? Para a socióloga e professora aimará, Silvia Rivera Cusicanqui, a produção intelectual indígena articula a crítica à ordem estabelecida e a busca pela manutenção da autonomia dos modos de ser indígena:

Lo oral indio es en Bolivia el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo 'histórico' tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión 'civilizadora'. La práctica historiográfica india permite, por el contrario, descubrir estratos muy profundos de la memoria colectiva: el iceberg sumergido de la historia precolonial, que se transmite a través del mito hacia las nuevas generaciones, alimentando

⁶ The key questions at work here ask: how do indigenous peoples make sense of oral history? Are native understandings of oral history different from oral tradition, and how do native understandings of oral history like those in Ngati Porou converge or depart from the definitions, theories, politics, and practices espoused in the disciplines of oral history and oral tradition today?

la visión de un proceso histórico autónomo y la esperanza de recuperar el control sobre un destino histórico alienado por el proceso colonial (RIVERA CUSICANQUI, 1987: 55).

A história oral indígena desde a perspectiva de Cusicanqui em *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*, conversa com os teóricos da colonialidade/modernidade, quando defendem a necessidade de uma virada epistemológica (QUIJANO, 2005) para a superação do quadro de manutenção da Colonialidade do Poder, do Ser e do Saber (MIGNOLO, 2008). Trata-se de entender o processo colonial não apenas desde as esferas política e econômica, mas desde sua dimensão onto-epistemológica geradora de implicações subjetivas até os dias de hoje. Assim, o reposicionamento das histórias indígenas em seus próprios termos carrega uma potência decolonial, de insurgência e de recriação. Ailton Krenak, importante pensador e liderança indígena no Brasil, contribui para a reflexão sobre a instituição do colonialismo em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), questionando o conceito de humanidade:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (KRENAK, 2019, p.8)

Esta ideia de humanidade “esclarecida” apontada por Krenak é representada por uma prática de subjetividade própria - a subjetividade do Homem branco ocidental, tendo este buscado justificar sua pretensão universalista desde a moralização das práticas outras, hierarquizando-as conforme paradigmas próprios e externos. Nas palavras do historiador indiano, Sanjay Seth, a história vem a ser um código que garante esta ideia/a construção desta humanidade, deste Homem, universalizando uma lógica de relação com o passado, “uma maneira específica de estar no mundo”. Em *Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?*, Seth reflete sobre os caminhos pelos quais a razão ocidental/o historicismo tornou as “razões outras inferiores, atrasadas, e pertencentes a um tempo passado” (SETH, 2013) e assim instituiu a divisão entre o que diz respeito à história ou a uma pré-história, mitológica e folclórica. Este ponto está, também, presente no segundo capítulo (Displacement of Indigenous Oral History) do livro de Nepia Mahuika citado acima, quando este explica o processo de definição dos campos de estudo da história oral e da tradição oral em disciplinas distintas e alheias aos entendimentos indígenas, a partir desta divisão entre povos históricos e povos a-históricos. Parâmetros estes definidos desde fora, representantes de um imperialismo intelectual, e de um processo de profissionalização da história e das ciências humanas durante o século XIX, foram responsáveis por deslocar e isolar as histórias indígenas para os campos da antropologia e da etnografia nos estudos da tradição oral - histórias consideradas

“não confiáveis” nas palavras do autor, ou seja, que não alcançavam a validação do historicismo ocidental e da Razão prática (Sahlins, 1979).

A despeito dos giros e transformações já vivenciados nas ciências humanas aponto para o caráter interdisciplinar de minha proposta junto à história oral Xokleng Konglui, levando em conta o constante diálogo entre a história e a antropologia nas reflexões teórico-metodológicas propostas aqui. Especialmente desde a antropóloga peruana, Marisol de La Cadena, dos brasileiros Eduardo Viveiros de Castro, Alcida Rita Ramos e Roberto Cardoso de Oliveira, proponho pensar a relação com o Outro no reconhecimento da alteridade constituinte desta relação. Trata-se de admitir ser interpretado-interpelado pelo olhar do outro, como é o caso do potente recado de Davi Kopenawa aos brancos não-índios em *A Queda do Céu* (2015), sobre a ameaça de destruição de um futuro comum em consequência de nossas “ações-pensamento em esquecimento”. Nós, o “povo da mercadoria” pelo olhar dos Yanomami, somos expostos ao que, talvez, não quiséssemos reconhecer. *A Queda do céu*, construção de Davi Kopenawa Yanomami e do antropólogo francês Bruce Albert é resultado de uma interseção entre universos culturais distintos, acredito que vem ao encontro do que Sanjay Seth aponta como a reconfiguração das práticas disciplinares para “um diálogo entre diferentes tradições de raciocínio”:

e a história é um código, e que esse código é incapaz de codificar passados não ocidentais. Enquanto continuaremos, é claro, escrevendo história, precisamos reconceber aquilo que estamos fazendo ao reescrevermos os passados dos outros em termos diferentes dos seus próprios; precisamos pensar a escrita da história não com uma atitude imperial, como a aplicação da Razão ao passado, e sim como um diálogo entre diferentes tradições de raciocínio. (SETH, 2013, p.173)

Os relatos orais da comunidade Xokleng Konglui, em especial da Cacica Cullung, como fonte histórica para esta investigação vêm sendo coletados por meio de gravações de áudio e alguns vídeos, a partir de uma relação em construção, desde idas minhas à São Francisco de Paula e vindas da Cacica a Porto Alegre. Estes, vêm a ser analisados a partir de uma bibliografia especializada sobre a presença milenar Xokleng no Sul do Brasil, desde: *Índios Xokleng e Colonos no Litoral Norte do Rio Grande do Sul (Séc. XIX)*(2012) e, *Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra/RS* (2017) do historiador gaúcho, Lauro Pereira Cunha, sobre a história dos antepassados Botocudos e o avanço das frentes coloniais; a partir da historiadora Luisa Tombini Wittmann em *O Vapor e o Botoque: Imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*(2007) - aqui, o projeto de civilização em Santa Catarina é analisado desde a perspectiva dos Xokleng encontrada nas entrelinhas de textos, jornais e documentos da época; a pesquisa em linguística do Doutor Xokleng Namblá Gakran em: *Aspectos Morfossintáticos da Língua Laklaño Xokleng “Jê”* (2005) e os TCCs de pesquisadores Xokleng Laklaño da

Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica fornecem elementos importantes para a aproximação com sua onto-cosmologia; e, os trabalhos de Sílvio Coelho dos Santos, antropólogo catarinense responsável por obras referenciais como: *Índios e Brancos no Sul do Brasil* (1988), *Os Índios Xokleng: memória visual* (1997).

O texto está estruturado em três partes a começar por esta introdução. No primeiro capítulo trago a descrição e análise das fontes orais tendo por fio condutor os encontros com a comunidade em São Francisco de Paula e Porto Alegre. Logo após, a seleção de trechos da historiografia sobre os Botocudos no noroeste do Rio Grande do Sul é o objetivo central da primeira parte do segundo capítulo, o qual vem dialogar com as narrativas Xokleng Konglui. Por fim, na segunda metade do capítulo II elaboro as reflexões teórico-metodológicas para a construção deste trabalho. Os capítulos e sub-capítulos recebem como títulos frases retiradas das falas da Cacica Cullung que dão o tom do que será abordado. Durante todo o texto, optei por usar diferentes conceitos para fazer referência e me aproximar das categorias socio-culturais Xokleng Konglui, como por exemplo: perspectiva, filosofia, epistemologia, pensamento, termos, símbolos, são palavras-chave que aparecerão com frequência em minha argumentação com o objetivo de poder transitar entre conceitos e seus sinônimos com mais liberdade.

1. CAPÍTULO I

“A natureza é nós estar aqui”: história oral na retomada Xokleng Konglui, análise e descrição dos relatos.

A descrição e análise das narrativas orais coletadas junto aos Xokleng Konglui é a intenção central deste capítulo. Escrito a partir dos encontros com a comunidade, o texto está dividido em três partes, tendo por foco em um primeiro momento a descrição dos elementos centrais presentes nas narrativas que se referem ao problema aqui proposto: a aproximação com os significados da retomada territorial a partir das categorias Xokleng Konglui. Na segunda parte, essas noções próprias aparecem em relação aos processos cosmopolíticos envolvendo o direito originário à terra e a autodeterminação assegurados na Constituição Federal de 1988 na Floresta Nacional de São Francisco de Paula. No terceiro ponto são descritas as vindas e andanças da Cacica Cullung por Porto Alegre, reuniões e momentos importantes para a retomada.

1.1 Primeiros encontros: “os espíritos dos nossos antepassados trouxeram nós aqui”

Contactei a Cacica Cullung Vei-tcha Teie através do Whatsapp pela primeira vez em dezembro de 2021, quando lhe enviei um áudio relatando meu interesse em trabalhar junto à comunidade na construção deste trabalho de conclusão de curso sobre a história da retomada Xokleng. Me apresentei como estudante de história e apoiadora pois, no momento, eu já fazia parte do grupo de apoiadores da retomada no Whatsapp, onde tive acesso a seu contato. Sua resposta foi positiva, me convidando a conhecer a aldeia, me lembrou das dificuldades cotidianas enfrentadas por sua família e salientou que esta relação se tratava de uma troca permeada pelo signo da reciprocidade. Conforme suas palavras, assim como “eles me ajudariam a concluir a faculdade”, contariam comigo para a estabelecer uma relação recíproca.

No dia 19 de fevereiro de 2022, fui à retomada pela primeira vez para passar um final de semana junto à comunidade, acompanhada de uma colega de curso. Após 3 horas de viagem de ônibus desde Porto Alegre até a região dos Campos de Cima da Serra, fomos buscadas na rodoviária da cidade por Culá, filha mais nova da Cacica Cullung. O caminho até à retomada Xokleng Konglui está dividido entre a RS-020 e um percurso pela RS-484, uma estrada não asfaltada, onde os campos, as lavouras, o gado, as florestas de pinus e as araucárias compõem a paisagem característica da região. A distância e a estrada de chão possibilitaram um bom tempo de conversa no carro e alguns relatos espontâneos de Culá sobre o passado do povo Xokleng. Nos contou sobre a chamada pacificação do povo Xokleng, “a saída do mato” no alto Vale do Itajaí em

Santa Catarina, operada por Eduardo, homem branco, que se aproximou como um aliado, oferecendo ferramentas para uso na terra, alimentos, roupas e outros bens – e, segundo Culá, acabou por traí-los, com a expropriação e cercamento das suas terras tradicionalmente ocupadas, explorando e escravizando seus antepassados com o auxílio da ação dos chamados “bugreiros”. O ano de 1914 é um marco histórico, definido pela retirada dos seus antepassados das terras onde viviam - entre eles seu “pai velho” Vei-tchá [avô]. No capítulo II esta narrativa será retomada a partir de um diálogo entre os relatos e a historiografia.

Fazia sol, o tempo era seco e quente quando chegamos à aldeia. Fomos recebidas por Cullung e suas netas, Shaiene, Kauane, Maria, Alice, Laci, sua sobrinha Angela e o filho Azafe. Sentadas dentro da primeira casa de madeira, a qual hoje vem a ser a Escola Estadual Vanhecy Vei-tchá Teie. Conversamos sobre a viagem, sobre pessoas conhecidas em comum e sobre a possibilidade de irmos após o almoço à retomada Konhug mág em Canela para participar da inauguração da casa de reza do povo Kaingang. Neste momento, fui questionada sobre os objetivos e motivações deste trabalho, expliquei rapidamente qual a dimensão de um TCC para o mundo acadêmico e, minha intenção em trabalhar junto com a Cacica e demais moradores da retomada territorial Xokleng Konglui através de gravações dos seus relatos orais para juntos escrevermos a história da retomada, da região e do povo que a habita historicamente. Me relatou uma certa decepção para com outros pesquisadores e pesquisadoras que estiveram lá trabalhando junto com a comunidade e não retornaram mais, deixando claro que um real envolvimento entre nós seria necessário para que este trabalho fosse viável. Perguntei à cacica qual seria a questão mais importante que poderíamos vir a trabalhar juntas. Ela relatou o desejo em encontrar as casas subterrâneas que existem dentro da floresta, disse conhecer uma casa, que havia sido mostrada por um antigo guarda da FLONA mas afirmou ter certeza da existência de mais casas subterrâneas – as quais vem a ser as antigas moradas dos seus antepassados. Neste momento, acredito que ambas compartilhamos nossas expectativas e também nossos limites para esta construção conjunta, a qual não deixa de ser uma relação entre mundos, entre diferentes subjetividades em contato.

Era meio da tarde quando de nossa chegada na FLONA de Canela, no momento os apoiadores não-indígenas, os *fóg* (brancos na língua Kaingang) haviam sido convidados a entrar na casa de reza. Culá nos relatou que não entraria pois se tratava de uma cerimônia espiritual e sentia medo, também nos contou ser evangélica. Não entramos, ficamos observando o ritual do lado de fora. Admiramos a beleza da floresta e a conquista da retomada Konhun Mág, a qual não mais se encontra na situação de beira de estrada, diferente do contexto dos Xokleng Konglui, os Kaingang estão morando dentro dos limites da FLONA de Canela. Assistimos aos cantos e danças

tradicionais do povo Kaingang, as falas dos anciãos e das lideranças espirituais e do cacique Maurício. Fomos convidadas para o churrasco de aniversário do Cacique e para a exposição do documentário sobre a retomada que seria reproduzido à noite. Em volta do fogo, após a exibição houve um momento de muita emoção vivenciado pelos parentes que recentemente passaram pelo luto de dois anciãos presentes no longa-metragem. Um momento delicado, carregado de lágrimas, abraços e falas com muito sentimento.

No dia seguinte, domingo pela manhã, experimentamos o *totolo*, comida tradicional feita com farinha de milho fina. Ficamos um bom tempo conversando sobre a ida à Canela, sobre os encontros e acontecimentos. Após o café, fizemos uma primeira gravação em vídeo. Para tanto, atravessamos a cerca de arame farpado para chegar no local do primeiro acampamento, oportunidade em que Cullung nos apontou onde ficavam as barracas e lonas, o fogo de chão e as árvores que caíram com a força do vento. Fazia sol e ventava bastante. Ali, sentada em um tronco de madeira em meio às altas árvores de pinus, usando um cocar e um colar de miçangas coloridas colocados para o momento da gravação em vídeo, pedi à Cullung que apresentasse a si mesma e a comunidade Xokleng Konglui:

Eu sou a Cacique Cullung, Xokleng Konglui, aqui da retomada em São Francisco de Paula. Nós estamos aqui no nosso território que há muitos anos, há décadas de 100 anos os nossos avós, tataravós foram expulsos, mortos e degolados, as mulheres foram mortas, as mulheres gestantes...abriram a barriga delas...os bugreiros, para matar as crianças. E aqueles que sobraram, são aqueles que fugiram desse lugar. Então, o governo acha, é... que nós somos invasores, nós não somos invasores, nós somos nativos dessa terra, nós somos filhos dessa terra, a nossa identidade tá enterrada aqui e nós viemos desenterrar, nós somos filhos dessa terra. Nós viemos de uma nação tradicionais, de um povo tradicionais, de uma terra tradicionais e nós somos filhos tradicionais que estamos aqui na nossa casa, estamos aqui na nossa terra. (Cullung, 2022)

A violência do contato com o mundo branco fica marcada neste primeiro relato. A crueldade da ação dos bugreiros e a necessidade de fuga está ligada a luta cosmopolítica no momento presente: “estamos aqui na nossa terra” da qual os antepassados foram obrigados a deixar para a própria sobrevivência, logo, “nós não somos invasores”, “a nossa identidade tá enterrada aqui e nós viemos desenterrar”. Assim como na conversa com Culá, quando esta retoma a trajetória de seu pai-velho, Vei-tchá, a identidade Xokleng Konglui aparece profundamente ligada aos caminhos dos antigos mas também às relações e disputas do presente com o governo dos brancos. Há uma noção de tempo particular acionada por Cullung, na qual a presença dos antepassados ali nos Campos de Cima da Serra remonta a um passado longínquo: “há muitos anos” e a expulsão dos “avós, tataravós” pelos bugreiros “há décadas de cem anos”. Mais adiante pretendo discutir esta temporalidade específica presente nas narrativas aqui descritas.

No decorrer da gravação, a Cacica fala sobre a motivação do processo de retomada

territorial na Floresta Nacional de São Francisco de Paula em dezembro de 2020, o qual como já citado durante a introdução deste trabalho, tem início com as andanças de Vei-tchá, seu pai, levando seus filhos para conhecer o território ancestral onde nasceu e onde habitam os espíritos dos antepassados Xokleng:

Porque nós viemos pelo chamado, pelos nossos...espíritos dos nossos antepassados, o espírito do Kamlem, o espírito daqueles que foram expulsos e tão aqui, eles trouxeram nós pra cá, eles mostraram aqui pros nossos antepassados, pro Seu Vei-tchá. O Seu Vei-tcha nasceu aqui neste lugar, eles trouxeram o Seu Vei-tchá, o Seu Tchocoubam, o Seu Kovi, trouxeram eles novamente para esse território. Hoje o Tchocoubam não existe mais, o Kovi não existe mais, Copacã não existe mais, o Vei-tcha não existe mais e ele nasceu aqui neste lugar, ele é meu pai. Então, nada mais, nada menos: eu sou filha, raízes desse território, os espíritos trouxeram nós aqui, pra nós dar assistência pra essa terra, a terra precisa de nós, a mãe terra tá doente, as matas tão doentes que não existe mais neste lugar. Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura, viemos trazer de volta os nossos conhecimentos tradicionais, trazer de volta o plantio, os alimentos da terra, a erva medicina da terra que foi tirado, foi destruído, foi matado com veneno, com esses florestamentos aqui de pinus [levanta os braços em direção às árvores de pinus que nos circundam], esse acabou com a mãe terra e a mãe terra tá doente, a mãe terra precisa de nós, pra ela sobreviver, os espíritos dos nossos antepassados trouxeram nós aqui, eles tão aqui com nós, eles vivem com nós, eles falam com nós, e daqui nós não vamos sair. Viemos pra morar neste lugar, viemos pra nossa saúde e pra saúde da terra, saúde dos nossos espíritos dos nossos antepassados, que a mãe terra está morrendo, mas agora [gesticula com os braços em direção ao céu e ao entorno] eu tenho certeza que a mãe terra está vivendo de volta, a mãe terra trouxe os filhos de volta, nós tamos aqui.” (Cullung, 2022)

A Saúde da terra, a saúde do povo Xokleng Konglui, dos espíritos dos antepassados, da mata, e a continuidade dos conhecimentos tradicionais são alguns dos elementos que aparecem entrelaçados neste trecho da fala da Cacica. Seu pai ocupa papel central no desencadear dos acontecimentos que levam à retomada em São Francisco de Paula, inúmeras vezes Cullung menciona que o umbigo de Vei-tchá está enterrado na FLONA, prática comum para diversos povos indígenas. No entanto, a figura de seu pai não aparece sozinha, mas junto a outros antepassados: ao espírito do Kamlem, que vem a ser um importante pajé, um guia espiritual do povo Xokleng. “Hoje o Tchocoubam não existe mais, o Kovi não existe mais, Copacã não existe mais, o Vei-tcha não existe mais, e ele nasceu aqui neste lugar, ele é meu pai.” O que a terra, a natureza e a cultura vem a ser para os Xokleng Konglui não é uma pergunta que eu seja capaz de responder, mas a partir do relato acima nos aproximamos dessas categorias de pensamento próprias que nos apresentam outras formas de ser e se relacionar com as coisas do mundo: “Viemos trazer de volta a natureza, viemos trazer de volta a cultura”. Segundo Cullung sua presença é um chamado dos espíritos, um chamado por cuidado, cuidar da terra e do modo de vida Xokleng, mutuamente implicados.

Figura 2 – Cullung e Angoiká durante inspeção judicial na FLONA de São Francisco de Paula – 26/09/22 (acervo pessoal).



Trago a imagem acima durante inspeção judicial ocorrida no dia 26 de setembro de 2022 na Floresta Nacional de São Francisco de Paula, enquanto os representantes da justiça federal, FUNAI, MPF e demais órgãos acompanhavam a diretora da FLONA, Edenice de Souza, dentro do museu, a Cacica Cullung conversava em voz alta com os espíritos. Acompanhada de seu neto Angoiká, fazia sua voz ecoar por todas as direções. Dentro do museu, Edenice narrava sobre a

importância de seu cargo e dos quase 70 anos de existência da FLONA, do lado de fora Cullung se comunicava com seus antepassados, levantava os braços em direção ao céu e à floresta, fazia ecoar a memória ancestral de seu povo e seus caminhos milenares por aquela região.

Quem chega na beira da estrada RS-484, na região denominada Rincão dos Kroeff s/nº, onde se encontram as casas das famílias Xokleng, logo vê uma extensa floresta de pinus. Fazendo uso da plataforma Google Earth se pode ver o retângulo da árvore exótica que segue por aproximadamente 5 quilômetros dentro da FLONA. Para Cullung, a monocultura de pinus presente no território ancestral é signo da doença que atinge a mãe terra, e da retirada da mata nativa que ali existia, da “erva medicina da terra”, dos “conhecimentos tradicionais” que ali brotavam. Hoje, “a mãe terra trouxe os filhos de volta, nós tamos aqui.” para trazer a natureza de volta. Logo, não são os Xokleng Konglui que precisam da terra, para dela fazer uso, a terra precisa deles, há, aqui, uma relação outra com o território, a qual nos dá pistas sobre elementos que compõem sua ontocosmologia e suas categorias próprias sobre o que nós, brancos, denominamos território, natureza, cultura e ecologia.

