

ANJOS DE CARA SUJA
ETNOGRAFIA DA COMUNIDADE CAFUZA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANJOS DE CARA SUJA

Etnografia da Comunidade Cafuza

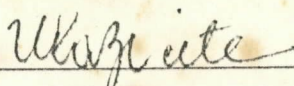
Trabalho apresentado ao PPGAS/UFSC
como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre em
Antropologia Social.

Mestrando: Pedro Martins

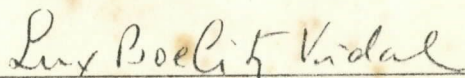
Orientadora: Dra. Ilka B. Leite

Ilha de Santa Catarina, junho de 1991.

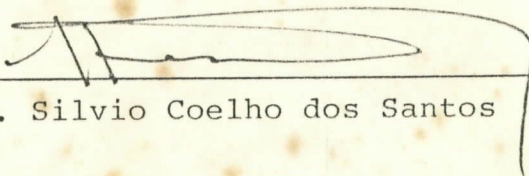
Esta Dissertação foi julgada e aprovada
da em sua forma final pelo Orientador
e membros da Banca Examinadora, com-
posta pelos Professores:



Dra. Ilka Boaventura Leite - Orient.



Dra. Lux Boelitz Vidal



Dr. Silvio Coelho dos Santos

Para

Alroino Baltazar Eble

In Memoriam

Para

Tânia, Tiago e Lenina

"L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés "primitives"; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est 'autre', et exige que nous nous transformions nous-mêmes".

Merleau-Ponty

"Antropologia é tesão".

Neusa Bloemer

RESUMO

Na metade da década de 1940 um grupo de "caboclos" foi removido das terras que ocupava na Serra do Mirador, encosta da Serra Geral, e introduzido na Área Indígena de Ibirama/SC pelo Serviço de Proteção aos Índios/SPI. A convivência dos caboclos no interior da Área, seu contato com os indígenas lá residentes e a necessidade de sobreviver em condições extremamente desfavoráveis, levou-os a assimilar parte da cultura indígena relativa a estratégias de sobrevivência material e instituições políticas; estruturaram uma identidade étnica buscando referências em dois antepassados comuns a todo o grupo: Jesuíno Dias de Oliveira (afro-brasileiro) e Antônio Lotéria (índia de nação desconhecida) cujo casamento aconteceu no Planalto Catarinense entre os anos de 1870 e 1880; com base nesses antecedentes foram batizados como Cafuzos - por um administrador do Posto Indígena -, no final da década de 1960. O presente trabalho resgata as origens históricas da Comunidade Cafuza no Planalto Catarinense: a sua participação no Movimento Messiânico do Contestado (1912-1916), a fuga ao final da guerra e a posterior readaptação nos territórios desabitados da Serra do Mirador; o processo de remoção para as terras indígenas, onde o grupo passou a ser submetido a trabalho forçado em benefício do SPI e, posteriormente, em benefício das lideranças indígenas. Por fim, o trabalho mostra a dinâmica atual das relações interétnicas no interior da Área Indígena, a luta dos Cafuzos para sobreviverem enquanto grupo e a sua mobilização para levar o Governo Brasileiro a criar uma Reserva Cafuza.

ABSTRACT

In the mid 1940's, a group of "caboclos" were removed from the land they occupied in Serra do Mirador, on the hillsides of Serra Geral, and introduced into the Indian area of Ibirama, in the state of Santa Catarina, Brazil, by the Indians Protection Service /SPI. The cohabitation of the caboclos inside the area, their contact with the indians living there, and their need to survive in extremely unfavourable conditions led them to assimilate part of the indian culture especially to strategies for material survival and political institutions; they structured an ethnic identity by seeking references in two ancestors who were common to the whole group: Jesuino Dias de Oliveira (an Afro-Brazilian) and Antônia Lotéria (an Indian from an unknown nation), whose marriage took place in Santa Catarina's high plains some time between 1870 and 1880. On the basis of these common ancestors, they were called Cafuzos - by an Indian Post administrator - in the late 1960's. The present dissertation salvages the historic origins of the Cafuzo Community in the high plains of Santa Catarina: their participation in messianic movement called the Contestado War, their escape at the end of the war and their later readaptation to the uninhabited territories of Serra do Mirador; the removal process of relocation to the indigenous lands, where the group became submitted to forced labor to the benefit of the SPI, and later to the benefit of the Indian leaders. Finally, the paper shows the present dynamics of the interethnic relations in the Indian Area, the Cafuzos' struggle to survive as a group and their mobilization to lead the Brazilian Government into creating a Cafuzo Reserve.

SIGLAS EMPREGADAS NO TRABALHO

- AI - Área Indígena
- CEAA - Centro de Estudos Afro-Asiáticos
- CIMI - Conselho Indigenista Missionário
- CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- CTI-MIRAD - Coordenadoria de Terras Indígenas do MIRAD
- DNOS - Departamento Nacional de Obras de Saneamento
- FUNAI - Fundação Nacional do Índio
- IBAMA - Instituto Brasileiro de Amparo ao Meio Ambiente e aos Recursos Renováveis
- IBDF - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
- INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- IT - Informação Técnica
- MIRAD - Ministério do Desenvolvimento e da Reforma Agrária
- PI - Posto Indígena
- PNRA - Plano Nacional de Reforma Agrária
- PRRA - Plano Regional de Reforma Agrária
- SCH - Sociedade Colonizadora Hanseática
- SPI - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
- UFPr - Universidade Federal do Paraná
- UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho é fruto de uma longa caminhada no decorrer da qual muitas pessoas dele participaram com contribuições extremamente valiosas. Na impossibilidade de nomear a todas, cito simbolicamente algumas delas, manifestando assim minha gratidão a todas as pessoas que de alguma maneira aqui se reconhecem.

A doutora Ilka Boaventura Leite teve grande participação desde a escolha do tema e aceitou orientá-lo.

Meus colegas do Núcleo de Estudos Sobre a População de Origem Africana, Miriam, Vera e Zé Bento - são todos cúmplices.

Meus colegas do PPGAS, especialmente Aldo, Elsjé e Glória.

Os professores do Departamento de Ciências Sociais, muitos deles acompanharam a minha caminhada desde o curso de graduação em Ciências Sociais e vários foram fonte de inspiração, crescimento e apoio - especialmente o professor Sílvio Coelho dos Santos, Coordenador do PPGAS.

Sou grato à direção do Centro de Ciências Humanas, representada pela professora Dra. Anamaria Beck e pelo professor Marcos Ribeiro Ferreira.

Os servidores, todos sempre solícitos, podem ser representados por Irene e Albertina - presença sempre amiga e competente.

No Museu de Antropologia, sob a direção do professor Luis Carlos Halpá, sempre encontrei apoio material, moral e estímulo da parte de todos os companheiros servidores.

A Comunidade Cafuza não foi "objeto" de pesquisa, mas sujeito de uma história que conseguimos contar juntos. Todos os Cafuzos têm o meu carinho e gratidão, especialmente Laurentino e Vitória, seu Joaquim, dona Vitalina, Jandor, dona Rosa, Antônio, Trindade, Emílio, Sebastião e Jango de Jesus.

Na Comunidade Indígena lembro com carinho de Andenice e Genice Fiamoncini e de Jerônimo Terêna.

Na cidade de Ibirama, lembro de Nelson Secchi e Vera Muller.

Na cidade de José Boiteux tenho dívidas com quase toda a população, especialmente com Maria Conceição Fusinato e Beatriz Maestri - que têm parte dos direitos autorais; Augustinho e Cleto Fusinato e José Lofhagen, que mostraram ser possível "fazer política" de uma maneira diferente.

Minha família, nuclear e extensa, foi sempre uma fonte de incentivo e apoio, especialmente a Tânia, companheira de sempre, Tiago e Lenina - que apesar da pouca idade acabaram por aceitar a minha ausência com resignação, e a minha irmã Felisbina - pelo "baby sitting" imprescindível.

Algumas pessoas prestaram ajuda direta na fase final do trabalho, entre elas: Márcia Rego, Dennis Werner, Inelino Henrique Santos, Elza Alves, Teresa Domitila Fossari e Hermes Graipel Júnior.

Digitei pessoalmente todo o trabalho, mas recebi ajuda importante de Valmir Volpato, funcionário do CCH, que me auxiliou na descoberta dos mistérios do processamento eletrônico de textos.

ANJOS DE CARA SUJA

Etnografia da Comunidade Cafuza

INTRODUÇÃO

A presente obra é resultado de um trabalho de campo realizado em Cafuzo, no Estado de Pernambuco, durante o ano de 1964.

O estudo foi desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. João de Deus, da Universidade Federal de Pernambuco, sob a supervisão do Prof. Dr. João de Deus, da Universidade Federal de Pernambuco.

A metodologia utilizada foi a etnografia, com ênfase no trabalho de campo.

A pesquisa foi realizada em Cafuzo, no Estado de Pernambuco, durante o ano de 1964. O estudo foi desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. João de Deus, da Universidade Federal de Pernambuco, sob a supervisão do Prof. Dr. João de Deus, da Universidade Federal de Pernambuco.

