

36º Encontro Anual da Anpocs
GT11 - Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e intersecções
Coordenadores: Emília Pietrafesa de Godoi (UNICAMP), Maria Rosário Carvalho (UFBA).

Título: Territorialidades cruzadas: a construção das identidades indígenas e caboclas no Oeste Catarinense

Autora: Adiles Savoldi

Co-autora: Arlene A. Renk

Introdução

A colonização do sul do Brasil, com camponeses descendentes de europeus, constitui-se em criador de fronteiras étnicas. Analisamos relacionalmente as posições dos diferentes grupos no espaço social e das estratégias recorridas para narrar história. A colonização desestruturou o substrato morfológico do campesinato caboclo, expropriando-o de seu modo de vida tradicional. As terras indígenas Kaingang, sob auspício do Estado, foram incluídas no mapa das colonizadoras que priorizaram os descendentes de europeus. Nas últimas décadas surgem os movimentos de revivescência étnicas, nos três grupos. Buscam suas raízes, contam e recontam suas histórias. A narrativa dos descendentes de europeus é apresentada e legitimada como a história oficial. O recurso intercultural, acionado pelos caboclos e indígenas, permitiu-lhes apresentar contra-histórias.

As narrativas acionam memórias concorrentes que evidenciam as experiências vividas no passado. Na contemporaneidade percebemos que a etnicização de grupos opera de modo a reconfigurar práticas, ressemantizar valores. A frenética busca às raízes tem problematizado a memória dos diferentes grupos. O passado é cuidadosamente investigado no presente, dando relevo a novos fatos que, por sua vez, possibilitam novas configurações étnicas.

Barth (1969) nos propõe um deslocamento do olhar para as fronteiras, percebendo como os grupos se vêem e são vistos pelos outros. Rompe-se os modelos substancialistas,

adotando o caráter relacional. As identidades não são mais resultados de heranças culturais e sim resultados de uma invenção contínua de traços culturais. A identidade, portanto, pode ser representada como um jogo simbólico. A etnia pode ser lida como o resultado desse jogo simbólico, que reflete a forma em que o grupo mantém simbolicamente as suas fronteiras culturais.

Clifford Geertz (1989) concebe a cultura como um conjunto de símbolos e significados estabelecidos socialmente. As teias de sentido produzidas pela cultura orientam a conduta, comportamentos e também constroem o homem. Quer dizer que o homem, do mesmo modo que produz cultura, também é produzido pela cultura. A cultura é o conjunto de significados através dos quais os homens dão forma à sua experiência.

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1986) “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural”. (p.101)

A luta pela terra tem marcado as relações interétnicas no Oeste Catarinense. No presente, caboclos e indígenas, por caminhos que as vezes se cruzam, ora se distanciam, têm construído suas identidades transformando o estigma negativo, que lhes fora imputado no passado, pela alteridade, em emblema de positividade.

O fortalecimento das populações indígenas e caboclas é expresso pela organização de associações, no caso dos caboclos, e na busca por direitos, no caso dos índios, que lhes foram negados outrora. As populações tradicionais, autóctones, que foram tratadas pelo Estado como estrangeiras na própria terra, hoje constroem suas narrativas alicerçadas num passado e presente de precariedades que fundamentam a luta por direitos para a construção da cidadania intercultural.

Pretendemos aqui abordar algumas das intersecções entre Kaingang, caboclos e descendentes de imigrantes europeus na disputa, uso e concepções da terra no que tange ao Oeste Catarinense, em especial ao município de Chapecó SC¹. Do mesmo modo, entender como expressam sua trajetória e constroem relacionalmente suas identidades no presente.

¹ Os dados empíricos analisados aqui foram obtidos nas pesquisas: Inventário da cultura cabocla no Oeste catarinense, e nas participações das Semanas Culturais alusivas ao dia do índio nas Terras indígenas de Chapecó (Terra Indígena Reserva Aldeia Condá e Terra Indígena Toldo Chimbangue). Para realização da pesquisa realizamos observação participante nas manifestações culturais públicas além de entrevistas com os dois grupos.

O Oeste Catarinense na história dos encontros e desencontros entre antigos e novos habitantes

Segundo Renk (2009), o Oeste catarinense engloba as fronteiras do município de Chapecó, criado em 1917. Embora tenha sofrido os rebatimentos do Contestado, não foi território dos embates, que ocorreram mais a Leste. Seus limites geográficos iam do município de Cruzeiro [Joaçaba] a Leste, até a Argentina; com o estado do Paraná ao Norte e o Rio Grande, ao Sul, cuja área era de 14 mil quilômetros quadrados. Desse município desmembraram-se centena de outros. Anterior à instalação do município, essa região foi motivo de disputas de terras. Primeiro houve o litígio entre Brasil e Argentina. Em 1895 foi dirimida a pendência a favor do Brasil por *uti possidetis*, um recurso jurídico que o árbitro levou em conta ao reconhecer brasileira a área em disputa, em razão da instalação de fazendas e do campesinato caboclo, voltado às atividades extrativas.

A autora chama atenção para o mapa oficial do Estado do Paraná de 1896. Na área, hoje pertencente ao Oeste catarinense, estava grafado: *sertão desconhecido*, e mais ao Leste, mostrava *os territórios invadidos pelos catharinenses*. Posteriormente, ocorreu a querela entre o Paraná e Santa Catarina, um dos elementos desencadeadores da Guerra do Contestado (1912-1916). Finda a guerra, a área foi incorporada ao novo contorno geográfico catarinense, valendo-se de fronteiras naturalizadas, fundamentadas em cursos d'água.

Manuela Carneiro da Cunha (1992), ao analisar a política indigenista do Século XIX, no Brasil, observa a complexidade política deste que conheceu três regimes políticos distintos, no entanto, arrisca afirmar que “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (p.133).

Cunha (1992, p. 144), observa que os aldeamentos indígenas obedeceram a conveniências dos tropeiros e instalações militares. No caso da rota de tropeiros que ligava São Pedro do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, os aldeamentos se prestavam como “infra-estrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão de obra.” Consequentemente os aldeamentos foram a alternativa para tirar os Kaingang do caminho.