Proponho, aqui, um diálogo com o trabalho de Rejane Nunes de Carvalho (2020), psicóloga Kaingang formada na UFRGS, acerca dos sofrimentos vividos pelos povos indígenas a partir de uma noção própria kanhgang sobre saúde mental: KANHGANG ÊG MY HÁ: PARA UMA PSICOLOGIA KAINGANG. O trecho seguinte está presente no segundo capítulo intitulado “As doenças espirituais dos kanhgág: Colonialismo, Modernidade e Capitalismo” no subtítulo: “As doenças espirituais e as demarcações de terras”:

A não demarcação das terras indígenas é um dos pontos que deixaram aldeias dizimadas, sem poder extrair suas ervas medicinais para a cura, suas comidas típicas, sua matéria-prima para a confecção de seu sustento. A Mãe Terra para nós não é mercadoria, ela é produção de vida, é um espírito que nos abraça. Nossos pés na terra significa que estamos vivos, nossos filhos comendo terra, significa que eles têm saúde. Nossa Mãe Água sendo poluída vai nos adoecendo espiritualmente e fisicamente, pois não podemos comer peixe que está contaminado. É ela que nos mata a sede, não apenas física, mas também espiritual, pois ela é fonte de nossa força. Quando nos sentimos cansados, tomamos banhos de rio e isso nos tira a impureza e nos dá ânimo para seguir em frente. Nossos alimentos sendo perdidos para os agrotóxicos nos deixam doentes (Carvalho, 2020, p. 29).

Novamente, saliento a diversidade e especificidade dos modos de ser indígena. Os Xokleng assim como os Kaingang possuem categorias e experiências próprias acerca de si, dos outros e do mundo, no entanto, compartilham as violências impostas pela estrutura da colonialidade-modernidade às suas vidas. Para Rejane Nunes de Carvalho (2020), a terra como mercadoria não encontra sentido nas cosmovisões indígenas, nas quais a terra não é sinônimo de recurso econômico como para os Estados nacionais capitalistas e desenvolvimentistas. Na perspectiva

Kaingang, a Mãe Terra e a Mãe Água são entidades físicas e espirituais essenciais para a reprodução da vida e para o fortalecimento da autonomia de cada povo. O adoecimento da terra e dos povos está diretamente ligado ao esbulho e à não-demarcação dos territórios tradicionais, ao seu envenenamento, exploração e capitalização. Na contracorrente do discurso moderno, Cullung e Rejane trazem em suas falas, a importância dos alimentos, das ervas medicinais, dos conhecimentos tradicionais e do contato corporal com estas entidades/espíritos para a reprodução e manutenção da vida dos seres e da Mãe Terra.

O retorno do povo Xokleng à região de São Francisco de Paula é um chamado que envolve questões que vão além da noção de território compartilhada por nós, não-indígenas:

Quem precisa da terra somos nós, nós precisamos desse lugar pra nós morar e sobreviver, nós não queremos esse florestamento, nós queremos a terra, nós queremos a nossa casa, nós queremos cuidar desse território pra trazer de volta a natureza. Que a natureza é a mata, a natureza é a cultura, a natureza é a saúde, a natureza é o alimento da terra, a natureza é o espírito, a natureza é nós estar aqui, porque nós somos a natureza que viemos dessa terra, nós saímos dessa terra [gesticula com a mão direita fazendo o movimento do brotar da terra], somos filhos dessa terra, desse lugar aqui, somos filhos desse território aqui ó, que é da FLONA. Nós temos a nossa tia, nossa tia tá enterrada ali, a vó Rita, muitos conhecem, mas o nome dela é Kozikã, tá enterrada ali no cemitério dos nossos antepassados, tá ali! Como que é eles podem dizer que nós somos invasores? Invasor foi o governo. O governo que é invasor, tá? O governo. Nós somos donos dessa terra, nós Xokleng Konglui, nós somos donos, nós somos filhos nativos dessa natureza, e vamos trazer de volta o que foi tirado de nós, desse lugar. Eu tenho fé, os espíritos tão aqui, eu tenho fé que estão ajudando nós. (Cullung, 2022)

Sobre o que Cullung fala quando fala em natureza? Além de retomar o tema da ancestralidade, ao mencionar Kozikã, a vó Rita, Cullung traz em sua fala elementos de uma cosmovisão, uma forma de ver e sentir a vida, na qual natureza e cultura não estão em um par de oposição binário, existe uma relação outra: “a natureza é a mata, a natureza é a cultura...a natureza é nós estar aqui”, tudo parece fazer parte no entrelaçar da ecologia e da cosmologia. Começamos a nos aproximar da noção de retomada nos termos próprios Xokleng Konglui: “Nós somos a natureza que viemos dessa terra”, em uma relação comparativa com as tradições ocidentais, não há a comum separação entre natureza x cultura, há, neste contraste, uma relação outra. Tocamos aqui, no que o antropólogo Eduardo Viveiro de Castro traduz por multinaturalismo, em oposição ao multiculturalismo estruturante do pensamento moderno, as sociedades originárias na América parecem viver o mundo a partir de uma unidade cultural-espiritual manifesta em diferentes naturezas: “a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular”(VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.3)⁷. Quando os Xokleng Konglui falam em retomada do território ancestral, trata-se da retomada da natureza em si? A natureza em

⁷Para um aprofundamento sobre os paradigmas natureza x cultura e o conceito de “multinaturalismo” ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. MANA. 2(2): 115-144, 1996.

processo de retomada destes espaços degradados pela ação dos governos?

O território ancestral Xokleng Konglui se encontra dentro dos limites da Floresta Nacional (FLONA) de São Francisco de Paula, uma Unidade de Conservação (UC) Federal de uso sustentável, criada em 1954, atualmente sob administração do Instituto Chico Mendes de Conservação e Biodiversidade (ICMBio). O surgimento de áreas de preservação ambiental, parques e unidades de conservação no mundo e no Brasil é analisado pelo sociólogo Antônio Carlos Sant’Ana Diegues em: *O mito moderno da natureza intocada* (2008) desde o confronto entre saberes tradicionais e o saber moderno cientificista. Diegues defende que a lógica preservacionista, na qual estas áreas intocadas precisam estar fora do alcance da ação humana, despreza as relações multi-milenares das populações tradicionais e seus conhecimentos transmitidos ao longo de gerações, com a transformação das paisagens tidas como naturais, inatas, dadas. Assim, o mito apoia-se justamente na desconsideração de outras formas de perceber e se relacionar com o que nós, não-indígenas, definimos por natureza.

Em nota técnica sobre a retomada Xokleng Konglui⁸, o etnohistoriador Rafael Frizzo (2020) faz menção ao trabalho da antropóloga Maria Inês Ladeira (2004) sobre os conflitos envolvendo as populações originárias e o princípio preservacionista:

A exploração predatória das florestas nos primeiros séculos de colonização, e a destruição intensiva a partir do século XIX, com o processo de industrialização e urbanização e investimentos agropecuários nas regiões de domínio da Mata Atlântica, promoveram a extinção de espécies vegetais e animais e dizimaram a maior parte das sociedades indígenas, sua cultura e conhecimento [...] Se antes da conquista a área de Domínio Mata Atlântica era exclusiva das populações indígenas, hoje seus remanescentes são dominados pelas instituições da sociedade nacional. Nesse contexto é no mínimo compreensível que as Terras Indígenas também contemplem áreas de matas que compõem as atuais UCs (LADEIRA, 2004, p. 240).

O que está por trás desse conflito entre Terras Indígenas x UCs é uma ontologia moderna regulada pela exterioridade do humano em relação à natureza, um deslocamento que origina a clássica distinção ocidental entre natureza x cultura e o des-envolvimento com os aspectos essenciais à vida. Esta discussão está presente em *Ideias para adiar o fim do mundo* texto no qual Ailton Krenak (2019) analisa o processo colonial na América e como a lógica da propriedade privada é introduzida/imposta a outros contextos a partir de uma base epistemológica eurocêntrica, trazendo à alteridade indígena no Brasil uma nova conjuntura. Entender que a distinção binária entre as concepções de natureza e cultura é, em si, uma distinção cultural que provém de um raiz,

⁸FRIZZO, Rafael. “Mãe não se vende, Mãe não se troca, Mãe não se privatiza!”: Nota técnica preliminar envolvendo aspectos etnohistóricos e socioambientais da Retomada Indígena Xokleng Konglui na Floresta Nacional São Francisco de Paula/RS. 2020: <https://apiboficial.org/files/2021/01/Nota-Técnica-Comunidade-Indígena-Xokleng-2020.pdf>

de um mundo simbólico específico, não significa somente abolir os pólos ou invertê-los, mas abrir-se às onto-cosmologias outras, seus códigos, símbolos e ciências próprias responsáveis pela estruturação de mundos outros.

“Levar o nativo a sério” é a premissa de Castro para uma prática que assume escutar e pensar o nativo a partir de seus próprios termos e não desde uma tentativa de realocação dos nossos termos nas realidades outras, ou seja, de forma a buscar encontrar categorias de pensamento nossas como a cultura, a política, a religião, o poder, a economia e, etc., no Outro:

Não se trata, por fim, de propor uma interpretação do pensamento ameríndio, mas de realizar uma experimentação com ele, e portanto com o nosso. No inglês dificilmente traduzível de Roy Wagner: “every understanding of another culture is an experiment with one's own” (1981:12). (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.124).

Seguindo Roy Wagner e Viveiros de Castro: é o que surge a partir desta relação, aqui, é a relação que está em jogo, e não a substância. O que vem a ser a partir das concepções em contato, o conhecimento que decorre da pesquisa histórico-antropológica é puramente relacional. A relação com estes mundos outros pode vir a proporcionar o exercício de alargamento de nosso próprio mundo. Em *História Oral como arte da escuta*, o historiador oral, Alessandro Portelli (2005), faz uso do conceito “relação dialógica” ao descrever o contexto da entrevista e da produção ou “cocriação” das fontes orais. Tratarei mais sobre esse ponto nas reflexões metodológicas no próximo capítulo.

1.2 Cosmopolítica Xokleng Konglui: “...nós viemos pra atacar essa boiada, pra não deixar passar.”

Por meio do decreto 10.381/2020, de maio de 2020, assinado pelo atual presidente Jair Bolsonaro e pelo ex-ministro da economia, Paulo Guedes, a FLONA de São Francisco de Paula e a de Canela são qualificadas no Programa de Parceria e Investimentos (PPI) e inseridas no Programa Nacional de Desestatização (PND)⁹. O PPI, criado em 2016 pelo ex-presidente Michel Temer através da Lei nº 13.334, tem por objetivo ampliar as possibilidades de contratos entre o Estado e a iniciativa privada, e os processos de desestatização¹⁰. É neste contexto político que diversas UCs em território nacional estão sendo direcionadas a editais de concessões - sem que seja respeitada a consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas e tradicionais que habitam ou transitam nas áreas em questão, conforme exigência da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário desde 2002¹¹. O atual plano de manejo da FLONA de

⁹Decreto 10.381/2020, disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10381.htm

¹⁰Lei nº 13.334, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13334.htm

¹¹Sobre a Convenção 169 da OIT: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Convenção%20sobre%20Povos%20Indígenas%20e%20Tribais%20Convenção%20OIT%20n%20%20169.pdf>

São Chico (2020), assinado por Jair Bolsonaro, pelo ex-ministro do meio ambiente Ricardo Salles e pela presidência e diretoria do ICMBio, permite zonas de exploração, como o reflorestamento de pinus acima referido por Cullung, zonas de infraestrutura destinadas à visitação para pesquisa científica e lazer, zonas de conservação da mata em regeneração, e no entanto, em momento algum faz referência à presença indígena. Conforme já citado, os Xokleng têm registrado desde 2009 o pedido de qualificação e formação de um grupo de trabalho (GT) junto à FUNAI para andamento dos processos de reivindicação do território ancestral¹². A Cacica comenta sobre a venda da FLONA e as ações da atual gestão governamental:

A nossa cultura, ela tá sendo comercializada, vendida pelo governo ICMBio, é uma exploração da cultura que diz: aqui é uma terra tradicional. Então, tão vendendo nossa cultura e nós viemos pra atacar essa boiada, pra não deixar passar. E estamos aqui, esperando que o governo venha decidir pra nós ir morar dentro da nossa casa. Onde nossos antepassados foram expulsos, foram mortos. Os espíritos, eles estão aqui, morando aqui com nós, eles trouxeram a família dessa terra, que somos nós. (Cullung, 2022)

Cullung faz menção à fala do então ex-ministro do meio ambiente, Ricardo Salles, durante reunião ministerial ocorrida em 22 de Abril de 2020, quando este propõe aproveitar o foco da mídia e da população na pandemia de Covid-19 para simplificar normas, desburocratizar e colocar em práticas medidas infralegais de desregulamentação das leis de proteção ambiental: “porque só fala de COVID e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas.”¹³ A presença Xokleng Konglui vem atender ao chamado dos antepassados, assim como “atacar” as ações ilegais do atual governo. Ciente do direito originário à terra presente no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, a comunidade espera pacientemente pela resolução do atual conflito de forma legal. Vanhecy Copacã, sobrinho da Cacica complementa sua fala:

Onde o índio faz fogo, ali é território dele, porque a terra é do índio, é a mãe, a água é mãe. Então, onde o índio faz fogo, né. Então é dessa maneira que hoje nós tamo fazendo fogo aqui. Os nossos antepassados já passaram por aqui, e hoje nós tamo aqui no lugar deles e daqui nós só vamos sair, se eles quiserem matar nós como mataram nossa família que moram lá dentro. Nós estamos aí pra tudo, nós queremos fazer na lei, mas se não se cumprir, nós tamo aí. (Vanhecy, 2022)

O processo histórico e social dos Xokleng vem aparecendo nas narrativas de forma a entrelaçar temporalidades, Vanhecy traz o tempo dos antepassados, quando estes passaram por aqui desde o agora, o retorno das famílias Xokleng: “tamo aqui no lugar deles”. As narrativas, trazidas por Cullung, Culá e Vanhecy não podem ser lidas pela lógica de tempo linear, cronológica

https://especiais.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/index9c1e.html?q=convencao-169-da-oit-no-brasil#integra

¹²Conforme consta no Inquérito Civil: n. 1.29.002.000553/2020-21, disponível em:

<https://apiboficial.org/files/2021/01/Nota-Técnica-Comunidade-Indígena-Xokleng-2020.pdf>

¹³Matéria sobre a polêmica fala do ex-ministro Ricardo Salles:

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>

e cumulativa, é preciso estar atento e disponível a abrir-se às possibilidades outras de relação com o que denominamos passado, outras historicidades. Cullung afirma novamente: “Estou aqui fazendo o pedido do Seu Veitchá, do Seu Copacã, do Seu Kovi, do meu vô, né, meu avô Vanhecy, minha avó Vãnhkóme, minha vó Tádo, que hoje não existe mais, mas o que eles pediram eu estou aqui... com meus filhos”. A cacica também destaca o fortalecimento da comunidade durante as constantes disputas travadas com o governo do Estado: “O Seu Veitchá faleceu com 110 anos, hoje eu tô com 64 anos, estou aqui firme, resistência, numa luta com o governo do estado aqui de Rio Grande do Sul, mas eu não tenho medo de errar, eu sei que nós somos filhos nativos desse território aqui, dessa terra, viemos trazer de volta a natureza pra este lugar.”. A fala de Cullung indica que a comunidade conhece bem os protocolos e burocracias que se fazem necessários para o acesso e manutenção de seus direitos constitucionalmente garantidos, principalmente referente à autodeterminação e auto afirmação de seu povo.

Encontrei a Cacica Cullung pela segunda vez ao acaso, no dia 10 de março de 2022, na Reitoria da UFRGS durante reunião do movimento estudantil indígena com a direção da universidade para a criação da Casa do Estudante indígena, uma pauta de anos que ainda não havia sido cumprida. Um prédio abandonado no centro de Porto Alegre foi ocupado, durante os meses de fevereiro e março de 2022, por estudantes Guarani, Kaingang, Xokleng e Charrua para mobilizar a execução desta antiga demanda. Cullung me contou que antes de minha chegada na sala havia feito uma fala forte, pedindo respeito e cumprimento dos direitos garantidos aos povos indígenas, usou de uma metáfora para a criação da casa dos estudantes indígenas fazendo alusão ao nascimento de uma criança. E, dessa forma, indagou aos dirigentes, presentes na sala, se eles dariam amparo a esta criança que vinha sendo gestada. Cullung se mostrou acostumada a frequentar lugares institucionais e a transitar entre as pessoas envolvidas para discutir os encaminhamentos e conclusões do processo. Deu ênfase ao que seria escrito no documento, queria vê-lo para ficar a par dos deveres da universidade e da prefeitura.

No dia seguinte, sexta feira dia 11 de março, fui novamente a São Francisco passar alguns dias. Cheguei com tempo nublado e chuvoso na cidade, esperei o ônibus que me levaria até a Retomada Xokleng no fim da tarde. Quando de minha chegada, nos reunimos na cozinha para um café e para a preparação da janta, eu havia levado alguns alimentos e um peixe que foi bastante apreciado por todos nós. Pude conhecer moradores da retomada que não estavam na outra visita, Cleia Paclon, filha da Cullung e seu filho de um ano Angoiká; Vanhecy (Flecha), sobrinho de Cullung, Tchucazi, neto de Vanhecy e Antônio Copacã (Nino), filho de Vanhecy, que estavam em Santa Catarina; Tancredo Vei-tcha, filho da Cacica, sua esposa Dorileia e seus filhos. Todos eram

moradores da TI Ibirama Laklaño em Santa Catarina. O fluxo entre os estados é constante. Alguns filhos da Cacica e outros parentes continuam morando lá, assim como seu marido, Aladim. Conversamos sobre a reunião do dia anterior. Cullung contou sobre a casa do estudante da Universidade Regional de Blumenau (FURB), a qual ela ajudou a conquistar, falava com propriedade sobre a necessidade de repassar a manutenção da casa a algum órgão federal para que os estudantes não viessem a ficar desassistidos e a depender exclusivamente da universidade, visto que, é dever da união federal cumprir os direitos constitucionalmente garantidos às populações indígenas e tradicionais, as quais foram introduzidas no sistema educacional branco de forma coercitiva durante o processo colonial, e no agora reivindicam o acesso e a permanência no ensino básico e superior como tática e ferramenta política em defesa da sua autonomia.

No sábado, dia 12, após o almoço, participei da construção da primeira ata da associação JUG VÁJ BY TÍ JÓ VÃ (sonho de meu pai), entidade que além de fortalecer e afirmar a presença dos Xokleng Konglui na Retomada em São Francisco, pode vir a possibilitar o ingresso em editais, parcerias e uma melhor organização financeira da comunidade. A associação já contava com um estatuto, feito por uma apoiadora, mas precisávamos construir o texto da primeira reunião de apresentação e nomeação da direção. Fui escrevendo em uma folha de ofício conforme Cullung ia me relatando. Lemos, releemos e revisamos algumas vezes para depois lermos juntas a todas e todos reunidos na cozinha. Li a ata em voz alta e ali foram decididos os componentes da direção.

Fui incumbida de coletar o número de cpf e os nomes completos de todos os adultos que participariam de alguma posição na organização, o que me foi muito importante para notar as genealogias presentes nos nomes de cada um e cada uma. Essa coleta rendeu bons relatos sobre as histórias contidas em cada nome.

À noite, propus que fizéssemos algumas gravações, todos vieram à cozinha comunitária acompanhar as histórias. Ao redor do fogo, enquanto a janta ia sendo feita por Cleia, pedi se Cullung poderia contar mais sobre sua trajetória de vida e sobre os antepassados que viviam na região. Fiz uso do gravador de áudio do meu celular e de uma câmera digital para captar a imagem. Entre suas falas, destaco as que seguem:

Eu nasci em Ligeiro, Rio Grande do Sul.(...)

Eles saíram daqui. Quando eu me vi gente pequeninha eles faleceram, mas eu me lembro da minha avó, da história que ela contava, como é que eles faziam pra eles poder fugir daqui. Eles tem uma cachoeira aqui, tem uma oca aí onde eles se escondia pra que os bugreiro que tavam perseguindo eles pra matar eles. Então se ajuntaram tudo numa oca ali pra eles fugir. Aí no passado tem o passarinho, o passarinho mostra quando os inimigos deles tão procurando eles pra matar, o passarinho conta e eles ficam quietinho, quando o passarinho fala que os inimigos foram embora eles fogem, vão embora.

O Xokleng sempre existiu aqui em Rio Grande do Sul, mas só que eles vivem tudo misturado. Nós temos essas 74 famílias que moram aqui no Gravataí, e nós viemos dessa geração, e eles vieram da geração. A vó Rita, Kozikã, tia do meu pai, tá enterrada aqui, o cemitério dos nossos antepassados tá aqui dentro. Então nós estamos aqui pro governo saber que a família nativa desse território tá aqui. Tamo esperando que a lei venha decidir pra nós entrar na nossa casa, pacificamente.

Estão espalhados e misturados com os Kaingang e com os Guarani: como os nossos avô foram expulsos daqui, foi espalhado os Xokleng, lá teve Xokleng que casou com Kaingang, teve Xokleng que casou com Guarani e foi misturando assim. A gente foi morar pra Cacique Doble, Rio Grande do Sul, com o passar do tempo os Xokleng seguiram pra Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais, tem Xokleng até em São Paulo e em Rio de Janeiro.

E assim a gente tá trazendo de pouco em pouco os Xokleng que saíram desse território.

Eu morava em São Leopoldo, junto com meu pai...Eu fui cacique lá em Santa Catarina, quando nós fomos morar pra lá, aí eu fui eleita cacique, eu fui a primeira mulher cacique do Sul do Brasil, Santa Catarina, foi um histórico. E depois eu fui eleita em Campo Grande, presidente do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI). (Cullung, 2022)

As estratégias de sobrevivência são o foco dos relatos acima selecionados: fugir, se espalhar e se misturar com outros povos como maneira de permanecer, como maneira de continuação da onto-cosmologia Xokleng: a continuidade da vida em si. A região onde Cullung nasceu é tradicionalmente habitada pelos Kaingang, fato que vem confirmar sua fala sobre a mistura com os outros povos do Sul do Brasil, como possibilidade de fuga, de se tornar invisível aos olhos do Estado¹⁴. As noções de “visibilidade e invisibilidade étnica” são trabalhadas por José Otávio Catafesto de Souza (1998) em sua tese *Aos fantasmas das brenhas - Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*, na qual aborda as respostas originárias/autóctones ao Estado e seus projetos homogeneizadores. “O Xokleng sempre existiu aqui em Rio Grande do Sul, mas só que eles vivem tudo misturado.”, logo, a retomada não carrega uma ruptura, mas uma continuidade da presença milenar Xokleng, a dispersão dos antepassados não significou diluição.

