

## Corpo-território, repressão e resistência

### Os kaingang e a ditadura de segurança nacional no Rio Grande do Sul

Body-territory, repression and resistance: the Kaingang and the national security dictatorship in Rio Grande do Sul / Cuerpo-territorio, represión y resistencia: los Kaingang y la dictadura de seguridad nacional en Rio Grande do Sul

#### Amanda Gabriela Rocha Oliveira

Mestra em História pela  
Universidade Federal do Rio Grande  
do Sul (UFRGS), Brasil.  
amandag.rocha@hotmail.com

#### Enrique Serra Padrós

Doutor em História pela UFRGS.  
Professor associado do Programa  
de Pós-Graduação em História da  
UFRGS, Brasil.  
lola@adufrgs.ufrgs.br

#### RESUMO

O artigo a seguir procura identificar e analisar a atuação da ditadura de segurança nacional brasileira em relação aos povos indígenas, e como estes reagiram a ela, através das experiências do povo kaingang no Rio Grande do Sul durante o período.

*Palavras-chave:* ditadura de segurança nacional; povos indígenas; kaingang; corpo-território.

#### ABSTRACT

The following paper seeks to identify and analyze the Brazilian national security dictatorship's actions regarding the indigenous peoples, and how they reacted to them, using the Kaingang people's experiences in the Rio Grande do Sul state in that period.

*Keywords:* national security dictatorship; indigenous peoples; Kaingang; body-territory.

#### RESUMEN

El siguiente artículo busca identificar y analizar como fue la actuación de la dictadura de seguridad nacional brasileña en relación con los pueblos originarios, y cómo reaccionaron los indígenas con relación a ella, por medio de las experiencias del pueblo Kaingang en la provincia de Rio Grande do Sul al largo del período.

*Palabras-clave:* dictadura de seguridad nacional; pueblos indígenas; Kaingang; cuerpo-territorio.

## Introdução

A violência praticada por agentes estatais e civis contra indígenas não é uma novidade histórica da ditadura, assim como tampouco terminou com a redemocratização. Contudo, devido às suas características enquanto momento histórico – um regime inspirado na doutrina de segurança nacional e desenvolvimento (DSN) –, é importante compreendermos, entre rupturas e continuidades, como se caracterizou a relação da ditadura com os povos indígenas no país. Assim, procuramos apontar algumas dessas diferenças, através de situações experienciadas pelos kaingangs no estado do Rio Grande do Sul (RS). Foi através do contato e da análise das fontes<sup>1</sup> que se tornou perceptível uma linha de continuidade com as lógicas anteriores a 1964 e uma institucionalização de práticas e políticas direcionadas aos povos indígenas, marcadas profundamente pela *colonialidade*. O objetivo central do artigo é identificar e compreender como foi a atuação da ditadura em relação aos kaingangs no Rio Grande do Sul e como estes reagiram a ela.

## Ditadura: tutela, terrorismo de Estado e colonialidade do poder

Os conflitos em relação às terras indígenas no Rio Grande do Sul datam dos anos 1940, quando o esgotamento da fronteira agrícola da região se tornou mais evidente, o que levou muitas pessoas a ocuparem quaisquer porções de terra que encontrassem para sobreviver (Carini, 2010; Kujawa, 2014). Neste período, o principal órgão indigenista estatal, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), contribuiu para o agravamento desse processo, ao permitir o arrendamento das terras indígenas para não indígenas. A partir de 1962 e 1963, junto com o estímulo à mecanização e industrialização da agropecuária no estado, a reforma agrária promovida pelo então governador Leonel Brizola levou centenas de agricultores sem-terra a ocuparem áreas indígenas, o que agravou a situação destes.

O quadro piorou ainda mais com a imposição da ditadura e sua lógica repressiva. Fortemente inspirado pelo clima de Guerra Fria e pela influência dos Estados Unidos da América, um elemento central da ditadura foi a Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSN), conjunto de diretrizes que pautaram a coalizão civil-militar que tomou o poder com o golpe de 31 de março de 1964 (Alves, 1984). Um dos aspectos basilares da DSN foi a afirmação da

---

<sup>1</sup> Para a realização deste artigo selecionamos trechos de fontes escritas (oriundas de relatórios de comissões de inquérito parlamentar e administrativo), fontes audiovisuais (documentários produzidos no período) e fontes orais (entrevistas realizadas com sujeitos kaingangs que vivenciaram a ditadura durante sua infância e juventude).

existência de um “inimigo interno” que devia ser combatido de forma inapelável, pois se encontrava dentro das fronteiras do próprio país, o que o tornava uma séria ameaça à segurança nacional. Inicialmente, os alvos mais atingidos foram os militantes de esquerda e centro-esquerda organizados em partidos políticos e organizações sociais (todos percebidos como “comunistas”). Além disso, na DSN, o desenvolvimento econômico também tinha centralidade estrutural na atuação da ditadura brasileira e tensionava, especialmente, a relação com os povos indígenas. As medidas econômicas da ditadura visavam, principalmente, “a atração de capitais multinacionais e o estabelecimento de uma política de controle salarial que maximizasse a exploração e com isso aumentasse os lucros” (Alves, 1984, p. 78-79). A DSN, marcada pelo binômio “segurança e desenvolvimento”, oferecia o aporte doutrinal para justificar a retirada de eventuais “empecilhos ao progresso”.

Desse modo, ao se buscar a implementação desse modelo de desenvolvimento econômico, a violência estatal foi a estratégia instrumentalizada para atingir a sociedade como um todo, através dos seus agentes e órgãos, de políticas específicas e de intensa propaganda. O terror semeou uma cultura do medo, que condicionou os cidadãos a recluir, “respeitar” e temer qualquer forma de autoridade do Estado, incentivando-os ao silêncio, à vigilância dos outros e à delação. O inimigo interno passou a ser percebido como alguém mimetizado na sociedade (um vizinho, colega, familiar, qualquer um poderia ser um “subversivo”). Seus ideais e seu comportamento podiam contaminar; assim, deviam ser extirpados. Desta forma, a dinâmica repressiva adquiriu uma lógica de terrorismo de Estado (TDE) e as formas de controle sobre os opositores se constituíram em uma complexa teia de ações.<sup>2</sup>

Dentro dessa visão, os povos indígenas foram profundamente afetados. As terras e os biomas, ocupados tradicionalmente pelos mais diversos povos, foram alvo constante. O roubo de terras e sua modificação e degradação deram-se em nome de um suposto desenvolvimento modernizador, buscando, em realidade, atender a interesses das elites locais, do empresariado internacional e de um projeto de colonização e ocupação do território nacional, baseado nos

---

<sup>2</sup> O terrorismo de Estado visou “obter obediência ou apatia [...], transformou numerosos setores da população em potenciais inimigos, aumentando o desconcerto, perturbando as situações mais cotidianas, alterando pautas de conduta social e naturalizando formas de controle disseminadas tanto na dimensão pública (espaços escolares, profissionais, de lazer), quanto no âmbito privado da cidadania. Além das ações dirigidas a alvos seletivos, [...] sensações de medo e de paralisia atingiram a população em geral, através de [...] uma “violência irradiada”, o que facilitou a manutenção do *status quo*” (Padrós, 2014, p. 13).

pressupostos (e nas paranoias) que a DSN introjetou em setores militares e civis quanto à segurança das áreas de fronteira do país. A relação que a maioria dos povos indígenas tem com a terra que habita em muito difere da percepção da cultura ocidental/colonizadora hegemônica, que a percebe como mercadoria, recurso a ser explorado com o intuito de obter lucros. Já para a maioria dos indígenas, a terra está intrinsecamente ligada à sua forma de vida e de ser, à sua visão de mundo, ancestralidade, espiritualidade e sobrevivência; assim, é extremamente difícil para muitos indígenas conceber a terra como mercadoria. Por isso, o direito à terra é central nas relações entre Estado e povos indígenas.