SUMÁRIO

Resumo.....	v
Abstract.....	vi
Siglas empregadas no trabalho.....	vii
Agradecimentos.....	viii
Sumário.....	02

INTRODUÇÃO

a) APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA E DELIMITAÇÃO DO CAMPO

O objeto da pesquisa.....	08
Objetivos do trabalho.....	09
O negro em situação de vida rural.....	10
Fontes financiadoras.....	15

b) METODOLOGIA DA PESQUISA E DA IMPONDERABILIDADE DO TRABALHO DE CAMPO

O contato com os Cafuzos.....	16
O trabalho de campo.....	19
Procedimentos de pesquisa.....	21
Processo pedagógico.....	24
Estruturação do trabalho.....	25

PARTE I - ANTECEDENTES HISTÓRICOS

CAPÍTULO I

HISTÓRIA REMOTA E RECENTE DO GRUPO CAFUZO

a) A OCUPAÇÃO DO PLANALTO CATARINENSE E A CRISE NA VIRADA DOS SÉCULOS XIX/XX

O cenário.....	31
A ocupação.....	33
A estrutura da crise.....	37
O "Monge" José Maria.....	41
A "Guerra Santa".....	44

b) GENEALOGIA E DIÁSPORA

Fontes.....	47
Genealogia.....	48
Jagunços.....	50
Diáspora.....	52

CAPÍTULO II

CONQUISTANDO TERRA E IDENTIDADE

a) A HISTÓRIA "SE REPETE" NO SERTÃO

Terras devolutas.....	56
"Não estamos sós".....	60
A ocupação europeia do Itajaí do Norte.....	63
Osório Rodrigues, um pistoleiro.....	64
O Povo Xokleng.....	67
Hoerhan, o "Ministro de Guerra".....	69
A pedagogia do SPI.....	70
A conspiração do poder local.....	73
Antes do milho verde.....	78

b) VOLTA À ESCRAVIDÃO

A nova migração.....	80
Hoerhan explicita seu propósito.....	83
Índios e Cafuzos: "irmãos" até certo ponto.....	85
Tentativas de evasão.....	87
O fim do regime de Hoerhan.....	88

FUNAI no lugar do SPI: mudança sem alteração....	91
Tenente Isidoro e o batizado dos Cafuzos.....	92
Um período de prosperidade.....	94

**CAPÍTULO III
A NOVA DIÁSPORA**

**a) CONSEQUÊNCIAS DESAGREGADORAS DA CONSTRUÇÃO
DE UMA BARRAGEM**

O ecossistema local.....	98
A Dialética da invasão branca.....	101
Consequências físicas.....	103
Consequências ecológicas.....	104
As novas relações.....	107

b) O SONHO DA REFORMA AGRÁRIA

Os Cafuzos ouviram falar em reforma agrária.....	110
A dialética da evasão Cafuza.....	112
"O etnógrafo e sua tenda".....	120

**CAPÍTULO IV
ELEMENTOS DE** **PARTE II - A COMUNIDADE CAFUZA**

**CAPÍTULO IV
DADOS GERAIS SOBRE A ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE
CAFUZA**

a) A GRANDE FAMÍLIA

Introdução: breve digressão sobre o tempo no Vale do Rio Platê.....	125
"Nós viemos da guerra": um mito de origem.....	127
Casamentos preferenciais e noção de pertencimento.....	130
"Pai Velho" e "Mãe Velha": uma regra de residência preferencial.....	134

b) IDEAL E CONFIGURAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO ESPACIAL

A dialética de uma estrada que separa.....	135
A configuração atual do grupo Cafuzo.....	138
O tradicional e o moderno na arquitetura Cafuza.....	139
O sonho da comuna.....	143

CAPÍTULO V ESTRATÉGIAS E IMPOSIÇÕES DA SOBREVIVÊNCIA ECONÔMICA

O velho e o novo na economia Cafuza.....	148
A dieta básica.....	150
Características do uso da força de trabalho.....	154
Os frutos da prática agrícola.....	160
Extração de madeira e a "corrida da madeira".....	164
Indústria e artesanato.....	168
Caçadores e pescadores.....	170
Palmito e borboleta: atividades de coleta.....	174
Vias e meios de transporte.....	179

CAPÍTULO VI ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

a) A POLÍTICA INTERNA

A "grande família" e o "Velho" comandante.....	185
O cacicado: origem e justificativas para a sua manutenção.....	187
A perspectiva de desagregação.....	189
A reorganização do cacicado.....	192

b) A POLÍTICA EXTERNA

O papel da liderança indígena.....	195
Os políticos regionais e o clientelismo.....	197
As novas relações políticas.....	199

CAPÍTULO VII SAÚDE E EDUCAÇÃO

a) SAÚDE E SANEAMENTO

Diagnóstico da questão saúde/doença.....	202
Água e outros itens.....	204
A assistência médica e as práticas mágicas.....	206
Arquitetura e alcoolismo.....	209

b) EDUCAÇÃO EM CASA E NA ESCOLA

A escola no contexto da Área.....	212
Educação e práticas sexuais.....	215
Educação no cotidiano.....	217

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CAPÍTULO VIII O UNIVERSO LÚDICO-RELIGIOSO

a) A RELIGIÃO NO CONTEXTO DA ÁREA

Catolicismo vs. pentecostalismo.....	220
Catolicismo caboclo e catolicismo oficial.....	222
Os agentes católicos.....	223
O mistério das "coisas que a gente não entende".....	227
Tentativas de manifestação: procissão com pedradas.....	228

b) MANIFESTAÇÕES DO CATOLICISMO CABOCLO

A bandeira do divino.....	230
Recomendação das almas.....	232
Desagravos.....	235

**CAPÍTULO IX
A GEOGRAFIA DO LAZER E DA REPRESSÃO**

a) A DURA EXPERIÊNCIA DO LAZER

O espaço social e geográfico.....	240
Futebol dentro e fora da Área.....	241
Lazer de jovens e adultos.....	245
Anjos de cara suja.....	248

b) A FALA DOS CAFUZOS

A descoberta.....	250
A origem.....	253
A composição.....	255

CONSIDERAÇÕES FINAIS

.....	259
Cronologia	267
Documentos	
01: ordem de despejo.....	77
02: declaração.....	142
03: manuscrito caboclo.....	59
Anexos	
01: Informação INCRA/SC.....	269
02: roteiro recomendação das almas.....	272
Iconografia	276
Mapas	
01: área do Contestado.....	45
02: área indígena e região.....	71
03: área indígena.....	105
04: barragens no Vale do Itajaí.....	106
Bibliografia citada	292

INTRODUÇÃO

"Todo observador científico consciencioso está na obrigação, não só de afirmar o que sabe e como veio a sabê-lo, mas também de indicar as lacunas que existem em seu trabalho de campo".

MALINOWSKI, 1983:23

a) APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA E DELIMITAÇÃO DO CAMPO.

1. O objeto da pesquisa

"... me desculpe de eu ser de cor..."

A Comunidade Cafuza^(*) é um grupo formado por aproximadamente 300 pessoas que ocupam parte das terras da Área Indígena Ibirama pertencentes ao grupo Xokleng. A sede da Comunidade, o Cafuzeiro^(**), localizada no Vale do Rio Platê, foi até recentemente local de residência de todos os Cafuzos. Com a implantação da Barragem Norte, obra de engenharia destinada à contenção de enchentes no Vale do Itajaí, e a conseqüente desapropriação de parte das terras indígenas, a Comunidade viu-se despojada da maior parte das terras que ocupava, o que levou metade dos seus membros a migrarem do Platê. Das 47 famílias que ocupavam a área do Platê até então apenas 23 permaneceram no Cafuzeiro sendo que sete migraram para outras regiões da Área Indígena e as demais 17 deixaram a Área indo morar nas proximidades ou mesmo em lugares distantes. As 23 famílias residentes no

Platê - e que constituíram a população diretamente observada - somavam um total de 154 pessoas, das quais 78 eram do sexo masculino e 76 do sexo feminino. Todos os Cafuzos foram considerados no presente trabalho, mas aqueles residentes fora do Platê foram alvo, quase sempre, de um contato mais formal.

Os Cafuzos constituem um único grupo de parentesco, na medida em que todos se reconhecem como descendentes do casal Jesuíno Dias de Oliveira e Antônia Lotéria, cujo casamento deve ter ocorrido entre 1870 e 1880 na região do Planalto Catarinense. Parte da população cabocla do Planalto, os antepassados dos Cafuzos participaram da Guerra do Contestado (1912-1916) e desceram a Serra Geral em busca de refúgio ao término daquele conflito. Durante muitos anos ocuparam terras devolutas na Serra do Mirador até que foram removidos pelo SPI para o interior da Área Indígena, em 1947.

O Vale do Rio Platê, onde se encontra a sede da Comunidade Cafuza desde então, está localizado no interior da Área Indígena Ibirama, situada no Município de José Boiteux - que foi distrito de Ibirama até 1989. Distante cerca de 280 quilômetros de Florianópolis, o Cafuzeiro está afastado da sede do Município de José Boiteux por cerca de 30 quilômetros e por cerca de 63 quilômetros da sede de Ibirama.

2. Objetivos do trabalho

O presente trabalho tem em sua concepção propósitos de duas ordens. O primeiro deles prende-se à ordem acadêmica. A realização de uma etnografia deverá compor um mosaico envolvendo a história e a cultura do grupo Cafuzo⁽¹⁾. A partir desta perspectiva se procurará compreender e descrever o processo de formação do grupo e da

identidade étnica dos Cafuzos. Os dados resgatados aqui certamente contribuirão para posteriores estudos do próprio grupo Cafuzo, da situação do negro em Santa Catarina e das relações interétnicas, especialmente nesta área onde tudo está praticamente por ser pesquisado.

O segundo objetivo do trabalho prende-se à ordem política, e diz respeito ao compromisso do pesquisador com a população estudada. Tratando-se de um grupo historicamente marginalizado e sobrevivendo em condições marcadas pela opressão, cabe ao presente trabalho servir de subsídio na luta que visa superar esta condição. Através do resgate da história é possível propor uma saída, como de fato já foi proposta no decorrer da elaboração do trabalho, e ajudar a viabilizá-la.

Além do fato de serem descendentes de índios e negros e estarem etnicamente organizados enquanto tal, os Cafuzos são remanescentes da Guerra do Contestado, cuja história sempre foi contada pelos vencedores. Assim, a questão sobre o que aconteceu aos 'fanáticos' do Planalto com o fim da guerra, não poderá ser respondida sem o resgate da condição atual dos grupos remanescentes. Como um dos poucos grupos remanescentes a Comunidade Cafuza é portadora de uma memória que se perde rapidamente uma vez que já decorreram 75 anos desde o término da guerra e as testemunhas oculares desapareceram quase todas. De qualquer forma, será interessante constatar que decorridos já 75 anos do seu final permanecem atualizados os motivos que geraram o Movimento do Contestado.

3. O negro em situação de vida rural

A Comunidade Cafuza, formada por descendentes de índios e negros^(*), possui especificidades próprias do

segmento negro em condições de vida rural e será vista, também, a partir desta ótica.

O estudo do negro em condições de vida rural é um desdobramento recente da antropologia brasileira. Já é sugerido através dos trabalhos de FRY e VOGT (1981 e 1982) sobre a língua do Cafundó - em São Paulo, no trabalho de SOARES (1981) sobre Bom Jesus - no Maranhão, e no trabalho de BRANDÃO (1977) sobre os peões de Goiás. Já no início da década de 1970 PEREIRA adverte que "a não ser que ocorra algo excepcional, os estudos de temas raciais e de negros no Brasil continuarão sendo vítimas da mesma conspiração de silêncio denunciada por Artur Ramos na década de 30" <65>. Nesse momento passa a dar novo estímulo ao tema em um projeto onde o rural é um dos assuntos em destaque. Surgem daí os trabalhos de BAIOCCHI (1983), sobre a comunidade de Cedro em São Paulo, MONTEIRO (1985), sobre Castainho, em Pernambuco e BANDEIRA (1988), sobre Vila Bela, no Mato Grosso.