Tornar-se fantasma foi, então, estratégia adotada por alguns grupos diante das políticas de extermínio e o silenciamento propagado pela historiografia. Catafesto de Souza alerta para as duas faces desse conceito, enquanto as diretrizes políticas do Brasil permaneciam velando a alteridade presente no território a invisibilidade era a única opção para muitos povos indígenas, quilombolas, tradicionais e mestiços. O contexto muda com o reconhecimento jurídico da diversidade étnica presente no território nacional com os novos parâmetros de justiça social presentes na Constituição Federal de 1988. Há uma ruptura paradigmática com a nova legislação, há o reconhecimento da autodeterminação, o reconhecimento do direito originário ao território e de políticas diferenciadas

¹⁴ Terra Indígena Ligeiro, terra Kaingang conforme o portal Terras Indígenas no Brasil, disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3747>.

fora da noção de tutela. A partir desse momento histórico, processos de emergência étnica se fazem mais presentes, processos de desinvisibilização, de mobilização do movimento indígena nacional e de luta pelo reconhecimento de suas territorialidades: “E assim a gente tá trazendo de pouco em pouco os Xokleng que saíram desse território.”, ou seja, tornando-se visíveis novamente nesta região e reivindicando as memórias e a alegria que lhes foram expropriadas.

Outros universos simbólicos se relacionam com o tempo de maneiras outras, a linearidade entre presente-passado-futuro compõe nosso universo simbólico moderno, as temporalidades acionadas nas narrativas acima não podem ser lidas a partir de uma noção de tempo externa. As motivações do processo de retomada territorial Xokleng carregam noções de tempo próprias à comunidade. As experiências de vida e acontecimentos marcantes na trajetória de Cullung aparecem junto à trajetória do povo ao qual ela vem a fazer parte, aos antepassados e a saúde e felicidade do grupo que atualmente vive na retomada, são esses elementos que compõe a cosmopolítica Xokleng Konglui. É interessante notar as camadas temporais acionadas na narrativa, as histórias dos antepassados são indutoras da memória. Os relatos acima possibilitam nossa aproximação com o que estrutura e confere sentido a esse movimento cosmopolítico de retomada do território ancestral, como os Xokleng Konglui se veem na história e entendem a situação colonial vivida pelos antepassados.

Após a entrevista comentei com Culá, filha de Cullung, que seria importante gravá-la falando sobre o Eduardo e a pacificação (conversa que tivemos no carro quando fui à São Chico pela primeira vez). Ela me avisou para que eu permanecesse atenta aos momentos em que elas e eles estivessem conversando em português, me disse algo como “nesses momentos tu deve ligar o gravador e começar a gravar, sem precisar avisar mesmo, porque se a conversa é em português é porque nós queremos que tu escute, se estamos falando “em índio” não é para ti, não é para tu entender”. De fato, em diversos momentos quando estávamos juntos na cozinha preparando algum alimento, ou na volta do fogo, os adultos conversavam entre si em Xokleng, em outros momentos em português e por vezes palavras em Xokleng apareciam durante a conversa em português. Acredito que Culá me alertava sobre a forma como estas histórias são contadas no dia a dia, de maneira orgânica e não necessariamente em um momento formal de entrevista como eu havia tentando criar durante aquela noite.

No domingo segui com a tarefa de coletar o cpf e o nome completo de cada um, com os documentos em mãos percebi as genealogias presentes nos nomes que se repetiam e aproveitei para pôr em prática a dica de Culá. Com o seu consentimento, liguei o gravador do celular

enquanto Vanhecy Copacã, também conhecido por Flecha, me contava a história de seu nome e outras histórias atreladas a essa. Vanhecy era um antepassado guerreiro que havia ficado aleijado e dessa forma era o encarregado por confeccionar as flechas para as batalhas, por este mesmo motivo seu apelido é Flecha. Já seu sobrenome Copacã remete a um dos três últimos Xokleng que permaneceram na floresta quando ocorre o momento da pacificação e a saída do mato:

O Copacã, o Kovi e o Kamlem eram três irmãos que vieram do mato, esses que saíram do mato... lá por Santa Catarina... foi esse Eduardo, ele queria amansar os índios... O Eduardo sabia falar o Kaingang. [Vanhecy narra as seguintes falas em Xokleng e depois traduz]: “Meu amigo eu to trazendo uma roupa vermelha pra vocês usar”, “meu amigo eu to trazendo carne pra ti”. Mas só que daí, o Kovi queria atirar nele, ele era muito... ele queria matar o Eduardo, então o Kamlem e o outro [Copacã] disseram pra ele “não, não faz isso com ele, vamo pegar as carnes e conversar com ele, vamo sair daqui, é, vamo sair daqui pra nós ter a vida mais melhor.” Que nem ela [Cullung] tá procurando ter uma vida melhor, ta procurando uma vida melhor pros filho dela, e nós somos desses aí, esses são bem os primeiros índios, que viviam no mato ainda. (Vanheky, 2022)

Estávamos na cozinha enquanto essa conversa acontecia quando entrou Kauane, neta de Cullung, atenta à narrativa disse não saber da história que Vanheky contava, e que havia sido bom escutá-la. A importância da manutenção dos nomes tradicionais é ressaltada por Vanheky: “são os mesmos nomes, quem tá aqui, os bisnetos, tataranetos, estão aqui com os mesmos nomes.” Kauane Cullung carrega o nome da avó materna. Vanheky contou sobre alguns significados que já se perderam, o esquecimento permeia a memória assim como as tentativas de recriação: “Não se acaba, porque os nossos avós passaram pra nós...porque não pode ter nome branco né, porque vai se acabar, quando se acabar....o governo aí tem usado isso pra prejudicar os índios, nós não queremos perder né.” Também salientou: “Eu não sei se tu vê mas eu falo com a piizada só em índio, pra eles aprender.” A busca por saúde e uma vida melhor compreendem a manutenção da língua Xokleng, dos nomes tradicionais e as histórias neles presentes, a memória dos feitos dos antepassados acionadas deste os contextos presentes.

Novamente fui questionada sobre as motivações da minha presença ali, Cleia, filha de Cullung me perguntou: “Bibi, o que tu acha dos índios?”...Tu gosta dessa palavra “índio”? Tu gosta de estar no meio dos índios? Ou tu tá aqui só através dos teus estudos, pra apresentar um trabalho diferente?”. Vanhecy comentou em seguida: “é interessante, porque uma pessoa pra entrar dentro, pra fazer estudo dentro, no meio dos índio, ele tem que gostar do que vai fazer né.”

Com a trégua da chuva, Vanheky aproveitou para propor uma caminhada até a cachoeira para que eu pudesse conhecer esse lugar sagrado, fomos junto com Nino (seu filho), Kauane (neta de Cullung) e os cachorros. No caminho enquanto nos aproximávamos da descida para chegar perto da água, Vanheky ia falando em voz alta em Xokleng, Nino me disse que seu pai avisava os

espíritos de nossa chegada, pedindo licença, proteção e me apresentando como amiga. Pedi se poderia tirar uma foto e ele me disse para que o gravasse:

Aqui, nesse lugar aqui é o meu avô, onde ele tomava banho... tem a neta, bisneto dele aqui junto [aponta para Kauane e Nino]. Então a gente se sente bem aqui, aqui moram os espíritos, nessa água aqui embaixo, eles tão tudo aqui né, cuidando da gente, então assim é a história desse lugar, dessa água aqui. Aqui é o lugar onde o Vei-tcha, meu avô, ele teve aqui neste lugar, quando ele era pequeno ele saiu daqui, depois ele veio mostrar pra nós aqui, que é a FLONA. E essa água sai lá de dentro da FLONA. Então aqui mora os antepassados, aqui nessa água aqui, eles tão aí, a gente tá sempre conversando com eles né, com o seu Vei-tcha, a Paclon, que é a mulher dele e é por causa disso que a gente tá aqui nesse lugar querendo, o lugar onde ele mostrou pra nós, o resto do corpo que eles mataram e jogaram aqui pra baixo então aqui moram os espíritos cuidando desse corpo, lá dentro da FLONA também que tem cemitério indígena lá dentro, então nós tamo aqui pra mostrar que nós não tamo aqui mandado de ninguém aqui, é os espíritos que mandou nós aqui. (Vanhecy, 2022)



Figura 3 - Vanheky Copacã (Flecha) em frente à cachoeira, lugar sagrado para os Xokleng Konglui – 13/03/22, (acervo pessoal)

Sentir-se bem, sentir-se cuidado, protegido, perto da terra, da água, onde viveram os antepassados, e onde habitam os espíritos são elementos que destaco da fala de Vanhecy. O chamado dos ancestrais, a felicidade e o bem-estar da comunidade fundamentam a volta para este território, não se trata da substância mas da relação estabelecida com este lugar, a territorialidade. Quando perguntei sobre a TI Ibirama, Flecha destacou a transformação na dinâmica da TI com a

introdução da barragem nos anos 70, dentro dos limites da terra indígena: “A aldeia lá, é muito mestiçada, misturada, já com branco.”. Nas palavras de Rodrigo Lino Nunc-Nfoonro, advogado e mestrando em antropologia Xokleng Laklaño que atualmente tem também trabalhado junto aos Xokleng Konglui: “a barragem é a força motriz de muitas coisas”:

Eu, pessoalmente, tenho uma história com a barragem, que é: a minha família...Antes da construção da barragem havia apenas uma aldeia, essa aldeia ficava no meio da reserva... e ela foi inundada com o início das obras da barragem e isso foi um dos motivos de desintegração do povo Xokleng em várias aldeias né, agora são oito, se não me engano. E a história pessoal da minha família é que nós morávamos próximos da barragem né, e a medida que as águas foram subindo os meus pais tiveram que abandonar sua residência com meus irmãos e subir mais alto no rio pra aldeia Toldo... é, então, quando a barragem foi inundando, os meus pais colocaram o que puderam dentro da canoa, fogão, guarda roupa, alimentos, o que pode ser salvo, e subiram em direção à aldeia Toldo, fundando uma nova aldeia. Mesmo a aldeia Toldo, que é a minha aldeia ficando a mais ou menos 30 km da barragem acima ela ainda fica isolada quando acontecem as cheias do rio Hercílio, também chamado de Itajaí do Norte... pois é a maior barragem de contenção de cheias do Brasil... Então, hoje ainda ela continua sendo a força motriz das lutas do povo Xokleng e também das suas memórias né. Ela se tornou um marco referencial assim como a pacificação, são marcos referenciais que sempre vão estar presentes nos relatos dos Xokleng: a pacificação, a barragem e agora o marco temporal também, mas a barragem tem um lugar de destaque nas narrativas e nas histórias Xokleng. (Rodrigo Lino, 2022)

A Barragem Norte de contenção de águas localizada nas margens da terra indígena Ibirama Laklaño no município de José Boiteux construída entre as décadas de 1970-80 promove transformações profundas no modo de vida Xokleng Laklaño, tornando-se, conforme Rodrigo Lino, um marco referencial, junto à pacificação em 1914 e recentemente os processos judiciais envolvendo a TI Ibirama no projeto do Marco Temporal. Em documentário disponível no Youtube: “ENCHENTE: O outro lado da Barragem Norte”, moradores de Blumenau e moradores da TI Ibirama Laklaño dão seus relatos sobre a barragem, entre eles Vei-tchá, pai da Cacica Cullung aparece relatando o desejo de ter as terras ocupadas pela barragem de volta.¹⁵ Este acontecimento é objeto central de pesquisa nos TCCs da Licenciatura Intercultural indígena da UFSC nos trabalhos de Neuton Calebe Vaipão Ndili: *Mudanças socioambientais na comunidade Xokleng Laklãnõ a partir da construção da Barragem Norte* (2015), Ana Roberta Uglô Patté: *Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ* (2015) entre outros. Dentre estes, selecionei o seguinte trecho do trabalho de Alair Ngamun Patté “HISTÓRIAS COTIDIANAS LAKLAÑO”:

Além disso, os Laklãnõ/Xokleng vivem em aldeias afastadas uma das outras que inicialmente eram agrupadas. Isso se deve à construção da Barragem Norte e das casas feitas pelo Estado, ocasionando o distanciamento das famílias umas das outras. Atualmente são bombardeados pelos meios de comunicação que tentam impor uma ideologia e uniformizar todos os conhecimentos. Apesar de todas essas influências, as diferentes concepções de ética abordadas nesta pesquisa estão sendo entendidas de acordo com a sua cultura e com a sua história de vida. (PATTÉ, 2015,p. 57)

Foi a partir das conversas com Rodrigo Lino Nunc-Nfoonro que compreendi melhor as

¹⁵ Documentário: ENCHENTE, o outro lado da Barragem Norte: disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kTKNmogdQAY>

dimensões deste acontecimento, e relação da introdução da barragem na TI Ibirama/SC com as andanças de Vei-tchá e de seu avô Lino Nunc-Nfoonro pelo vasto território tradicionalmente ocupado por seus ancestrais.

1.3 Vindas a Porto Alegre, reuniões, encontros e caminhadas: “Eu quero que vocês fiquem sabendo o relato, ficam conhecendo a história dos Xokleng em São Francisco.”

No dia 11 de abril de 2022, Cullung vem para Porto Alegre, e passa alguns dias em minha casa. No dia seguinte a acompanhei em uma roda de conversa sobre parto tradicional, e no dia 13 fomos à Assembleia Legislativa do estado em uma reunião junto à Comissão de Cidadania e Direitos Humanos para entrega de um relatório do plano de implementação de políticas públicas sobre a situação dos povos indígenas no Rio Grande do Sul¹⁶. Em sua fala Cullung deu ênfase à necessidade de concretização da escola estadual indígena, com um ensino diferenciado para as crianças da aldeia, para “ensinar as crianças a cultura tradicional, o artesanato, a fala indígena”. Expôs a atual situação de moradia e trouxe aspectos importantes sobre a história da região e do povo Xokleng:

Tamos ali na beira da estrada, a mais de ano ali, mas nós somos felizes, tamo debaixo da nossa casa, o nosso território é ali. Quero dizer pra essa casa que aquela estrada que atravessa no meio é um carreiro que os nossos bisavós e tataravós abriram com as suas mãos, abriram com as suas matérias prima, pra eles poder atravessar o São Francisco. Hoje, se diz, se conhece como a RS, é uma estrada de chão que tem lá, não tem asfalto e aquele carreiro é dos meus avós, tataravós que fizeram a braço, junto com os parente Guarani. Eu quero que vocês fiquem sabendo o relato, ficam conhecendo a história dos Xokleng em São Francisco. Hoje estou aqui pela primeira vez pra vocês conhecer os Xokleng, mas os xokleng existe aqui em Porto Alegre há mais de anos, aqui em Gravataí nós temos Xokleng, 73 famílias que não é reconhecido, mas famílias Xokleng estão aqui em Porto Alegre, eles nunca foram embora. (Cullung, 2022)

O carreiro aberto pelos bisavós e tataravós e pelos parentes Guarani, representativo da sua mobilidade histórica na região, vem a ser hoje a RS-484, e está no momento passando por obra de pavimentação, desde o município de Barra do Ouro subindo a Serra do Umbu até a área onde se encontra a retomada Xokleng, encontrando no fim a rodovia RS-020. É mais um símbolo do processo que vem transformando a paisagem da região e a dinâmica dos povos que ali habitam historicamente. A construção da barragem, a concessão da floresta e a introdução do asfalto continuam a compor as frentes civilizacionais atuantes na região desde o século XVIII como veremos no capítulo seguinte.

¹⁶Matéria sobre entrega do relatório à Comissão de Cidadania e Direitos Humanos:
<https://www.brasildefato.com.br/2022/04/13/relatorio-aponta-que-povos-indigenas-do-rs-sofrem-com-inseguranca-alimentar-e-desassistencia>

Figura 4 - Cullung e demais lideranças Kaingang e Guarani, junto aos parlamentares durante entrega do relatório na reunião da Comissão de Cidadania e Direitos Humanos na Assembleia legislativa do Estado do RS, 13 de abril de 2022 (acervo pessoal)



Chegando em casa, enquanto jantávamos, assistimos juntas aos vídeos que fiz de sua fala. Cullung me perguntou o que achei de suas palavras, lhe disse que foi uma fala muito forte e imponente e perguntei o que ela havia sentido: “nada, eu não tava em mim, eu recebo a palavra... todos ficaram quietos, eu abri a mente deles.” No momento eu não estava com o gravador do celular ligado, mas consegui anotar a resposta a minha pergunta. Segundo Cullung, não era ela quem falava durante a reunião, mas os seus antepassados que falavam por ela. Após um tempo entrei em contato com o seguinte trecho de Nepia Mahuika (2019, p.52) em *Rethinking Oral History: An indigenous perspective* sobre os discursos formais de seu povo, no qual Mahuika apresenta uma fala do artista Maori Dereck Lardelli, o qual me lembrou esta conversa:

A arte da oratória dentro dos costumes Maori é considerada uma forma de arte altamente desenvolvida que vem sendo passada adiante geração à geração, mas no fim, é a linguagem, é a linguagem, deixe eu colocar assim: “É uma língua contemporânea, você é o [orador] rosto do povo, a voz da tribo, mas você não é a única pessoa falando, atrás de você estão as multidões que estão mordendo seus calcanhares” [ou, costas].¹⁷

¹⁷The art of speech making within Maori customs is regarded as a highly developed art form that has been passed down from generation to generation, but in the end, it is the language, it is the language, let me put it like this: “It is a

Aproveitei o momento de troca para perguntar sobre a história de origem dos Xokleng, e do mundo, sua cosmogonia. A Cacica me contou que os povos indígenas saíram da água, do fundo do mar e a partir deste evento cada um recebeu sua língua.¹⁸ Seguiu contando sobre a primeira palavra que aprendeu em português: água. Aos três anos de idade Cullung foi levada para a casa de uma família alemã em Blumenau/SC, quando sua mãe teve de fazer um procedimento cirúrgico no hospital Santa Isabel, em função da idade o ano deveria ser 1961. Enquanto seu pai, sua mãe e seu irmão retornaram à Ibirama, o médico alemão a levou para casa dele para que sua mãe se recuperasse da cirurgia. “Eles queriam me adotar, fizeram de tudo pra eu ficar, todo dia era uma boneca diferente, queriam eu pra ser companhia da filha deles”. Nos finais de semana a família do médico ia para Balneário Camboriú, Cullung sentia muito medo do mar e foi gravando as palavras repetidas pelo casal na praia até que em alguns dias disse: “Cullung tem medo de água grande... assim eu comecei a aprender o português.” Até os 6 anos permaneceu morando com a família alemã que a escondia toda vez que Vei-tchá ia a Blumenau vender flechas e tentar buscá-la, até o dia em que estava brincando na frente da casa quando seu pai apareceu e voltou com ele para a aldeia. Contou que gostava das coisas que ganhava mas sabia que não eram seus pais, sentia como se tivesse sido roubada. Quando a perguntei se ela já havia pensado como teria sido sua vida caso permanecesse morando com a família alemã, disse que teria uma vida confortável, poderia hoje ser uma doutora “mas daí eu ia perder a minha origem... lá onde eu tava, tava bem e não tava né”. No centro da narrativa de Cullung encontram-se as camadas temporais que a constituem, a memória de sua infância acionada pela narrativa cosmológica Xokleng e a capacidade imaginativa de um outro presente.

Outro dia, durante nossos deslocamentos em Porto Alegre, caminhando até o Centro Administrativo do Estado (CAFF), perguntei sobre a origem do nome de seu povo: Konglui é o pássaro, citado antes, que avisava os antepassados do perigo da chegada dos brancos. Animada me disse que ele está voltando a habitar a região. O Konglui é sagrado e uma espécie companheira para a comunidade, compõe uma característica marcante dos Xokleng e também de outros povos originários deste território que são as relações interespecie.

Percebo uma mudança em nossa relação quando Cullung veio a Porto Alegre, acredito que

contemporary language, you are the [spokesperson] face of the people, the mouthpiece for the tribe, but you are not the only person speaking, following behind you, are the multitudes who are biting at your heels [back].” (p.52)

¹⁸Destaco o trabalho de Carl Liwies Cuzung Gakran, VĀJĚKY ÓG GOJ TÁ KAPÓ JÓ - Os Vājěky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário (2015), sobre a narrativa cosmogônica Xokleng: “Há muito tempo atrás, existiu um povo que vivia no lado debaixo das águas do mar, eles eram os Vājěky. Cansados do lugar onde moravam, eles queriam buscar novos ares para viver.” (2015, p.26)

passamos a compartilhar uma relação de maior confiança a partir do momento que ela pôde também conhecer meu universo e eu pude acompanhá-la em espaços, reuniões públicas e caminhadas pela cidade, conhecendo mais sobre sua trajetória de vida e estratégias de luta. Encontro ressonância nas palavras de Amanda Calabria (2021, p.109), quando a autora fala sobre tornar-se algo além da pesquisadora na sua relação com Lourdes em *História Oral, método e epistemologia: caminhos descolonizadores na pesquisa com prostitutas*: “colocar-se em posição de escuta e disponibilidade viabilizou um caminho dialógico de pesquisa e desenvolveu, também, uma relação proximal, em que, por vezes, fui deslocada do lugar de pesquisadora e alçada à posição de companheira de luta e, simbolicamente, de neta”. À noite, conversamos bastante sobre os processos da retomada em andamento, mas também sobre histórias da juventude e antigos amores. Cullung me contou que viveu um tempo em Blumenau quando jovem, trabalhava e frequentava os bailes da cidade, esteve também em São Paulo, até retornar à Ibirama se tornando Cacique aos 28 anos tendo se candidatado sem muitas pretensões, mas seguindo os passos do pai.

Em maio fui à aldeia participar da celebração do batismo tradicional das crianças e inauguração da escola Vanhecy Vei-tchá Teie, nesta ocasião pude conhecer mais parentes e apoiadores da retomada. Estavam presentes, também, a família de André Benites, cacique da retomada Mbya Guarani em Maquiné. A anciã Neli, irmã de Vei-tchá, veio de Santa Catarina para realizar o ritual de batismo de Nemias e Angoiká, acompanhada pelos cantos e pela bebida fermentada *Môg*, feitiço tradicional a base de mel e ervas. Sentada no chão perto do fogo, Neli seguiu o ritual tradicional amarrando uma corda aos pés das crianças enquanto cantava a reza em Xokleng. Um momento de fortalecimento da comunidade em seu território ancestral. Na seguinte imagem a casa de reza onde aconteceram os batismos, o dia era chuvoso e frio, ainda assim era um dia de celebração e felicidade:

Figura 5 – Laci (neta da Cacica), André Benites (Cacique da retomada Mbya de Máquiné) e seus filhos em frente a casa de reza Xokleng Konglui, atrás os pinus na entrada do parque, 01 de maio de 2022 (acervo pessoal).