A situação enfrentada pelos povos indígenas no cenário da ditadura pode ser compreendida como uma readaptação diante de uma nova onda da violência colonizadora, que fluiu como continuidade do próprio processo da conquista. Nesse sentido, os indígenas ainda estavam submetidos ao regime de tutela, no qual o Estado os percebia como indivíduos “incapazes”, apresentando-se como responsável por eles, regendo todos os aspectos de suas vidas, exercendo um poder tutelar, que consistia, em última instância, em “um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista é sempre presente” (Souza Lima, 1995, p. 74).

Na prática, quem exercia o poder tutelar eram os funcionários dos órgãos responsáveis pela implementação das políticas públicas direcionadas aos povos indígenas naquele momento. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que atuou entre 1910 e 1967, fundado pelo marechal Cândido Rondon e marcado pelas ideias positivistas de diversos de seus quadros, considerava que os indígenas estavam em um estágio “primitivo” de desenvolvimento em comparação à denominada “civilização ocidental”, mas que poderiam chegar a esse nível “ideal” sob determinadas condições, sendo necessário “preservá-los”.<sup>3</sup> Porém, o SPI acabou sendo extinto ante uma série de denúncias de violações contra indígenas e seu patrimônio, como se constatou na documentação conhecida como Relatório Figueiredo.<sup>4</sup>

Sob pretexto de melhorar a atuação do Estado em relação aos povos indígenas, foi criada, em dezembro de 1967, a Fundação Nacional do Índio (Funai), até hoje principal órgão responsável pela política indigenista estatal. Durante a

---

<sup>3</sup> Sobre a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e suas contradições, recomendamos a leitura dos trabalhos de João Pacheco de Oliveira (2016; 1998; 1988) e deste em conjunto com Carlos Augusto da Rocha Freire (2006).

<sup>4</sup> Especificamente sobre o Relatório Figueiredo, ver Guimarães (2015), Oliveira (2017), Evangelista (2017) e Flores (2019).

ditadura, a Funai incorporou o pretense discurso desenvolvimentista da DSN, apresentando uma visão integracionista e assimiladora que considerava inevitável o desaparecimento dos indígenas, incentivando, em nome do “progresso”, empreendimentos econômicos que desconsideravam a presença, a qualidade de vida e até a sobrevivência desses povos. Ou seja, a fundação foi criada com a justificativa de promover mudanças após os escândalos do SPI; porém, a concepção desenvolvimentista e, conseqüentemente, aniquiladora se sobrepôs à perspectiva preservacionista anterior.

Ao longo da ditadura, foram várias as proibições impostas aos povos indígenas. Utilizando-se da função de “polícia”<sup>5</sup> dos agentes dos órgãos indigenistas estatais, a ditadura atingiu não só o território das coletividades e os corpos dos indígenas, mas também sua subjetividade. Sendo assim, eles foram impedidos de deslocar-se livremente em seus próprios territórios, proibidos de falar suas línguas e realizar diversos rituais, e obrigados a aprender o idioma e os costumes do colonizador, dentre tantas outras formas de violência. Assim, o controle de corpos e sujeitos indígenas, assim como de seus territórios, visava sua integração progressiva com a imposição de práticas de trabalho agrícola, assistência à saúde (ou a falta dela), postos de atração e contato, educação formal, entre outras. Além disso, a Funai monitorou a atuação dos indígenas nas denúncias sobre as suas condições de vida, a repressão que sofriam e a luta por seus direitos. Nesse sentido, a ditadura percebia os indígenas como “empecilhos ao progresso” e/ou como “inimigos internos”.

Toda fonte é fruto de um contexto e produzida por alguém, com algum propósito. As fontes escritas examinadas estão inseridas em um contexto específico de aplicação de um processo forçado de assimilação e de implementação de um modelo de desenvolvimento norteado pelas premissas da DSN. Um conceito que contribuiu na interpretação dessas fontes e na compreensão da atuação da ditadura referente a esses povos, especialmente em relação aos kaingang no Rio Grande do Sul, é o de *colonialidade do poder*, elaborado por Aníbal Quijano:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera

---

<sup>5</sup> O poder de polícia do órgão indigenista sempre esteve presente, mas só foi legalmente estabelecido durante a atuação da Funai, como exposto por Souza Lima: “proteção [elemento constitutivo do SPI] envolvia a tentativa de monopólio e uso da violência legítima em prol das populações indígenas. Este fato só viria a ser legalmente incorporado à legislação, como um atributo do aparelho protecionista, com o Estatuto do Índio em 1973, através da noção de poder de polícia da Funai nas áreas indígenas” (1995, p. 128).

em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (Quijano, 2005, p. 73)

Sendo assim, os documentos produzidos por órgãos e agentes estatais são marcados por essa colonialidade<sup>6</sup> – uma forma de pensar a realidade, a partir desse modelo de dominação e hierarquização racializado – que inferioriza o não branco. Em relação aos kaingangs no Rio Grande do Sul, entendemos que a colonialidade se combina com práticas de terrorismo de Estado que objetivaram o extermínio desses povos através da violência direta e indireta exercida por agentes estatais e/ou civis, da falta de assistência (ou seja, do “deixar morrer”) e das políticas de integração e assimilação, conferindo a tais práticas contornos particulares que atacavam esses sujeitos justamente por sua condição de indígenas, cometendo, em última instância, o crime de genocídio contra esses povos, como veremos nos casos a seguir.

Portanto, na relação do Estado com os povos indígenas durante a ditadura,<sup>7</sup> predominou uma percepção racista, que se manifestou em diversos níveis, a partir de uma ideia homogeneizante, ignorando a diversidade cultural, linguística, política, histórica etc. existente entre eles. Tal postura dos poderes constitutivos e da própria sociedade brasileira contribuiu para a manifestação da colonialidade do poder através do terrorismo de Estado implementado pela ditadura de segurança nacional brasileira.

## Os kaingangs e a ditadura: depoimentos, casos e modalidades de repressão e resistência

Fora do ambiente acadêmico existe uma história indígena da ditadura realizada e conhecida pelos próprios indígenas, pelos indivíduos mais velhos que viveram aquele momento histórico, e que é transmitida para as gerações mais novas por meio da tradição oral. Outros aspectos salientados relacionam-se ao português como segunda língua e à cultura kaingang, que atravessam a forma

---

<sup>6</sup> Utilizaremos o conceito apenas como colonialidade ao longo do texto, pois consideramos extremamente importantes as reflexões feitas para a ampliação e complexificação da ideia de colonialidade do poder, como descrita por Quijano (2005), colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007), colonialidade do conhecimento (Lander, 2000), colonialidade de gênero (Lugones, 2008) e colonialidade do trabalho (Boatcă, 2013), entre outras. Como todas estão intrinsecamente ligadas, ao referenciarmos o conceito procuramos compreendê-lo em toda a sua abrangência.

<sup>7</sup> Sobre a importância do imaginário nacional em relação aos povos indígenas nas relações interétnicas durante a ditadura, ver Trinidad (2017).

como nossos entrevistados comunicam experiências, vivências e memórias.<sup>8</sup> É também fundamental levar em consideração seu lugar de fala, assim como nosso lugar de escuta e escrita enquanto pesquisadores não indígenas e não kaingangs. Exposto isso, apresentamos brevemente os entrevistados.