Wilmar da Rocha D'Angelis (1995), em sua obra "Para uma história dos índios no Oeste Catarinense", revela que o avanço das frentes pastoris no território Kaingang se torna sistemático somente no início do século XIX, "em razão da economia portuguesa e em função da geopolítica colonial" (p. 154).

Tommasino (1998) analisa como o faccionalismo, marca da cultura Kaingang, foi instrumentalizada na conquista e aldeamento dos Kaingang. "Na mitologia Kaingang há uma explicação para as alianças que ora produzem tanto relações de amizade e parentesco, quanto para as cisões que marcam as inimizades." (p.19).

As relações históricas de inimizade intratribal remetem à figura de Vitorino Condá, personagem que, no presente, é lido por índios e não-índios com certa ambigüidade, tido por uns como traidor e por outros como facilitador do progresso².

Tommasino (1998) alega que "a dinâmica da conquista mobilizou alianças e rupturas, batalhas foram travadas unindo/dividindo grupos". Neste contexto relacional ora o conflito era expresso entre "brancos e índios", ora esse conflito vigorava entre as facções indígenas. Na história do contato, vários líderes como o cacique Doble, Viri e Vitorino Condá, foram considerados "como mercenários, contribuindo para a dominação de seu povo" (Prezia, 1994, p. 59). Alguns pesquisadores os classificaram como "bugreiros", isto é, matadores profissionais de índios.³ O desfecho da participação destes caciques culminou com os aldeamentos indígenas. A visão estereotipada atribuída aos líderes Kaingang diz respeito à maneira como pesquisadores interpretaram a atuação dos mesmos, desconsiderando o faccionalismo Kaingang.

Segundo Tommasino (1998), os Kaingang distinguiam seu lugar fixo (emã) dos lugares provisórios onde construía acampamentos (wãre). "Expropriados de seus amplos territórios, foram obrigados a se (re) territorializarem no espaço invadido e codificado pelo branco" (p.17-18). Tanto os aldeamentos do passado, quanto as Terras indígenas demarcadas no presente, não significam o "abandono da luta por liberdade e conformação aos desígnios dos brancos." (p.22).

No final do século XIX, com a queda do Império e o estabelecimento da República por parte dos militares, foi promulgada, em 1891, a Constituição Republicana. A Constituição marcou uma mudança no modo de administração da terra, "as terras devolutas do Império são entregues ao domínio dos Estados, que ficam com o direito de

² Para maiores informações ver trabalho de graduação de Nelsi Valcarengui (2006).

³ (MORREIRA, Neto. 1972, p. 390 apud PREZIA, Benedito. 1994 p. 60.)

medi-las, doá-las, etc.” (D’ANGELIS, 1995, p.187). Segundo o autor, inúmeros aldeamentos foram tomados dos índios no período.

As terras dos Kaingang do Chimbangue foram atingidas com a medição e titulação da fazenda Barra Grande⁴. No início do século XX, o Governo de Santa Catarina investe na política de colonização, no recém-incorporado oeste catarinense, o alvo foram os descendentes de imigrantes europeus que haviam se estabelecido no Rio Grande do Sul, no final do século XIX, e que no momento precisavam de novas terras. As maiores investidas na área do Chimbangue aconteceram na década de 40, tendo como protagonista a empresa Luce Rosa & Cia, que comprou as terras dos herdeiros da Baronesa de Limeira.

Segundo Bloemer e Nacke (2007), a ineficácia do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) na proteção e regularização da área indígena possibilitou que a empresa Luce & Rosa efetivasse a venda aos colonos⁵ e, também em 1948, vendeu uma parte da área a Severino e Giocondo Trentin, que revenderam aos colonos.

Há registros da presença Kaingang no Chimbangue desde 1882. No final da década de 1970, os Kaingang se organizam na luta pela retomada das terras. Mas, segundo Nacke e Bloemer (2007, p.61),

Em julho de 1984, foi nomeado através da Funai o Grupo de Trabalho composto por antropólogos, agrimensores, técnicos agrícolas; houve, inclusive, a necessidade da presença da Polícia Federal, pois um clima de tensão havia se estabelecido, não só na área em litígio, mas no município de Chapecó. Este processo se estendeu até 30 de dezembro de 1985.

Em 1985, foram demarcados 988 hectares, metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chimbangue. Nacke e Bloemer (2007) destacam que os Kaingang reivindicaram um hectare de terra, descontínuo às terras demarcadas, com o objetivo de incorporar o cemitério indígena. Segundo as narrativas indígenas neste cemitério está enterrado o cacique Chimbangue sob uma “arvore de cedro. As autoras concluem que para os Kaingang, “as terras nas quais estão enterrados os seus antepassados são sagradas” (NACKE e BLOEMER, 2007, 62).

⁴ Segundo D ‘Angelis (1995, p.187), a medição e titulação foi “a pedido de José Joaquim de Moraes, um morador da região que acobertava uma das grilagens em favor de Luiz Vicente de Souza Queiroz, o Barão de Limeira, na região Oeste”.

⁵ Descendentes de imigrantes europeus, mais especificamente de italianos e alemães, oriundos do Rio Grande do Sul.

A Terra Indígena Toldo Chimbangue está localizada às margens dos rios Irani e Lajeado Lambedor, a uma distância de 18 km da cidade de Chapecó (SC).

A Terra Indígena Reserva Aldeia Condá consolidou-se de modo diferente pelo fato de não se caracterizar como uma terra de ocupação tradicional. Segundo Ricardo Cid Fernandes (2003), o processo de criação da Reserva Indígena Aldeia Condá iniciou em 1998 com a constituição de grupo técnico da Funai para a elaboração do “Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó”. Tal relatório foi coordenado pela antropóloga Kimiye Tommasino. O relatório demonstrou que os Kaingang da Aldeia Condá reconheceram a cidade de Chapecó como seu território tradicional.