Para finalizar este capítulo, descrevo a audiência de conciliação no Tribunal Regional Federal da 4ª região de Porto Alegre, em 1º de agosto de 2022, onde reuniram-se as comunidades Xokleng Konglui e Kaingang da retomada Konhun mág de Canela, magistrados, membros do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), do Conselho indigenista Missionário (CIMI), Conselho de Missão entre Povos Indígenas (Comin), professores da UFRGS, apoiadores,

Ministério Público Federal (MPF), Juízes Federais, desembargadores, procuradores, a Defensoria Pública da União, a presidência do ICMBio, representantes da FUNAI, e representantes das concessionárias das FLONAS de São Francisco e Canela.¹⁹ Como já citado acima, o edital de concessão das florestas foi lançado sem a consulta prévia, livre e informada às comunidades indígenas, logo todos os atos decorrentes deste processo deveriam, em tese, ser anulados. A reunião teve longas 5 horas de duração. Em sua fala final Cullung disse: “conciliação é o nome escrito ali, mas isso aqui mais parece um debate, um fórum de debate”. O seguinte relato é uma narração posterior da Cacica sobre seu depoimento final no TRF4, no dia 12 de agosto de 2022 na retomada Xokleng, durante reunião do grupo de trabalho que ficou incumbido de escrever o relatório de alocação da comunidade na FLONA:

Quando era 17:15 eu dei a minha palavra, joguei a minha tarrafa, mas eu falei o que tinha pra falar. Porque eles queriam matar nós no cansaço, sabe...eu fiquei só escutando, eu falei de manhã, era 10 horas da manhã e ali eu fiquei só sentada ouvindo até meio dia, fomos almoçar e duas horas [14h] pegamos de novo. E ali foi, um falava, o outro falava e não era aceito... daqui um pouco essa firma [concessionária] falou que ia desistir, porque não tinha mais acerto e eu só ficava de olho, assim, na FUNAI, pra ver o que que a FUNAI falava, e a FUNAI ficou muda lá. Eu olhava lá pro pessoal, os juiz, desembargador, ficava olhando pra eles. Queriam ir embora, daí eu joguei minha tarrafa: eu fui numa conciliação mas eu tava vendo um debate, um fórum de debate. Conciliação? Não é assim que eu conheço, eu falei assim pra eles. Ah, eu já fui logo de cara: “ó ICMBio, hoje eu vim casar com você”, “tu casa comigo? Pode dizer.” [rindo, continua a narração]. “Pode dizer se tu quer casar comigo, eu vim pra casar.” Entenda se ele quiser, você entendeu, todo mundo entendeu. Conciliação. Não quer casar? Diz: “não, não quero, pronto acabou”. Simplesmente, eu vou embora pra minha aldeia, vou falar pra minha comunidade, nós vamos ficar morando lá naquele cantinho lá que vocês sabem, vamos ficar lá até a justiça decidir. Eu fui em cima deles, do ICMBio... ele ficou sem resposta. Pedi respeito, porque eles não queria aceitar quando um falava da Convenção 169, eles não queria aceitar... essa lei não fomos nós que fizemos, quem fez a lei? foi Brasil, nação unida, e fora do Brasil, outros países que fizeram esse documento sobre o direito dos povos indígenas e outras nações. Então, quero dizer pra vocês, hoje eu vim pra casar, só quero respeito, respeito. Respeitar nós, comunidade indígena Xokleng Konglui, que somos filhos nativos daquela terra tradicionais, nós somos os donos. Aí pronto, acabei, eles caíram por terra. (Cullung, 2022)

O tom da reunião vinha no sentido de que as comunidades Xokleng e Kaingang, ambas dentro do mesmo processo de concessão, dessem o aval para início das atividades das concessionárias nas FLONAs, considerando aquela reunião de conciliação como sendo a consulta prévia conforme protocolo das diretrizes legais. Durante toda a reunião foi necessário relembrar os contextos desiguais entre as comunidades, estando a comunidade Kaingang dentro da Floresta Nacional de Canela e os Xokleng há quase dois anos na beira da estrada em situação de vulnerabilidade. Após a fala estratégica da Cacica, com o pedido de casamento ao ICMBio, deu-se encaminhamento de entrada nas FLONAs pelas comunidades acompanhadas do grupo de trabalho e apoio para efetuarem, com prazo de um mês, o estudo das áreas viáveis para as moradas dos

¹⁹Portal de notícias do TRF4 descreve reunião do dia 01 de agosto, disponível em: https://www.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=noticia_visualizar&id_noticia=16664

Xokleng e dos Kaingang. A elaboração do relatório de estudo das áreas está em andamento para nova reunião em setembro de 2022. Ainda que não garanta o fim do conflito, o encaminhamento deste documento representa uma vitória, como demonstra a expressão de Cullung na foto a seguir no final da reunião.



Figura 6 - Cacica Cullung Vei-tchá Teie após a reunião de conciliação no TRF4 - 01/08/22 (foto cedida por Roberto Liebgott/CIMI)

As retomadas territoriais não se restringem à ocupação de determinados territórios, como nós, não-indígenas de tradição acadêmica ocidental, poderíamos habitualmente concluir. A antropóloga Marisol de La Cedená propõe no artigo *Natureza incomum: histórias do antropoceno* (2018), a noção de “conflito ontológico”²⁰, sobre um caso de expropriação territorial na Amazônia

²⁰Sobre o conceito: “Eu me baseio em Jacques Rancière e Eduardo Viveiros de Castro para conceituá-lo como um confronto que abriga um dissenso histórico – termo de Rancière – sobre um equívoco – termo de Viveiros de Castro – sobre o que significa um território e as relações que o compõem. Juntos, esses dois conceitos, dissenso e equívoco, podem funcionar de um modo que não lhes seria possível isoladamente; seu trabalho analítico conjunto pode nos permitir refletir sobre a complexidade da disputa que os pronunciamentos de Santiago Manuín expressam. Pode ainda

peruana envolvendo o povo AwajunWampi. O território não carrega o mesmo significado para os AwajunWampi e para o Estado peruano: para os primeiros “o território são os AwajunWampi” - o que implica uma noção outra, a qual foge à fácil compreensão do Estado nacional, foge à estrutura do pensamento moderno que opõe natureza x cultura e toma o território como propriedade e recurso economicamente rentável.

Ainda que se fale da mesma coisa, o território, este não é o mesmo e não carrega os mesmos significados para os Xokleng Konglui e para o ICMBio/as concessionárias/ juízes federais. A disputa territorial em questão pertence a um conflito ontológico pois “o que define território depende do mundo que o pronuncia, das relações das quais ele emerge.” (DE LA CADENA, p. 99, 2018). O caso dos AwajunWampi não é isolado, assim como não é o caso da Retomada territorial Xokleng Konglui, estes falam sobre outras possibilidades de ser/viver melhor, com mais saúde e felicidade - sobre mundos outros, suas categorias, símbolos e protocolos próprios.

expor um conflito localizado tanto dentro como fora do domínio da lei.” (DE LA CADENA, p.98, 2018).

2. Historicidade Xokleng Konglui: “O Xokleng sempre existiu aqui em Rio Grande do Sul”

As tentativas de silenciamento das trajetórias dos antepassados Xokleng compõem mecanismos de uma política que se fez atuante de sul a norte do que hoje chamamos Brasil desde sua construção. Neste capítulo, apresento uma seleção e análise de trechos da historiografia sobre os Xokleng e seus antepassados Botocudos e na região dos Campos de Cima da Serra, com o objetivo de desvelar o processo esbulho de sua territorialidade específica e o apagamento de suas histórias. Como desvenda Lauro Cunha (2017, p. 20)

Hoje sabemos que a anulação da participação desses atores na construção da história da região carrega uma intencionalidade específica: a de negar às populações nativas sua inclusão nesse passado regional. Apagando-se esses sujeitos da história, coloca-se a ocupação nordeste gaúcho como um processo sem injustiças, sem lutas ou resistências. O Botocudo não se configura como um agente na história da colonização porque não fazia parte dos interesses da construção de tal empreitada, designada aos latifundiários brasileiros.

A presença contemporânea dos Xokleng no norte do Rio Grande do Sul vem a contradizer o discurso oficial sobre a região, visto que seus antepassados pouco aparecem nas produções documentais e históricas e, quando aparecem, são genericamente e pejorativamente denominados “bugres”. O velamento das populações autóctones é acompanhado pela exaltação de uma história eurocentrista da região (Gramado, Canela e São Francisco de Paula fazem parte de uma rota turística que exalta a imigração italiana e alemã), há uma grande contradição nessa operação do processo civilizatório uma vez que as famílias imigrantes de Europa só puderam sobreviver numa região distinta das terras de origem com a aliança e a submissão aos saberes autóctones.

Como fica exposto neste trecho analisado por Lauro Cunha (2017) sobre um documento produzido em 12 de março de 1828 em São Francisco de Paula: “o capitão Francisco Manoel de Paula e Silva, comandante do distrito de Cima da Serra, comunica ao presidente da Província a morte de nove colonos” (CUNHA, 2017, p.130), em local onde hoje se encontra o município de Cambará do Sul, nas redondezas do Cânion Fortaleza:

Participo a V. Ex^a de terem saído os bugres neste distrito no lugar denominado a Roça da Pedra, onde assassinaram nove pessoas cruelmente, e tendo eu tido participação deste insulto, no dia seguinte, ao mesmo momento, officiei os alferes José Pedroso Moraes, o qual não obstante ter requisitado a V. Ex^a, quarenta homens para aquele fim, me officiou pedindo-me auxílio, e sem embargos, do qual ser o [ilegível] para o referido auxílio, sabendo hoje que depois do referido insulto, passados dezessete dias, é que entrou ao mato e mencionada escolta.²¹

21AHRs. Autoridades Militares. Maço 109. Doc 447. In: CUNHA, L. Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (2017) p.130.

A julgar pela região do referido ataque, entende-se que estes denominados “bugres”, na documentação oficial, vem a ser os Botocudos que viviam e transitavam pela região e neste momento encontravam-se já acuados pelo avanço civilizacional. O trabalho do historiador Lauro Pereira da Cunha em *Índios Xokleng e Colonos no Litoral Norte do Rio Grande do Sul* (2012) e *Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra* (2017) são essenciais na construção deste capítulo. Cunha busca preencher as lacunas sobre estes antigos habitantes e transformadores das escarpas do planalto da região sul do Brasil, a partir de uma minuciosa pesquisa nos arquivos e uma leitura nas entrelinhas das documentações do Estado colonial e da historiografia da época. Sendo a história “uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”” (Benjamin, 1987, p. 222),²² o trabalho de Lauro encontra o esforço de “pentear a história a contrapelo”, proposto por Walter Benjamin (1987). Quem vem contando esta história do contato entre os Xokleng e os brancos?

Segundo Nanblá Gakran, doutor em Linguística e Xokleng, seu povo já recebeu diversas alcunhas: “Bugres”, “Botocudos do Sul”, “Aweikoma”, “Xokleng”, “Xokrén”, “Kaingang de Santa Catarina”.²³ Sabe-se que estas denominações acabavam vindo do contato dos não-indígenas com povos rivais e não significavam uma prática de autodenominação mas a necessidade de classificação do mundo pelo olhar colonial, logo a classificação e criação de etnônimos tem início com a chegada dos europeus. Jules Henry, o primeiro antropólogo a trabalhar com os Xokleng, em *Jungle People: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil* (1935) acaba por denominá-los como “Kaingang”, ainda que tenha reconhecido as diferenças culturais entre estes povos (GAKRAN, 2005). “Xokleng” acaba sendo o termo externo apropriado pelo grupo étnico para identificação na mídia, em processos judiciais e reivindicações junto à FUNAI. O antropólogo Sílvio Coelho dos Santos faz uso do termo durante suas publicações contribuindo para esta incorporação. Já “Laklaño” é o nome escolhido pela própria comunidade na TI Ibirama em Santa Catarina quando em um processo de questionamento sobre sua autodenominação, Laklaño vem a significar povo que vive onde nasce o sol, gente do sol (ou, ainda, povo ligeiro), segundo Cullung o nome diz respeito ao processo histórico de fuga dos grupos Xokleng que viviam mais ao Sul para o noroeste, em direção ao atual estado de Santa Catarina acompanhando a direção do nascer do sol. Konglui também se trata de uma escolha própria do povo, vem a ser o pássaro sagrado e companheiro que dá nome à retomada em São Francisco de Paula.

No trabalho de conclusão de curso de Carli Caxias Popó (2015), *Cosmologia na visão*

22BENJAMIM, W. Obras Escolhidas, vol. 1. Magia e Técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Brasiliense: São Paulo, 1987 [1985].

23GAKRAN, Nanblá. Aspectos Morfosintáticos da Língua Laklaño Xokleng “Jê”, Campinas, 2005.

Xokleng, encontramos elementos importantes sobre a história do povo Xokleng Laklaño:

O povo Laklãnõ Xokleng habitava a região sul do Brasil a milhares de anos atrás. Com o passar do tempo, foram confinados no Alto Vale do Itajaí, no estado de Santa Catarina, numa área de aproximadamente 14 mil hectares; a terra era maior, mas foi reduzida, embora toda reserva é uma redução. Foram perseguidos e quase exterminados e para que isto não acontecesse foram obrigados a se renderem ao homem branco.

Como consequência disso perderam parte de sua cultura e tradição, mas que conseguiram superar os muitos desafios enfrentados. Mesmo envolvidos em muitos desafios nossos ancestrais conseguiram preservar a cultura Laklãnõ e isso fez com que não esquecessem a sua identidade cultural, e não é de duvidar que muitos investimentos foram realizados por pessoas interessadas em ocupar as terras indígenas e, portanto, logo quiseram eliminar, mas não conseguiram.

No passado as crenças do povo Laklãnõ se baseava na própria natureza, ou seja, no sol, na lua, no vento, na chuva, nos trovões, nos animais, nas plantas. E, a intermediação desse conhecimento ficava sob a responsabilidade do Kuja (Camlém), o curandeiro na tribo, que previa também acontecimentos tanto do ponto de vista do presente, bem como o que pode acontecer no futuro, seja coisa boa ou mal, que poderia vir a acontecer com o povo Laklãnõ.

No trecho selecionado, Carli (2015) relata que os Xokleng nem sempre estiveram restritos à TI Ibirama Laklaño, que os Xokleng não são indígenas só de Santa Catarina, e que habitavam um território vasto em conformidade com seu modo de vida específico. Eles acabaram por ficar “confinados no Alto Vale do Itajaí” em função da perseguição do estado, da necessidade de fuga e/ou rendição. Nas palavras de Rodrigo Lino Nunc-Nfoonro, advogado e mestrando em antropologia Xokleng: “a denominação Xokleng é a denominação do colonizador” - já as reivindicações do nome Laklaño e Konglui marcam um processo de autodenominação, com base na memória do povo e na retomada de aspectos que constituem seu mundo simbólico. Os diferentes grupos dentro do grande grupo/etnia Xokleng falam sobre processos de emergência a partir do qual surgem novas comunidades, autônomas, ainda que ligadas por laços genealógicos. Sendo assim, historicamente, faz mais sentido pensarmos nos constantes processos de transformação cultural e nos vários processos etnocidas que vêm afetando estes diferentes grupos e as diferentes frentes de expansão e territorialidade Xokleng. Além dos Laklaño em Ibirama, e dos Konglui em São Francisco de Paula, são atualmente conhecidos os Xokleng Zagaua em Riozinho/RS e os Ngrokòthi-tõ-prèy em Rio dos Pardos/SC (Gomes, 2010)²⁴.

Conforme o professor Silvio Coelho dos Santos (1973, p. 33), “no momento em que os Xokleng começam a ingressar na História, eles ocupavam toda a área existente entre o litoral e o planalto desde as proximidades de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, às proximidades de Paranaguá, no Paraná.” Os Xokleng integram a Família Jê Meridional do Tronco Macro-Jê²⁵, junto

24Sobre os Xokleng de Rio dos Pardos: Gomes, Iraci Pereira. Os Xokleng do Rio dos Pardos / Iraci Pereira Gomes. -- Maringá, 2010.

25Para visualizar o quadro do Macro tronco Jê: <https://img.socioambiental.org/v/publico/linguas/tronco_macro

com os Kaingang, e são, atualmente, os dois povos integrantes do grupo linguístico Jê reconhecidos no Sul do Brasil. A presença de seus antepassados remonta a mais de dois mil anos, segundo estudos arqueológicos, quando da migração desde o norte²⁶. Sua territorialidade acompanhava as práticas de deslocamento para caça e coleta, assim abrangia uma grande área de florestas e campos, entre litoral e planalto, a qual coincide com a dispersão das matas de araucária no Sul do Brasil, sendo o pinhão alimento de suma importância. Como demonstra Silvio Coelho (1973, p.32-33), eram identificados três grupos Xokleng em constante transitar dentro deste amplo território:

A tribo Xokleng era formada por diversos grupos. Esses eram integrados por 50 a 300 indivíduos. À época da colonização do território ocupado pelos Xokleng, século XIX, havia pelo menos três grupos: um deles vivia no centro do território catarinense, tendo como área de ação principal o médio e o alto Vale do Itajaí; o segundo ocupava as cabeceiras do Rio Negro, na atual fronteira de Santa Catarina com o Paraná; o terceiro dominava o sul, com base nos vales do Capivari e Tubarão. Como nômades, entretanto, esses grupos deveriam se subdividir e simultaneamente explorar largas áreas vizinhas a esses locais de maior concentração.

Cunha (2017, p.168) complementa:

Baseando-se nas pesquisas de Greg Urban, Namem nos informa que disputas internas entre líderes botocudos acabaram desencadeando uma fragmentação grupal que deu origem a três facções em meados do século 19: a facção Ngrokòthi-tõ-prèy, que corresponde ao grupo contatado em 1912, a que nos referimos acima [em local próximo a Porto União, no norte de Santa Catarina]; a facção Rakranò, corresponde ao grupo pacificado em 1914; e, a facção Angyidn, a mais meridional, correspondente à parcialidade que acabaria sendo extinta.

Diferente dos Carijós, integrantes do tronco linguístico Tupi-Guarani que viviam em toda a planície costeira de São Paulo ao Rio Grande do Sul, os Xokleng tiveram de não mais transitar pelo litoral para que o contato com os europeus fosse retardado pelo refúgio natural concedido pela floresta sub-tropical da enconsta do planalto que dificultava o acesso dos brancos ao interior. Trata-se de região composta pela Floresta Ombrófila Mista²⁷. Conforme Cunha (2017, p. 116), “a floresta do litoral gaúcho nada mais é do que o prolongamento das matas do litoral sul catarinense. Elas são contíguas em termos geográficos. É a mesma escarpa do mesmo planalto[...]. Obviamente que não havia ali ‘duas matas’, mas há, entre elas, uma fronteira administrativa artificial, uma divisão política entre duas províncias sulinas, o que, para os índios, não fazia a menor diferença.” Como é possível ver no mapa do território histórico a seguir, presente na obra de Sílvio Coelho

[je.gif.html](#)>

²⁶Conforme estudos arqueológicos divulgados em *Xokleng 2860 a.C. As Terras Altas do Sul do Brasil - Transcrições do Seminário de Arqueologia e Etnohistória*/ Marco Aurélio Nadal de Masi (Org.) - Tubarão: Ed. Unisul, 2006. 220p.

²⁷Seu “clímax climático” encontra-se no Planalto Meridional Brasileiro, no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e no Paraná, em terrenos acima de 500m de altitude, com disjunções em pontos mais elevados das serras do Mar e da Mantiqueira (VELOSO et al, 1991)

(1973, p. 36.), as escarpas do planalto são contínuas desde o Rio Grande do Sul até o Paraná:

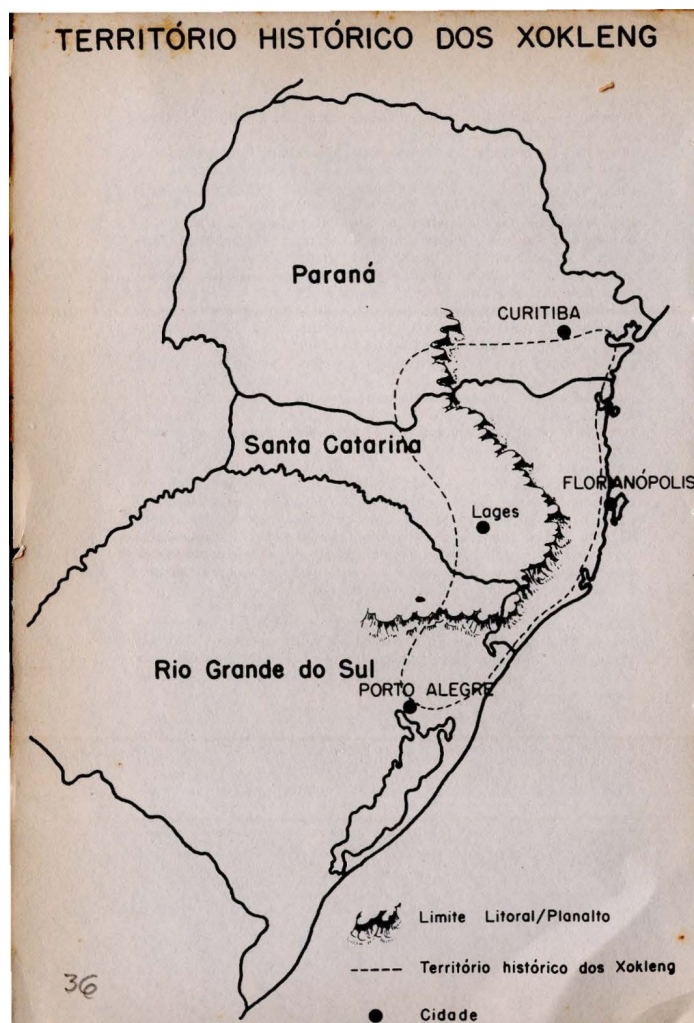


Figura 7 - Mapa do território histórico dos Xokleng, (Página digitalizada, SANTOS, 1973, p.36)

A mata de araucárias característica da região está intrinsecamente relacionada aos coletivos humanos que com ela viviam. Proposto pelo antropólogo William Baleé (1989), o conceito de “matas culturais” expõe as práticas ancestrais de manejo florestal operadas pelos povos indígenas. A historiadora, arqueóloga e antropóloga Silvia Moehleck Copé (2015, p. 157), assim se refere à mata nativa nos Campos de Cima da Serra:

O surgimento tardio da mata de araucárias e sua expansão atribuída à ação de queimadas e manejo pelos grupos humanos ali residentes no passado permitem a hipótese de tratar-se de um ambiente domesticado pelo homem. Situação encontrada em outras partes já estudadas do Brasil, como na Amazônia (Baleé, 1987; Neves, 2014), e do mundo, na Austrália e na África (Harris; Killman, 1989). Não deve ser por acaso que temos uma concentração de datações radiocarbônicas nesse período (Copé, 2006d, 2012; Bitencourt; Krauspenhar, 2006; Iriarte; Behling, 2007).