Iracema Nascimento tem 56 anos e nasceu na terra indígena Nonoai (RS). Ao longo de sua vida viveu também na terra indígena de Mangueirinha (no Paraná) e, atualmente, mora no bairro Morro Santana, em Porto Alegre. Iracema é *kujá* (liderança espiritual kaingang) e conhece as tradições de seu povo, os remédios que existem no mato e defende o contato com a natureza e sua preservação. Gabriel Nascimento tem 65 anos e nasceu na terra indígena Serrinha (RS), porém, ainda em sua infância, sua família se mudou para Nonoai; pouco depois, a área da Serrinha foi ocupada por agricultores sem-terra, tendo Gabriel participado ativamente do processo de retomada nos anos 1990.

Após seis anos de invasão e ocupação mais incisiva da terra kaingang de Nonoai pelos agricultores (e da morte de colonos e indígenas em enfrentamentos), em 1967, foi instalada uma comissão parlamentar de inquérito (CPI) na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul (AL-RS), para apurar tais conflitos. Apenas dois kaingangs foram ouvidos pela CPI; um deles foi Vairand Casseiro, que descreveu uma face menos conhecida da violência no campo do período: a expulsão dos kaingangs de seus territórios.

Vairand depôs que, devido à invasão, cerca de oitenta famílias kaingangs foram forçadas a abandonar sua terra. Muitas se estabeleceram em outra região na mesma área; contudo, outras foram para a terra indígena Iraí (RS) ou “para as colônias, extraviados” (ou seja, fora de suas terras, nas pequenas cidades do interior).<sup>9</sup> Considerando que o núcleo familiar kaingang no período variava de quatro a seis pessoas, estimamos que em torno de trezentos a quatrocentos indígenas se viram obrigados a deixar seu território ancestral e afetivo para sobreviver em outro espaço<sup>10</sup> (fato muito grave diante da reduzida população indígena estimada no período).

---

8 A transcrição das entrevistas aqui referenciadas encontra-se, na íntegra, nos anexos da dissertação de Amanda Gabriela Rocha Oliveira (2020).

9 ASSEMBLEIA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar a situação em que se encontram os índios do toldo de Nonoai e os chamados “agricultores sem-terra”. Resolução n. 20/68. Porto Alegre, RS, 1968, p. 122. Ela será referida como “CPI AL-RS” e foi disponibilizada através da Lei de Acesso à Informação (lei n. 12.527/11) e salvaguardada no Memorial do Legislativo da Assembleia do Estado do Rio Grande do Sul, localizado na rua Duque de Caxias, 1029, em Porto Alegre.

10 Esse novo local poderia ser habitado por indígenas rivais, o que exigia adaptações e negociações para sua permanência. Outras vezes, o novo espaço poderia ser uma cidade, o que obrigava a adoção de um modo de vida mais próximo daquele dos brancos (ou *fôg*, como dizem os kaingangs), para evitar discriminação e violência.

No plano federal, em 1968, após as investigações que levaram ao fim do SPI, foi instituída outra comissão parlamentar de inquérito,<sup>11</sup> a “CPI do Índio”,<sup>12</sup> para investigar a legislação e a situação dos povos indígenas. Assessorados pelo antropólogo Olympio Serra,<sup>13</sup> os parlamentares visitaram alguns postos indígenas (PI) do país, em companhia de uma equipe de filmagem que realizava um documentário, sob direção de Hermano Penna.<sup>14</sup> Os kaingang do Rio Grande do Sul estão presentes nele; na cena de abertura aparecem numa fila na sede do PI recebendo alimentação, um tipo de ensopado. Esse fato é recorrente na lembrança dos kaingang, que se referem à gestão do SPI como “Tempo dos Panelões”, “Tempo das Turmas” ou ainda “Tempo da Escravidão” (Braga, 2015, p. 66). Os entrevistados também o reconhecem como “Tempo do Puxirão”.<sup>15</sup> Os “panelões”, para além do objeto em si,<sup>16</sup> tornaram-se sinônimo de acampamentos mantidos na mata a mando do chefe do posto, onde os kaingang eram obrigados a longas jornadas de trabalho exaustivo na produção agrícola do PI. Os entrevistados vivenciaram essa experiência durante sua infância, como detalha Gabriel:

Na época, quando nós era pequeno, não era a Funai... Era o SPI. [...] eles fazia, dizia o tal de panelão, eles faziam os índio trabalhar sem ganhar nada, eles cortavam alqueires e alqueires só de foice, machado, derrubar, a semana inteira. Os nossos pais na época, eles tinham que começa desde segunda-feira até sábado, trabalhando direto, e os filhos da gente, nem que não tenha o que comer. Nossos pais pra não ser prejudicado [...] tinham que trabalhar na marra. [...] Porque tu só chegava em casa pra ver teu filho, tá doente, tá isso, tá aquilo ali, você não tinha o direito de você dizer: “ó, não, vou ficar uma semana, quero curar meus filhos ali, dá um jeito ali, arruma

11 CONGRESSO NACIONAL. Comissão parlamentar de inquérito destinada a estudar a legislação do indígena e investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios do Brasil e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil. Resolução n. 65/68. Brasília, DF, 1968. Ela será referenciada como “CPI do Índio”. Foi disponibilizada pelo Centro de Referência Virtual Indígena, do site Armazém da Memória. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pagfis=27274>. Acesso em: 11 ago. 2020.

12 O decreto do Ato Institucional n. 5 (AI-5) acabou, precocemente, com as investigações da CPI, em dezembro de 1968, o que levou os membros da comissão a publicarem às pressas o que era possível no *Diário Oficial da União*.

13 Olympio Serra é antropólogo e foi funcionário da Funai no período da ditadura. Foi exonerado da fundação em 1979, quando era diretor do Parque Indígena do Xingu.

14 Hermano Penna é cineasta. Com o AI-5, suas filmagens acabaram apreendidas e retidas até 1998, quando, finalmente, foram devolvidas ao diretor. Penna, então, pode concluir seu documentário *Índios, memória da uma CPI (1968/1998)*, ao qual nos referimos neste artigo.

15 “Puxirão” é uma expressão semelhante a “mutirão”, ou seja, uma mobilização de pessoas para a realização de uma tarefa coletiva.

16 O “panelão” era um tipo de caldeirão, no qual se cozinhavam “as farofas, o café, o casamento (mistura de arroz com feijão) e na maioria das vezes a carne de porco” (Braga, 2015, p. 68).

uns remédios pra curar meus filhos”. Se tu não voltasse, ia ir uns 4 ou 5 lá, te pegava, te trazia amarrado e te deixava amarrado num tronco ali, mas quem mandava fazer isso aí tudo na época era o chefe do posto.

As imagens e falas dos kaingangs no documentário de Penna refletem as condições precárias em que se encontravam, angustiados com a perda de território para assentamentos de agricultores sem-terra, indignados pela falta de assistência e pela exploração sofrida. No interior de uma grande estrutura de madeira, rodeado por muitos membros da comunidade, o kaingang Pedro Silveira relatou o processo de extinção do toldo Ventarra, onde vivia:

Pedro Silveira: O chefe lá da Inspecção disse que aqui pra nós, aqui esse toldo, não serve mais, né. Porque aqui os colono tão se queixando, porque tem muita gente que não tem terra e eles querem colonizar pra essa gente que não tem terra. Proibiram nós plantar, tu podia ficar, mas não mexer em pedaço de galho de vassoura. Mas nós aguentemo ainda, sofrendo, falando com um, falando com outro, mexendo com tudo quanto é autoridade. Quando é pro fim, tudo virou por cima de nós, e não foi um belo dia levaram tudo nós, de caminhão. [...]