Diante destas conclusões ficou estabelecido que seria impossível recuperar a terra tradicional desses Kaingang. Sendo assim, a Funai procedeu à constituição de um Grupo Técnico para a eleição de uma terra para a criação da Reserva Indígena Aldeia Condá. Assim, foi eleita área de 2.300,2 hectares na zona rural do município de Chapecó. Os critérios básicos da escolha da área eleita focalizaram: (1) o estabelecimento de limites naturais; (2) as condições agro-ecológicas para conciliar produção familiar com desenvolvimento da mata, articulando agricultura e coleta; (3) a proximidade estratégica do núcleo urbano para a continuidade das relações socioeconômicas já estabelecidas no município de Chapecó; e (4) a preferência por terras ocupadas por pequenos produtores rurais, a fim de evitar conflitos com grandes produtores rurais influentes na política local e, notoriamente, avessos à presença dos indígenas. (FERNANDES, p. 199).

Antes da definição do espaço para a criação da Reserva Aldeia Condá, os kaingang permaneciam precariamente em barracos de lona, no bairro Palmital e no São Pedro, na cidade de Chapecó. Segundo Nacke e Bloemer (2007), os Kaingang sempre estiveram no centro de Chapecó, mas devido ao crescimento da cidade na década de noventa, a presença Kaingang se torna mais visível e inconveniente por vários órgãos públicos. A população local os acusa de sujos, preguiçosos.

Foram realizadas inúmeras investidas para encaminhar a população Kaingang para outras áreas indígenas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no entanto, era uma questão de tempo, pois, muitos acabavam retornando, o que caracteriza o fato da cidade constituir um território Kaingang.

Segundo as informações do relatório desenvolvido por Tommasino (1998), a memória Kaingang identifica o espaço central da cidade de Chapecó, isto é, a praça e a catedral, como locais onde acontecia o ritual do Kiki, ritual de culto aos mortos.

Di-visões étnicas

A existência de povos indígenas no Oeste de Santa Catarina torna a região conhecida como terra de Índios. Este fato, para muitos, é motivo de insatisfação, pois, a presença indígena não se articulava/articula com o projeto político de colonização européia e de implantação do progresso, como pode ser visto por várias obras que tratam da colonização no Oeste do Estado. Os povos indígenas foram associados ao atraso e muitas vezes considerados como empecilhos para o progresso e civilização.

Na consideração de Bourdieu, (1989) a região não é apenas o espaço, mas sim, se constitui no compasso deste com o tempo e a história. Afirma ainda, "o discurso regionalista é um discurso performático" (p.116). Nos discursos regionalistas ocultam-se índios e caboclos como sujeitos construtores da história, somente os descendentes de imigrantes europeus aparecem como os trabalhadores que fazem da região uma terra de progresso.

Para os descendentes de imigrantes europeus no Oeste de Santa Catarina o que legitima a posse da terra é o trabalho. A expressão mais comum nesse sentido é "pra que os índios querem tanta terra se eles não trabalham?". Os discursos mais simplistas sobre os índios não são inéditos nem tão pouco exclusivos da região Oeste. Eles repetem um repertório já abordado por autores como João Pacheco de Oliveira (1998), em seu texto "Muita terra pra pouco índio? Uma introdução crítica ao indigenismo e a atualização do preconceito", dentre outros.

Para Bourdieu (1989), esta luta pela definição da identidade regional ou étnica é

um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e fazer reconhecer, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos (...) Poder de impor uma visão de mundo social através das dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido do consenso sobre o sentido." (p.113).

Para o autor, o ato de traçar fronteiras, "separar o interior e exterior, o reino do sagrado do reino do profano, o território nacional do território estrangeiro" (p.114), é instituído pela autoridade legítima, respaldada pelo consenso construído, que naturaliza a inferioridade do outro. Neste sentido a fronteira é o produto de uma divisão operada pelo

grupo hegemônico que coloca às margens os distintos grupos sociais com os quais se opõem.

Os discursos regionalistas que serviram de fundamento da realidade inauguram a “história local” com o processo colonizador desencadeado pelos descendentes de imigrantes de europeus que se convertem nos “pioneiros desbravadores”. As fronteiras étnicas são acionadas para demarcar os limites do progresso, como sinônimo de civilização em oposição à população autóctone que representa o atraso. Se no presente são tratados como primitivos, no passado foram invisibilizados e até inumanizados

Segundo Renk (2009), a colonização das chamadas zonas coloniais (Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina), com descendentes de italianos e alemães, a partir dos anos 30 e 40 do século passado, foi tida como o marco zero da história oficial da região. Implicou na transformação das matas, em pequenas propriedades, com trabalho familiar na lavoura. Essas mudanças aconteceram através da consolidação das companhias colonizadoras, em concorrência pela venda de terras. A população autóctone já estabelecida nas áreas florestais, os chamados brasileiros ou caboclos, foram expropriados de suas terras, por entendê-las como “terra dos brasileiros”, “terra do Brasil” ou “terra de Deus”.

Em Santa Catarina, o governo, ao programar a política de colonização, incentiva a vinda de colonos do Rio Grande do Sul. Para Tommasino (1998), o avanço da frente agrícola somada à frente pastoril extrativa ocasionou a expansão madeireira. “A consequência social foi a expulsão dos posseiros ou caboclos que tinham se instalado antes da promulgação da lei de terras. Muitos desses posseiros acabaram pedindo abrigo aos índios da região”. (p.69).

Para Renk (1997), brasileiro, ou caboclo é fração do campesinato diferenciado etnicamente e o processo colonizador representou a alteração do substrato morfológico. Em parte, a expropriação desse campesinato diferenciado etnicamente ocorreu por entender a terra como posse, não como propriedade. Avaliavam a entrada de camponeses brancos como “peste branca” que roubou suas terras. Grande parte dessa população autóctone não possuía existência civil, ou seja, não existia o registro de nascimento, alistamento militar e outros vínculos com o Estado. Além disso, eram portadores de outros *habitus* (Bourdieu) que o dos colonos, o que contribuiu para a expropriação, alteração do substrato morfológico e resultou no processo de etnogênese (Banton, 1979).

Renk (1997) adverte que a história (oficial) local usurpou-os. Quando, no máximo, merecem nota de rodapé. Desse modo, são poucos os registros dos atos e práticas de limpeza de área feita pelos colonizadores, o que representou a expulsão, com o desencadeamento da diáspora ao Paraná, ou outra área espalhada na floresta.