Neste trecho retirado de *A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro*, Sílvia Copé (2015) apresenta dados de pesquisas realizadas dentro do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa, 1965-1970) sobre os vestígios dos grupos Jês, denominados no projeto “de tradição Taquara”. Dentre eles estão as casas subterrâneas características dos antepassados Xokleng e Kaingang e, constantemente, citadas nas falas da Cacica Cullung. A perspectiva das “paisagens culturais” e da “temporalidade da paisagem” trata da interação e mútua implicação entre homem-natureza ao longo do tempo. Partindo da arqueologia da paisagem no planalto sul-brasileiro, entende-se que “o ambiente da mata de araucárias (onde os grupos humanos pretéritos tiravam a sua subsistência) e dos campos de cima da serra possui um forte componente dinâmico que é o próprio homem” (COPÉ, 2015, p. 157). Estes conceitos e conclusões trazem elementos centrais para a discussão dos conflitos envolvendo as Unidades de Conservação e povos indígenas e tradicionais em território nacional. A lógica por trás das “reservas sem gente” (DIEGUES, 1998) desconsidera esta mútua implicação encerrando em pólos opostos as categorias natureza e cultura.

Davi Kopenawa Yanomami traz a visão dos grandes homens brancos sobre a floresta: “dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade”. Os brancos pensam: “A floresta está aqui sem razão, então podemos estragá-la o quanto quisermos! Ela pertence ao governo! Contudo, não foram eles que plantaram e, se a deixarmos nas mãos deles, farão apenas coisas ruins” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 468 - 469). Em diálogo com *O mito da natureza intocada* de Antonio Carlos Diegues, a fala de Kopenawa traz a crítica ao pensamento moderno, o pensamento do “povo da mercadoria” é transcendente, o qual toma a natureza enquanto categoria inata, referente ao dado e não ao culturalmente construído. No seguinte trecho, a noção de ecologia é repensada a partir da perspectiva Yanomami,:

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio a existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são as nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.479-480)

Somos apresentados a uma noção outra sobre a ecologia, não como um campo de estudos dentro da disciplina biologia, trata-se de um pensamento imanente. A ecologia “somos nós, os humanos”, “tudo o que veio à existência na floresta”, é “tudo o que ainda não tem cerca”. Embora

os Yanomami não a nomeassem da mesma forma, Kopenawa faz o exercício comparativo e interpretativo em relação ao pensamento moderno e encontra pontos de intersecção entre estes universos culturais. Com frequência, Cullung questiona a real necessidade das instituições governamentais em deter a posse do território da FLONA, dos açudes de peixes e dos florestamentos de pinus que existem lá dentro: “O governo precisa pra eles? Não chega o salário deles? Esse florestamento aqui ó, de pinus, é do governo, nós sabemos disso, será que eles precisam disso?”. Retorno à noção de um “conflito ontológico” (DE LA CADENA, 2009) sobre a forma como o governo enxerga e lida com a conservação e com a ecologia a partir dos olhos Xokleng Konglui, os quais vêm a conferir significados outros à floresta, aos açudes, à cerca, ao território, ao cuidado, à vida, ao dinheiro, ao trabalho.

Em *Reencantar El Mundo: El feminismo y la política de los comunes*, a filósofa italiana Silvia Federici (2020), articula uma análise da dimensão histórica dos processos de formação da cosmologia moderna e propõe ideias para se repensar os valores e estruturas que norteiam o modo de vida capitalista como possibilidade única e dominante. Federici forja o conceito dos “novos cercamentos” como chave de leitura das disputas pela terra no mundo contemporâneo e os entraves para o acesso aos bens comuns essenciais à vida. Sua argumentação parte de uma releitura de Karl Marx sobre a acumulação primitiva abordada no capítulo 24, Livro 1 de *O Capital*, o qual trata do processo de cercamento das terras comunais na Inglaterra do século XVII e o início do ciclo do capital. Logo, os novos cercamentos significam este processo contínuo de transformação dos territórios e seus habitantes em áreas e corpos economicamente rentáveis e a quebra do sentido de comunidade para a imposição de uma onto-cosmologia moderna-individualista àqueles que estabelecem relações outras com a terra e os seres do mundo. O processo de cercamento não teve seu fim na Inglaterra, assim como o colonialismo não teve seu fim com a independência dos países latino americanos: “A violência é um ciclo longo. Ordens antigas continuam ecoando” (ESBELL, 2019).

Durante todo o processo colonial, a ideia de progresso guiava as ações dos governos locais. Ocupar as terras “devolutas” atraindo colonos europeus, considerados uma mão de obra de qualidade, exigia constantes iniciativas de perseguição, imposição de uma matriz cultural outra e genocídio dos povos nativos. Suas categorias socio-culturais eram desconsideradas pelos colonizadores, processo que permanece no agora, nos contextos de disputas judiciais entre populações indígenas e Unidades de Conservação. Como analisa a antropóloga Edviges Ioris (2014), em *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*:

Além disso, a legislação das Florestas Nacionais estabelece, no Artigo 17, como objetivo básico das reservas “o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para a exploração sustentável de florestas nativas”. Assim, as “populações tradicionais” que são admitidas na área das Florestas Nacionais devem estar em conformidade com o seu plano de manejo, elaborado para atender aos objetivos da reserva. Isto significa que os sistemas de produção comunitários “tradicionais” devem ser ajustados para se adequar ao plano de manejo da reserva, cujo objetivo, no caso da Flona Tapajós, é a promoção da exploração madeireira com base nos modernos princípios da silvicultura científica. (IORIS, 2014, p.233)

A imposição de um conjunto de leis externas às comunidades conforma relações assimétricas nas quais estes Outros devem se conformar àquilo que não faz parte de seu mundo simbólico e material. Ioris (2014) destaca a imposição de uma espécie de marco temporal nas diretrizes do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), para que seja reconhecida legítima a reivindicação territorial por estas populações dentro dos limites das UCs:

Uma das fontes do problema repousa no regulamento do SNUC, cujas diretrizes não reconhecem os direitos das “populações tradicionais” aos seus territórios nas Florestas Nacionais. Ao invés disso, as “populações tradicionais” são “admitidas” desde que elas tenham comprovadamente residido na área antes da criação da reserva. Esta aceção estabelece uma relação de poder desigual, que tende a negar a legitimidade das reivindicações das pessoas ao acesso a seu território e aos recursos florestais, e a criar uma relação de dependência com os órgãos governamentais. Esta posição desigual também está refletida na estrutura administrativa das Florestas Nacionais, as quais têm um Conselho Consultivo, mas não deliberativo, no qual os representantes das “populações tradicionais” podem participar “quando apropriado” (SISTEMA..., 2000, Art. 17, § 5o).(IORIS, 2014, p.232-233)²⁸

O caso trabalhado por Ioris trata dos conflitos territoriais na FLONA Tapajós, entre órgãos governamentais e comunidades tradicionais e indígenas, sendo esta a primeira reserva florestal na região amazônica. Este requisito de anterioridade da presença à criação das FLONAs desconsidera o processo histórico de esbulho territorial operado através das estradas que abriam caminho à civilização, das concessões das terras consideradas devolutas pelo governo imperial, tendo sua regulamentação garantida com a Lei de Terras de 1850²⁹. Tratando do último contexto, Marechal (2021, p. 84), explica que “em relação ao sul do país, Laroque (2000, p. 72) ressalta que essa lei [de Terras] permite a redução das terras indígenas sob o pretexto de serem improdutivas”. Ou seja, trata-se da lógica capitalista de transformação dos espaços tradicionalmente ocupados pelos povos originários em áreas economicamente rentáveis, mais adiante com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910 esta operação é estendida aos seus corpos.

2.1 Caminhos dos antepassados: “...aquela estrada que atravessa no meio é um carreiro que os nossos bisavós e tataravós abriram com as suas mãos...”

²⁸Ioris, Edviges Marta. *Uma floresta de disputas [recurso eletrônico] : conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia* / Edviges Marta Ioris. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2021.

²⁹Lei de Terras: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html

Sobre o caso dos Xokleng, Sílvio Coelho pontua a Lei de Terras como um marco no processo colonizador, momento no qual a vinda de imigrantes aumenta significativamente com os estímulos do governo e com o fim legal do tráfico de escravizados desde África:

Compreende-se assim, que somente a partir de 1850 a colonização começa, em definitivo, a conquista do território ocupado pelos Xokleng. As suas andanças em busca por alimentos há muito estavam sendo limitadas. Não percorriam mais livremente o planalto, porque ali o criador de gado havia dominado os campos. No sul, nas terras baixas que seguiam a borda do planalto, o imigrante já era presente, como também ao norte, nas margens do rio Negro e vizinhanças dos campos de Curitiba.(DOS SANTOS, 1973, p.59)

No processo de concessão de terras: “Ao mesmo tempo que a colonização começa a interessar aos governos provinciais, a partir dos estímulos dados pelo governo imperial, várias companhias europeias procuram obter concessões de terras e outros contratos para proceder à colonização de áreas em todo o sul.” (DOS SANTOS, 1973, p.49). Isso fez com que os povos Jês, nesta região, experimentassem a gradativa redução da extensão territorial na qual transitavam historicamente, tivessem o acesso aos recursos para sua subsistência prejudicado já espremidos próximo às encostas do planalto, tendo de praticar as chamadas “correrias”, assaltos às fazendas que se instalavam, aos tropeiros e mercadores que transitavam com seus produtos, além das disputas interétnicas, principalmente com os Coroados.

Antonio Serrano (1957) estabelece o ano de 1803 como sendo a última batalha/confronto dos Botocudos(Xokleng) e Coroados(Kaingang) no planalto do Rio Grande do Sul. Em sua análise, Lauro Cunha (2012) discorda de tal afirmação trazendo vários dados presentes em documentos da época que comprovam a presença e as “correrias” dos Botocudos na região do planalto ao longo do século XIX. O arqueólogo Antônio Serrano afirma que:

En 1834, el anciano Luis Gaetano dos Santos Mondal, uno de los primeros paulistas que poseyeran campos en Vaccaría y moraba en aquella época en el Rincón de Santa Rita, en los campos de Cima da Serra, informó el autor (Mabilde) que las últimas correrias de los “botocudos” en el Estado de Rio Grande fueron en 1798, en los fondos de los campos de Cacaría (sic), y en el año 1803 en los campos de Cima da Serra.³⁰

Serrano acabou por fazer uma leitura enviesada dos textos de Pierre Mabilde, engenheiro belga, o qual esteve no Rio Grande do Sul, entre 1836-1866, trabalhando nos processos de demarcação de terras e abertura de estradas (CUNHA, 2017). Mabilde produziu textos sobre os povos nativos do planalto, presentes no Anuário do Estado do Rio Grande do Sul (1897 e 1889) que compõem um conjunto de fontes documentais importantes para o estudo deste período³¹.

30SERRANO, Antonio. Los Kaingang de Rio Grande do Sul a mediados del siglo XIX. Según un Manuscrito del Teniente Coronel Alfonso Mabilde. Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. n. VII. 1957. pp. 164-182. p. 167. In: Cunha, L. 2012, p.49

31MABILDE, Pierre. Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados das Matas da Província do Rio Grande do Sul. São Paulo: Ibrasa; Brasília: Pró-Memória/INL, 1983.

Leituras estas que contribuíram para o apagamento étnico dos Xokleng, e para a criação da crônica de extinção dos Xokleng no Rio Grande do Sul, sendo assim considerados “índios de Santa Catarina”, como se estas fronteiras políticas viessem a significar, de fato, limites válidos para as sociedades indígenas.

O ano de 1850 é um marco dentro de um processo que já vinha alterando a dinâmica dos povos no planalto sul-brasileiro desde o século XVII com a investida dos bandeirantes na escravização indígena, tanto dos Tupis quanto dos grupos Jês, classificados como Tapuias.³² Enquanto os Tupi haviam sido considerados aliados dos portugueses em diversos momentos no processo colonial, seu oposto complementar, conforme John Monteiro (2001, p.30) em *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, eram os tapuias, que:

Por seu turno, situavam-se no pólo oposto, apesar das abundantes evidências históricas que mostravam uma realidade mais ambígua. Retratados no mais das vezes como inimigos e não como aliados – dos portugueses, bem entendido – representavam o traíçoero selvagem, obstáculo no caminho da civilização, muito distinto do nobre guerreiro que acabou se submetendo ao domínio colonial. Se esta última opção teria custado aos Tupi a sua existência enquanto povo, a resistência e recusa dos Tapuia acabaram garantindo a sua sobrevivência em pleno século XIX, mesmo tendo enfrentado brutais políticas visando o seu extermínio. Varnhagen e outros historiadores traduziam as lições da história num discurso que condenava os grupos indígenas contemporâneos, sobretudo os Botocudos no leste, os Kaingang no sul e vários grupos jê do Brasil central. Desta feita, estes grupos adquiriram um duplo estigma: primeiro, como o anti-Tupi nos textos históricos e, segundo, como obstáculos à civilização pelos padrões da época.

A criação do binômio Tupis-Tapuias operou na distinção entre o bom versus o mau selvagem. O cerne do conflito entre Jês e brancos se dava devido à indisposição destes às alianças comerciais com os portugueses, ou seja, à sua suposta improdutividade. Já na primeira metade do século XVII as investidas contra os Xokleng eram lideradas pelos bandeirantes de São Paulo, Raposo Tavares e Fernão Dias Paes foram os que lideraram as maiores bandeiras escravagistas na região de Vacaria e São Francisco de Paula (CUNHA, 2012).

Além das bandeiras, o tropeirismo e as frentes pastoris foram as primeiras frentes coloniais a interferir na dinâmica de vida dos povos no Sul, conforme o antropólogo Walmir Pereira (2005, p. 52): “Até o século XVIII, os Xokleng ocupavam uma ampla faixa territorial que abarcava os três

32Os índios Caáguas viviam na área do atual município de São Francisco de Paula de Cima da Serra, na chamada antiga Estância de Pedro da Silva Chaves. Chamavam-se Caáguas porque eram índios da mata, com costumes muito rústicos. Estavam localizados entre os rios Rolante, Rio Santa Cruz, Caí, Lageado Grande e Tainhas, este tributário do Rio das Antas. Falavam um idioma difícil de pronunciar. Quando eles pronunciavam algumas palavras, pareciam assobiar. Daí seu isolamento. Eram inimigos dos portugueses que os escravizavam, e dos Ibirajaras, que eram índios que vinham em combinação com os portugueses para prendê-los e depois vendê-los aos paulistas. Eles, porém, eram amigos dos padres jesuítas. Atrevo-me a dizer que aqui (São Francisco de Paula) houve alguns ensaios de uma redução de índios, onde os jesuítas teriam começado a desenvolver a catequese. Aliás, foram encontrados em Roma documentos que referem esta organização dos indígenas junto com os jesuítas, com suas escolas e lavouras. Pelos caminhos desta região, os bandeirantes levaram muitos índios presos entre os anos de 1637 e 1640. (CUNHA, 2012, p.38)

estados da região sul. Com a abertura da “estrada das tropas em 1728, pioneira ligação terrestre entre as Províncias do Rio Grande do Sul e de São Paulo, aconteceram as primeiras investidas sistemáticas de contingentes civilizatórios em território indígenas.”

Logo no início do século XIX, a “guerra justa” é declarada contra os “bugres”, Botocudos, “índios bravios”, “Tapuias”, àqueles que vinham contrariando o processo civilizatório e eram “frequentemente descritos como desumanos, bárbaros, cruéis, ferozes, indomáveis” (CUNHA, 2017, p.137), e que não seriam incorporados aos projetos de aldeamento e catequização. Em 1808, quando da fuga da coroa portuguesa para o Brasil, o príncipe regente Dom João, por meio de uma carta régia, reitera e torna justa a perseguição aos “Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários”³³, considerados entraves e obstáculos à expansão colonial e ao progresso:

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 possível 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 considera-los 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.³⁴

Conforme dito acima, a perseguição aos povos Jês (Coroados e Botocudos) não teve início com o ato do regente Dom João, mas por certo veio a incitar e legalizar a violência em curso. Vistos como empecilhos ao desenvolvimento da região dos Campos de Cima da Serra, o signo da improdutividade tornava legítimo o projeto de etnocídio e a expropriação de seus territórios tradicionais. Os Botocudos viram-se acuados, cercados e espremidos pelas frentes expansionistas. As incursões às lavouras do litoral norte do Rio Grande do Sul, propriedades dos colonos e caravanas de comerciantes se faziam cada vez mais necessárias para sua sobrevivência.

Além do risco de ataques por estes grupos, a região dos Campos de Cima da Serra não contava com cursos d’água navegáveis ou estradas para que o avanço civilizacional se fizesse de forma mais concreta. Retomo a fala de Cullung em reunião na Assembleia Legislativa do Estado

³³Carta Régia: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html

³⁴idem

do Rio Grande do Sul, no dia 13 de abril de 2022, quando a Cacica narra sobre a RS-484:

Quero dizer pra essa casa que aquela estrada que atravessa no meio é um carreiro que os nossos bisavós e tataravós abriram com as suas mãos, abriram com as suas matérias prima, pra eles poder atravessar o São Francisco. Hoje, se diz, se conhece como a RS, é uma estrada de chão que tem lá, não tem asfalto e aquele carreiro é dos meus avós, tataravós que fizeram a braço, junto com os parente Guarani.

Complementando a narrativa trazida por Cullung, Cunha (2017) apresenta informações sobre os caminhos usados pelos serranos, tropeiros e mercadores do planalto durante o século XIX, para escoar suas produções e adquirir outros itens, os quais eram: “Ironicamente... o melhoramento de trilhas que os próprios índios jês haviam aberto no passado” (CUNHA, 2017, p. 132). Tais trilhas eram palco das ações dos Botocudos contra as caravanas que ali passavam, na busca por ferramentas metálicas, roupas e alimentos.

Havia neste momento, início do século XIX, um debate político e intelectual em torno da questão indígena no Brasil, lados se opunham na defesa dos aldeamentos, da catequização no intuito de trazer estes povos à civilização versus os que defendiam sua perseguição e extermínio nas guerras justas. Os povos Jês do Sul protagonizaram diferentes experiências com o poder colonial e entre si.

Em *Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra*, Lauro Cunha (2012, p.162) traz informações sobre a região denominada Rincão dos Kroeff, localidade onde está hoje a retomada Xokleng Konglui e a FLONA de São Francisco de Paula. Em relatório do presidente Ângelo Moniz da Silveira Ferraz à Assembleia Legislativa Provincial em 1858, este menciona as incursões de indígenas: “empregando-se na colheita de pinhões, nos campos desta serra, e em caça pelas margens da Lagoa do Forno. Em virtude disso representei ao Governo Imperial a necessidade da criação de um aldeamento, nas margens da Lagoa do Forno”,³⁵. Como se vê, os deslocamentos sazonais em função da safra do pinhão continuavam fazendo parte da territorialidade dos Botocudos na região, ainda no século XIX, assim como as disputas entre os povos que ali andavam, as quais se tornavam mais intensas em função da diminuição do território livre para suas andanças e dos recursos disponíveis a sua sobrevivência. Já a intenção de Ângelo Moniz não se concretizou, pois não se realizaram políticas reais de aldeamento dos Botocudos na região: “Os moradores do planalto e as autoridades gaúchas sempre apostaram na tese de que estes selvagens acabariam desaparecendo com o passar do tempo.” (CUNHA, 2017, p.164). Esta aposta junto ao silêncio nos documentos das câmaras municipais sobre as questões envolvendo os nativos no planalto sul riograndense faziam parte de um projeto que buscava “afugentá-los do Rio Grande do

35AHS. A-7.06. Relatório do Presidente Ângelo Moniz da Silveira Ferraz à Assembleia Legislativa Provincial, em 05 de novembro de 1858. In: CUNHA, L. 2017, p. 162.

Sul”. Catafesto de Souza (1995, p. 219) resume este projeto no seguinte trecho:

Os Xokleng do século XIX eram conhecidos por Botocudos pelo uso do adorno labial. A violência dos confrontos exigiu tomada de medida administrativa pelo Governo Provincial, criando a Companhia de Pedestres, destacamento de desbravadores dos “Sertões de Bugres”, a fim de rendê-los à civilização. Esses destacamentos eram também compostos por membros mestiços, que serviam como guias e intérpretes das transações com os indígenas. Entretanto, esse aparato foi rapidamente substituído pela iniciativa privada, com a criação das “Tropas de Bugreiros”, milícias pagas pelo par de orelhas de índios mortos nas expedições de extermínio. Com isso, houve o genocídio dos Xokleng no Rio Grande do Sul para a criação de sociedades “naturalmente europeias”.³⁶

Assim, os bugreiros, grupos de milicianos, em sua maioria caboclos conhecedores dos sertões, adentravam às florestas na tentativa de capturar e/ou matar os habitantes do mato: o “Bugreiro, ou mais especificamente, o caçador de índios, foi assim uma profissão criada e necessária ao capitalismo em expansão nesta parte da América” (COELHO, 1997, p. 28). Para isso, de acordo com Luisa Tombini Wittmann (2007, p. 53), “os ataques dos bugreiros seguiam algumas estratégias. A principal delas era iniciar a ofensiva enquanto os índios dormiam, diminuindo radicalmente as chances de reação do inimigo”. Wittmann (2007) traz em *O Vapor e o Botoque*, uma releitura de fontes e documentos que revelam os “(des)encontros de dois mundos”, na formação econômica-política-cultural-social de Santa Catarina, o mundo dos Xokleng e dos colonos imigrantes da Alemanha no final do século XIX e início do XX.