Um ponto comum a muitos desses trabalhos é a caracterização destes agrupamentos de negros como comunidades e bairros rurais. Para tanto empregam o conceito de comunidade presente no trabalho de BANDEIRA ou o conceito de bairro rural encontrado em QUEIROZ. Para BANDEIRA,

"A conceituação marxista de igualitarismo passa pela idéia de comunidade. As noções de solidariedade e reciprocidade, por sua vez, têm suas raízes na idéia de comunidade igualitária. A idéia de comunidade, de procedência pré-capitalista (...) é o fundamento objetivo do projeto de sociedade igualitária. Em outras palavras, o projeto de sociedade igualitária se objetiva na comunidade concretamente constituída sobre princípios do igualitarismo que a solidariedade e a reciprocidade mediatizam. O igualitarismo é um produto supra-empírico que orienta e regula a concepção de sociedade. Esta concepção se define em torno das noções de solidariedade e reciprocidade (...)" <66>.

Ao tempo em que para QUEIROZ

"Os bairros rurais se organizam como grupos de vizinhanças, cujas relações interpessoais são

cimentadas pela grande necessidade de ajuda mútua, solucionadas por práticas formais e informais, tradicionais ou não; pela participação coletiva em atividades lúdico religiosas que constituem a expressão mais visível da solidariedade grupal; pela forma específica de ajustamento ao meio ecológico, através do trabalho de roça, executado pela família conjugal como unidade econômica e utilizando técnicas rudimentares; pelo exercício do comércio de parte dos gêneros obtidos com a lavoura ou com a criação, como um meio de permitir a aquisição de objetos e mercadorias fabricadas na cidade; pela independência visível entre o grupo de vizinhança e núcleos urbanos, locais e regionais, para os quais se dirigem os lavradores, seja para vender seus produtos e comprar mercadorias, seja em romarias religiosas, seja para tratar das poucas atividades administrativas e políticas que estão ao seu alcance" (47).

Tanto a idéia de comunidade quanto a idéia de bairro rural são verificadas no cotidiano da Comunidade Cafuza - formada por dois segmentos marginais da população camponesa que tem de um lado o negro, ex-escravo, e do outro o índio destribalizado, aculturado e pobre - como se verá na segunda parte do trabalho. Mas a especificidade étnica diferencia a Comunidade Cafuza das comunidades e dos bairros rurais já estudados e é sob este prisma que aqui será analisada. Não se trata, portanto, de discutir aqui apenas o modo de produção no rural, mas um modo de vida que está sendo organizado para sustentar a agregação étnica e vive-versa.

A presença do negro em Santa Catarina ainda não foi alvo de um estudo minucioso. o único trabalho de maior relevo é o livro *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*, escrito com base em rápida pesquisa realizada por CARDOSO e IANNI na cidade de Florianópolis em meados da década de 1950. CARDOSO e IANNI afirmam que a presença do negro em Santa Catarina "sempre foi pequena. Isso se explica pela própria organização e pelo ritmo de desenvolvimento da economia da região" (48). Constatam que a maior concentração de negros se verificava, no século XVIII, na área urbana, sendo empregados de forma intensa nos trabalhos domésticos. Ao comentarem estatísticas de SAINT-HILAIRE dando conta de que, no período considerado, o número de homens superava o número de mulheres, os autores explicam a predominância de

homens em função da necessidade de braços para a lavoura¹⁰⁹. Esta aparente contradição se explica no sentido de que o escravo doméstico era empregado no trabalho da pequena agricultura, ao contrário de outras regiões onde o escravo era empregado nas grandes lavouras de exportação.

Nessa mesma perspectiva, também PIAZZA se dedica à tentativa de demonstrar que, numa economia minifundiária como a de Santa Catarina, o universo do negro escravo seria basicamente urbano¹¹⁰, o que não me parece correto uma vez que o fato do escravo ser doméstico não o tornava necessariamente urbano.

CABRAL, referindo-se ao litoral de Santa Catarina¹¹¹, não concorda com o emprego da mão de obra escrava na agricultura. Segundo ele "as principais fainas a que foram destinados prendiam-se ao trabalho nas Armações das Baleias e sua pesca e nas do tráfego marítimo, sendo numerosos os que, marinheiros, eram empregados por seus senhores nas embarcações que existiam na Província".

PIAZZA afirma que embora a chegada do negro em Santa Catarina date de 1536, e que em 1824 chega a atingir, como escravo, 33 por cento da população¹¹², em 1850, com a extinção do comércio legal, "o escravo catarinense vai ser reexportado para as províncias monocultoras", especialmente São Paulo, Rio da Prata e Uruguai¹¹³. Há, porém, um outro dado interessante, arrolado no mesmo trabalho de PIAZZA mas não usado como argumento para justificar a ausência do negro, que deve ser mencionado. Pelo Decreto Imperial número 537, de 15 de maio de 1850, ficou proibido o emprego de mão de obra escrava nos trabalhos das Colônias¹¹⁴. Sabe-se que as colônias empregavam basicamente mão de obra familiar, o que de qualquer forma dispensaria o escravo, mas, ainda assim, essa hipótese estava descartada.

Todos estes autores não consideraram os fluxos migratórios posteriores ao processo colonial sobretudo no

período de transição da mão de obra escrava para assalariada, que é justamente quando se detecta pela primeira vez a presença dos "caboclos" - que depois se tornam Cafuzos - na área estudada. Eles não são considerados negros, nem índios, nem brancos. O termo "caboclo", como afirma POLI (1987), traduz muito mais a condição social de um segmento a procura de terra num momento em que chegava ao fim o regime escravocrata e aos libertos era dificultada a sua posse.

Com a abolição oficial da escravatura a situação do negro pensada pelos autores acima citados vai ser completamente redimensionada. Na área rural, por exemplo, uma pesquisa coordenada por LEITE revelou não somente uma significativa presença da população negra como também o fato de que esta população organiza-se de maneira muito peculiar - formando núcleos populacionais e vivendo em situação de relativo isolamento e de segregação^{'15'}. A compreensão deste fenômeno está associada em primeiro lugar à questão da ocupação de terras, as quais existiam devolutas em grande quantidade na região em questão no período que se seguiu à abolição oficial da escravidão e, em segundo lugar, ao problema da transição do regime de trabalho escravo para o regime de trabalho assalariado e à expansão do modo de produção capitalista^{'16'}, que empurrou as populações para as áreas menos desejadas do ponto de vista da exploração do solo.

Mais recentemente os trabalhos de BANDEIRA e LEITE^{'17'} tem enfocado especialmente a noção de território e territorialidade e sua importância para a sobrevivência física e política dessa população, além de problematizar o próprio conceito de "negro" enquanto categoria estigmatizadora e em formação.

Como desdobramento da pesquisa inicial coordenada por LEITE, tem sido realizadas pesquisas cujo objetivo é rever a abordagem do problema da população de origem africana em Santa Catarina. O primeiro trabalho concluído foi o de Vera Iten TEIXEIRA⁽¹⁰⁾ que estudou o caso dos adventistas de Valongo; o segundo trabalho, realizado por Miriam Furtado HARTUNG⁽¹¹⁾, enfoca o caso da família Fortunato, de Macacu, Garopaba; na mesma linha etnográfica eu apresento aqui o caso da Comunidade Cafuza. Neste trabalho pretendo examinar o processo de construção da identidade étnica a partir das relações interétnicas no palco privilegiado de uma reserva onde os negros vão ser olhados como diferentes etnicamente, vão se portar como tal e vão transformar e reverter estas diferenças - inicialmente utilizadas para submetê-los e inferiorizá-los - em positivities, em valores com os quais irão se afirmar como grupo e aos quais irão recorrer para reivindicar direitos específicos.

4. Fontes financiadoras

A realização deste trabalho não teria sido possível sem o apoio financeiro recebido através de várias instituições.

A Universidade Federal de Santa Catarina, através do Centro de Ciências Humanas, do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, forneceu recursos que possibilitaram o deslocamento ao campo, bem como uma viagem de estudos à Curitiba, Rio de Janeiro e Brasília. Além disso, pude contar com empréstimo de material de campo da maior importância fornecido pelo Museu de Antropologia da UFSC.

Durante os três primeiros anos do curso, março de 1987 a fevereiro de 1990, contei com uma bolsa de mestrado

do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

O trabalho de Campo, com uma permanência prolongada entre os Cafuzos, bem como a aquisição de todo o material de consumo, foi viabilizado pelos recursos recebidos do Centro de Estudos Afro-Asiáticos/CEAA, que repassou verbas da Fundação Ford através do Terceiro Concurso de Dotações Para Pesquisas Sobre o negro no Brasil - realizado em 1988.

b) METODOLOGIA DA PESQUISA

E DA IMPONDERABILIDADE DO TRABALHO DE CAMPO

"...o antropólogo necessita da experiência do campo. Para ele, ela não é nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação..."

LÉVI-STRAUSS, 1985:415

1. O contato com os Cafuzos

Visitei o Vale do Rio Platê pela primeira vez em julho de 1987. Foi uma visita rápida onde permaneci menos de duas horas no Cafuzeiro em contato com seu Joaquim Machado, o cacique dos Cafuzos. Apesar de ter nascido numa cidadezinha do Vale do Itajaí a menos de 50 quilômetros em linha reta da Área Indígena Ibirama, aquela realidade me era desconhecida.

Eu havia ingressado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social naquele ano e participava, junto com José Bento Rosa da Silva, Miriam Furtado Hartung e Vera Iten Teixeira, de um projeto de pesquisa sobre os agrupamentos de população de origem africana de Santa Catarina coordenado pela professora Ilka Boaventura Leite. No processo de localização dos agrupamentos surgiu um convite para

conhecermos os Cafuzos e avaliarmos a possibilidade de incluí-los no projeto, na medida em que buscávamos agrupamentos com algumas características, tais como a predominância de população de origem africana e a situação de relativo isolamento - quer do ponto de vista espacial ou do ponto de vista étnico. Na divisão das localidades a serem visitadas coube a mim a incumbência de visitar Ibirama e emitir um parecer sobre os Cafuzos.

Apesar de estar localizado a menos de 300 quilômetros de Florianópolis, onde me encontrava, tive que procurar o município de Ibirama no mapa, tal a minha ignorância sobre a sua existência. Após um contato telefônico com Nelson Secchi - assessor da Prefeitura Municipal - e pouco mais de três horas de ônibus cheguei em Ibirama numa noite de inverno. Eu não conhecia a cidade nem tinha qualquer conhecido nela - a não ser Nelson Secchi, que havia contactado por telefone. A rodoviária estava fechada e às sete horas da noite já não havia ninguém na rua. E eu sabia que aquilo seria apenas o começo, pois o "Posto dos índios" ficava a 63 quilômetros subindo o Vale do Itajaí do Norte.