Olympio Serra: Morreu muita gente?

Pedro Silveira: Morreu muita gente aí. Foi pros mato, pras colônia, pros galpão dos colono. Não tinha recurso, né. Ninguém atendia. Então nós se acampemo embaixo daqueles barracão e, quando foi um belo dia, veio os caminhão aí de Erechim, tá? Com um pessoal de martelo! [...] Quando eles desmancharam tudo as casa, aí botaram nós em cima dos caminhão e fomos embora.<sup>17</sup>

Daniel Silveira, também expulso de Ventarra, relatou aos membros da CPI e da equipe de filmagem sua viagem a pé até o Rio de Janeiro, para denunciar a situação do seu povo e pedir ajuda e apoio das autoridades: levou sete meses para ir e voltar sozinho, caminhando, do interior do Rio Grande do Sul à capital fluminense.<sup>18</sup>

Iracema e Gabriel viveram parte de suas vidas na terra de Nonoai, convivendo com a tensa realidade de dividir sua área com os colonos. Os dois descreveram um pouco das atitudes cotidianas que alimentavam conflitos.

---

<sup>17</sup> PENNA, Hermano. Índios, memórias de uma CPI. (1968/1998). Youtube (2013). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qlayUPFEIBI&t=4s>. Acesso em: 28 jul. 2020.

<sup>18</sup> Idem.

Iracema: Não era tranquila [a relação com os colonos], era muito tensa, às vezes eles queriam avançar na marca que os indígenas marcavam pra eles, e soltavam as bicharada pra comer as plantinhas dos índios. Os índios não são de plantar como um monte, eles plantam pra consumo só, pra família, mas daí eles soltava os gado, soltava os porcos que eles tinha. Daí sempre tinha tensão, sempre discutindo, e às vezes armavam pros indígenas, a gente soube que um índio caiu na valeta e morreu...

Gabriel: [...] às vezes a planta do branco era mais ou menos uns 50 ou 100 metros e, talvez, a minha lá onde que tá aquele trigo lá [aponta distância], vamos supor. Daí pra eu ir lá na minha lavoura eu tinha que passar no meio da lavoura dele, daí que eles falavam pra gente “ali não é estrada e tão pisando a lavoura da gente”. Então na época foi morto também bastante índio da gente, [...] matado pelos próprios brancos...

Assim, percebe-se que as formas de ocupação e utilização do espaço foram parte dos focos de conflito entre indígenas e colonos. A incompreensão entre os dois modos de viver e cultivar a terra acelerou as tensões. Oriunda do “Tempo do SPI” e adentrando o “Tempo da Funai” estava a questão do desmatamento, principalmente das araucárias, pinheiro típico da região Sul cujo fruto, o pinhão, tem importante papel na alimentação kaingang. Gabriel contou que, com a invasão dos colonos à Nonoai, muitas árvores foram derrubadas para dar lugar à agricultura, reforçando o que encontramos no depoimento de Vairand Cassemiro à CPI da AL-RS:

os intrusos assustavam os índios, tomavam conta dos cultivados e roçavam mato onde tinha Pinhal e faziam queimadas. Os índios que cuidavam daquele Pinhal e os encarregados recomendavam que não fizessem fogo embaixo do Pinhal e das madeiras de lei; que os índios zelavam o Pinhal para se alimentarem com os frutos, mas os intrusos derrubavam os pinheiros para comercializarem [...].<sup>19</sup>

As araucárias, assim como outras árvores, fazem parte da vida kaingang, por isso a preocupação em preservá-las. Por esse motivo, a devastação do ecossistema das terras indígenas atingiu profundamente suas comunidades, pois ele é basilar para o modo de viver e ser kaingang (sua saúde, educação, espiritualidade e religiosidade). A floresta, os rios, os animais, as pedras etc., são parte orgânica da existência indígena, pois fornecem alimento, remédios, água, materiais; são parte intrínseca de seus rituais e compreensão de mundo. Diversos

---

<sup>19</sup> ASSEMBLEIA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Comissão parlamentar de inquérito para apurar a situação em que se encontram os índios do toldo de Nonoai e os chamados “agricultores sem-terra”. Resolução n. 20/68. Porto Alegre, RS, 1968, p. 122.

desses sujeitos “não humanos” são importantes referências espirituais e sociais; com eles os indígenas se relacionam, conversam, tecem vínculos de afeto e de conhecimento. Assim, a destruição deliberada do meio ambiente é um fator imprescindível em qualquer análise sobre como os indígenas foram afetados pelas ações diretas ou indiretas do regime de exceção, por isso a importância da compreensão do *corpo-território* (elemento que abordaremos de modo mais detalhado adiante no texto).

Do conjunto de documentos que compõem o material da CPI do Índio, no que se refere aos kaingang no Rio Grande do Sul, consta uma sindicância sobre o servidor João Lopes Veloso, chefe do posto indígena Paulino de Almeida ainda durante o período do SPI. Dentre os depoimentos prestados por alguns kaingang nessa sindicância, destaca-se a denúncia de Avelino Braga, uma das mais pungentes:

Em 1960 o pai do depoente – João Atanásio Braga, por haver reclamado ao sr. João Lopes Veloso, que estavam sendo retiradas madeiras da área do Posto, foi banido da área, e até hoje não se sabe notícia dele; [...] que o depoente, já está velho e que quer saber onde está o pai, a fim de trazê-lo de volta; que certa feita, antes de efetivar a expulsão do pai do depoente, o sr. João Lopes Veloso, mandou rapar a cabeça do pai do depoente, como castigo pelas reclamações que fazia [...].<sup>20</sup>

A expulsão e o afastamento forçado de João Braga do convívio familiar produziram uma dor imensa em Avelino, quem desejava saber o que havia acontecido e onde estava o seu pai, para trazê-lo de volta. Atentamos, também, para uma das violências sofridas por João Braga: a raspagem de seus cabelos. Para diferentes povos indígenas, cabelos longos e/ou cortes de cabelo específicos representam marcadores de posição, pertencimento e identidade dentro de suas comunidades; sendo assim, a raspagem como punição simbólica e social, numa tentativa de extirpar o poder e/ou a pertença do pai de Avelino enquanto indígena kaingang diante de seu povo e de si mesmo, é uma expressão concreta de colonialidade. Ou seja, a raspagem de seus cabelos buscava atingi-lo justamente por sua condição de indígena. É importante ainda salientarmos que o motivo de sua punição e expulsão foram suas reclamações sobre o desmatamento em sua terra, evidenciando mais uma vez o protagonismo que a preservação da mata tinha para os kaingang. Casos como esse não foram incomuns; o distanciamento forçado das terras tradicionais e da família – como uma espécie de “exílio”

---

<sup>20</sup> CONGRESSO NACIONAL. Comissão parlamentar de inquérito destinada a estudar a legislação do indígena e investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios do Brasil e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil. Resolução n. 65/68. Brasília, DF, 1968, v. 2, p. 513.

– foi vivenciado por diversos indígenas. A experiência de Avelino Braga não foi a única marcada por acontecimentos traumáticos, mas o fato de existir um registro escrito de suas palavras lhe confere importância e singularidade.