Em “visões da pacificação”, Wittmann (2007) apresenta Eduardo Hoerhann, o *zug*, homem branco citado por Culá quando conversamos pela primeira vez durante a ida da rodoviária até a retomada. Hoerhann foi funcionário do recém criado Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e chefe do Posto Indígena de Duque de Caxias instituído em 1914 com a “pacificação”, o qual se torna a terra indígena Ibirama-Laklaño em 1926. Sua imagem é bastante presente na memória dos Xokleng, junto àquela dos bugreiros, os quais continuaram a atuar no século XX mesmo com a instituição do SPI, como é o caso de Martin (ou Martinho) Bugreiro, o mais conhecido na história da região e também muito presente na memória Xokleng. Em *Os Índios Xokleng: Memória visual*, Sílvio Coelho (1997, p. 09) “trata de resgatar a dramática experiência vivida por esses índios, tendo como principal referência a documentação fotográfica”, nas quais aparecem Eduardo Hoerhan e Martin Bugreiro em diversos registros junto a grupos Xokleng e Kaingang.

Quando não eram mortos nos confrontos com os bugreiros, estes, principalmente as mulheres e crianças, eram retiradas do mato e trazidas à civilização. Esta é a história de Korikã, que com aproximadamente 13 anos fora capturada por Martin Bugreiro em 1905, sendo adotada

36SOUZA, José Otávio Catafesto de. A presença indígena no quadrante histórico patrulhense. In: DAROS, Marília; BARROSO, Vera L. Maciel (Org.). Raízes de Gramado. Porto Alegre: EST, 1995. pp. 213-223. p. 219.

por Hugo Gensh, médico alemão residente em Blumenau, passando a se chamar Maria Gensh. Conforme Wittmann (2007, p. 127):

Influenciado pelos referenciais teóricos do evolucionismo social, Gensch acreditava na possibilidade de civilizar os índios, que superariam estágios através da educação. A transformação significava deixá-los o mais distante possível da vida selvagem, próxima da natureza. O broto, no início do desenvolvimento, daria origem a algo novo, mas num local diferente porque transplantado, desarraigado de seu lugar de origem e transferido para outro contexto, no caso a cidade de Blumenau. As expressões de Gensch parecem sair diretamente de um livro de botânica, mas eram usadas para se referir à sua filha adotiva indígena.

Hugo Gensh escreveu, em 1908, uma monografia: *A educação de uma menina indígena*, na qual narra as fases de sua socialização no mundo branco seguindo a ideologia de um projeto civilizatório, com base no evolucionismo social defendia que Korikrã viria a abandonar seu pensamento selvagem. A história de Maria Korikã tem pontos em comum com a infância de Cullung, comentada no primeiro capítulo deste trabalho, quando narra sobre o período em que viveu junto à família de um médico alemão em Blumenau, a qual queria muito adotá-la: “eles queriam me adotar, fizeram de tudo pra eu ficar, todo dia era uma boneca diferente, queriam eu pra ser companhia da filha deles”. Fiquei me perguntando se este médico da infância de Cullung, acredito que esta história deva ter ocorrido em meados de 1961-1964, tivera contato com e se estava influenciado pelas ideias compartilhadas por Hugo Gensh em sua monografia. Também, este fato demonstra que a adoção de crianças indígenas era comum na Blumenau do início e ainda durante o século XX. Quando narrei a história presente em *O Vapor e O Botoque*, Cullung me explicou que esta Korikã do livro não é a mesma Korikã de seus relatos, a Vó Rita, da qual corpo e espírito se encontram no território ancestral, na FLONA. As duas carregam o mesmo nome, traço cultural já discutido aqui, mas fazem parte de temporalidades diferentes.

Conforme o sociólogo Norbert Elias (1939), o processo civilizador está ligado a um conjunto de práticas construídas pelos povos ocidentais ao longo do tempo. Neste contexto entre mundos, o processo envolveu a imposição dos valores ocidentais, o controle dos corpos e das emoções dos povos originários. O SPI é criado em 1910 com o ideal de estabelecer a paz e a ordem nos chamados sertões, marcando uma nova fase do processo civilizatório no Brasil. Em 2018, durante palestra, na FACED-UFRGS, sobre a educação Kaingang no Sul do Brasil a partir do SPI, Bruno Ferreira Kaingang, Doutor em educação pela UFRGS, expôs o processo de fixação de hábitos completamente alheios às experiências particulares desses grupos indígenas com base no conflito sobre o conceito de trabalho entre indígenas e não-indígenas. o Doutor Bruno Ferreira traduz o SPI como “Serviço de perseguição ao índio”. Em seus anos iniciais, o órgão era intitulado Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Segundo

Sandor Bringmann (2015, p. 149-150):

Em um artigo publicado no Jornal O Paiz, no dia 22 de junho de 1910, o ministro Rodolpho Miranda expunha ao presidente Nilo Peçanha os motivos para a criação do Serviço:

Trata-se de systematizar a protecção aos índios e prescrever regras á localização dos trabalhadores nacionaes, questões cuja importancia decorre do proprio e exigem dos poderes constituídos medidas conducentes a acautelar os altos interesses que ellas representam, attenuando a influencia duradoura de erros seculares, de prevenções tradicionaes, que agravaram a infeliz condição dos nossos selvícolas e promovendo o renascimento de extensas porções do território nacional, esterilizadas pelo abandono e completamente desertas.³⁷

Logo, por trás do suposto protecionismo, estavam em jogo os princípios positivistas e a marcha para o progresso no projeto homogeneizador de construção da nação brasileira. Não mais vistos, necessariamente, como empecilhos, mas como potenciais trabalhadores rurais do Brasil a partir de sua inserção na escolarização branca.

No evento conhecido como a pacificação do povo Xokleng, a construção de postos de atração fez parte da tática de Eduardo Hoerhann com o objetivo de demonstrar sua boa e pacífica intenção. Nas palavras de Vanheky: “Eduardo queria amansar os índios”, dando ferramentas e alimentos por eles requeridos. Mais do que entender as estratégias de Eduardo me interessam as estratégias dos Xokleng. Como estes entenderam o processo de contato com os brancos no século XX? Por certo analisar a pacificação, a chamada “saída do mato”, como resultado unicamente da ação do SPI, e da heroica coragem de Hoerhann não nos leva para uma compreensão coerente deste evento³⁸. Retomo a fala de Vanheky Copacã quando me contava sobre a história de seu nome, a qual acaba por encontrar a história de Eduardo Hoerhan:

O copacã, o Kovi e o Kamlem eram três irmãos que vieram do mato, esses que saíram do mato... lá por Santa Catarina... foi esse Eduardo, ele queria amansar os índios mas as histórias falam que ele que tirou eles do mato, não, eu começo a imaginar que eles saíram porque quiseram. O Eduardo sabia falar o Kaingang. [Vanheky narra as seguintes falas em Xokleng e depois traduz]: “Meu amigo eu to trazendo uma roupa vermelha pra vocês usar”, “meu amigo eu to trazendo carne pra ti”. Mas só que daí, o Kovi queria atirar nele, ele era muito...ele queria matar o Eduardo, então o Kamlem e o outro [Copacã] disseram pra ele “não, não faz isso com ele, vamo pegar as carnes e conversar com ele, vamo sair daqui, é, vamo sair daqui pra nós ter a vida melhor.” Que nem ela [Cullung] tá procurando ter uma vida melhor, tá procurando uma vida melhor pros filho dela, e nós somos desses aí, esses são bem os primeiros índios, que viviam no mato ainda (Vanheky,

37 MIRANDA, Rodolpho. Exposição de motivos para a criação do SPILTN. Jornal O Paiz. Rio de Janeiro. 22 de junho de 1910. p. 2. Disponível através do link: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/paiz/178691>. Acesso em: 03/06/2013. In: Bringmann, Sandor Fernando ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL : Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RSe Xapecó/SC (1941-1967) / Sandor Fernando Bringmann ; orientadora, Ana Lúcia Vulfe Notzold - Florianópolis, SC, 2015. 450 p.

38“Após alguns minutos de sofrível diálogo, Hoerhann entendeu que ainda havia suspeita de que estivesse armado. Num ato de extrema perspicácia, Hoerhann ficou nu diante dos índios. Agora todos podiam ter certeza de que o branco não escondia arma alguma. Ele estava seguindo os preceitos de Rondon, o indigenista que postulava o máximo esforço na tentativa de demonstrar afeição aos índios. O contato prosseguiu com presentes aos Xokleng. Os agrados eram deixados num ponto situado no meio do caminho entre os índios e os brancos. O remetente tinha que recuar rapidamente, conforme as exigências dos índios que pegavam os brindes e faziam novos pedidos. Os objetos de desejo eram roupas e ferramentas.” (WITTMANN, 2007, p. 158)

Os Xokleng estavam, também, agindo nessa negociação de “paz”, ou seja, estavam amansando os brancos e estavam por conta própria decidindo os rumos que tomariam a partir da realidade que se apresentava. A narrativa de Vajeky dialoga com a perspectiva de Wittmann (2007, p.162-163) no capítulo IV “Paraíso dos trabalhadores, inferno dos vadios - Visões da pacificação”, na qual na visão Xokleng estes “pacificaram os brancos que atacavam e roubavam suas terras.”:

O periódico A Verdade publicou uma série de cinco capítulos sobre a pacificação. Conforme o jornal, os índios observaram bem a figura de Eduardo e não consentiram que ele chegasse mais perto, como queria. A partir daí, deram ordens o tempo inteiro, sempre confabulando entre si. (...) Eduardo deixou os botocudos proceder como bem entendessem. E como a todos seus atos não se opunha nenhuma resistência, e bem convencidos que estavam da sua absoluta superioridade, impunham-se como senhores”. A narrativa indígena atual confirma que os Xokleng, da mesma forma que os brancos, diziam ter promovido o contato pacífico. Nas palavras de uma idosa, moradora da reserva, eles “decidiram sair por causa da muita miséria. Eles disseram: vamos nos encontrar com os brancos para que eles tratem de nós. Foi assim, senão hoje estavam todos no mato ainda”. Outro índio deu a seguinte declaração: “Foi meu avô quem falou com os homens, ele era cacique. Aí ele começou a falar com os índios. Ele disse assim que não era para matar os brancos”.

Para Vanheky, seus antepassados decidiram sair do mato e iniciar uma relação com os brancos na busca por uma vida melhor, assim como fazem os Xokleng Konglui no agora, ao disputar judicialmente a retomada da terra ancestral. A pacificação é um marco na temporalidade e na ancestralidade: “nós somos desses aí, esses são bem os primeiros índios, que viviam no mato ainda.” Como já citado anteriormente, durante o capítulo 1, junto à construção da Barragem Norte na TI Ibirama, estes são marcos referenciais no processo de retomada territorial que toma impulso com as andanças de Vei-tchá.³⁹

A crônica de extinção dos antepassados Xokleng no Rio Grande do Sul tem se dado na combinação de alguns elementos: as frentes de expansão colonial, os bugreirismos, as políticas de não-aldeamento, o intencional apagamento destes nas documentações oficiais e as doenças brancas que atingiam seus corpos e reduziram drasticamente suas populações. No entanto, como dito anteriormente, se a retomada territorial não é aqui considerada um processo fruto de uma ruptura, e sim de uma continuidade, torna-se incoerente falarmos em completo extermínio dos Xokleng no

³⁹“Há um claro entendimento dos Laklânô-Xokleng quanto à temporalidade: o tempo do mato (tempo dos antigos, inaugural, pré-pacificação, anterior a 1914), o tempo de saída do mato (em 1914), e o tempo do contato (tempo fora do mato, a partir de 1914, denominado de “pacificação”, “silenciamento”). No tempo do contato, acentuam-se os tempos antes e após a construção da Barragem Norte, de contenção de cheias, em 1976, quando mais uma vez viram suas terras diminuir de extensão.” IORIS, E.; DARELLA, M. D. P. Da foto ao reverso: o campo das disputas sobre as Terras Indígenas no sul do país. IN: PACHECO DE OLIVEIRA, J; MURA, F.; BARBOSA DA SILVA, A. (Org.) Laudo antropológicos em perspectiva. Brasília DF: ABA, 2015, p. 198-233.

Rio Grande do Sul. Voltando aos relatos de Cullung e Vanheky, estes sempre estiveram aqui, contudo tiveram de fugir e se misturar para sobreviver, sua dispersão não significou a diluição do povo Xokleng mas a necessidade de tornarem-se invisíveis ao Estado. As parciais que viviam mais ao Sul, grupo ao qual Vei-tchá fazia parte quando criança, segundo Cullung, tiveram de fugir, se espalhar, se misturar com outros povos e se concentrar em ilhas territoriais como forma de resistência, como é o caso de Ibirama em Santa Catarina. Hoje, sua família reivindica sua memória, retoma o território onde se encontra seu umbigo, seu espírito, os espíritos dos antepassados, e onde, conforme disse Culá durante a inspeção judicial ocorrida na retomada no dia 26 de setembro de 2022, irão enterrar os umbigos de suas bisnetas e bisnetos, junto de seu pai-velho.

2.2 Colonialismo, modernidade e silenciamento

Como essa história do contato entre os brancos e os povos antigos daqui desta parte do planeta tem se dado? Como temos nos relacionado ao longo desses quase 500 anos? É diferente para cada uma das nossas tribos o tempo e a própria noção desse contato? [...]

No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, 200 anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar. (KRENAK, 1999 p.25)⁴⁰

Histórias e memórias estão atreladas ao território, trata-se de “lembrar de onde estamos”, conforme nos lembra Nepia Mahuika⁴¹. Não deveria ser necessário comprovar a existência dos antepassados Botocudos nos Campos de Cima da Serra, visto que todo o território brasileiro antes do processo colonial estava habitado e em constante transformação por estes povos. Em um processo imaginativo, caso um projeto arqueológico viesse a acontecer nos centros das capitais do continente americano, ali encontraria vestígios das sociedades que construíram e constroem esta América profunda (KUSH, 1962), neste sentido retomo a fala de Vajecy: “onde o índio faz fogo, ali é território dele”. Ainda assim, com base em estudos já disponíveis, tive por objetivo no capítulo anterior colaborar para o processo de visibilização deste povo no norte do estado do Rio

40“O eterno retorno do encontro”. In: Novaes, Adauto (org.), *A Outra Margem do Ocidente*, Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

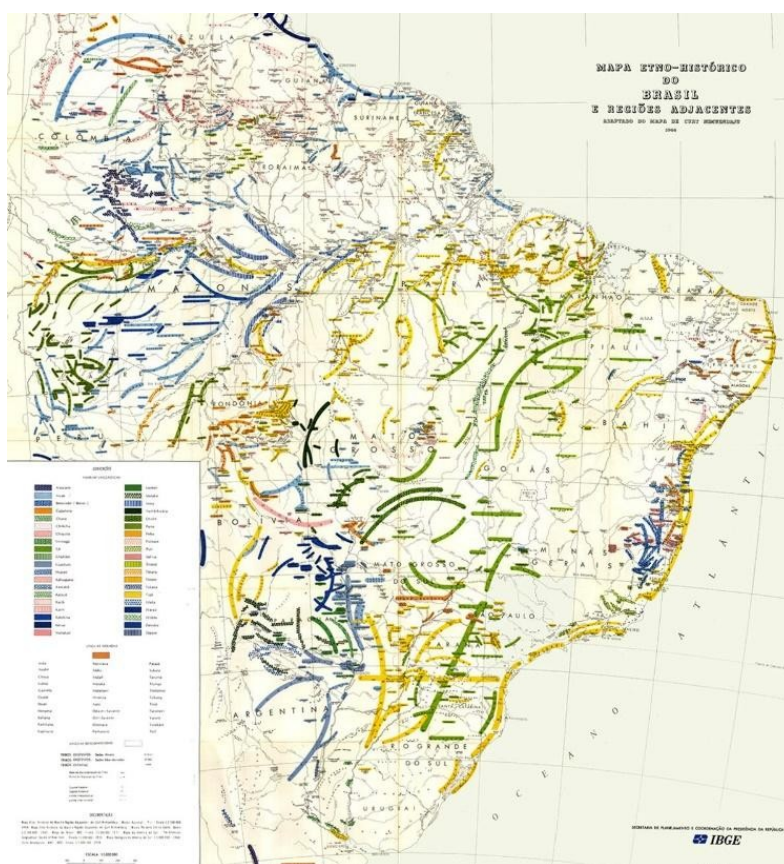
41“The aim is to remind people where they are”. Livre tradução sobre trecho de entrevista disponível no Youtube: Pili I Ke Kanaka | Dr. Nēpia Mahuika.

<https://www.youtube.com/watch?v=X9QJzGip7oM&t=1518s>

Grande do Sul, em função do apagamento que estes coletivos históricos foram/vêm vivenciando ao longo do colonialismo e da construção nacional, principalmente em uma região que cultua a herança europeia. No presente capítulo, apresento as teorias e metodologias que estruturaram a construção deste trabalho.

O *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju*, etnólogo de origem alemã naturalizado no Brasil junto ao povo Guarani, ilustra a ocupação e espacialidade dos diferentes povos de América⁴². Ao invés de restritos a determinados territórios, estes têm estabelecido relação com largas faixas territoriais nas quais circulavam a depender da sazonalidade. As faixas coloridas no mapa representam as rotas, os caminhos, territorialidades originárias.

Figura 8 - Mapa Etno-histórico do Brasil



Após séculos de violências sobre seus corpos-territórios (OLIVEIRA,2020), séculos de epistemicídio propagado pelo empreendimento colonial e depois pelo Estado brasileiro, estes povos seguem reproduzindo e reconstruindo seus modos de ser, seus modos de entender e se relacionar com o mundo, suas epistemologias próprias. O epistemicídio, conceito forjado pelo

⁴²Acesso ao mapa disponível em: <http://www.etnolingua.org/biblio:nimuendaju-1981-mapa>

sociólogo Boaventura de Souza Santos (2009), aborda o projeto de apagamento dos conhecimentos e ciências outras pelo saber dominante eurocentrado e diz respeito “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (SOUZA SANTOS, 2009, p. 183). No contexto latinoamericano, os povos indígenas, os povos afrodiaspóricos e mestiços são os grupos negativamente afetados no empreendimento colonial e nacional.

Retomando o mapa, uma nova conjuntura surge com a situação colonial, a qual vem compor um quadro, já existente, de relações em constante construção, alianças e inimizades, trocas, movimento milenar. O branco vem a ser mais um protagonista dentro desta complexa rede de relações. Logo, novas relações, interesses e estratégias são adotadas pelos diferentes povos. Por este motivo, não faz sentido falarmos em América pré-colonial, em Brasil pré-cabralino pois estamos, dessa forma, estabelecendo um marco definitivo na narrativa sobre essas antigas sociedades. Nas palavras de Ailton Krenak (1999, p. 28), “Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas, ele transcende a essa cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações, é muito mais antigo”. É importante frisar que a dicotomia resistência e assimilação não se mostra coerente para lidar com a complexidade deste processo histórico que continua a se desenrolar. Em sua pluralidade, as sociedades de América criaram maneiras diversas para se relacionar com a conjuntura colonial. Conforme Krenak (1999, p. 24), “é diferente para cada uma das nossas tribos o tempo e a própria noção desse contato?”. Por conta disso, se faz necessário abandonar os juízos de valor com base em uma moral ocidental, herdeira da matriz judaico-cristã, para não estabelecer parâmetros comparativos e categorizações externas às “diversas formas de ser índio” (GARCIA, 2007)⁴³.

Redes relacionais complexas já existiam antes da chegada do branco, logo as histórias e processos de transformação indígenas não começam com os europeus. Se “toda cultura é invenção”, seguindo os escritos de Roy Wagner (1975), propõe-se aqui o exercício de olhar para estes grupos, em específico os Xokleng Konglui, não como mônadas cristalizadas, mas sociedades em constante interação e transformação no desenrolar do tempo. Conforme Marshall Sahlins (1997, p.11), “segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica”, com práticas próprias de experimentar, viver, narrar, com historicidades singulares. No

⁴³Em sua tese de doutorado: *As diversas formas de ser índios: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*, Elisa Garcia (2007) analisa as relações entre guaranis missionários, minuanos e portugueses, aciona o conceito de fronteira para pensar sobre como estes povos continuavam a criar maneiras próprias de ser em uma nova realidade colocada.

entanto, a hegemonia ocidental construiu um repertório bastante restrito para delimitar o lugar destas sociedades na história oficial, conforme Manuela Carneiro da Cunha:

(...) imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi somar à eliminação física e étnica dos índios, sua eliminação como sujeitos históricos. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 17-18)

De fato, a historiografia dos Estados nacionais em ascensão compartilhava este preceito moral, teórico e político: inviabilizar as trajetórias dos povos nativos, assim como dos povos afro-diaspóricos e mestiços, pois tinham por objetivo seguir o modelo civilizacional das metrópoles. Países forjados a partir do colonialismo do século XVI em América, estão estruturados na reprodução da matriz colonizadora, processo este que passa a garantir à Europa a hegemonia política-cultural-econômica-epistêmica em termos globais. É este o momento histórico, a invasão de América, que garante as bases para a instituição e permanência da modernidade e do capitalismo enquanto novo modelo de relações, de acordo com a antropóloga Clementine Marechal (2021). O processo é alicerçado na exploração e na criação de uma sociedade hierarquizada desde a ideia das raças, gênero e classes. Ainda conforme a autora,

Ao classificar os habitantes do território a ser conquistado em uma mesma categoria racial, como “os índios”, a sociedade se divide entre “raças” superiores: os colonizadores brancos e “raças” inferiores: em um primeiro momento, os índios que logo serão acompanhados pelos negros, pardos, caboclos etc. Essas classificações desembocarão durante todo o período civilizatório em outras categorias mais detalhadas seguindo uma mesma lógica evolutiva. A partir do início do século XIX e, em seguida, com a independência do Brasil, os “índios” têm, na percepção dos administradores, um só destino: tornarem-se civilizados. Desse projeto, surgiram novas categorias como as de “índios mansos” e “índios bravos”, e mais tarde “índios nômades” e “índios aldeados”. Estas classificações são assim utilizadas com o objetivo de tornar efetivas técnicas civilizatórias adaptadas a cada categoria definida pelos colonizadores. Interessante ver que tais categorias são apropriadas e utilizadas pelos próprios indígenas nas suas narrativas, como no caso abordado aqui. A sociedade colonial se consolida assim com a constituição de grupos de pessoas classificadas como racialmente superiores, que são as que detêm o poder, isto é, o poder de identificar, categorizar e inferiorizar os “outros”, que são despossuídos até da sua identidade, e constrangidos a corresponder à categoria social e racial que lhe é atribuída. Esses “outros”, considerados a-históricos (FANON, 2011) são invisíveis nas narrativas históricas oficiais, e quando aparecem, são identificados ou como “empecilhos” ao progresso, ou encarcerados em uma posição de eternas vítimas. (MARECHAL, 2021, p.73)

Trata-se do processo imperialista de classificação, objetificação e coisificação do outro. A criação do “índio”, do “negro”, do “pardo”, do “mestiço”, serve ao objetivo de retirar a possibilidade de autoafirmação de seus mundos e suas categorias socio-culturais próprias. Tornar o outro a-histórico, como aponta Franz Fanon (1961) em *Os Condenados da Terra*, constituiu um dos alicerces da história como disciplina em seu princípio. Esta história oficial no colonialismo

tinha por objetivo conferir legitimidade ao sistema econômico-político-epistêmico que tomava forma silenciando sistemas outros. A instrumentalização do capitalismo, dessa maneira, tem por base a difusão da visão cientificista do mundo, a razão prática do ser moderno. Ou seja, um quadro de referências é construído nesse momento histórico, no qual os sujeitos são inseridos e sujeitados a uma forma de ver, perceber, sentir e agir.