No dia seguinte pela manhã quando seu Sírio, motorista da prefeitura, foi me apanhar no Hotel Soralete para me levar até o Platê eu já estava bem mais familiarizado com a cidade. Ibirama é um município com 25.668 habitantes (1985) dos quais menos de dez mil moram na área urbana⁽²⁰⁾. Assim, não havia sido difícil encontrar o endereço do meu contato e manter uma longa conversação sobre a região e sobre os problemas específicos da Área Indígena. Em virtude das dificuldades de acesso ao Platê, Nelson Secchi providenciou uma viatura para me levar e trazer - razão pela qual minha permanência entre os Cafuzos teria de ser reduzida.

Além das informações verbais que recebi em Ibirama eu havia lido a Informação Técnica número 17, escrita por

Lígia Simonian como documento inicial do processo para o reassentamento dos Cafuzos⁽²¹⁾.

O percurso entre Ibirama e o Rio Platê, cerca de 63 quilômetros, foi vencido em pouco mais de uma hora. Parte da estrada, da saída da cidade de Ibirama até o distrito de Dalbérgia, era asfaltada; o resto do trajeto, a maior parte, se dava em estrada de terra passando pelo então distrito de José Boiteux até Barra Dollman, onde atravessava o rio por um desvio no leito ainda seco do lago da barragem em construção (ver mapas 2 e 3). Os últimos 12 ou 13 quilômetros eram então percorridos pela margem esquerda do rio Hercílio⁽²²⁾, passando pela guarita que marcava o início do território indígena. A estrada de terra esburacada estava constantemente coberta por nuvens de poeira em suspensão, levantadas pelas dezenas de caminhões carregados com toras de madeira retirada da Área Indígena. Sem o transporte da prefeitura, a alternativa teria sido a utilização do transporte coletivo que saía de Ibirama para Barra do Prata todos os dias às 16:30 atravessando a Área Indígena pela margem direita do Hercílio. Nesse caso, cerca de 5 quilômetros teriam que ser percorridos a pé, além da travessia do rio Hercílio a ser feita de canoa.

O contato inicial com seu Joaquim, na época cacique dos Cafuzos, apesar de rápido foi proveitoso e definitivo. Os Cafuzos tinham muitos problemas e estavam quase isolados em termos de comunicação com o resto do mundo. A minha proposta de retornar eventualmente para uma temporada na Comunidade foi logo acolhida com entusiasmo e com a oferta de alojamento para o período que eu desejasse.

Com o meu parecer de que os Cafuzos se enquadravam no perfil dos agrupamentos que estávamos abordando no projeto de pesquisa e dada a sua especificidade, foram escolhidos como um dos quatro casos a serem examinados através de pesquisa mais aprofundada. Isso acabou me levando novamente ao Platê, em novembro de 1987, para uma

permanência de oito dias. Paralelamente elaborei o meu projeto de dissertação e continuei em contato com o grupo como consequência do projeto anterior.

2. O trabalho de campo.

O tempo de permanência em campo pode ser dividido em duas etapas. A etapa inicial, onde o desenvolvimento da pesquisa sobre os agrupamentos negros de Santa Catarina conduziu à elaboração do meu próprio projeto de dissertação. Nessa etapa fiz a visita inicial ao Platê e permaneci no Cafuzeiro por duas temporadas: uma de oito dias em novembro de 1987 e outra de quinze dias em janeiro de 1988. Ainda na fase de elaboração do projeto fiz uma rápida visita de três dias, em abril de 1988, para observar a realização da festa do Dia do índio. Na segunda etapa, já com o projeto de dissertação aprovado, realizei o trabalho de campo propriamente dito em três temporadas. A primeira, envolvendo o mês de novembro e parte do mês de dezembro de 1988, numa permanência total de 45 dias; a segunda em janeiro de 1989, com permanência de 11 dias; e a última, de 03 de fevereiro a 09 de junho de 1989, num total de 127 dias. Somando todas as etapas eu permaneci em campo durante 210 dias, ou sete meses, ao longo de dois anos.

As acomodações durante o trabalho de campo foram várias. Nas duas primeiras temporadas, 8 e 15 dias, fiquei hospedado na casa de um dos filhos de seu Joaquim. Na primeira, porque eu não tinha onde ficar e, na segunda, porque não quis ser indelicado com nenhuma das pessoas, Cafuzas ou indígenas, que me ofereceram alojamento - preferindo assim ficar na mesma casa. Na curta temporada de abril de 1988, aceitei o convite do agente religioso católico, um branco^{<es>} casado com uma mestica branco/kaingang, que morava nas proximidades da sede do Posto. Nas duas temporadas posteriores, contrariando a minha

proposta inicial, aceitei novamente o convite do agente religioso e fiquei hospedado em sua casa em novembro/dezembro de 1988 e em janeiro de 1989 - período no qual, com a ajuda dos Cafuzos, construí minha própria casa no Platê (foto 29). A permanência na casa do agente religioso teve dois aspectos contraditórios entre si que devem ser registrados. Se por um lado eu tive um informante de um grupo antagônico ao dos Cafuzos, fornecendo informações e o seu próprio ponto de vista acerca dos acontecimentos, por outro lado a minha permanência lá identificou-me com ele, do ponto de vista dos Cafuzos, e sendo identificado com "os outros" não obtive a completa confiança do grupo naquele primeiro momento. A situação se inverteu quando mudei para o Platê e ouvi de algumas pessoas: "Agora, sim, você é um dos nossos!" A "casa do Platê" era na verdade um barraco construído com tábuas de caixaria e coberto com telhas de amianto, com doze metros quadrados⁽²⁴⁾. A grande diferença é que o meu vizinho era o único Cafuzo a possuir energia elétrica em casa e me ofereceu um "rabicho" (uma extensão). A casa foi equipada basicamente com material emprestado pelo Museu de Antropologia, inclusive um projetor de slides que, aliado à presença da eletricidade, permitiu a realização de um trabalho muito interessante.

O processo de adaptação também não foi difícil. As condições de sobrevivência da Área em geral são muito complicadas, mas eu consegui absorver com certa facilidade os impactos do clima e das más condições reinantes. Só não tenho certeza se conseguiria sobreviver outro inverno no Platê.

A minha situação logística, no entanto, era até favorável se comparada às condições políticas. Eu estava morando no Platê e era identificado com os Cafuzos pelos demais habitantes. Por sorte, os motivos da minha permanência lá só ficaram claros para a maioria dos índios

quando eu já estava quase de partida. O meu biotipo também serviu de disfarce e posso dar um exemplo disso. Eu estava a menos de um mês para encerrar a minha permanência na Área quando fui abordado um dia, esperando carona, por uma mulher Xokleng. Ela queria saber por que eu "parava" lá com os Cafuzos, e se eu era parente deles. Quando respondi que era antropólogo ela não se conteve e riu à vontade: "Você!? Antropólogo!? Mas você não tem cara de antropólogo! Baixinho, moreno, você mais parece um Cafuzo!" Em outra ocasião um branco informou algumas índias de que eu era índio de Xanxerê (Kaingang) e, sem saber da brincadeira, eu disse a uma delas que entendia Xokleng, disse como forma de procurar algum entrosamento - mas como elas certamente não estavam me elogiando ficaram completamente desconcertadas. De qualquer forma, o meu biotipo correspondia ao dos mestiços encontrados na região e isso de certa maneira me ajudou a passar despercebido em relação aos vizinhos dos Cafuzos. Algumas vezes, no entanto, isso não foi possível. Quando encontrava um Xokleng na estrada invariavelmente era parado para responder a uma torrente de perguntas do tipo: "Quem é você? O que tá fazendo aqui?", etc. Quando respondia que estava fazendo uma pesquisa sobre os Cafuzos vinham outras perguntas espantadas: "Mas, o que você tá pesquisando lá? O índio é que tem coisa importante pra você pesquisar. Por que você não vem aprender a nossa língua?"⁽²⁵⁾. Mas as complicações de verdade chegaram quando, já próximo do meu retorno, os Cafuzos estiveram em Florianópolis buscando informações sobre o processo de reassentamento e eu fui acusado de estar promovendo o usocapião das terras indígenas em favor dos Cafuzos (Tratarei deste aspecto no decorrer do trabalho).

3. Procedimentos de pesquisa

Nos vários períodos em que permaneci na Área Indígena minha preocupação básica era conhecer o universo da Comunidade Cafuza. Isso implicou, além da convivência com os

moradores do Platê, em realizar visitas aos demais Cafuzos moradores de outras regiões da Área ou fora dela. Em alguns casos cheguei a fazer viagens a pé ou de carona pelo sertão com duração de vários dias.

A forma privilegiada de coleta de dados foi a observação direta e mesmo a participação no dia a dia do grupo. Como se tratava de um número reduzido de famílias agrupadas em um espaço exíguo, não foi difícil participar ativamente de todos os momentos importantes. Mesmo assim, para sistematizar opiniões sobre determinados assuntos ou mesmo dados mais objetivos, além de levantar a história de vida das pessoas mais idosas, o que iria me fornecer um perfil quase completo da Comunidade como um todo, elaborei três roteiros para entrevistas gravadas - só aplicados nos últimos dois meses de permanência em campo quando a grande familiaridade comigo e com os equipamentos impediram as costumeiras inibições diante do gravador. A diferença entre os três roteiros é que um foi aplicado às mulheres, outro aos homens adultos e o terceiro aos moços e moças e mesmo adolescentes. Os roteiros, que chegavam a ter 126 pontos diferentes, serviam para esclarecer pontos obscuros, levantar opinião sobre determinadas questões e permitir também que o informante falasse livremente das coisas que julgava mais importantes. As gravações foram feitas com 15 pessoas, sendo seis mulheres e nove homens. Outras questões mais específicas foram dirigidas através de uma ficha familiar aplicada a todas as unidades domésticas onde obtive dados sobre a composição familiar, parentesco, natalidade / mortalidade, planejamento familiar e estratégias econômicas, entre outros. Um roteiro semelhante, mas muito mais aberto, eu tentei aplicar à população não Cafuza da Área, mas as tentativas todas falharam, com exceção de uma. Eu conversava longas horas com informantes indígenas, brancos, ou funcionários do Posto, mas à menor menção de apanhar a caderneta para anotar algumas coisas a entrevista informal era imediatamente encerrada. Diversas vezes combinei fazer

uma gravação, mas os informantes nunca compareciam aos encontros ou não ficavam em casa nos horários combinados. Quando eu já havia desistido de fazer gravações com não Cafuzos, o meu antigo anfitrião branco concordou em dar um depoimento sobre os Cafuzos, mas com a condição de ser completamente livre e não direcionado.