Na mesma sindicância encontramos o depoimento de Manoel Inácio, testemunhando que

a sra. Nely, cunhada do sr. João Lopes Veloso, ficava mandando quando o sr. João L. Veloso não estava, que ela mandava rapar as cabeças das índias, mandava prender os índios; que maltratava os índios; que a índia Angelina Ananias teve sua cabeça rapada, por ordem do sr. João Lopes Veloso; [...] que morriam muitos índios, que o sr. João Lopes Veloso não dava remédio para os índios, que ele guardava os remédios; que quando chegava uma visita o sr. João Lopes Veloso, reunia, antes os índios que compunham o Conselho dos Índios, e dizia como os índios deviam agir, e o que deviam falar; que o depoente sempre aprendeu que o índio não tem valor, que quando é mandado tem que obedecer, para não ser castigado, que índio é menor, não é como o civilizado; que morria muitos índios, que certa vez foi preciso levar os mortos em um caminhão [...].<sup>21</sup>

O relato de Manoel Inácio está impregnado de denúncias diversas: esbulho, agressões, humilhações, negligência, censura etc. Contatam-se, ainda, manifestações de racismo nas ações dos funcionários do SPI, como, novamente, na raspagem dos cabelos e na frase de Manoel quando afirma que “aprendeu” que o indígena era inferior ao “civilizado”, subjugado por este, e que era um ser sem valor, o que demonstra o impacto da colonialidade na subjetividade dos kaingangs.

O “Tempo da Funai”, apesar de dar continuidade a diversas ações do SPI, teve, também, suas particularidades. Cabe lembrar que a Funai nasceu marcada pela lógica da DSN, visando integrar e assimilar os povos indígenas à sociedade brasileira. Desse modo, procurava monitorar e controlar os corpos e as vidas dentro dos postos indígenas. Sair sem permissão ou permanecer um tempo maior do que o estipulado fora da aldeia podia ter sérias consequências. Iracema, por exemplo, afirmou que, quando vivia em Mangueirinha, as pessoas não podiam sair da área sem autorização do chefe do posto, havendo fiscalização nos limites da terra indígena para vigiar o deslocamento dos kaingang. Ela relatou que, certa vez, ao ir vender artesanato na cidade e não tendo dinheiro para voltar à aldeia, ficou um dia a mais do que o estipulado pelo chefe. Por esse motivo, foi presa por três dias, passando um sem comer.

---

<sup>21</sup> Idem, p. 505-506, grifos nossos.

As detenções eram cumpridas na cadeia que havia dentro da área indígena; geralmente consistia em uma ou várias celas de uma pequena edificação. Iracema salientou que não era fornecida nenhuma documentação sobre a detenção, reiterando que tudo “ficava na conversa só, e caso a gente contasse ia de volta pra cadeia”. A existência de prisões nas aldeias é uma das linhas de continuidade entre o SPI e a Funai, fato corroborado no depoimento de Iracema (presa na época da Funai), ao lembrar da detenção de seu pai, Alcindo Peny Nascimento, e das duras condições enfrentadas:

O meu pai foi vítima do tempo do SPI, que é do tempo do coronel, não sei se tá vivo, que era chefe lá do governo que mandava castigar. [...] o pai era fiscal indígena, sem contrato nem nada, mas era essa voz, e o cacique que dizia que ele era fiscal pra fiscalizar a divisa, e daí ele confiscou as armas do branco que tava caçando ilegalmente. Pegou e prendeu o branco e tirou as armas deles, né? Bastou só isso e o coronel teve que botar ele na cadeia, meu pai. 30 dias. [...] E o que que ele [o coronel] fazia nessa cadeia, ele de manhã jogava água fria, pro pessoal não dormir. O meu pai não morreu aquela época por causa que nosso Deus, nosso Tupé, cuidava ele. E tudo isso meu pai passou na mão dos funcionários do governo.

As prisões e punições impostas a muitos kaingang eram parte da lógica da violência estatal. O pai de Iracema exercia um papel de liderança na sua comunidade, o que é perceptível diante das diversas menções do seu nome nos documentos examinados; isso o tornava uma ameaça. Por exemplo, durante a 8ª Assembleia de Chefes Indígenas, realizada em abril de 1977, Alcindo, com angústia pela responsabilidade e compromisso que tinha com seu povo, fez duras críticas à atuação da Funai:

O nosso sentimento, que eu vivo preocupado, é a nossa situação dentro da área. Eu sou responsável pelos meus Índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a Funai vem prometendo ajuda pro Índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do Índio, e onde é que tá esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do Índio pro bem da Funai. [...] A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a Funai. Já era tempo de tirar esses intrusos que o Índio não tem mais onde fazer lavoura. [...] É isso, que vida será a de nossos filhos mais tarde? Espantado pelos intruso. A prova está nesse moço aqui; foi espantado lá de Nonoai pelo intruso. O chefe de Posto que quer fazer pelo Índio não

presta, então a Funai procura um jeito de tirar fora. O chefe de Posto que espanca o Índio, esse presta pra Funai.<sup>22</sup>

A partir dos relatos apresentados, identifica-se a existência de uma repressão sistemática aos indígenas, visando controlar seus corpos, suas vozes e seu espaço através de ações típicas do terrorismo de Estado marcadas pela colonialidade. Prisão, tortura e silenciamento foram práticas características do TDE que disseminaram uma cultura do medo entre as comunidades kaingang. Assim, o órgão indigenista que tinha como obrigação formal “preservar” as vidas indígenas, assistindo-os em suas necessidades, paradoxalmente, agia de forma contrária ao seu propósito de existência. Além disso, por considerarem os indígenas pessoas com responsabilidade relativa (como menores, sujeitos e sociedades “atrasados”), os funcionários do Estado percebiam-se em posição de poder em relação a eles, o que acarretava, de forma consciente ou não, na presença da colonialidade em suas decisões e atitudes. Ou seja, muitas das ações de tortura e silenciamento estavam imbuídas de considerável dose de racismo e ideia de superioridade. Na fala de Manoel Inácio, pôde-se verificar o quanto foi abrangente e opressiva a colonialidade, influenciando na percepção que o próprio sujeito tinha de si, prejudicando sua autoestima e sua saúde psicológica.

Todavia, apesar dos casos relatados, não podemos reduzir a vivência dos kaingang durante a ditadura a uma sucessão de violações sem capacidade de reação, como se tivessem permanecido completamente passivos ao que acontecia. Afinal de contas, não é possível insistir na reprodução de um estereótipo de vitimização completa que diminui a agência e o protagonismo dos povos indígenas em sua própria história. É necessário levar em conta o que eles mesmos têm a dizer, ou seja, suas visões históricas em relação às suas experiências. Quanto a isso, é preciso considerar resistências múltiplas,<sup>23</sup> diversas, não as reduzindo apenas a uma forma de ação; tampouco devemos perpetuar a ideia de um “índio hiper-real: dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações

---

22 CONGRESSO NACIONAL. Comissão parlamentar de inquérito para apurar denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvidas, no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos ‘habitats’. Resolução n. 107/77. Brasília, DF, 1977, p. 366. Centro de Referência Virtual Indígena, do site Armazém da Memória. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pagfis=0>. Acesso em: 11 ago. 2020.

23 As resistências indígenas são variadas: enfrentamento direto com colonos, forças policiais e grupos de segurança privada; aldeamentos; alianças com não indígenas; transmissão oral de suas histórias e conhecimentos; adaptação às conjunturas e condições a que estavam expostos e inseridos etc. Coincidimos com Almeida (2010), Boccara (2002), Oliveira (1999) e Stern (1987) no uso do conceito de resistência.

e intenções e de preferência exótico”, como problematiza a antropóloga Alcida Rita Ramos (1995, p. 6). Como alerta Daniel Munduruku (2012, p. 16):

A visão equivocada – e propositalmente estereotipada – sobre nossos povos foi perversamente orquestrada, retirando deles – em muitas circunstâncias – a humanidade de sua visão de mundo e colocando-os como empecilho para o desenvolvimento proposto pelo Estado brasileiro e que passava pelo extermínio – depois assimilação e integração – das suas diferenças culturais e espirituais.