O empreendimento imperialista ocorre na construção dessas pré-concepções sobre o Outro mas também na ação de um aparato de força para sua implementação, de acordo com Linda Tuhiwai Smith, intelectual e professora Maori. Sobre o estabelecimento do tempo moderno e seus símbolos, a intelectual explica:

Muitas comunidades receberam ondas de diferentes tipos de europeus: alemães, portugueses, ingleses, franceses ou quaisquer outros que tivessem alguma ascendência política sobre a região. Em cada local, muito tempo depois que personagens como Colombo e Cook tivessem partido, chegou uma vasta quantidade de militares, administradores imperiais, sacerdotes, exploradores, missionários, oficiais coloniais, artistas, empresários e colonos, que cavaram uma vala devastadora, deixando uma ferida permanente nas sociedades e comunidades ocupadas, cujas terras foram nomeadas e reivindicadas pelo império. (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 33)

Cristóvão Colombo na América e James Cook na Nova Zelândia foram considerados, conforme Linda Smith (2018, p. 32) na literatura imperial, como “heróis, os descobridores e aventureiros, os ‘pais’ do colonialismo. Na literatura indígena, tais figuras não são tão admiradas; suas realizações definitivamente não são as descobertas maravilhosas de heróis conquistadores”. Linda Smith (2018) aponta a problemática em torno do conceito “pós-colonial” visto que para estes coletivos historicamente afetados não houve um fim, uma ruptura de fato, o aparato colonial continua na estrutura das nações pós-coloniais. Os atuais conflitos territoriais e ontológicos são representantes desta continuidade e desta “ferida permanente”.

Para contribuir com o argumento acima apresentado, trago a obra do artista Makuxi Jaider Esbell, representante da arte indígena contemporânea. Os encontros e confrontos continuam a acontecer, as violências e ordens continuam a ecoar.

Figura 9 - “Carta ao velho Mundo”, acervo do artista Jaider Esbell



Jaider cria, retoma, resgata possibilidades de sentidos no encontro entre a arte indígena e a eurocêntrica nesta “Carta ao velho mundo”⁴⁴. Jaider não desconsidera a arte de matriz ocidental, propõe a sua abertura perturbando a estrutura hegemônica. Trata-se de indigenizar as artes e os saberes.

2.3 Troca de olhares: reflexões teórico-metodológicas e interculturais sobre uma pesquisa relacional e colaborativa

A forma da história oral indígena vai além do esforço oral ou escrito. De fato, como os/as

⁴⁴“O encontro da arte indígena contemporânea com a ideia da arte sistemática de matriz europeicêntrica se faz ricamente aqui, na carta ao velho mundo. Sobrepor os textos e as imagens do clássico na arte com mensagens cheias de energia da floresta é uma forma estratégica de fazer chegar no seu destino algo antes nos enviado, o sentido europeu de arte. A aleatoriedade, se é que cabe o termo, em intervir nas páginas do livro, é sim uma forma de mostrar um pouco o sentimento dos nativos quando é violentamente invadido em seu sentido pleno de ser. Alguém pede licença para invadir e destruir? O que dá pra fazer com tudo isso?” (ESBELL, 2019)

Obra disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2019/03/20/carta-ao-velho-mundo/>

entrevistados revelaram, se trata de um processo trazido à vida dentro dos costumes e protocolos que refaz as histórias e tradições nativas em seus contextos locais e em seus próprios termos.⁴⁵

Em uma de suas vindas a Porto Alegre, tive a oportunidade de ler alguns trechos deste texto em construção a Cacica Cullung. Ao perguntar seu parecer sobre o problema central da pesquisa (O que a retomada vem a ser para os Xokleng Konglui?), Cullung me respondeu algo como “é a tua visão de branca falando, né”. Ou seja, este questionamento só faz sentido nesse encontro entre mundos, de uma futura historiadora *zug*, branca, com o mundo Xokleng Konglui. Portanto, não se trata de dissipar nossas diferenças para permitir o diálogo, pelo contrário, se trata de admitir a alteridade e admitir o confronto epistemológico presente para que o diálogo se torne ainda mais complexo a partir da mútua implicação presente nessa e em toda relação, à mútua afetação. O que vem a mudar quando o sujeito da história não é mais, somente, o ocidental? O que pode acontecer quando filosofias outras passam a compor estas relações-investigações-análises? Alessandro Portelli (2005, p.14) faz uso do conceito de “relação dialógica” para pensar a alteridade:

Pontos em comum fazem com que a comunicação seja possível mas é a diferença que a torna significativa, pontos em comum não precisam significar uma identidade compartilhada, mas sim uma disposição compartilhada de ouvir e aceitar o outro, criticamente.

Portelli (2005, p.10) fala da mútua observação inerente à pesquisa em história oral, não se trata de uma via de mão única, é “literalmente uma troca de olhares”. A qual envolve a elaboração e reconstrução de significados sobre o passado com base nos contextos presentes, um processo ativo de interpretação. Segundo o historiador, “as fontes orais nos ajudam a questionar as fronteiras que dividem o que diz respeito à História e o que não diz”, tendo estas, sido “definidas a partir de um conjunto de categorias de relevância previamente determinadas” (PORTELLI, 2005, p.15). Logo, a abertura deste “espaço narrativo” possibilita a reavaliação da historiadora sobre si mesma e sobre os propósitos deste trabalho.

Em *Memória coletiva e memória histórica*, a ideia central que permeia a argumentação de Maurice Halbwachs (1950) é o entendimento de que não há algo como memória histórica, justamente pois, segundo o autor, a memória se contrapõe à história. A primeira estaria vinculada ao âmbito interno da especificidade do particular, à experiência única partilhada em determinado grupo de pessoas; enquanto que a história pertenceria ao externo - ao olhar externo e alheio às experiências particulares, diz respeito à tentativa de forjar uma memória universal. A grande questão apontada por Halbwachs se encontra na afirmação da inexistência de tal memória

45 The shaping of indigenous oral history is more than an oral or written endeavour. Indeed, as the interviewees revealed, it is a process brought to life within custom and protocols that remake native history and traditions in local contexts, and on their terms (MAHUIKA, 2019, p.73).

universal, não há perspectiva que consiga abarcar este universal. Desde 1950, ano desta publicação, vivenciamos alguns giros teóricos sobre o papel da profissão e do conhecimento histórico: não mais se pretende a escrita de uma história oficial, universal ou das elites. Dessa forma, as relações entre memórias e histórias também foram e continuam sendo repensadas. Há hoje o entendimento sobre a pluralidade de memórias que coabitam e disputam o agora e a história, “há uma multiplicidade de memórias em disputa” (ALBERTI, 1996, p.167). Tal reconhecimento propõe o afastamento de posições maniqueístas e simplistas encerradas em polos opostos.

Ainda, conforme Verena Alberti em *O que documenta a história oral? Possibilidades para além da construção do passado* (1996), trata-se de tomarmos a memória enquanto ação de “trabalho de enquadramento da memória”. Apoiada em Michel Pollack, a autora aponta a necessidade de ir além da proposição de Halbwachs sobre a memória coletiva enquanto “fato social a ser tomado como coisa” buscando “como estes fatos sociais se tornam coisas”. Quais as relações e intencionalidades envolvidas no processo de constituição e narração dessas memórias? Existem contextos envolvidos nas reconstruções do passado no presente. Quais são? Conforme Sanjay Seth, é preciso encarar a história disciplinar como um código específico:

O passado não está para sempre disponível ao presente como uma entidade emudecida, esperando que o(a) historiador(a) lhe dê uma voz. A escrita da história não é simplesmente um “ofício” que se aplica a um objeto pré-existente, natural; ao contrário, e como qualquer disciplina, a escrita da história concebe e constrói o seu objeto. Essa maneira de constituir o seu objeto é rotulada de “código” por Claude Lévi-Strauss, que argumenta que “as características distintivas do conhecimento histórico não se devem à ausência de um código, e sim à sua natureza específica: o código consiste em uma cronologia” (LÉVI-STRAUSS 1972, p. 258). As datas são o código da história, ou ainda, classes de datas; pois essas datas não são naturais, ou dadas, não são parte de um inevitável fluxo do tempo; elas são selecionadas pelo(a) historiador(a) que as agrupa e classifica em séries[...] (SETH, 2013, p. 180)

Nesse sentido, Seth defende que o historicismo é o código que dá origem e garante a ideia de “Homem”, o homem branco ocidental, o qual toma sua mitologia branca, seu logos e seu mythos como a forma universal, tendo a denominada de “razão”. Sendo a cronologia, a linearidade do pensamento ocidental como já mencionado aqui, a base desta tradição de raciocínio: “Em outras palavras, não é que existe o Homem, que possibilita e autoriza a História; ao contrário, a ideia de história ajuda a produzir e a garantir o humanismo. Se isso é assim – se o historicismo gera uma ilusão na qual o efeito é erroneamente tomado como causa, de modo que o Homem é tido como o motivo da história, quando ele na verdade é um efeito de práticas representacionistas, incluindo a escrita da história – então o Homem do humanismo deve ser de fato um homem específico, e a escrita da história, o código de alguém.” (SETH, 2013, p. 182). Logo, outros códigos vão criar e conferir sentido a outros seres e seus respectivos mundos.

Ao longo do texto, constantemente, me referi aos conceitos:

pensamento/tradição/cosmologia/ciência ocidental. O ocidente conforme Linda Tuhiwai Smith (2018, p.59) se trata de uma ideia, “um sistema cultural de classificação e representação”, “o que Foucault denominou *arquivo cultural*”, sendo este composto por diferentes tradições do conhecimento, as quais acabaram por ser “apropriadas e redefinidas como epistemologia ocidental”.

Considerando a experiência da pesquisa e as reflexões acima apresentadas, tentei adotar uma perspectiva interdisciplinar nesta construção, na qual as teorias e métodos das diferentes áreas do saber, principalmente partindo história oral e da antropologia, estiveram em diálogo com as teorias Xokleng Konglui e de outros povos indígenas. Os limites entre estes campos disciplinares são pensados aqui de forma fluida, conectados pela perspectiva-ação decolonial do povo Xokleng.

Entendo este texto como fruto de relações em constante construção e movimento, sendo assim este, também, é um texto em movimento. Com base em Alessandro Portelli (2005) não compreendo esta narrativa como “um depósito de informações”, uma substância fixa. “Como escreve Walter J. Ong (1982, p.10-5), a oralidade não gera textos mas performances: na oralidade não estamos lidando com um discurso finalizado, mas um discurso em processo (na verdade, com o discurso dialógico em processo)” (PORTELLI, 2005, p.19). A partir daqui podemos pensar em todas as produções como performances inacabadas e em movimento, produzidas desde “agoras”. Seja uma narrativa oral, seja uma produção textual, o imaginar está presente, o criar a partir dos contextos e suas motivações. A relação dialógica da qual fala Portelli trata do que vem a ser a partir do encontro das subjetividades. Conforme a historiadora Verena Alberti (1996, p.169) , a entrevista é “o resíduo de uma ação interativa” que implica a ação de reconstrução do passado. Aquilo que vem a ser, o entrelaçamento do tempo na criação do novo, o devir: produzir outra “coisa” a partir do entrelaçar das “coisas” - as quais não têm superfícies duras, fluem, vazam. (INGLÓD, 2012).

Para Alcida Rita Ramos (2017), a ética da antropologia parte da experiência relacional real: do envolvimento físico (corporal) e afetivo, em uma prática que está atenta aos riscos da idealização e do simulacro, e busca não perder a “sensibilidade, a espontaneidade e o sentido de justiça histórica” (RAMOS, 2017, p. 09). Do mesmo modo, para Viveiros de Castro (2002), o conhecimento produzido pela antropologia é composto por uma objetividade relativa, ou seja: uma objetividade intrinsecamente relacional. “A cumplicidade entre índios e antropólogos que advém dessa experiência comum de se desvendarem ontologicamente uns aos outros.” (RAMOS, 2017, p. 08).

Desmontar-se perante o Outro, ou seja, duvidar dos códigos e símbolos que compõem

nossa própria inteligibilidade, desmontar nosso próprio pensamento, conforme sugere Viveiros de Castro (2002, p. 132): “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo”. Nesse sentido, não há como antever ou criar problemas e objetivos de pesquisa pré-estabelecidos ao contato, estes vem a ser, em caráter radicalmente diverso, desde a relação. Operação que envolve uma atenção especial à ética nessas relações, a partir de constantes reavaliações sobre o lugar da pesquisadora. Sendo este, também, um relato da construção de uma relação de confiança com Cullung, fui, por ela, constantemente convidada a ampliar este lugar da pesquisadora, tornando-me algo além, amiga e companheira de luta (CALABRIA, 2021).

Sobre a forma da história oral indígena, Nepia Mahuika (2019) chama atenção: “Ao definir a forma como especificamente oral, corre-se o perigo de reduzir o texto e a voz a uma dicotomia inútil, onde a oralidade e a literatura são polarizados em vez de complementares.”⁴⁶ Em vez de operar na dicotomia textual ou oral, Mahuika apresenta a história oral como um fenômeno dinâmico, que parte de ambientes vivos e de uma experiência visceral. Logo, expandir a polarização do escrito e do falado passa por considerar a história oral como um fenômeno vivo e que “não está perdido ou silenciado na impressão, mas ampliado/impulsionado por ela” (MAHUIKA, 2019 p. 61)⁴⁷. Junto à divisão entre texto e oral está a oposição entre tradição e história, a qual foi definida a partir da contraposição entre o “não-confiável” e o “autêntico”, o imaginário e o real, o mito(folclore) e a história. Para contribuir a discussão sobre a característica multissensorial do oral trago o seguinte trecho de Walderes Coctá Priprá (2021), mestra em história Xokleng Laxlaño em seu trabalho *LUGARES DE ACAMPAMENTO E MEMÓRIA DO POVO LAKLÃNÕ/XOKLENG, SANTA CATARINA*: “Ao ouvir nossos sábios e anciões, percebi que eles transmitiam sua memória através de sinais, gestos e muitas vezes através de suas próprias feições, nos mostrando de que forma queriam que nós (jovens) nos portássemos e passássemos esses conhecimentos aos outros, de geração a geração.” Coctá aponta para o envolvimento da corporeidade na produção e transmissão das memórias, a linguagem do corpo, este também coletivamente construído.

Importante não esquecer que a escrita serviu como marco imperialista, definidor da história e da suposta inferioridade dos povos sem escrita, por consequência considerados “povos sem

46In defining the form as specifically oral, there is a danger of reducing the text and the voice to an unhelpful dichotomy, where orality and literature are polarized rather than complementary. The fluidity and adaptability of oral history, for many indigenous communities, is seen as necessary to the survival and autonomy of a people who have considered writing a tool of colonization, yet vital to liberation and resistance. (MAHUIKA, 2019, p.42)

47“‘This is oral history as a living phenomenon, not lost or silenced in print, but enhanced by it’.”(MAHUIKA, 2019, p. 61)

história" (WOLF, 2009). Eles vivenciaram o deslocamento e distorção de suas vozes, trajetórias, corpos, tradições e ciências pelo princípio da suposta universalidade da história ocidental, totalizante, desenvolvimentista, cronológica, cumulativa e única. Repensar a história oral requer repensar nossa relação com o tempo, com o corpo e os seres não-humanos, repensar a linearidade de nosso pensamento ocidental e abrir-nos às noções outras sobre o que a história oral é, como é produzida e definida em tradições outras.

Na perspectiva do povo Ngati Porou, à qual tivemos contato por meio do trabalho de Mahuika (2019), os textos escritos são igualmente identificados como histórias orais, assim como práticas rituais, danças, cantos e produções materiais. Apesar das contradições e tensões que envolvem a escrita, estes povos têm abraçado a produção textual: “A utilidade da escrita têm impulsionado a habilidade dos povos indígenas em manter sua própria integridade epistemológica, o que é uma questão de sobrevivência" (MAHUIKA, 2019, p. 68)⁴⁸. A adoção da textualidade nos mundos indígenas passa a compor as realidades/contextos vivos das comunidades desde seus próprios termos, protocolos, teorias e metodologias, tendo por finalidade a busca por autonomia, autodeterminação e decolonização. Uma busca por meios de fazer uso/de dobrar as ferramentas dos colonizadores (to bend opportunities and the tools of colonizers) às necessidades próprias a fim de constatar suas aspirações/desejos. Intelectuais indígenas são mestres de dois mundos e têm desenvolvido caminhos para usar/se apropriar de variados aspectos deste conhecimento acadêmico sem minar/debilidar sua autonomia e seus modos próprios de pensar e produzir conhecimento.

Como os povos indígenas dão sentido à história oral? E, como estes entendimentos outros convergem ou divergem em relação às definições ocidentais acadêmicas? Mahuika apresenta possibilidades de repensar as disciplinas e significados das fontes orais. Propõe que, a partir das perspectivas indígenas, as/os historiadores Pakeha(brancos) possam redefinir a história oral disciplinar. Não apenas como uma metodologia de entrevista, mas como um conjunto de práticas cotidianas, vivas e multissensoriais, pautadas por categorias, protocolos, motivações políticas e uma ética própria. Para tal, a academia deve se abrir ao pensamento indígena: “repensar a história oral, e os limites disciplinares, requer a indigenização das teorias já existentes” (MAHUIKA, 2019, p. 177).⁴⁹ Walderes Coctá (2021, p.15) apresenta a perspectiva Xokleng Laklaño sobre o oral:

A história oral é de suma importância para a comunidade, pois, envolve a vida cotidiana de cada um, quando o indivíduo memoriza uma narrativa, ele tem a sua própria experiência com ela, para poder assim transmiti-la em determinado momento, ao redor do

⁴⁸“The utility of writing enhances the ability of indigenous peoples to retain their own epistemological integrity, and it is a matter of survival.” (MAHUIKA, 2019, p.68)

⁴⁹ But enabling a rethink of oral history theory requires an indigenization of these existing theories within various native communities. (MAHUIKA, 2019, p. 177)

fogo, em acampamentos de caça ou em momento nos quais ele via a necessidade de repassar esses conhecimentos para lembrar acontecimentos passados. Valorizar essas histórias e informações, fornece um amplo conhecimento sobre o povo Laxlaño Xokleng. É importante ressaltar que nos dias atuais a escola tem sido o principal meio para resgatar muito aspectos culturais adormecidos. Muitas são as memórias do Povo Laklaño, e isso é o que distingue a nossa forma de viver, aprender, de se organizar, na simplicidade de se expressar que também dá sentido a todo esse conhecimento cultural, isso torna rica a cultura. Registrar essas memórias, servirá para fortalecer a identidade do povo Laklaño.

Sendo professora da escola indígena Vanhecú Patté, Coctá teve a oportunidade de trabalhar elementos essenciais de seu povo em sala de aula, como o resgate da bebida fermentada *Mõg*, as trilhas tradicionais, o feitiço do artesanato. A reivindicação da escola estadual Vanhecú Vei-tchá Teie na retomada Xokleng Konglui encontra repercussão no trabalho de Coctá, a luta pelo direito à políticas públicas específicas e à educação diferenciada diz respeito ao resgate e recriação de suas tradições historicamente silenciadas. Apresento três fotos na sequência que complementam a discussão, a primeira o desenho das crianças na escola Vanhecú Vei-tchá Teie é intitulada “a nossa futura aldeia: Cullung Vei-tchá Teie”, traz uma combinação de elementos que apresentam uma aldeia ampla, repleta de frutas nativas, araucárias, açudes, o fogo de chão, os trabalhos manuais, o posto de saúde, a escola, as casas, os seres humanos e não-humanos e os caminhos que levam a todos os lados da aldeia. O desenho carrega o desejo de uma vida melhor, uma construção de futuro que contrasta com a atual situação de moradia das famílias Xokleng Konglui, restritos a um pequeno espaço entre a cerca de arame farpado da FLONA e a beira da RS-484, sem possibilidade de plantio, sem acesso aos açudes. Lembro de Culá durante a inspeção judicial falando que se sentia muito melhor dentro da FLONA pois era amplo, com mais espaço para respirar e pensar enquanto na retomada por vezes se sentia presa:

Figura 10 - Desenho das crianças e professoras na Escola Estadual Vanheky Vei-tcha Teie: “Nossa futura aldeia”, 26 de setembro de 2022 (acervo pessoal).