Para Renk, ainda, (2005) diferentemente da população negra e dos indígenas, os caboclos viveram/vivem um limbo social. Os Kaingang têm o apoio de pastorais religiosas e do ponto de vista do estado, têm a Funai (Fundação Nacional do Índio) para ampará-los. Festejam o dia 19 de abril e, juntamente com a população afro-brasileira, foram formadores da nação brasileira. Os afro-brasileiros têm o Movimento de Consciência Negra, a Fundação Palmares (estatal voltada às políticas desse segmento) e um herói nacional, Zumbi.

Segundo a autora, os caboclos apresentam narrativas do passado transmitidas oralmente, mediadas por um presente de precariedades, nas quais, o passado, anterior ao processo colonizador, adquire o tom de paraíso. O modo de vida anterior à colonização é expresso com um tempo de fartura tanto no que diz respeito à terra como à saúde ao respeito e solidariedade. Assim a presença do outro em seu território é marcada pela escassez.

O processo de colonização representou a expropriação da população cabocla, deixando-a em áreas periféricas. Em Chapecó isto fica evidenciado na constituição do Bairro São Pedro, na Vila Rica e na Limeira da Baronesa, antigo Quadro dos Pobres, dentre outros locais.

Os estudos feitos acerca da população brasileira ou cabocla têm se centrado na etnogênese, ou seja, a expropriação frente ao processo de colonização no oeste catarinense e os embates com os descendentes de europeus, os chamados, de origem⁶.

À medida que a colonização avançava, expropriando caboclos de suas terras, também lhes impunham o catolicismo oficial que entrava em rota de colisão com aquele professado por caboclos e indígenas. Especialmente, no que diz respeito à fração cabocla, esta constituiu uma identidade faccional, apontando as diferenças em três direções (RENK, 2004). De um lado, aqueles que ingressaram e permaneceram na igreja católica outros, poderiam até freqüentar a igreja católica e seguir alguns ritos, mas, considera-se “católica antiga”, com hagiografia popular e, como o grande referencial, centrado no

⁶ Os descendentes de imigrantes europeus são denominados “de origem” por apresentarem ancestralidade européia, no contexto essa denominação é positivada.

monge João Maria. A terceira parcela é aquela que professava o catolicismo antigo, mas abraçou o pentecostalismo, renegando a prática anterior, uma vez que encontraram a “verdadeira fé”.

Embora o processo de canonização popular de João Maria anteceda a colonização, nos dias atuais, sua realização, pode ser estudada sob o ponto de vista étnico. A opção em privilegiar o viés da etnicidade segue as pistas apontadas por Epstein (1978, p.XII), pelo entrelaçamento do étnico com questões de dominação, hierarquia e estratificação. Este caminho permite recuperar a riqueza dos embates subjacentes entre estes grupos, pautados nos seus padrões culturais, que extrapolam a questões econômicas, evitando leituras reducionistas.

No Oeste do Estado de Santa Catarina as populações caboclas e indígenas - em especial Kaingang e Guaraní - devotam apreço e respeito ao Monge, tanto que o reverenciam como “São João Maria” e o descrevem como o profeta que andava pelo mundo. Vivia frugalmente. Benzia. Prescrevia remédios. Dava conselhos.

O imaginário a respeito de João Maria o associa ao ambientalismo. A perspectiva ambiental foi incorporada à agenda de mediadores caboclos, delineando fronteiras com os colonizadores, sempre acusados de degradar as matas. Ao mesmo tempo em que se revitaliza a crença em João Maria, as comunidades caboclas recuperam as sementes crioulas. Parte destas foi substituída por sementes híbridas, por ocasião da modernização da agricultura, sob égide do Estado. Recuperar as sementes, recuperar mata ciliar em torno de fontes, situa-os no horizonte daqueles que menos teriam contribuído para a degradação ambiental.

Dos bons selvagens aos maus civilizados

A relação com a natureza é um dos pontos mais fortemente utilizados para mostrar que os caboclos e os indígenas estariam próximo aos “bons selvagens”, em oposição aos colonizadores. Na medida em que os problemas ambientais se agravam, como diminuição de florestas, áreas degradadas, contaminação dos rios e estes menos piscosos, agrotóxicos, poluição e outros problemas, caboclos e indígenas acionam o seu lado natureza. À medida que a natureza está no pólo do passado, este é idealizado. Há um retorno à pureza de vida dos antigos, portanto, a agroecologia nesta perspectiva encontra amparo.

O cuidado com a natureza é expresso conforme a perspectiva de Paul Little (2002), a conduta territorial é parte integral de todos os grupos humanos. “*O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos*”. (LITTLE, 2002, p. 4). Propõe-nos a utilização do conceito de cosmografia, que define como os saberes ambientais, ideológicos e identitários, coletivamente criados e historicamente situados que um grupo social utiliza para estabelecer e manter o território.

Outro sinal de apreço está nas fontes de água, as chamadas águas santas, nas quais o Monge João Maria teria acampado. Por essa razão, conservariam as propriedades terapêuticas e de sacralidade. Em Chapecó há várias fontes, como a da Água Santa, antigo Rodeio Vermelho, no acesso Plínio Arlindo De Nês; outra fonte é a da Serrinha, no Distrito de Marechal Bormann; em São José do Capinzal e Trilha do Pitoco, na Sede Trentin, entre outras. As fontes situam-se em terrenos de particulares que permitem a visitação, construção de pequenos oratórios com ex-votos, batismos e água para fins terapêuticos.

Um traço mencionado são os cedros podados em forma de cruz, uma homenagem ao monge. Em áreas indígenas, como no Rio Grande do Sul, teria havido muitos cedros em forma de cruz, como relatam os devotos que hoje moram em Santa Catarina.

A população católica do Toldo Chimbangue, depois de inúmeras negociações com o pároco local, coloca a imagem de São João Maria em lugar de destaque no altar. As referências ao João Maria seguem os caminhos das águas (fontes) por onde o monge teria deixado suas marcas, como a cruz de cedro, que no presente caracteriza uma árvore frondosa que pouco lembra a cruz que a originou. Essas marcas fazem parte dos mapas cognitivos dos caboclos e kaingang.

Na T. I. Toldo Chimbangue, as narrativas da luta pela terra revelam que muito antes dos embates do presente houve a perspicaz visão do cacique Chimbangue que conduziu o povo para aquele território. Cabe lembrar que o lugar onde está enterrado o Cacique é marcado por uma árvore de cedro.