A participação no cotidiano, com o respectivo uso da caderneta e do diário de campo, foi sem dúvida o mais rico veículo de registro das informações sobre os Cafuzos. Com auxílio do gravador registrei cantorias (religiosas ou não), participei de caçadas, de pescarias e de trabalho na lavoura. Cultivei minha própria roça de feijão, desde a preparação do solo até a colheita, e pude entender não apenas os efeitos do clima e das estações, mas também os problemas relacionados à condição do solo, processamento da colheita, armazenamento e comercialização.

Frocuirei conhecer a região envolvente através de algumas saídas com Cafuzos ou com outros moradores da reserva, viajando em caminhões que transportavam madeira, fazendo contatos com comerciantes e outros agricultores da região - isso permitiu uma visão mais ampla da "rede social" na qual estão envolvidos.

A participação em atividades religiosas e lúdicas também foi marcante. Participei de algumas no Platê e em outras localidades, onde coletei material capaz de ser comparado entre si.

Apesar de todo o envolvimento com a Comunidade, a figura do "informante" acabou aparecendo. Em alguns casos eram Cafuzos cuja memória precisava ser resgatada; mas na maioria das vezes era a simpatia que acabava prevalecendo. Alguns informantes eu escolhi assim, outros me escolheram e de certa forma acabaram direcionando o meu esforço de observação para determinados pontos que eu talvez não tivesse escolhido livremente. Escolhidos ou não, os

informantes tinham uma coisa em comum: todos estavam interessados em ajudar no trabalho, conscientes de que se tratava de um trabalho que estávamos em certo sentido fazendo juntos. Essa proposta foi amplamente discutida e os objetivos estavam claros: o trabalho era a minha dissertação de mestrado, mas ao mesmo tempo incluía o resgate da história da Comunidade Cafuza para os próprios Cafuzos utilizarem. Com essa dupla responsabilidade, uma figura muito comum que é a "retribuição" do informante, nunca existiu. Em algumas oportunidades eu ofereci algum "agrado" para retribuir "agrados" dos quais havia sido alvo. Uma forma de retribuir a hospitalidade foi através da fotografia: durante o trabalho de campo fiz cerca de 500 fotografias, das quais as pessoas fotografadas receberam cópias e muitas delas ampliação com moldura, o que, de resto, foi importante como forma de registrar elementos que só mais tarde vieram a se tornar significantes.

4. Processo pedagógico

Tanto a fase de elaboração do projeto quanto o trabalho de campo foram marcados pela discussão dos problemas concretos da comunidade, especialmente a questão da terra e a necessidade de buscar uma solução. Diante da iniciativa dos Cafuzos a minha casa no Platê foi colocada à disposição da Comunidade e foi efetivamente utilizada na discussão dos problemas práticos. Foi lá que se reuniram as lideranças para definir os caminhos a seguir e reestruturar a representação do grupo.

A presença da eletricidade permitiu a utilização de um projetor de slides com o qual pude mostrar a praticamente todos os membros da Comunidade os cerca de 150 slides que realizei nos mais variados momentos. Apesar das pequenas dimensões da casa era possível acomodar até 10 ou

mais pessoas para uma sessão onde invariavelmente ocorriam revelações surpreendentes. Além dos slides sobre o próprio grupo, fiz uso também de dois programas áudio-visuais sobre consciência negra, com o propósito de avaliar a situação das pessoas a esse respeito. Ao término de uma das projeções que versava sobre critérios de manipulação de valores, um Cafuzo de 54 anos, visivelmente emocionado, levantou e contou uma história mais ou menos assim: "Eu estava, há muito tempo, lá em Ibirama esperando uma carona. Então chegou uma mulher branca, bem vestida, e falou assim comigo: 'o senhor pode me dar uma informação?' Eu tomei um susto. Olhei pros lados e vi que não tinha mais ninguém. Então eu falei pra ela: 'só a senhora me desculpe de eu ser de cor, mas se eu puder ajudar...'" e ele concluiu com uma pergunta: "Mas, por que é que eu me sentia assim?..."

5. Estruturação do trabalho

Para apresentar os resultados da pesquisa e tentar registrar alguns aspectos da experiência vivida em contato com a Comunidade Cafuza, elaborei o presente trabalho em duas partes. A primeira parte, Antecedentes Históricos, é composta pelos capítulos de um a três e enfoca a trajetória do grupo desde a mais remota ocupação do Planalto Catarinense até o ano de 1990; procuro nestes capítulos resgatar a tradição oral e a documentação histórica inédita e confrontá-las com a literatura disponível mostrando as muitas lacunas existentes, mas tentando estabelecer os distintos e possíveis nexos entre as informações. Para a compreensão da identidade Cafuza o resgate histórico se faz imprescindível na medida em que, concordando com GEERTZ (1978), acredito que os sistemas simbólicos, como a identidade do grupo Cafuzo, são construídos historicamente.

A segunda parte, A Comunidade Cafuza, é composta por seis capítulos, de quatro a dez, e tem o objetivo de apresentar um registro dos principais aspectos da vida da Comunidade Cafuza. Trata-se de um registro mostrando o momento em que o grupo foi observado, mas fazendo um resgate simultâneo desses mesmos aspectos através do tempo, especialmente mostrando as mudanças ocorridas com a transferência do grupo para o interior da Área Indígena e as mudanças recentes decorrentes da construção da Barragem Norte. O capítulo quatro oferece um painel amplo sobre a configuração da Comunidade e está dividido em duas partes enfocando "a grande família" e a organização espacial do grupo; o capítulo cinco trata das estratégias econômicas; o capítulo seis enfoca as relações políticas, com destaque para as mudanças ao nível das instituições de liderança; o capítulo sete trata de saúde e educação, mostrando principalmente a falta da presença oficial nesses campos e as grandes dificuldades enfrentadas num contexto de segregação; o capítulo oito aborda as práticas religiosas, discorrendo sobre a prática da religião no contexto da Área onde sempre se confrontaram pentecostais e católicos, e o catolicismo caboclo com o catolicismo oficial; o capítulo nove aborda a questão do lazer e todas as possibilidades criadas neste sentido, e a "língua" Cafuza - uma das instituições, ao meu ver, mais controvertidas do grupo que neste trabalho aparece apenas como registro etnográfico, chamando a atenção dos especialistas em linguística que eventualmente possam ter interesse no seu estudo; por último, nas considerações finais, busco resumir e levantar algumas questões sobre o processo de formação da identidade do grupo com apoio da literatura antropológica mais atualizada.

Um dilema com o qual me debati na fase inicial do trabalho é o que diz respeito a usar ou não o nome dos informantes ou dos personagens em geral de que trata o trabalho. A conclusão a que cheguei é que caso se tratasse

apenas de um exercício acadêmico não haveria problemas em substituir os nomes dos personagens e dos lugares por nomes fictícios. Mas, este trabalho pretende ser o resgate da história dos Cafuzos para eles mesmos, e neste sentido não há como viabilizar a possibilidade acima sem destruir o próprio significado do trabalho. Dessa maneira, optei ⁽²⁴⁾ por usar os nomes reais de pessoas e lugares, bem como fazer referência apenas a situações concretas. Nos casos em que se torna desnecessário ou que de alguma forma possa comprometer desnecessariamente alguma pessoa, os nomes são substituídos pelas iniciais ou por outra identificação como "mulher Cafuza", "mulher branca", "informante idoso", etc.

Notas e referências

01. O conceito de comunidade será empregado no trabalho também com o mesmo sentido que é usado pelos próprios Cafuzos, ou seja, "comunidade", para eles, designa além da própria unidade grupal o conjunto das pessoas reconhecidas por eles e pelos outros como membros do grupo, independente do local de residência. O próprio trabalho tem como proposta entender o que é "ser" e pertencer à "comunidade" e é este esforço que poderá levar à compreensão do que é comunidade para o próprio grupo. Falar em "grupo" também é referir a um conjunto de atributos de pertencimento definidos pelos Cafuzos e que não envolvem necessariamente a base geográfica comum, e sim o universo das pessoas consideradas como tal. Essa noção de grupo vai, ao longo do trabalho, sendo reinventada e reelaborada em direção à noção de grupo étnico. Assim, será possível apreender a trajetória de constituição de um grupo em grupo étnico.

Para outras discussões sobre o conceito de comunidade, veja-se, por exemplo, CÂNDIDO, 1987 e FUKUI, 1979, além de FERNANDES, 1975.

02. "Cafuzeiro" é uma categoria nativa que identifica a aldeia dos Cafuzos.
03. Sobre a relação entre história e antropologia, ver SAHLINS, 1990.
04. O termo "negro", uma categoria genérica, tem sido mais frequentemente usado de maneira dicotômica separando indivíduos em negros e brancos. Tem contudo sentido análogo ao do termo afro-brasileiro, que designa todos os nascidos no Brasil com ascendência africana. Para uma problematização maior da categoria "negro", ver LEITE, 1988 B.
05. PEREIRA, 1971:27.
06. BANDEIRA, 1988:25.
07. QUEIROZ, 1973:145.
08. CARDOSO e IANNI, 1960:78.
09. IDEM, p.80.
10. PIAZZA, 1975.
11. CABRAL, 1987:167.
12. PIAZZA, 1975:19.
13. PIAZZA, 1983:447.
14. IDEM, p.336.
15. LEITE, 1988 B.
16. Esta discussão é muito fértil nos trabalhos de Ciro Flamarion CARDOSO e Fernando Henrique CARDOSO, 1979 e 1962, respectivamente.
17. BANDEIRA, 1988 B, e LEITE, 1990 e 1990B.
18. TEIXEIRA, 1990.
19. HARTUNG, 1989 - em fase de conclusão.
20. Com a emancipação dos distritos de Victor Meirelles e José Boiteux, em 1989, estes dados naturalmente foram alterados.
21. Ver SIMONIAN, 1989.
22. Rio Hercílio, conhecido também como Itajaí do Norte.

23. "Branco", "Cafuzo", "mestico", "Guarani", "índio", são categorias nativas. Por "índio" normalmente são designados os Xokleng não miscigenados, também chamados de "índios puros" - fato semelhante foi constatado por HELM (1977) entre os Kaingang de Apucarana/PR. Em algumas situações os Kaingang, mesticos Xokleng / Kaingang, Xokleng / Branco e Kaingang / Branco também são incluídos na categoria de "índios". Mas as categorias "Branco / Kaingang", "Branco / Xokleng" e "Xokleng / Kaingang" são atribuídas por mim, sendo que estes mestiços são normalmente incluídos na categoria "mestiços". Os Guarani jamais são incluídos pelos nativos, inclusive os Cafuzos, na categoria "índios".
24. A construção da casa foi realizada após receber autorização da FUNAI e das lideranças indígenas. Com a minha partida, por decisão do grupo, ela foi destinada a um Cafuzo sem parentes próximos que não possuía sua própria morada.
25. Só que entre a convicção de que eu deveria aprender a língua Xokleng e a disponibilidade para ensiná-la havia uma relação de troca a ser estabelecida, avaliada como não conveniente no momento e, de qualquer forma, fora do meu propósito.
26. Na medida em que os membros do grupo não se opunham.