Durante a ditadura, várias lideranças indígenas se conscientizaram quanto à impossibilidade de resolver os problemas de suas comunidades no nível local, o que levou à necessidade de ampliarem o alcance político de suas demandas. Diante disso, com a ajuda do Conselho Indigenista Missionário (Cimi),<sup>24</sup> foram realizadas diversas assembleias indígenas, a partir da década de 1970. Nelas, pela primeira vez, representantes de diferentes povos, oriundos de todo o Brasil, podiam compartilhar entre si experiências, conhecimentos, problemas e lutas, sendo um exemplo das diversas estratégias de resistência realizadas pelos indígenas. Tais assembleias foram centrais na constituição de um movimento indígena de caráter nacional e na conformação de uma “política indígena coletiva”, feita em contraposição à política indigenista do Estado, que não os reconhecia enquanto cidadãos, buscava assimilá-los forçosamente à “nação brasileira” e os privava de diversos direitos.

No Rio Grande do Sul, a retomada de Nonoai é um marco na história recente. De acordo com o historiador kaingang Danilo Braga: “A grande reação iniciada em 1978 foi um marco importantíssimo no processo histórico dos kaingangs”, permitindo que fossem vistos no “cenário nacional como povo guerreiro” (Braga, 2015, p. 106). Tal percepção é destacada na fala da liderança pareci, Daniel Matenho Cabixi:

A coisa mais bela! É um exemplo de consciência, gente! É um exemplo de luta, nós copiarmos o que os índios kaingangs fazem! Muitos brancos podem dizer que “isso são coisa dos padres que tão instigando os índios”. Mas nós temos que mostrar, a essa sociedade dos brancos, que é o índio que está assumindo a luta!<sup>25</sup>

---

24 O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) oferecia apoio aos indígenas na luta por seus direitos, concedendo, por exemplo, espaços para encontros, passagens, diárias, hospedagem, alimentação, realizando uma espécie de apoio logístico. Para maiores informações sobre a relação do movimento indígena e setores da Igreja Católica durante a ditadura, ver Brighenti (2012).

25 A fala de Cabixi ocorreu durante a 11ª Assembleia Indígena, realizada na terra indígena São Marcos (Mato Grosso), em 1979, e foi registrada pelo cineasta Zelito Viana, que participou do movimento co-

A ação em Nonoai se iniciou com a queima de escolas que os fôg mantinham dentro do posto indígena, na madrugada de 4 de maio de 1978. Nos dias seguintes, grupos organizados visitavam as famílias de colonos para dar um prazo de saída de área. O documentário *Terra dos índios*, de Zelito Viana, que acompanhou esse evento, é um registro importante do que vários povos indígenas consideram como uma grande reação às políticas e práticas direcionadas a eles desde a formação do Estado nacional brasileiro. Diversas falas afirmam que as trocas e alianças com diferentes povos originários encorajaram os kaingangs a retomarem seus territórios, como se pode ver a seguir:

*Daqui pra frente nós só podemo é derramar o sangue aqui. [...] E se o presidente acha que não tamo certo, nós também não se perturba por essa palavra dele, porque cada governo, cada nação, cada origem que tem no nosso país, eu creio que cada um deles tem um governo. Então nós tomemo providência nesse trabalho. [...] Então o nosso povo é tudo unido. Então onde um cai, todos caem. Então nós nunca devemos deixar pras nossas autoridade cair sozinho e nenhum dos nossos filho deixemo cair sozinho. Onde uma criança cai, onde um velho cai, nós caímos tudo junto.*<sup>26</sup>

Essa fala, além de explicitar que os kaingangs da retomada de Nonoai compreendiam a legitimidade da diversidade dos povos indígenas, demonstra, mais uma vez, o caráter visceral da relação que tinham com seu território. Desse modo, a partir da realização das assembleias, o movimento indígena organizado irrompeu no cenário político nacional como força de resistência às violações de direitos humanos sofridas pelos povos originários em decorrência do projeto econômico da ditadura e como instrumento de luta pela sobrevivência e pelo direito à diferença. Foi na opressão, nas dificuldades vividas e na percepção de que outros também vivenciavam tais condições que se construiu esse “sentimento de fraternidade indígena” (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 18 apud Munduruku, 2012, p. 51).

Além de ferramentas políticas de representação, as assembleias indígenas se constituíram em fator de superação de rivalidades históricas entre alguns povos, bem como promoveram alianças políticas de caráter diferente daquelas que os brancos geralmente estabelecem entre si,<sup>27</sup> pois eram baseadas em critérios

---

nhecido como Cinema Novo, nos anos 1970. In: VIANA, Zelito. *Terra dos índios*. (1979). Youtube (2013). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQl9s>. Acesso em: 28 jul. 2020.

<sup>26</sup> Idem, grifos nossos.

<sup>27</sup> Em entrevista, em 1989, Ailton Krenak explicitou as diferenças entre aliança política (partidária)

como amizade, confiança, respeito mútuo e compreensão (Krenak, 2015). Foi na construção coletiva e no diálogo constante que os povos indígenas conquistaram, na Constituição de 1988, direitos particulares (como os artigos 231 e 232),<sup>28</sup> imprimindo um caráter mais humano e diverso nos debates constitucionais.

Ao serem identificados como empecilhos ao progresso e/ou como inimigos internos – ao resistir ao esbulho de suas terras e de seu patrimônio, à utilização criminosa de sua força de trabalho, ao cerceamento de seu direito de ir e vir, às ações violentas deliberadamente praticadas contra eles –, os povos indígenas tiveram reduzidas as suas possibilidades de ter uma vida vivível (Butler, 2018). Assim, foi necessário, cada vez mais, articular alianças para sobreviver e lutar pelo “direito a ter direitos”. A filósofa Judith Butler expõe que “uma política de alianças se baseia em, e requer, uma ética de coabitação” (2018, p. 79), o que, em parte, se aproxima da perspectiva de aliança defendida por Ailton Krenak: “tratamos com o Brasil sabendo que ele não é único; ele é diverso. Dialogamos com essas diferenças, fazendo amizades e alianças, inclusive com nossos inimigos. Porque com os amigos você pode viver em paz. Com os inimigos você só sobrevive através das alianças” (2015, p. 95). Ambos os autores defendem uma necessidade de coabitação e diálogo com o outro, com aquele que é diferente, principalmente quando ele é considerado um inimigo.

Desse modo, tendo essas percepções do que significa “aliança” em mente, salientamos a afirmação de Butler de que

as reivindicações políticas são feitas pelos corpos quando eles aparecem e agem, quando recusam e persistem, em condições nas quais esse fato por si só ameaça o Estado com a deslegitimação. [...] os corpos são eles mesmos vetores de poder por meio dos quais o direcionamento da força pode ser revertido. Eles são interpretações corporificadas, engajadas em uma ação aliada, para combater a força com outro tipo e outra qualidade de força. (Butler, 2018, p. 93)

Partindo da ideia de que os corpos são vetores capazes de redirecionar a força nas disputas políticas, inclusive quando o adversário é o Estado, a

---

dos não indígenas e o que ele denominou “alianças afetivas”: “Nós [povos indígenas] estabelecemos alianças tradicionais, que eu costumo chamar de afetivas. [...] Alianças afetivas são feitas com base em outros princípios: identidade, conhecimento, respeito mútuo, amizade e uma profunda compreensão do outro. Isso é a aliança para nós” (2015, p. 104).