Num contexto voltado às questões de ambientalização, as fronteiras étnicas aproximam caboclos e indígenas que situam-se no pólo da natureza em oposição aos colonos, também chamados de brancos, que são considerados os destruidores da natureza.

Segundo Renk (2009), o caboclo utiliza a precedência no solo para expressar sua distintividade em relação ao branco. Os discursos mais recorrentes dos caboclos afirmam que: “*O caboclo é o segundo brasileiro. O primeiro é o índio*”. “*Ele não tem origem, como os italianos e os alemães. Ele é brasileiro. É do Brasil*”. Quando solicitado a explicitar no que consiste o caboclo, não remetem a uma gênese, mas lembram que “*Caboclo é uma mistura de raça, de pessoas de coragem, de fazer o bem*”. Se alguém só pensa em fazer o bem é porque há outros que não o pretendem. Outro aspecto que diferencia o caboclo do “branco” é a perspectiva ou não de acumulação de bens e recursos. De modo geral, acompanhando a lógica dos autores que tratam das questões étnicas, os colonizadores são descritos como gananciosos e só “*pensam em se fazer*”, ou seja, a acumulação de bens para assegurar a reprodução social da prole.

Trata-se, sem dúvida, de representações étnicas que só podem ser compreendidas no contexto histórico em que foram geradas e a condição de situacionalidade, ou seja, não há etnicidade nem identidades substantivadas. São sempre abordagens relacionais e situacionais. Ora podem ser acionadas, ora podem ficar adormecidas.

Aos Kaingang, que são reconhecidos pelos caboclos como “os primeiros brasileiros”, a ligação com o solo, o lugar de origem são legitimados, mesmo que para os brancos a legitimidade da terra se expresse pela propriedade e pela produtividade.

Segundo Nimuendajú (1993, p.58), as narrativas dos Kaingang remetem à sua relação estreita com a terra, “os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor da terra. Numa serra do sertão de Guarapoava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram...”.

Para Fernandes (2003)⁷, os Kaingang definem natureza e sociedade com base numa relação metonímica e não metafórica.

Entre os kaingang os principais parâmetros constitutivos da vida social são expressos em uma linguagem que os relaciona à natureza: o pinheiro é objeto ritual; as matas de pinheiro são critério para definição de territorialidades; os pontos de pesca e os pontos de coleta de mel são, igualmente, marcas de territorialidade. (p.662)

⁷ Parte do relatório elaborado por Ricardo Cid Fernandes sobre os Kaingang. In: PBA. *Projeto Básico Ambiental*. Aproveitamento hidrelétrico Foz do Chapecó. Elaboração ECSA – Engenharia e Consultoria Sócio-Ambiental S/C Ltda. Florianópolis, 2003.

Pierre Mabilde (1983)⁸, em seus apontamentos da nação dos coroados (Kaingang), enfatiza que eram grandes apreciadores do pinhão, fruto do pinheiro (*Araucaria brasiliana*), sendo este o “seu principal e quase exclusivo alimento”(p.125). Segundo o autor, as marcas nos pinheiros eram os códigos que delimitavam os territórios dos diferentes grupos de Kaingang, como também as subdivisões internas do próprio grupo.

Para Nacke, (2003, p.35), "os Kaingang, como outros grupos da família lingüística Macro-Jê, organizam sua sociedade em metades exogâmicas, denominada Kamé e Kairu, que mantém entre si relações assimétricas e complementares." Segundo a autora, o mito de origem Kaingang considera Kamé e Kairu como seus ancestrais.

A organização dual se expressa na concepção de mundo Kaingang, tudo é classificado como pertencendo à metade Kamé ou Kairu, tanto humanos, como animais, enfim, toda a natureza. O pinheiro é Kamé e o cedro é Kairu. Portanto, o pinheiro, além de ser fonte de alimento para os Kaingang, também faz parte da cosmologia. No ritual de Culto aos mortos o pinheiro serve de cocho para a maturação e conservação da bebida, que é fundamental para o desenvolvimento do ritual.

Os pinheiros na cosmografia Kaingang nutriam e demarcavam itinerários, continuidades e rupturas. A presença do colonizador no território Kaingang representou uma mudança considerável no modo de vida destes. A mata de araucária foi alvo do lucro das madeireiras e passou a ter um valor mercantil para os novos moradores, conseqüentemente, as matas de araucária sofreram uma redução significativa.

Os povos indígenas sofreram inúmeras investidas em seus territórios e, conseqüentemente, na maneira de vivenciar suas culturas. Para Luciano (2006, p.80), o SPI (serviço de Proteção ao índio) “provia os povos indígenas de assistências mínimas, as quais consistiam em terra, saúde, educação e subsistência, sempre a partir da ótica da “relativa incapacidade indígena” e da necessidade de sua “tutela” pelos órgãos do Estado”. O Estado atuava no sentido de fazer com que os povos indígenas sobreviventes aceitassem as invasões territoriais.

⁸ Alphonse Booth Mabilde, engenheiro belga, que esteve entre os Kaingang por volta de 1850. MABILDE, Pierre François A. B. Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836 - 1866. São Paulo/Brasília, IBRASA/INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

José Maurício Arruti⁹ contrapõe a concepção de etnocídio a de etnogênese. Se o primeiro caracteriza o extermínio sistemático de um estilo de vida, o segundo considera a construção de uma identidade de grupo consciente da importância da luta contra toda forma de opressão e desrespeito. A etnogênese fortalece a luta de grupos, especialmente na busca de objetivos face ao Estado Nacional.

Para Luciano (2006), com a Constituição de 1988 é visível a “multiplicação de organizações indígenas formais, institucionalizadas e legalizadas por todo o Brasil. Essas organizações começaram a assumir cada vez mais as funções que o Estado deixou de desempenhar diretamente, em especial, nas áreas de saúde, educação e auto-sustentação.” (p. 78). As organizações indígenas têm ampliado suas discussões com ênfase no “discurso étnico do desenvolvimento “etno-sustentável” e da autogestão territorial” (p.78).