P A R T E I

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

... daquela gente do reduto
sobrou bem pouquinho".

Dona Vitalina

CAPÍTULO I

HISTÓRIA REMOTA E RECENTE DO GRUPO CAFUZO

- a) A OCUPAÇÃO DO PLANALTO CATARINENSE E
A CRISE NA VIRADA DOS SÉCULOS XIX/XX.

1. O cenário.

A consolidação do espaço geográfico de Santa Catarina, com a configuração atual só aconteceu no início do século XX. O modelo de ocupação do território não foi único, contando cada região com especificidades próprias. A ocupação do litoral, por exemplo, data do século XVII, época em que os vicentistas aí fundaram as primeiras povoações permanentes, seguidos, no século seguinte, pelos açorianos e madeirenses. No século XVIII dá-se o início da ocupação do Planalto por contingentes paulistas ligados ao comércio de gado e à política de contenção do avanço espanhol sobre o território. A imigração européia^(*) tem início no século XIX, quando os italianos, alemães e outros contingentes europeus concretizam a ocupação do Vale do Itajaí, Tijucas, Tubarão e outros, consolidando sua presença numa extensa faixa que se estende do Norte ao Sul do Estado entre o litoral e a Serra Geral. O que se conhece hoje como região Oeste só foi incorporada definitivamente ao território de Santa Catarina no início do século XX, sendo a partir daí ocupada na sua maior parte por contingentes deslocados do Rio Grande do Sul - especialmente descendentes de europeus que para cá vieram em decorrência da expansão do movimento inicial de colonização daquele Estado. A expansão da colonização européia vai atingir também o Norte do Estado e parte do Planalto nos anos seguintes. Há que considerar, naturalmente, que todo este território, em todas as suas regiões, era inicialmente ocupado por grupos indígenas que

foram sucessivamente sendo dizimados para dar lugar às outras ocupações - restando hoje apenas uns poucos remanescentes das nações Kaingang, Guarani e Xokleng aldeados em três pequenas áreas, no Vale do Itajaí e no Oeste. De qualquer forma, importa registrar inicialmente que a ocupação do território do Estado não foi uniforme sob nenhum aspecto, e que a região aqui enfocada será o Planalto - na medida em que lá está a raiz do problema a ser analisado.

As raízes do grupo aqui tratado encontram-se no Planalto de Santa Catarina, mais precisamente na região onde se desenvolveu o Movimento do Contestado e que extrapola o atual território catarinense entrando no Paraná. Situa-se entre os 26 e 28 graus de latitude Sul, e aproximadamente 50 a 52 graus a Oeste de Greenwich (ver mapa 1). A altitude da região é das maiores encontradas no Estado, atingindo cerca de 1500 metros nos pontos mais altos da Serra Geral e diminuindo na direção do interior. No Vale do Rio do Peixe, outro extremo da região aqui considerada, a altitude já assinala menos de 600 metros. Devido a estas características a região é conhecida como Serra e seus habitantes como serranos.

A paisagem da região sempre foi dominada pelo pinheiro do Paraná, a Araucária Angustifólia, que no final do século XIX e início do século XX atraiu para lá a indústria da madeira - responsável pelo avanço do extrativismo na região. Além da Araucária, a Erva Mate (*Ilex Paraguariensis*, SAINT-HILAIRE), também presente em abundância, representou um elemento importante na economia da região - só que ligada a outro segmento da sociedade local. A coleta da erva mate, consumida como bebida popular em todo o Sul e países vizinhos, representou um importante fator econômico a contribuir para o povoamento do Planalto. Segundo QUEIROZ (1977), na crise de outros fatores

econômicos a erva mate garantiu a presença e a continuidade dos primeiros ocupantes do Flanalto.

2. A ocupação.

A região do Flanalto era habitada por índios Kaingang e Xokleng, que tinham em comum apenas o fato de falarem línguas do grupo Jê - portanto muito semelhantes. Enquanto os Kaingang praticavam pequena agricultura, além da caca e da coleta, os Xokleng se caracterizavam como cacadores-coletores e faziam uso extenso das florestas de Araucária onde coletavam no inverno o pinhão, desenvolvendo técnicas de armazenamento do mesmo.

A despeito de ter sido caminho para viajantes e aventureiros, além de bandeirantes paulistas que se dirigiam ao Rio Grande do Sul, o desbravamento da região só foi acontecer a partir do século XVIII em consequência do início do ciclo do ouro em Minas Gerais. Como afirma SANTOS,

"Ao mesmo tempo que a coroa portuguesa constrói fortalezas no litoral para defender seus projetos de expansão, a mudança do eixo econômico da colônia para Minas Gerais, vem provocar uma nova investida em nossa área de interesse. É que o gado tomou novo valor e os paulistas logo trataram de acorrer às terras do Rio Grande, onde enormes manadas viviam à solta, à espera de quem as aprisionasse" (10).

Embora alguns autores apontem a necessidade de carne para o consumo humano como ponto de partida para a atividade que se segue, Vinhas de QUEIROZ considera outra a necessidade. Segundo ele

"as catas clamavam por mantimentos e toda espécie de mercadoria, e, para transportá-los do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Nordeste, havia necessidade de tropas de burro. Mais tropas eram indispensáveis nos trabalhos das minas. No Continente de São Pedro do Rio Grande, que estava sendo conquistado de vez ao jesuíta e ao índio, as vacarias dos padres e os rebanhos de gado asselvajado só se prestavam até então para que os predadores extraíssem deles quantidades de couros e

sebo. Mas ali havia também, o que se tornaria precioso com a abertura das minas, cavalos e muarees em profusão ao preço de arrebatá-los aos indígenas ou lançá-los nos pampas" <33>.

Transportar tal quantidade de animais, dos pampas para as minas, exigia um meio de transporte mais amplo do que os porões dos navios à vela - que faziam esse tipo de serviço na época. O transporte mais rápido, por terra, em relação aos barcos à vela, seria feito através dos sertões do Planalto, por estradas que ainda não haviam sido abertas.

Surgiram daí os "caminhos das tropas", por onde passavam os animais levados do Rio Grande do Sul para a feira de Sorocaba, em São Paulo, onde eram vendidos e seguiam seu destino final. A primeira dessas rotas começou a ser aberta em 1728 quando Francisco de Souza e Faria partiu do litoral, do Vale do Araranguá, e subiu a Serra Geral seguindo um traçado já utilizado anteriormente por sertanistas. Este primeiro trajeto, Vale do Araranguá-Lages, foi mais tarde substituído por outro melhor, que ligava Lages diretamente a Vacaria, no Rio Grande do Sul. O gado aprisionado no Rio Grande do Sul era conduzido até Vacaria e daí seguia para Lages, Curitibaanos, Rio Negro - atravessando depois todo o Estado do Paraná até Itararé, em São Paulo, de onde seguia para Itapetininga, rumando finalmente para a feira de Sorocaba <34>. Em 1845, tem início a abertura de outro "caminho de tropas" ligando Palmas, no Paraná, diretamente às missões, no Rio Grande do Sul, passando pelo Oeste de Santa Catarina <35>.

Inicialmente a ligação por terra entre São Paulo e Rio Grande do Sul serviu apenas para a exploração deste último Estado, com o aprisionamento de gado e sua posterior criação em fazendas. Mas, ao longo da estrada Viamão-Sorocaba foram se formando fazendas e vilas, inicialmente surgidas nos locais de pouso das tropas e mais tarde ao longo de toda a estrada. Foi assim que tiveram início Lages, Curitibaanos, Campos Novos e outras cidades.

Durante muito tempo a rota do "caminho de tropas" constituiu-se na única ligação do Extremo Sul do país com o centro. Até quase no fim do império continuou desempenhando este papel e só perdeu importância quando surgiu, já no final do século XIX, o trem de ferro.

Ao longo dessa rota, e por toda a região do Planalto, foram surgindo posses de terras e, apesar da ameaça de ataque dos indígenas, foram se formando fazendas. QUEIROZ assinala que entre os primeiros ocupantes do Planalto estavam antigos estancieiros empobrecidos, e aqueles que dariam origem aos futuros caboclos, isto é, antigos peões e índios escravos, antigos camaradas de tropas de burros que acabaram ficando pelo caminho^{«»}. Além disso, a indústria da charqueada no Rio Grande do Sul empregou extensivamente a mão de obra escrava. Com a Guerra dos Farrapos e a Revolução Federalista, no início e no final do século XIX respectivamente, um grande número de ex-escravos, forros ou fugidos, veio se esconder pelos sertões do Planalto sem se importar, ou por isso mesmo, com as condições de isolamento do sertão.

Na medida em que se foram formando fazendas de gado e estas se espalhando, teve início também a coleta de erva mate. Colhida inicialmente para consumo local, a erva mate acabou se tornando um negócio lucrativo responsável pela sobrevivência de inúmeras famílias de caboclos - peões e agregados de fazendas que a extraíam nas próprias fazendas de gado com permissão dos patrões. O aumento do consumo interno e a possibilidade de exportação transformou a coleta de erva mate em ocupação definitiva de muita gente que se embrenhava pelos sertões dedicada a coletar e vender o produto. Muita gente lucrou com a erva mate, mas os caboclos que se dedicavam diretamente à sua coleta, segundo QUEIROZ, jamais deixaram de ser uma massa de gente descalça e maltrapilha, que foi se tornar, no início do século XX, a mão de obra necessária à indústria da madeira. "Era uma

gente acostumada à mata e que aos novos donos da mata permaneceu agrilhoada" <●>. Mas muita gente, índios mansos e negros, principalmente, que se embrenhou na floresta em busca da erva mate acabou se fixando nos sertões e vivendo com independência em relação às fazendas e aos patrões. Esse contingente tornou-se sujeito de um modo de vida próprio, representativo da cultura cabocla. Tinham como propósito viver em liberdade e o faziam nas condições mais precárias de existência.