<sup>28</sup> Os dois artigos referem-se aos direitos dos indígenas às suas terras, à diversidade, ao seu modo de vida etc., e reconhecem que eles, suas organizações e coletividades são parte legítima para ingressar com ações judiciais em defesa de seus direitos e interesses.

articulação corpo-território se demonstra ainda mais basilar para nossa compreensão não apenas sobre a atuação da ditadura em relação aos povos indígenas, mas, principalmente, sobre a atuação indígena em relação à ditadura. A escalada repressiva exercida pelo regime levou os povos indígenas, mesmo com a consciência de serem muito diferentes, a realizar alianças entre si para criar movimentos que fortalecessem suas lutas, reivindicassem seu direito de existir, de serem presente e não passado, e de terem direitos. Através de seus corpos em aliança questionaram, de forma mais evidente, a legitimidade do Estado, que dizia protegê-los e ser responsável por eles; paradoxalmente, este mesmo Estado buscava destruir as condições necessárias para que vivessem de forma digna.

Os indígenas jamais foram totalmente passivos diante das violências anteriormente citadas; cabe reforçar tal constatação, sempre houve resistência, das mais variadas formas. O que aconteceu no final dos anos 1970 e ao longo da década de 1980 foi a articulação de coletivos mais amplos integrados por diferentes povos, com perspectivas distintas, que ao reconhecerem a precariedade de suas vidas conseguiram organizar-se para lutar pelo fator primordial de sua existência: a demarcação de suas terras (o espaço para viver de acordo com o seu modo de vida, com segurança e autonomia, para serem e existirem como são e como acreditam ser).

### Corpo-território: articulação alvo e mobilizadora

Como mencionamos antes, distintas foram as estratégias de resistência, enfrentamento e adaptação implementadas pelos indígenas. Destacam-se, entre elas, a formação de alianças estabelecidas entre si, com não indígenas e com instituições religiosas, a proteção e o cultivo de sementes, a manutenção das práticas de sua medicina tradicional, a pressão sobre os órgãos governamentais, as fugas, a realização de rituais e cerimônias, a transmissão da sua história etc. De tal modo, acreditamos que existe uma articulação conceitual, a relação *corpo-território*, que foi essencial para a sobrevivência dos indígenas durante a ditadura e que permanece como fonte de articulação política diante das ameaças colonialistas persistentes.

Mas o que seria essa relação *corpo-território*?<sup>29</sup> O Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo<sup>30</sup> aponta o *corpo-território* na perspectiva de “pensar en cómo nuestros cuerpos están unidos a los territorios que habitamos” (2017, p. 52). Tal pensamento está em consonância com a consigna “Território: nosso corpo, nosso espírito”<sup>31</sup> da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas (Brasília, 2019). Em seu manifesto, elas afirmaram que

lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. [...] Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. [...] É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Aqui fica exposta a intensidade da ligação intrínseca entre vida, ser, corpo, natureza e território no pensamento e nas vivências dos povos, em especial, das mulheres indígenas. Todos esses elementos são indissociáveis e se fazem

---

29 Um artigo de Rogério Haesbaert reflete sobre as diferentes abordagens da articulação *corpo-território*, partindo de uma perspectiva decolonial latino-americana nos debates sobre o conceito de território, sendo possível dividi-las em três: “a) A abordagem que, em intenso diálogo com referências europeias (especialmente anglo-saxônicas, mas também francesas) e norte-americanas, propõe o território como o conceito geográfico mais pertinente para analisar as relações espaço-poder, especialmente entre os grupos subalternos, ampliando a concepção de poder através de sua dimensão simbólica (construção identitária), o que representa uma clara imersão na decolonialidade do poder, sobretudo a partir de sua face étnico-cultural e de gênero, contra ou anti-hegemônica. b) A abordagem que, principalmente a partir de uma perspectiva de gênero, enfatiza o território relacionado à escala primordial do corpo, o ‘*corpo-território*’, proveniente principalmente de proposições de pesquisadoras feministas (ou ecofeministas) e do movimento indígena, que atentaram para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência. c) A abordagem que amplia de tal forma a concepção de território que faz dele praticamente sinônimo de espaço de vida – embora já sugerido (mas pouco desenvolvido) por alguns geógrafos, trata-se de uma proposta oriunda de trabalhos como o do antropólogo Arturo Escobar com comunidades afrodescendentes” (Haesbaert, 2020, p. 76).

30 O Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo é um grupo de “personas activistas, entusiastas, enérgicas, que creen en la transformación y el poder que tiene el pensar la vida en común”, formado em Quito (Equador), em 2012. Informações sobre esse coletivo podem ser encontradas em: <https://territorioyfeminismos.org/>. Acesso em: 23 ago. 2020.

31 CIMI. Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida”. Conselho Indigenista Missionário (Cimi), 15 de agosto de 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 23 ago. 2020.

constantemente presentes nas formas de resistência e enfrentamento elaboradas pelos sujeitos indígenas. Tal articulação, que se manifesta no conceito *corpo-território*, é perceptível nos depoimentos e entrevistas dos kaingang, ao descreverem com um sentir profundo a destruição das matas, a poluição dos rios, a invasão e a espoliação de suas terras. Percebe-se que, nos depoimentos apresentados, as referências à devastação da natureza ocupam espaço semelhante aos das denúncias de privações, negligências, violências e abusos físicos sofridos.

Desse modo, acreditamos que o *corpo-território* pode ser compreendido como a articulação que exprime uma forma de pensar, ver, sentir e ser no mundo (presente na cultura de diversos povos indígenas), na qual os corpos estão conectados com os territórios que habitam. Os elementos naturais que compõem esses espaços (rios, florestas, montanhas, animais etc.) são indissociáveis da própria noção de vida, estando permanentemente conectados com a nossa humanidade e com eles é possível estabelecer relações sociais, afetivas e históricas.

A devastação do território foi significativa para os kaingang; foi como se seus próprios corpos estivessem sob ataque. A interdependência entre esses sujeitos e as terras que habitavam, não passou despercebida à ditadura, que percebeu que para atingir seu objetivo final – tornar as terras indígenas rentáveis através da venda, do arrendamento, da construção de usinas e da exploração dos seus recursos –, teria que acabar com esses sujeitos que, sistematicamente, reivindicavam esse território como sinônimo de vida, casa, família, existência. Assim, a repressão contra os povos indígenas visava ao extermínio desses sujeitos e dessas comunidades para, então, ressignificar seus territórios de acordo com os preceitos do capitalismo. Na prática, ficava subentendido que a única maneira de explorar livremente os territórios indígenas seria se eles e suas insistentes reivindicações não existissem, encaminhando e permitindo ações de caráter efetivamente genocida contra esses povos no Brasil, como já demonstrado em diferentes pesquisas (Ramos, 2018a; 2018b). O *corpo-território* era, nesse sentido, o principal instrumento de resistência indígena, ao mesmo tempo que se tornava o principal alvo do regime de exceção em relação a eles.

### Considerações finais

Os diversos eventos descritos poderiam ter acontecido em outros contextos históricos, porém, durante a ditadura de segurança nacional, tais episódios ocorreram com maior contundência e impunidade. As ações citadas anteriormente não eram sem propósito: tinham o preciso objetivo de “colocar no seu devido lugar” todos os indígenas, ou seja, subjugar e subtrair tudo o que tivessem de

“humano”, amedrontando-os, como exposto pelo caso dos kaingang no Rio Grande do Sul.