A organização das retomadas de terras indígenas vem acompanhada de projetos de valorização de uma distintividade cultural. Em Chapecó, as escolas indígenas, desde 2000, têm organizado “Semanas culturais”¹⁰, alusivas ao dia do índio. Esse fenômeno é denominado de “resgate da cultura”. A identidade indígena é fortalecida nas suas narrativas históricas. É importante ressaltar que as semanas culturais se constituem em espaços de visibilidade e positividade da cultura Kaingang. As escolas indígenas exibem aos visitantes a cultura Kaingang que foi selecionada pelos protagonistas do projeto de revitalização cultural e educação diferenciada para compor e estabelecer as fronteiras étnicas. Nesse contexto, a semana cultural é o espaço de encontros de diferenças e negociações de sentidos entre índios e não-índios.

No ano de 2011, foi construído na Reserva Aldeia Condá um espaço para a realização do Ritual do Kiki, ritual de culto aos mortos. A proposta do espaço está em consonância com o projeto da Escola Indígena que desenvolve o “Resgate da cultura”.

Do estigma ao emblema

Os anos noventa, do século passado, e os primeiros anos deste século apontam a uma revivescência étnica no oeste catarinense. No final do século XX verifica-se a etnicização dos descendentes de imigrantes europeus, com o acionamento das lealdades

⁹ <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas>

¹⁰ Sobre a temática ver trabalho de Savoldi (2008) e (2011).

primordiais, em relação à Itália e Alemanha. Esse processo resulta no fluxo de bens simbólicos entre o Brasil e os países europeus, no investimento desses países para a difusão da língua, danças e convênios com grupos brasileiros (descendentes de europeus), na reconstituição de histórias familiares, na obtenção da dupla cidadania - para os descendentes de italianos - e no fluxo migratório envolvendo os países em questão.

Os descendentes de imigrantes europeus, de segunda ou terceira geração, egressos da área rural, letrados e da elite, têm demonstrado interesse em traçar as genealogias dos ancestrais, como uma tentativa de costurar os vínculos cortados com o país de origem por ocasião da imigração. Trata-se de grupos em ascensão social que migraram do campo para cidade. No desejo de nobilitarem-se, fizeram o caminho inverso aos antepassados, na tentativa de recuperar uma “história” incomum da ancestralidade.

Segundo Renk (2009), a população cabocla também apresenta reorganização étnica. O movimento denominado de “resgate da cultura” cabocla reativa práticas tradicionais como: o batismo nas “águas santas” (isto é, nas fontes de água em que o monge João Maria teria pousado), reorganização da Festa do Divino Espírito Santo (para a fração que permaneceu católica), organização de festivais gastronômicos e a constituição do movimento étnico. Em 2001 foi organizado, em Chapecó, um grupo denominado Movimento de Consciência Cabocla. Dentre seus objetivos, constava o de resgatar as raízes e práticas tradicionais dos caboclos e acionar favoravelmente a identidade étnica cabocla. O Movimento configurou-se numa associação denominada de Puxirão Caboclo que se efetivou em 2003.

A escolarização propiciou o surgimento de elite que se propõe a transformar o anterior estigma (atribuído) em emblema. A trajetória de um autóctone que anteriormente ressentia-se pela categorização cabocla, advogando-se como brasileiro, neste caso usa a identidade cabocla, como positividade. São diversos os elementos que possibilitaram esta emergência étnica: escolarização e a reconversão; como também as festas das “etnias” nos municípios e a Igreja Católica.

As festas caboclas do presente são realizadas sob a ótica da partilha. Sentimentos de solidariedade e desprendimento são características expressas publicamente. As músicas revelam a saga da expropriação, mas evidenciam a não rendição ao sistema do "outro". Os alimentos são compartilhados. Cada um oferece o que pode; com isso não há constrangimento para quem não tiver algo considerado ideal para oferecer. A

religiosidade nega a mercantilização e é em torno de interpretações bíblicas que os sinais diacríticos de solidariedade e respeito vêm sendo solidificados.

A população cabocla denomina essa retomada das práticas culturais como o “resgate da cultura cabocla” que foi oprimida por um sistema que não apenas os expropriou economicamente, mas deslegitimou suas práticas e valores. A retomada, embora ainda tímida, vem se consolidando como uma forma de valorização da identidade cabocla. A festa em homenagem ao Divino Espírito Santo recupera a bandeira do Divino, que por muitos anos permaneceu apenas como lembrança viva do passado. Agora com as marcas do tempo impressas em seu tecido, ela ressurge como aposta de um futuro vivo da saga de um grupo que reinventa sua positividade. Se houve um tempo em que ser caboclo era sinônimo de negatividade e estigma, hoje, o próprio grupo ressignifica o estigma em emblema de positividade. O que está sendo contestado agora é o direito de ser diferente com dignidade, tanto no plano político como no econômico e cultural. A realização da festa é a oportunidade da confraternização e, além disso, da exibição pública da positividade que se configura o “jeito de ser caboclo” hoje.

Um dos marcos da identidade cabocla é a solidariedade, assim, os mutirões são evocados como signos da solidariedade do grupo, tanto é que, em Chapecó, o nome designado à Associação cabocla é “Puxirão”, em alusão aos mutirões do passado, portanto, puxirão consiste num mutirão de trabalho para realizar uma colheita ou capinar uma plantação. Os moradores de uma localidade são acionados por um dos empreendedores do Puxirão para desenvolverem a “empreitada”. Conforme os relatos, o Puxirão acontece sem o consentimento do dono da propriedade, os participantes surpreendiam o morador de madrugada tirando-o da cama com brincadeiras jocosas. As brincadeiras continuam no decorrer do dia. Após acordar o morador, os participantes escolhem um animal para ser abatido “geralmente um porco” que será a base da alimentação do grupo. Feito isso, os homens com seus instrumentos de trabalho como foice enxada, etc., se encaminham para a roça.

As mulheres são responsáveis pelo preparo dos alimentos, mas, dependendo da demanda, podem ir pra roça também. As atividades, embora desgastantes, são organizadas a partir de dinâmicas lúdicas confraternizadas entre os participantes. O último a desenvolver sua tarefa, “paga uma prenda”, castigos atribuídos pelo grupo, portanto todos se aplicam ao máximo para cumprir sua “empreitada”. O primeiro a cumprir sua tarefa poderia ver o gaiteiro, que animava o trabalho, e provar da cachaça.