Desde o final do século XVIII, quando foi fundada Lages, até o final do século XIX, muitas vilas vão sendo fundadas ao longo daquilo que havia sido o primeiro "caminho de tropas". Depois de Lages fundou-se, sucessivamente, União da Vitória, Curitiba, Campos Novos, Canoinhas, Palmas, Rio Negro, Itaiópolis e Papanduva. QUEIROZ distingue a existência de uma hierarquia bastante rígida entre os habitantes dessa sociedade sertaneja. Os chefes políticos, os "coronéis", estavam no topo da hierarquia, sendo imediatamente seguidos pelos demais fazendeiros, homens também poderosos, mas de poder mais localizado; os "criadores" ou "meio-fazendeiros" estavam abaixo deles na hierarquia e acima dos lavradores, agregados e peões. Assim se manifesta Setembrino de CARVALHO, citado por QUEIROZ: "A diferença de condição entre o proprietário e o camarada era e é de tal sorte manifesta que suas relações em muito se assemelham às que deveriam existir entre os escravos e o senhor" <●●>. Basicamente a sociedade se dividia em duas classes: a dos coronéis e outros homens pouco menos poderosos de um lado e, de outro, uma massa de gente pobre e dependente. QUEIROZ afirma que

"Em toda Serra-Acima havia relativamente poucos assalariados rurais. Os peões das fazendas de gado tinham nesta sociedade rústica um lugar que lembrava mais o de escravos domésticos do que a condição de proletário do campo. Camponeses pobres, além dos peões, eram os agregados, certos empreiteiros de mate e alguns lavradores. Outros lavradores, no entanto, eram evidentemente

camponeses médios, assim como o eram alguns pequenos criadores, determinados empreiteiros do mate, principalmente aqueles que se dedicavam à colheita furtiva, e, ainda, alguns lavradores, sobretudo na lavoura do fumo. Raras vezes outros camponeses, desprovidos de terras ou que possuíam apenas pequenos tratos, conseguiam abrir uma venda na beira da picada e às vezes tornavam-se remediados ou mesmo ricos. Camponeses de todos esses tipos vieram a constituir a massa de fanáticos durante os acontecimentos de 1912 a 1916; entre eles é que se recrutaram também quase todos os chefes religiosos, políticos e militares" (47).

Apesar de tudo, este quadro representava um certo equilíbrio e a descontinuidade, apesar do potencial existente, não era muito provável. Ao final do século XIX, no entanto, entra em cena o capitalismo monopolista que vai radicalizar as condições sociais colocadas e provocar definitivamente uma ruptura na ordem.

3. A estrutura da crise.

No final do século XIX a região aqui considerada já não dispunha de terras livres para onde pudessem se expandir os excedentes populacionais egressos das grandes fazendas de gado - o que passou a gerar o primeiro foco de tensões entre os grandes proprietários e os postulantes a proprietários. A prática corrente, segundo informa QUEIROZ, era que o agregado da fazenda ia aos poucos formando seu próprio rebanho até atingir um certo limite onde o fazendeiro mandava que ele fosse em busca de novas terras para se estabelecer autonomamente. Com o correr do tempo as terras para este fim simplesmente não mais existiam. Isso levou muita gente a se embrenhar nos mais longínquos sertões estabelecendo posses que mais tarde seriam contestadas por supostos proprietários. A Lei de Terras de 1850 havia tornado obrigatório o requerimento de terras devolutas a fim de concretizar a propriedade das mesmas. Com a Proclamação da República a propriedade das terras públicas passou para os Estados, e os governos estaduais, como observa QUEIROZ,

sendo controlados pelos coronéis, distribuíam grandes quantidades de terras aos seus clientes do interior - independente de haver ou não ocupação anterior nas terras^{'10'}. Os posseiros passaram então a ser expulsos ou forçados a trabalharem para os novos proprietários nas condições que lhes fossem impostas. Além disso, os coletores de erva mate passaram a ter dificuldades em se movimentar através dos campos até então constituídos por terras livres - na medida em que os proprietários colocavam obstáculos a essa prática. Os atritos entre esses posseiros ou coletores e os coronéis se tornaram frequentes e passaram a fazer parte do cotidiano do Planalto no final daquele século.

Com esse quadro social presente no campo e a conseqüente entrada em cena do capital monopolista^{'11'}, estavam criadas as condições para a deflagração da Guerra do Contestado - que viria a acontecer já na segunda década do século XX. É importante apresentar, resumidamente, os elementos que convergiram para a eclosão do movimento.

O aparecimento de monges, curandeiros e profetas foi comum na região considerada durante todo o século XIX e parte do século XX. QUEIROZ lembra que só com o nome de João Maria apareceram vários, em momentos diferentes ou simultaneamente em lugares diferentes^{'12'}. O mais conhecido deles, que na realidade se chamava Atanás Marcaf, esteve na região na virada do século anunciando o fim do mundo e outras grandes calamidades. Suas profecias, ou de outros monges, calaram fundo na memória dos sertanejos que até hoje ainda o reverenciam. Um desses monges, que se intitulava São Miguel e se fazia passar por irmão de João maria, chegou a reunir um grupo de seguidores, no município de Lages, onde foram posteriormente atacados por forças policiais do Rio Grande do Sul e desbaratados^{'13'}. Dadas as condições de extrema penúria que caracterizava a existência da maior parte dos habitantes da região, profetas e rábulas surgiam quase que espontaneamente por entre o próprio povo ou, os

que vinham de fora, aí encontravam terreno fértil para desenvolver o pensamento mítico.

Outro elemento a contribuir com a crise do final do século foi a questão dos limites entre o Paraná, criado em 1831, e Santa Catarina. Interesses de duas frentes extrativas de erva mate, representando respectivamente os interesses dos coronéis de Santa Catarina e do Paraná, dificultavam a ação da justiça (ou a manipulavam) no sentido de fixar os limites entre os dois Estados e conseqüentemente estabelecer quem era dono das concessões de terras e dos impostos e serviços políticos através delas amealhados. É bom lembrar que em plena década de 80 do presente século uma questão similar se verificou entre os dois Estados tendo por objeto a disputa dos direitos sobre poços de petróleo encontrados no litoral, em alto mar. Coincidentemente ou não o Paraná ganhou também na justiça os respectivos direitos. O fato é que na questão dos limites os interesses em jogo levaram à criação de milícias por parte dos grupos de ambos os lados, o que gerou uma situação de muita tensão na área. Alguns dos envolvidos na disputa eram antigos combatentes da Revolução Federalista, a Guerra dos Maragatos (1893-1895), gente acostumada a conviver com conflitos e também descontente com a situação do país após a proclamação da República. A questão dos limites, portanto, motivada pelos interesses econômicos e políticos dos grupos dominantes, serviu como cenário para o adestramento militar de sertanejos e outros elementos que mais tarde não teriam dificuldade em integrar grupos de combate e defender outras causas.

No início do século entra em cena o grande representante do capital monopolista. A empresa norte americana Brazil Railway Company havia adquirido os direitos para a construção da Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande, no trecho compreendido entre União da Vitória e Marcelino Ramos - que atravessava toda a região contestada e

seguia em direção ao Rio Grande do Sul através do Vale do Rio do Peixe. A Brazil Railway, também conhecida como sindicato Farquhar - numa referência a Percival Farquhar, administrador do truste no Brasil, controlava, em pouco tempo, além da estrada São Paulo - Rio Grande, "toda a rede ferroviária gaúcha, geria a Sorocabana, possuía vultosos interesses na Paulista, na Mogiana e na Madeira - Mamoré, obtinha os direitos da Vitória - Minas, dirigia a Port of Pará no Extremo Norte e a Companhia do Porto do Rio Grande do Sul, dispunha de armazéns frigoríficos e indústrias de papel, empresas pecuárias e madeireiras, de colonização, etc" <14>. Em dois anos (1908/1910) o trecho de estrada em território catarinense ficou pronto. O governo federal havia concedido à empresa construtora uma faixa de terra com a extensão de 15 quilômetros para cada lado da ferrovia, independente das propriedades nela já existentes. Para aumentar ainda mais a concessão o traçado foi concebido em zigue-zagues, aumentando o percurso e a quantidade de terras desapropriadas <15>. Essas terras foram imediatamente limpidas de seus ocupantes pela força policial da empresa, expulsando uma grande massa de pessoas de suas terras.

"O caboclo da região, valente embora humilde, foi ainda vítima de mais uma injustiça. Sobre o Vale do Rio do Peixe, em terras devolutas, instalara, aqui e além, o seu rancho, a sua pequena roca. Vivia rudimentarmente, esquecido no meio do mato. Lembraram-se dele, entretanto, para expulsá-lo das terras que ocupara. A concessão feita à São Paulo - Rio Grande, de quinze quilômetros de cada lado da linha, desalojou os intrusos, posseiros de muitos anos, das terras marginais" <16>.

Além das populações desalojadas de suas terras, um grande contingente de pessoas passou a fazer parte do cenário a partir da construção da estrada. A empresa empregou nos trabalhos da construção cerca de 8 mil peões, recrutados principalmente no Rio de Janeiro e no Espírito Santo, com a promessa de que seriam levados de volta ao final da obra. Só que isso não aconteceu e todo esse

contingente acabou mesmo ficando pela região - sem o emprego e em meio a uma crise social que vinha se agravando fazia tempo^{<17>}.

Como parte do projeto de aproveitamento das terras recebidas do governo federal, a Brazil Railway formou uma nova empresa, a Southern Brazil Lumber an Colonization Company, ou simplesmente Lumber. Além das terras que já possuía, a Lumber adquiriu mais terras em grande quantidade e firmou contratos com fazendeiros visando a retirada dos pinheiros de suas terras. Para o processamento da madeira foi montada uma grande serraria em Três Barras e outra menor em Calmom. A serraria de Três Barras era totalmente mecanizada - desde a extração das toras no mato até o seu destino final. Em torno dela se formou uma verdadeira cidade, onde se comemoravam as datas cívicas dos Estados Unidos^{<18>}. A Lumber não apenas monopolizou o mercado, como tornou impossível a existência das antigas serrarias da região e em pouco tempo era a maior empresa madeireira da América do Sul.

De todos esses elementos, alguns repentinos, outros já instalados de muito tempo, surgiu uma massa humana marginalizada e predisposta a participar do movimento messiânico que se seguiria.

4. O "Monge" José Maria

Principiava o ano de 1912 quando surgiu no município de Campos Novos um curador que se fazia passar por José Maria de Santo Agostinho. Após realizar algumas curas, tidas como milagrosas, para ele acorreram doentes e desvalidos logo formando um grande ajuntamento de gente. Sobre este novo monge, que se fazia discretamente passar por irmão de João Maria, pouca coisa se sabe de concreto. Apesar de alguns autores fornecerem dados "precisos" sobre o seu

passado, QUEIROZ afirma que quase nada pôde ser comprovado¹⁷. Sabe-se, no entanto, que se chamava Miguel Lucena de Boaventura, era natural ou pelo menos bastante familiarizado com aquela região, sabia ler e escrever e já havia tempo que circulava entre a gente do Contestado. Trazia consigo um caderno de notas sobre efeitos medicinais de muitas plantas próprias da flora da região e quando estabeleceu-se em Campos Novos dava consultas e fornecia receitas por escrito - um simples fato que o tornava diferente de toda a massa humana analfabeta da área em questão. Trazia consigo uma edição da História de Carlos Magno e os Doze Pares de França, da qual fazia leituras públicas nas horas de folga. Sabe-se também que identificava os males existentes no mundo com a criação da República e em contrapartida sugeria que a superação dos mesmos só se daria com o retorno à Monarquia - ainda que a sua compreensão do que seria Monarquia pouco ou quase nada tivesse em comum com o sentido corrente do termo.