Sendo assim, destacamos que dois elementos, a *colonialidade* do poder e o terrorismo de Estado, evidenciam-se nos documentos analisados. A presença constante de denúncias de situações de vulnerabilidade dos kaingang – como a invasão de suas terras, a violência cometida por colonos, a falta de médicos, medicamentos, vacinas e alimentos, sem que o órgão responsável ou o poder público atendessem tais situações que, por vezes, eles mesmos provocavam – demonstra que, mais que um problema de gestão ou negligência, houve um projeto racional estatal do tipo “deixar morrer” comunidades e sujeitos, afinal de contas, existia o desejo de tornar mercantilizáveis as terras kaingang. Sendo assim, reiteramos a afirmação feita por Alcida Rita Ramos de que “El sufrimiento infligido a millares de indígenas en nombre de la codicia humana o de la quimera del desarrollo [durante a ditadura] justificaria sentenciar con la pena máxima al Brasil por crímenes de lesa humanidad” (2018b, p. 87). Portanto, a intenção da ditadura era tornar insustentável a sobrevivência na terra ancestral e obrigar os kaingang a adotarem o modo de vida não indígena (proletarizando-os). Caso não correspondessem a esses interesses, o Estado agia com o propósito de “deixar morrer”, sem que isso gerasse maior impacto na sociedade, pois a *colonialidade* colocou os indígenas como sujeitos apenas do passado e não do presente, como “corrompidos” e inadequados ao “novo e moderno Brasil potência” que o regime de exceção alardeava. Dentro dessa lógica, os povos indígenas estavam fadados a uma forma de “desaparecimento” sinistro.

Ao considerar a densidade do vínculo entre corpo e território, as ações perpetradas pelo Estado brasileiro contra os kaingang durante a ditadura configuraram graves violações de direitos humanos, pois buscaram atingir esses dois elementos essenciais do modo kaingang de ser no mundo. As constantes investidas sobre suas terras, a redução de comunidades inteiras a espaços incompatíveis com seu modo de vida, a limitação de circulação no próprio território, a imposição da exploração exaustiva de recursos, tudo isso, ao nosso ver, foram práticas de caráter terrorista, porque tinham a intenção deliberada de infligir medo constante, paralisação, desagregação social e cultural. Ailton Krenak, em 1989, no calor do impacto da transição política e da nova Constituição, sintetizou com muita clareza o que significou a ditadura para os povos indígenas:

*os índios, enquanto seres estranhos à nacionalidade, precisavam ser rigorosamente vigiados, porque eram potenciais inimigos internos. Quando surge a doutrina de segurança nacional, aquela visão do marechal Rondon é substituída por outra*

*preconceituosa e integracionista, que supõe o seguinte: para eles serem brasileiros, têm que estar integrados às forças de trabalho, ao comportamento, a todas as manifestações culturais, a todos os signos desta pátria. Então para que garantir terras para eles, se isso pode ser exatamente a base de uma cultura e de uma prática tradicional que só vai reforçar a sua identidade? Teve início um trabalho sistemático de diluição da identidade das tribos indígenas... E aí eles começam a trabalhar com a ideia do índio aculturado. Índio aculturado é um índio sem-terra. Ele tem que cooperar como mão de obra nos canaviais, nas lavouras, nos garimpos etc. (Krenak, 2015, p. 90, grifos nossos)*

A relação corpo/ser/terra é basilar para o modo de vida e de ser indígena. Krenak realça o quanto essa relação foi atacada com um objetivo concreto pela ditadura de segurança nacional: o de exterminar os indígenas em todas as suas dimensões (física, cultural, espiritual e social). Assim, as terras por eles habitadas e defendidas se tornariam disponíveis para a exploração à exaustão, típica da colonialidade e da mentalidade capitalista. Mas sempre persistiria um problema: a existência indígena implicaria que, enquanto houvesse um sobrevivente que se reconhecesse como tal, sua terra ancestral, sua cultura, sua língua, seu modo de vida, de ser e de existir no mundo continuariam vivos, corporificados nele; portanto, continuaria havendo resistência. Consequentemente, persistiria, com ele, o reclamo do direito de ocupar tal território e preservá-lo enquanto parte de si, pois o reconheceria como um espaço dotado de vida, relacionando-se com ele de forma singular. Oficialmente, esse direito deveria ser garantido pelo Estado, que detinha, legalmente, a responsabilidade de tutor e devia garantir e assistir a vida desse indígena. Todavia, a utilização de práticas repressivas, inclusive clandestinas contra os povos originários, expunha o objetivo de obter suas terras para a exploração e geração de lucro. Para isso, o Estado devia ignorar as “obrigações” que a tutela impunha em relação a esses povos. Sendo assim, na perspectiva da ditadura, o melhor a ser feito era, de forma silenciosa e discreta, eliminar tais sujeitos e comunidades no interior dos próprios postos indígenas. Fato que, felizmente, não se concretizou.

## Referências

- ALMEIDA, M. R. C. de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALVES, M. H. M. Estado e oposição no Brasil (1964-1984). 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BOCCARA, G. Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX). Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.
- BOATCĂ, M. Coloniality of labor in the global

- periphery: Latin America and Eastern Europe in the world-system. *Review*, Fernand Braudel Center, n. 36 (3-4), p. 287-314, 2013.
- BRAGA, D. A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- BRIGHENTI, C. Ao. O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma política performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARINI, J. J. *Reterritorializações de agricultores migrantes compulsórios: racionalidades, representações e cidadania*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. *Mapeando el cuerpo-territorio: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Clacso, 2017.
- EVANGELISTA, B. L. T. *Resistir nos subterrâneos: o Relatório Figueiredo e a ditadura civil-militar brasileira (1964-1968)*. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura) – Programa de Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- FLORES, A. R. *A atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Rio Grande do Sul: uma análise a partir do Relatório Figueiredo*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Unisinos, São Leopoldo, 2019.
- GUIMARÃES, E. *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *Revista GEOgraphia*, v. 22, n. 48, 2020.
- KRENAK, A. Ailton Krenak. *Organização de Sergio Cohn*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. (Série Encontros).
- KUJAWA, H. A. *Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores no Norte do Rio Grande do Sul: a trajetória de políticas públicas contraditórias*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unisinos, São Leopoldo, 2014.
- LANDER, E. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso; Unesco, 2000.
- LUGONES, M. *Colonialidade e gênero*. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-102, 2008.
- MALDONADO-TORRES, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Educação em Foco).
- OLIVEIRA, A. G. R. *Povos indígenas e ditaduras de segurança nacional no Cone Sul: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1988)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O Relatório Figueiredo e suas contradições: a questão indígena em tempos de ditadura*. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- OLIVEIRA, J. P. de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.
- \_\_\_\_\_; FREIRE, C. A. da R. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC; Unesco, 2006.
- \_\_\_\_\_. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

- \_\_\_\_\_. O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- PADRÓS, E. S. Terrorismo de Estado: reflexões a partir das experiências das ditaduras de segurança nacional. In: GALLO, Carlos; RUBERT, Silvanía (org.). *Entre a memória e o esquecimento: estudos sobre os 50 anos do golpe civil-militar no Brasil*. Porto Alegre: Deriva, 2014.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. (Colección Sur Sur).
- RAMOS, A. R. Uma crítica da (des) razão indigenista. *Anuário Antropológico*, v. 32, n. 1, p. 95-115, 2018a.
- \_\_\_\_\_. ¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, v. 13, p. 81-101, 2018b.
- \_\_\_\_\_. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, jun. 1995.
- SOUZA LIMA, A. C. de. *Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- STERN, S. J. (org.). *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
- TRINIDAD, C. B. *Un espejo en medio a un teatro de símbolos: el indio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1985)*. Tese (Doutorado) – Programa de Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

---

Recebido em 31/8/2020

Aprovado em 28/5/2021