Os aperitivos e a música acompanhavam a jornada de trabalho imprimindo-lhe uma conotação prazerosa.

As populações caboclas e indígenas expressam uma relação com o trabalho como parte constitutiva da vida, mas não como a razão da própria vida.

Segundo Tommasino (1998), em sua pesquisa em Chapecó mostra que entre caboclos e indígenas existam alianças interétnicas como seguem no depoimento colhido pela autora: “[...] nós tinha rocio (roça) lá no Chimbanguê, na terra dos índios” (p.76).¹¹ “Eles faziam puxirão, então aí se juntava a turma dos parente. Eles iam uns na casa do outro ajudar. Fazia as roça; derrubar o mato. Eles compravam machado foice e tudo né. Porque um ajudava o outro”¹² (p.78)

Para “os de origem”, descendentes de imigrantes europeus, a positividade da categoria trabalho (na acepção de *ponos*) encontra-se expressa nas mais diversas narrativas assim como em imagens e monumentos. Nesse sentido, opõem-se contrastivamente aos caboclos e índios, que não trabalhariam e tampouco necessitariam de terra. A categoria trabalho evoca a transformação do espaço, a organização e constituição do campesinato e a construção de cidades.

As concepções dos grupos que foram subalternizados nos remetem a Polanyi (1980), ao estudar sociedades chamadas arcaicas, nas quais a terra não consistia em mercadoria.

[...] Todavia, o trabalho, a terra e o dinheiro obviamente *não* (grifo do autor) são mercadorias. O postulado de que tudo o que é comprado e vendido tem que ser produzido para a venda é enfaticamente irreal no que diz respeito a eles. [...] Trabalho é apenas um outro nome para a atividade humana que acompanha a própria vida que, por sua vez, não é produzida para venda, mas por razões da vida, não pode ser armazenada ou mobilizada. Terra é apenas outro nome para a natureza, que é produzida pelo homem. [...] A descrição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias é inteiramente fictícia (POLANYI, 1980, p. 83-86).

As concepções de trabalho e terra geraram embates étnicos que resultaram nas divisões e expropriações já expressas. No presente, os grupos subalternos buscam acesso à cidadania intercultural. A organização de associações caboclas, as reivindicações indígenas pela terra e por direitos se expressa com maior protagonismo, mesmo que ainda em alguns casos, seja viabilizada pelos mediadores.

¹¹ Depoimento de Ana Fortes.

¹² Depoimento de Iracema Fortes

E a luta continua....

Nacke (2007) ressalta que a concepção Kaingang de território vai além das fronteiras das terras que o Estado brasileiro destinou aos povos indígenas. O território contempla “os locais onde estão enterrados seus antepassados e seus ‘umbigos’ e onde pretendem enterrar suas ‘cabeças’. Esta percepção é evidenciada, especialmente, nos movimentos indígenas Kaingang pela recuperação das terras tradicionais.” (NACKE, 2007, p. 38).

Tommasino e Fernandes (2001)¹³ consideram que a luta pela terra hoje é a alternativa que os Kaingang adotam para superar as condições de pauperização crescente na qual se encontram. O território exíguo que não comporta dignamente o crescimento da população indígena.

Baldus (1972), na década de 60, questionava os rumos que o SPI adotava em relação aos povos indígenas e ilustrou o depoimento do então diretor Tarso de Aquino Vilar que defendia: “transformar o silvícola em colono fixado” (p.212). O autor se ressentia de que o SPI fundado em 1910 tenha se distanciado dos princípios propostos por Rondon. Nesta perspectiva, é importante salientar que para João Pacheco de Oliveira (1998) “a idéia da integração do índio mediante a *preservação de sua condição camponesa*, (grifo do autor) [...] é muito mais claramente realizada pela atuação da Funai que do SPI”(p.34). O autor destaca que, durante a vigência do SPI, muitas demarcações indígenas se caracterizaram mais como uma reserva de mão de obra do que uma reserva territorial. O autor especifica que no Mato Grosso do Sul isso foi evidente e as razões eram áreas exíguas para populações numerosas.

No Oeste catarinense, a condição do índio como mão de obra, temporária ou assalariada é uma realidade. Em Chapecó há um número significativo de índios Kaingang que garantem a sobrevivência da família com trabalhos assalariados na agroindústria¹⁴. A dificuldade de manter uma agricultura de subsistência face à exigüidade da terra e considerando que o solo sofre o desgaste com o constante uso, a produtividade não atende, portanto, as necessidades básicas dos trabalhadores. Outro

¹³ <http://www.socioambiental.org/pi-interno/epi/kaingang/asp.shtm>

¹⁴ Estima-se que nos frigoríficos de Chapecó e Região haja em torno de 400 trabalhadores assalariados. Informação obtida no Ministério Público do Trabalho de Chapecó.

fator é a degradação ambiental, já que boa parte das Terras Indígenas teve suas matas devastadas.

Além do trabalho na agroindústria, os povos indígenas e a população cabocla prestam serviços para produtores rurais. A produção e venda do artesanato é uma alternativa dos Kaingang para conseguir renda. A venda do artesanato na cidade de Chapecó tem gerado uma série de discussões sobre a permanência de famílias indígenas nos espaços urbanos.

“Os índios estão invadindo a cidade”. É o discurso mais recorrente da população urbana que vê a presença indígena como um incômodo que contradiz a condição de prosperidade que se quer imprimir à cidade. No entanto os Kaingang, como no discurso de Carmelinda, moradora do Chimbanguê, expressam “Pra nós índio véio, Chapecó não é Chapecó, é Passo dos Índios”. Alegam, portanto, que quem invadiu Passo dos Índios foram os brancos.

Representantes da prefeitura e Ministério Público, em Chapecó, estão discutindo um projeto para realização de uma casa de passagem para os índios. Essa iniciativa tem como meta oferecer um lugar para o pernoite de famílias indígenas que saem para vender o artesanato.

A Funai é constantemente chamada por lojistas a intervir quando se trata de “tirar os índios perturbando a ordem”. É comum ver famílias Kaingang andando pela cidade e, às vezes, permanecem em marquises de lojas. Muitos moradores se mostram descontentes com tal comportamento e acionam a Funai.