A segunda foto nos mostra a presença dos antepassados no processo de recriação das memórias vinculadas aquele lugar, a foto de Vei-tchá pendurada na parede da escola da retomada Vanheky Vei-tchá Teie ilustra a genealogia como ponto de partida na retomada territorial, na retomada da memória, da cultura, da natureza, dos conhecimentos tradicionais como diz Cullung:

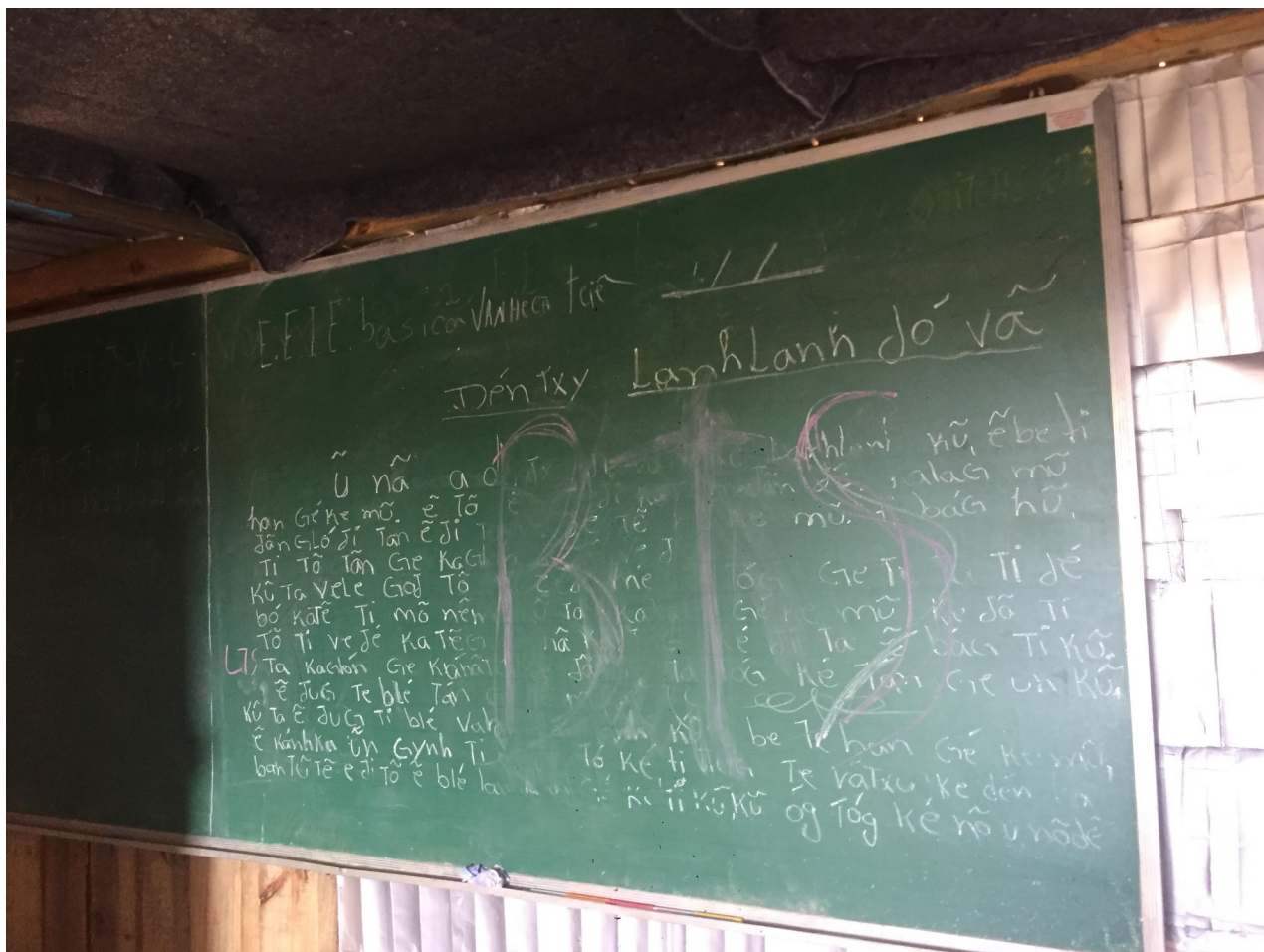
Figura 11 - Foto de Vei-tchá na parede da Escola Estadual Vanheky Vei-tchá Teie
26 de setembro de 2022 (acervo pessoal)



Na terceira figura uma foto do quadro na sala de aula da escola Vajecy Vei-tchá Teie, com um texto em Xokleng (e um rabisco das crianças, acredito que seja referência ao grupo musical de

K-POP BTS) o qual não tive a oportunidade de perguntar sobre o conteúdo, demonstra a reapropriação dos espaços colonizadores em ferramentas de luta pela autonomia do povo Xokleng com a transmissão da língua para as gerações das bisnetas e bisnetos de Vei-tchá:

Figura 12 - Quadro na sala de aula da Escola Estadual Vanhecy Vei-tcha Teie
12 de agosto de 2022 (acervo pessoal).



Além do “olhar, ouvir e escrever” proposto por Cardoso de Oliveira (1998) em *O trabalho do antropólogo*, a produção deste texto envolveu, juntamente às gravações em áudio e vídeo e entrevistas com perguntas previamente elaboradas, o sentir, o comer, o caminhar, o acompanhar, o reconhecer, o desaprender e aprender junto à comunidade Xokleng Konglui. Validar a corporeidade como meio de comunicação. Conforme nos lembra Mahuika, trata-se de considerar a dimensão multissensorial da história oral, aquilo que é percebido e transmitido através do corpo, este é um empreendimento coletivo que acontece mesmo quando o gravador não está ligado.

Outro conceito importante para esta discussão está em “O Índio hiper-real”, no qual Alcida

Rita Ramos (2017) narra um acontecimento em Brasília quando três indígenas Tukano passavam por um processo judicial e não encontraram amparo jurídico nas esferas indigenistas do Estado brasileiro em função da “hiper-realidade” criada pela burocracia estatal. O “Índio hiper-real” é uma criação, um simulacro carregado de estigmas tais como: a dependência, o sofrimento, a inocência, a integridade frente às seduções burguesas, o exotismo. Segundo Ramos, esta hiper-realidade tem por objetivo retirar a complexidade da diversidade ontológica presente no território desde a criação de um índio-modelo, mais facilmente suportado pela burocracia estatal e pela moralidade ocidental. O artigo em questão é, notadamente, uma crítica a este mecanismo de olhar/pensar o Outro a partir de nossa própria imagem, ou do que nós [brancos] gostaríamos de ser, nós mesmos. “O antídoto contra o simulacro é o princípio da suspeita, da desconfiança em relação às verdades fixas.” (RAMOS, 2017, p. 08) Sobre a destituição das verdades absolutas, Roy Wagner citado por Viveiros de Castro (2002, p.131) em *O Nativo Relativo*, nos diz que

“Uma antropologia que [...] reduz o sentido [meaning] à crença, ao dogma e à certeza cai forçosamente na armadilha de ter de acreditar ou nos sentidos nativos, ou em nossos próprios” (Wagner 1981:30). Mas o plano do sentido não é povoado por crenças psicológicas ou proposições lógicas, e o ‘fundo’ contém outra coisa que verdades. Nem uma forma da doxa, nem uma figura da lógica — nem opinião, nem proposição —, o pensamento nativo é aqui tomado como atividade de simbolização ou prática de sentido: como dispositivo auto-referencial ou tautegórico de produção de conceitos, isto é, de “símbolos que representam a si mesmos” (Wagner 1986).

Quando os Xokleng relatam que os espíritos de seus antepassados estão juntos lá na retomada, que são eles os responsáveis pelo chamado deste movimento de luta pela terra ancestral, não se trata de crer ou não crer nesta afirmação, ou tentar encontrar a veracidade de tal proposição, mas procurar o que ela vem a dizer sobre os Xokleng Konglui, o que vem a dizer sobre sua relação com o seu mundo e, sobre suas categorias e sobre o contexto em que ela foi verbalizada. Esta ideia pode me conduzir para uma maior proximidade com o mundo Xokleng e suas noções? Quais conceitos próprios a permeiam? Suas histórias são estruturadas por genealogias transmitidas e herdadas dos antigos, que compõem suas teorias sobre o mundo e compreendem a memória coletiva do povo Xokleng na busca por redefinir antigos poderes no caminho da decolonização e autodeterminação. Entrar em contato com estes sistemas próprios de significação não para compreendê-los totalmente e sim para multiplicar nosso campo de visão, “limpar nossa retina histórica da prisão eurocentrista” (QUIJANO, 2006, p. 6), abrindo-nos à relacionalidade, desacomodando-nos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo judicial envolvendo as comunidades Xokleng Konglui e Kaingang nas FLONAs de São Francisco de Paula e Canela, respectivamente, está em andamento. Após a reunião de conciliação no dia 1º de agosto de 2022, narrada no primeiro capítulo, aconteceram as visitas técnicas dentro das FLONAs. Em São Francisco de Paula junto às comunidades estavam os professores da Geografia da UFRGS, Dilermando Cattaneo e Sinthia Batista, estudantes da UFRGS, Lucas Medronha representando o CEPI e o mestrando e Xokleng Rodrigo Lino Nunc-Nfônro. No dia 12 de agosto fomos barrados pelo guarda da Floresta e não tivemos autorização da gestora Edenice Brandão Avila de Souza para entrada e realização do estudo das possíveis áreas para alocação provisória dos Xokleng Konglui conforme acordado durante a reunião de conciliação, fato que levou à solicitação de ampliação do prazo para entrega do relatório técnico. No dia 20 de agosto houve a visita em Canela e dia 23 do mesmo mês voltamos à São Francisco para realizar o trabalho de campo, fazendo uso de GPS e mapas com as zonas classificadas no plano de manejo da Floresta. Cullung, Culá e Caicã acabaram por definir três possíveis lugares adequados às suas moradas. Durante o mês de setembro, o relatório foi elaborado pelo grupo de trabalho e protocolado ao processo pelo advogado da comunidade ligado ao COMIN, Dailor Sartori. Antes da entrega conforme o prazo, uma petição repleta de críticas e estigmas sobre as comunidades Xokleng e Kaingang foi elaborada pelo ICMBio, solicitando o fim do processo conciliatório em curso. Dentre outros acontecimentos, falamos sobre uma semana após a não-autorização de nossa entrada na FLONA, na qual a Cacica Cullung deteve por algumas horas um ônibus de estudantes que foram para passar o final de semana em saída de campo nas hospedarias da FLONA. Sua atitude foi uma resposta à interdição ocorrida anteriormente pela gestora Edenice e aos constantes insultos e intimidações durante os quase dois anos da retomada.

Na sequência, no dia 26 de setembro, conforme previsto, ocorreu a inspeção judicial nas duas retomadas. Estavam presentes: a desembargadora Dr^a. Vânia Hack de Almeida, os juízes federais Tiago do Carmo Martins de Itajaí/SC, Eduardo Pintarelli de Porto Alegre, Dr. Marcelo de Caxias do Sul, Dr^a. Clarides Rahmeier, Dr^a. Catarina Volkart, Dr Rafael do MPF de Erechim, Dr Daniel Cogoi da DPU, integrantes da Funai, ICMBio e AGU, representantes das concessionárias, além de muitos policiais militares e da Justiça Federal. Estavam também, o advogado Dailor, Roberto Liebgott do CIMI, a apoiadora Carmem Guardiola e eu. Na retomada, Cullung, Culá, Cleia, Caicã, Aladim, Maria, Alice, Shaiane, Laci, Brenda, Nemias e Angoiká nos aguardavam pela manhã, todos foram convidados a entrar na Escola Vajeky Vei-tchá Teie onde Cullung e Culá fizeram falas fortes e emocionantes, sobre as condições de vida que a comunidade e as crianças

têm enfrentado, sobre os significados da retomada territorial, sobre os espíritos dos antepassados que ali se faziam presentes, e como já citei no final do capítulo anterior sobre o umbigo de Veitchá que se encontra enterrado na FLONA e sobre o desejo de colocar junto a ele os umbigos de suas bisnetas e bisnetos.

Estamos agora no aguardo da próxima reunião no TRF4 no dia 10 de outubro. As eleições deste ano são bastante centrais para o andamento dos processos demarcatórios no Brasil, vários ex-ministros do governo Bolsonaro já foram eleitos para o Senado Federal, entre estes, Ricardo Salles, o ex anti-ministro do meio ambiente. Do outro lado, começa a se afirmar uma bancada indígena no congresso brasileiro, com as recém-eleitas Sônia Guajajara em São Paulo e Célia Xacriabá em Minas Gerais e a promessa de criação do Ministério dos Povos originários pelo governo do Partido dos Trabalhadores. Estamos, a comunidade e apoiadores na expectativa da não-reeleição do atual governo, fato que virá a mudar a postura do ICMBio e da FUNAI nos processos com populações indígenas em todo território nacional, visto que a atual gestão adota uma postura e um discurso racista e uma ideologia declaradamente anti-indígena.

Nas figuras que seguem, pode-se notar a assimetria de forças no aparato da força tática da Polícia Federal presente no dia da inspeção judicial, com armas, coletes e posturas que contrastam muito com a dança ritual das mulheres e crianças Xokleng Konglui. E a postura do Juiz Federal Tiago Martins frente as casas de madeira na retomada na segunda imagem, me faz pensar sobre as sensações corporais que o juiz possa ter experimentado ao estar presencialmente testemunhando as condições de vida da comunidade cujo processo se encontra em parte em suas mãos:

Figura 13 - Cleia Paclon, Culá, Angoiká, Maria, Alice, Shaiene, Laci e Brenda em dança ritual durante inspeção judicial na FLONA de São Francisco de Paula.



(26 de setembro de 2022, acervo pessoal)

Figura 14 - Cullung e Culá dialogam com Juiz Federal Tiago Martins, em frente as suas casas na retomada Xokleng Konglui.



(26 de setembro de 2022, acervo pessoal)

As atuais posturas do ICMBio, FUNAI e governo são práticas contemporâneas que denunciam o racismo estrutural na construção da nacionalidade brasileira, herdeira da colonialidade, do epistemicídio como projeto colonial e nacional, experiência compartilhada entre os diferentes povos originários. Ao longo deste trabalho propus desvelar a expropriação do território e do modo de vida Xokleng Konglui e como estes criaram e permanecem criando estratégias para dar continuidade a sua existência. Acionei o conceito de “conflito ontológico” (DE LA CADENA, 2018) como possibilidade de leitura das disputas territoriais na qual as partes são formadas por mundos diversos e categorias de pensamento próprias, é preciso que esse conflito seja assumido para a comunicação e negociação realmente aconteça. Meu objetivo neste trabalho não foi desvendar a estrutura simbólica Xokleng Konglui mas me aproximar de suas definições e de suas estratégias de luta, de autodeterminação e decolonização e o exercício constante de tentar escapar da linearidade estruturante de meu pensamento.

Faço eco às palavras de Portelli (2005, p.21), “o que há de mais importante sobre a natureza dialógica do trabalho de história oral é que ele não termina com a entrevista ou com a publicação[...]”. A relação em construção com a comunidade Xokleng Konglui não terá fim com a entrega deste trabalho, são laços afetivos sentidos no corpo, nos olhares, no fazer parte da luta pela terra, pela vida, pelos conhecimentos tradicionais e pela alegria. Envolvimentos que me inspiram e me transformam, enquanto pessoa e, depois, enquanto acadêmica/historiadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, VERENA, **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado.** Rio de Janeiro, 1996

ALBERTI, Verena. Fontes orais. Histórias dentro da História. In: PINsky, Carla Bassanezi (org). **Fontes Orais.** São Paulo: Contexto, 2005.

BENJAMIM, W. Obras Escolhidas, vol. 1. **Magia e Técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.** Brasiliense: São Paulo, 1987 [1985].

BRINGMANN, Sandor Fernando **ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoi/RSe Xaçecó/SC (1941-1967)** / Sandor Fernando Bringmann; orientadora, Ana Lúcia Vulfe Notzold - Florianópolis, SC, 2015.

CALABRIA, Amanda. História oral, método e epistemologia: caminhos descolonizadores na pesquisa com prostitutas. In: **História oral como experiência: reflexões metodológicas a partir de práticas de pesquisa.** Teresina: Cancioneiro, 2021.

CARVALHO, Rejane Nunes. **KANHGANG ÊG MY HÁ: PARA UMA PSICOLOGIA KANGANG.** UFRGS. (Trabalho de Conclusão de Curso) 2020

COPÉ, S. **A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro.** Estudos Avançados 29, 2015.

CUNHA, L.P. da. **Índios xokleng e colonos no litoral norte do Rio Grande do Sul (século XIX).** Porto Alegre, Evangraf, 236 p., 2012.

CUNHA, Lauro Pereira da. **Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (RS).** Porto Alegre. Engraf, 2017

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPES. 1992.

DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum: histórias do antropo-cego.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, vol. 69, p. 95-117, 2018.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada.** 3ª edição. São Paulo: Hucitec/Nupaub-Usp, 2000.

FRIZZO, Rafael. **“Mãe não se vende, Mãe não se troca, Mãe não se privatiza!”: Nota técnica preliminar envolvendo aspectos etnohistóricos e socioambientais da Retomada Indígena Xokleng Konglui na Floresta Nacional São Francisco de Paula/RS.** 2020.

FEDERICI, Silvia. **Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes.** Traficantes de Sueños C/ Duque de Alba, 13. C.P. 28012 Madrid. 2020

GAKRAN, Namblá. **Elementos fundamentais da gramática laklãnõ.** 2015. 283 f. Tese (Doutorado em Linguística)—Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

GARCIA, Elisa. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2009.

HALBWACHS, Maurice. “Memória coletiva e memória histórica”. In: **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice. (pp. 55-89). 1990 [1950]

INGOLD, T. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

IORIS,, Edviges Marta. **Uma floresta de disputas [recurso eletrônico] : conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia / Edviges Marta Ioris**. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2021.

KRENAK, Ailton. “O eterno retorno do encontro”. In: Novaes, Adauto (org.), **A Outra Margem do Ocidente**, Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, ALBERT, Davi, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MABILDE, Pierre. **Apontamentos sobre os Índios Selvagens das Nações Coroados do Mato da Província do Rio Grande do Sul 1836-1866**. São Paulo: IBRASA, 1983.

MAKUIKA, Nepia. **Rethinking Oral History and Tradicion: An Indigenous Perspective**. Oxford University Press, 2019.

MARECHAL, Clementine. **POLÍTICA DO ETNOCÍDIO E RESISTÊNCIA NAS RETOMADAS KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL**. Semana dos Povos Indígenas na UNILA em abril de 2017.

MARECHAL, Clementine. **Èg ga èg kofag tu (A nossa terra é a nossa história). Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas Kaingang**. 665 f. Orientador: Sérgio Batista da Silva. UFRGS. (Tese de doutorado), 2021.

MIGNOLO, Walter. “**La opcion decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso**”. Tabula Rasa, Bogotá, n.8, p. 243-282, 2008.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência Unicamp, 2001.

OLIVEIRA, Amanda Gabriela Rocha. **Povos Indígenas e Ditaduras de Segurança Nacional no Cone Sul: O Caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1988)**. Orientador: Enrique Serra Padrós. 215f. 2020

PATTÉ, Alair Ngamun. **HISTÓRIAS COTIDIANAS LAKLAÑO**. UFSC (Trabalho de Conclusão de Curso). 2015

PEREIRA, W. S. da. **A ferrovia São Paulo-Rio Grande e os índios Xokleng em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC, (Dissertação de Mestrado), 1995.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho**. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. Proj.História, São Paulo, 1997.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. Ed:letraevoz, 2005.

PRIPRÁ, Walderes Coctá. **LUGARES DE ACAMPAMENTO E MEMÓRIA DO POVO LAKLÂNÔ/XOKLENG, SANTA CATARINA**. UFSC, Florianópolis, 2021.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. **O Índio hiper-real**. 2017.

SAHLINS, Marshall. "Outras épocas, outros costumes: a antropologia da história". In: **Ilhas de História**: 60-105. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.1990 [1983].

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma pedagogia do conflito. In: Freitas, Ana Lúcia e Moraes, Salete Campos (Orgs.), **Contra o desperdício da experiência. A pedagogia do conflito revisitada**. Porto Alegre: Redes Editora Lda., 15-40. 2009

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no Sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme. 313 p., ilustradas com mapas e fotografias, 1973.

SANTOS, S.C. dos. **Os índios Xokleng: memória visual**. Florianópolis, Ed. da UFCS; Itajaí, Ed. da UNIVALEI, 152 p., 1997

SEGATO, Rita Laura. "**Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**". *Revista Mana*. Rio de Janeiro: UFRJ, p.207-235, 2006.

SETH, SANJAY. **Razão ou Raciocínio Clio ou Shiva**. história da historiografia - ouro preto - número 11, 2013.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**; tradução Roberto G. Barbosa. - Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, (Parte I: Luz Baixa sob Neblina: Relativismo, Interpretação, Antropologia). 1994.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. A presença indígena no quadrante histórico patulhense. In: DAROS, Marília; BARROSO, Vera L. Maciel (Org.). **Raízes de Gramado**. Porto Alegre: EST, 1995.

SOUZA, José Otávio Catafesto. **AOS "FANTASMAS DAS BRENHAS": Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)**. UFRGS, Porto Alegre, 1998.

SOUZA, José Otávio Catafesto. O caso da *Tekoá Pindó Poty* (Lami, Porto Alegre-RS):

territorialidade livre dos *Mbyá*-Guarani frente ao confisco privado de terras e ao confinamento em reservas na História recente do Brasil. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (orgs.). **Protagonismo ameríndio de ontem e hoje**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p.295-325.

SOUZA, José Otávio Catafesto. **RASTREAR PERCEPTOS DOS MBYÁ-GUARANI NA ETNOGRAFIA DE CAMINHADA DO MBURUVIXÁ JOSÉ CIRILO PIRES MORINICO: COSMOPOLÍTICA TRANSNACIONAL, PÓSCOLONIAL E HISTORICIDADE ORIGINÁRIA NA REGIÃO PLATINA DO III MILÊNIO**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 295-335, jul./dez. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. Artigos Mana 8(1) Abril, 2002.

WITTMANN, Luisa Tombini, 1979 – **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850–1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007