No Terminal Rodoviário de Chapecó é freqüente a presença de acampamentos indígenas, pequenos grupos, que pernoitam em condições precárias. Em muitos casos estão em trânsito, em outros, permanecem mais dias até vender o artesanato.

A casa de passagem é uma alternativa, um possível (wãre), um acampamento para quando saem da Terra Indígena (emã). Já que os acampamentos em espaços públicos urbanos geram uma série de questões, como por exemplo, denúncias de crianças em estado de vulnerabilidade. As crianças acompanham os pais na venda do artesanato e, conseqüentemente, há um afastamento, em certo grau, da escola.

As disputas pelo território continuam. A expropriação da terra, no passado, marginalizou tanto os caboclos como os povos indígenas. Na década de 60, do século passado, os caboclos que moravam no centro da cidade foram encaminhados, de maneira

precária, para o Bairro São Pedro¹⁵. Houve inúmeras tentativas de disciplinar o comportamento indígena no centro da cidade, alegando-se que “lugar de índio é na aldeia”.

A presença indígena no Centro da cidade de Chapecó é reveladora da sua marginalidade e de sua subalternidade. Confinar os problemas de ordem econômica e social em bairros de periferia e dentro da Terra indígena é o mesmo que invisibilizá-los. É inegável que a presença indígena em Chapecó revela preconceitos e tensões por parte da população local e constrangimento por parte dos poderes públicos.

A proposta de revitalização cultural desenvolvida nas Terras Indígenas de Chapecó, contribuiu para o fortalecimento dos valores culturais. As associações caboclas também têm positivado e valorizado identidades, no entanto, falta muito ainda para que as populações caboclas e os povos indígenas acessem plenamente a cidadania intercultural.

¹⁵ Bairro que recebe o estigma da pobreza e da violência em Chapecó.

Referências

BALDUS, Herbert. Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil. In: SCHADEN, Egon. (Org.). *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Seleções da Revista Brasileira de Antropologia. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1972.

BANTON, Michael. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (p.186-227). In: POUTIGNAT, Philippe; Jocelyne STREIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. Pesquisas Antropologia. São Leopoldo: Instituto de Pesquisas, n.º. 29, p. 1- 334, 1976.

BORBA, Telêmaco. 1908. *Actualidade Indígena* (Paraná, Brazil). Curitiba: Imprensa Paranaense. In: Permalink: http://biblio.etnolinguistica.org/borba_1908_atualidade

BLOEMER, Neusa Maria Sens; NACKE, Anelise. As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense. In: NACKE, Anelise et al. *Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: _____, *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, p. 107-132, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, p. 97-108, 1986.

_____ (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. *Cadernos do CEOM*, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM n.º. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989. p. 141 – 219.

EPSTEIN, A.L. *Ethos and identity: three studies in ethnicity*. London: Tavistock, 1978.

FERNANDES, Ricardo Cid. Notícia sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingang em Santa Catarina. In: http://www.antropologiasocial.ufpr.br/publicacoes/publicacoes_vol42003.htm

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GONÇALVES, José Reginaldo. “Ressonância, materialidade e objetividade: as culturas como patrimônios”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 23, jan/jun 2005.

_____. Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia. *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos*. – Blumenau: Nova Letra, 2007.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da. *A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 2 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC: UNESCO, 1998.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília, Unb, Série Antropológica 322, 2002.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1).

MABILDE, Pierre François A. B. *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836 - 1866*. São Paulo/Brasília, IBRASA/INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

NACKE, Anelise et al. *Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. *Há vida na história dos outros*. Chapecó: ARGOS, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará / organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves*. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.

NÖTZOLD, Ana Lúcia. *Nosso vizinho Kaingang*. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, SILVA, Aracy Lopes da. *A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 2 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC: UNESCO, 1998.

_____(Org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: contra Capa, 1998.

PBA. *Projeto Básico Ambiental*. Aproveitamento hidrelétrico Foz do Chapecó. Elaboração ECSA – Engenharia e Consultoria Sócio-Ambiental S/C Ltda. Florianópolis, 2003.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PREZIA, Benedito et al. *O Colaboracionismo Kaingang: Dos Conflitos Intertribais à Integração à Sociedade Brasileira no século XIX*. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1994.

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste Catarinense*. Chapecó: Grifos. 1997.

_____. In: Expropriação do campesinato caboclo no Oeste catarinense GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo, (Orgs). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*, v.1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

RENK, Arlene; SAVOLDI, Adiles. *Os caminhos de São João Maria: manifestações populares da fé no Monge*. In: http://www.doladodecadorio.com.br/file/5682_file.pdf

_____. Reconversão cabocla e invenção das tradições. Chapecó: *Revista Grifos*, v. 2, p. 9-32, 2008.

_____. História e contra-história: interculturalidade no Sul do Brasil. In: *Anais do I Congresso Latinoamericano de antropologia*, 2005, Rosário - Argentina.

_____. Trilha do Pitoco: natureza e tradição na rota do turismo do Vale do Rio Uruguai. *Pasos* (El Sauzal), v. 9, p. 59-67, 2011.

SAVOLDI, Adiles. Olhares sobre a Terra Indígena Xaçpecó: municípios de Ipuacú e Entre Rios/SC. *Cadernos do CEOM*, ano 19 n.24, Chapecó: Argos, 2006.

_____. *Todo dia era dia de índio: manifestações culturais relativas à semana do dia do índio na Terra Indígena Toldo Chimbangue em Chapecó – SC*. In: *Anais da Reunião brasileira de antropologia*, Porto Seguro, BA, 2008.

TOMMASINO, Kimiye et al. *Relatório de identificação das famílias Kaingang residentes na cidade de Chapecó*. Março de 1998.

VEIGA, Janete da. *Tolo Chimbangue – Etnomemória e luta pela terra dos Kaingang no Oeste de Santa Catarina*. Monografia Apresentada ao Curso de História da Unochapecó, 2004.

VEIGA, Juracilda. Revisão bibliográfica crítica sobre a organização social Kaingang. *Cadernos do CEOM*, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM, nº. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989. p. 141 – 219.

_____, _____. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas, SP. Ed. Curt Nimendajú, 2006.