Após permanecer alguns meses em Campos Novos José Maria mudou-se para Taquarucu - município de Curitibanos, em agosto daquele ano, já acompanhado definitivamente por um grande número de pessoas que não mais se separavam dele. "Entre os que se agrupavam em torno do monge estava boa parte daqueles que, expulsos das terras, haviam ficado sem domicílio certo, sem fontes de trabalho e de renda, resultado da concessão feita à São Paulo - Rio Grande¹⁸". Essa mudança, de Campos Novos para Taquarucu, deu-se em virtude de manipulação política - que viria a marcar toda a trajetória de José Maria e também do próprio movimento que se seguiu - desta feita por parte do coronel Albuquerque, chefe político de Curitibanos. O próprio coronel Albuquerque, temeroso da ação do ajuntamento de José Maria, trata de acusá-lo junto às autoridades catarinenses de ter proclamado a Monarquia no sertão. O seguinte texto é representativo da dimensão que alcançaram os fatos ocorridos em Curitibanos:

"O telegrama do coronel Francisco Albuquerque provocou alarme em Florianópolis, despertou atenção em Curitiba e foi repercutir até mesmo na imprensa do Rio de Janeiro. Garantia o Governador de Santa Catarina que o movimento surgido em Itaquarucu era semelhante ao de Canudos. No Palácio do Catete, o Marechal Hermes Fonseca, Presidente da República, recebeu comunicação de que no Sul havia eclodido uma grave sublevação com o intuito de restaurar a Monarquia. Cogitava-se de enviar ao local tropas federais. Antecipando-se a isto, seguiu um contingente da polícia militar catarinense, à cuja testa se encontrava pessoalmente o desembargador Sálvio Gonzaga, chefe de polícia do Estado" (21).

Mas, a força policial de Santa Catarina não chegou a entrar em conflito com José Maria. Este levantou acampamento, dispersou seus seguidores e mudou-se para Catanduvas, nos Campos de Irani, município de Palmas, seguido apenas por 40 homens que não o quiseram abandonar (22). Tendo como pano de fundo a questão dos limites entre os dois Estados, o Paraná - em cujo território localiza-se o município de Palmas - mobilizou seu Regimento de Segurança para combater os pretensos invasores. José Maria, que havia se instalado entre os posseiros do Irani, não atendeu à ordem de se entregar incondicionalmente e aguardou pelo ataque.

Aos 22 de novembro de 1912 o Regimento de Segurança do Paraná começou aquela que seria a primeira de um grande número de batalhas que marcaram a Guerra do Contestado. QUEIROZ assim se refere àquela batalha:

"As primeiras horas do amanhecer, os soldados da vanguarda trocaram tiros com uma guarda, supostamente de fanáticos, a qual se retirou. A tropa chegou ao lugar Banhado Grande, onde se daria o combate. (...) O Regimento de Segurança do Paraná havia partido de Curitiba com aproximadamente 400 homens, dos quais o Coronel Gualberto tirou 43. Reunidos estes ao contingente do Tenente Busse, somavam uma força de apenas 64 homens, que assim atacaram os fanáticos do Irani. Sob as ordens de João Gualberto, a tropa do governo enfrentou pouco mais de 200 sertanejos. Uns a cavalo, outros a pé, eles evitaram ao máximo o tiroteio e atravessando uma funda canhada onde desapareciam das vistas das forças legais, caíram de supetão, a garrucha e o facão de pau, sobre os soldados. (...) No meio da luta José Maria caiu prostrado por uma bala. Quando já se dispersava

correndo a força do Paraná, João Gualberto - que não pudera montar porque outro lhe fugira com o cavalo - foi cercado e morto por uma pequena multidão de caboclos enfurecidos" (23).

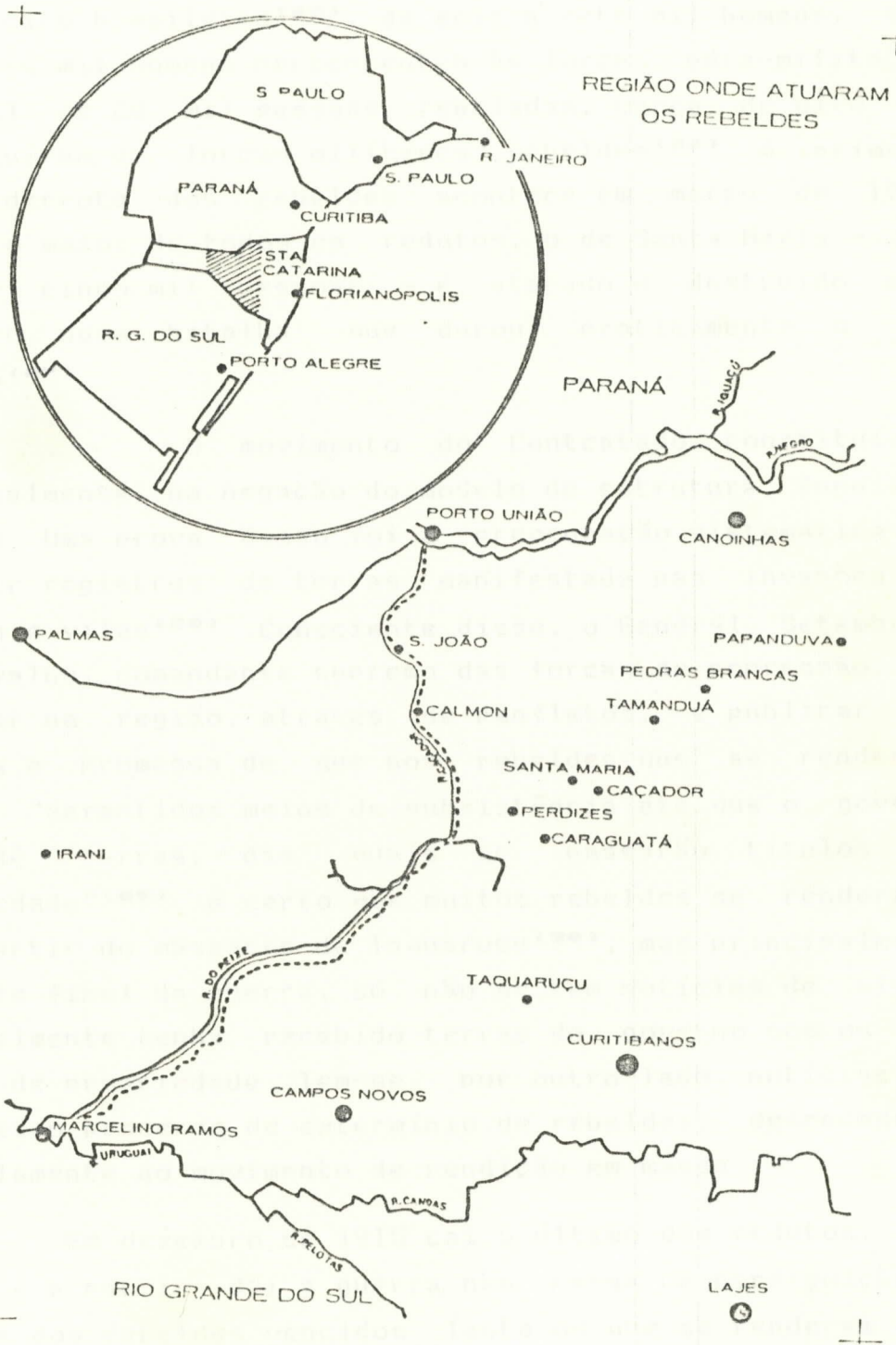
Com a morte de José Maria dispersaram-se os seus seguidores, encerrando-se assim a primeira fase do Movimento.

5. A "Guerra Santa"

A gente espoliada e sem perspectivas da região contestada ganhou muito em que pensar com a rápida passagem de José Maria pelo cenário de sua miséria. Um ano após o combate do Irani os seguidores do monge se reagruparam em Taquarucu, no mesmo local de onde José Maria havia partido para o Irani, e formaram ali o primeiro "reduto", a primeira "cidade santa". A organização dos rebeldes avança rapidamente baseada num processo pedagógico de superação da ordem vigente (24). Mas, em 29 de dezembro de 1913 o reduto é atacado por forças do Exército Nacional, da Polícia militar de Santa Catarina e pára-militares. As forças são derrotadas, fortalecendo assim a organização cabocla que estava sob o comando de um garoto de 11 anos. Taquarucu, porém, não resiste a um novo ataque quando, em 08 de fevereiro de 1914, 700 soldados arrasaram o reduto dispersando os rebeldes que fugiram para o recém formado reduto de Caraguatá. A partir daí a guerra é contínua e a organização cabocla só faz aumentar. Entre ataques do exército aos caboclos e dos caboclos às cidades e vilas, fazendas, estações de estradas de ferro, vão se formando sucessivos redutos e conseqüentemente vai crescendo a população cabocla neles aldeada.

No plano interno desenvolveu-se uma prática pedagógica visando ao igualitarismo enquanto no plano externo se processava a expansão do movimento pela adesão de pessoas simpáticas à causa, pelo aliciamento de novos

MAPA 01



Fonte: MONTEIRO, 1974: 279.

membros e pelo combate às forças militares através da guerrilha (foto 01). O combate aos rebeldes mobilizou metade do exército brasileiro^{<85>}, de seis a sete mil homens, além de outros mil homens pertencentes às forças pára-militares. Do total de 20 mil pessoas rebeladas, cerca de oito mil constituíram as forças militares rebeldes^{<84>}. A primeira grande derrota dos rebeldes acontece em março de 1915, quando o maior de todos os redutos, o de Santa Maria - com mais de cinco mil pessoas - é atacado e destruído pelo exército numa batalha que durou praticamente o mês inteiro^{<87>}.

O movimento do Contestado constituiu-se essencialmente, na negação do modelo de estrutura fundiária vigente. Uma prova disso foi a preocupação sistemática em destruir registros de terras manifestada nas invasões de cidades e vilas^{<88>}. Consciente disso, o General Setembrino de Carvalho, comandante supremo das forças de repressão, fez circular na região, através de panfletos, e publicar nos jornais a promessa de que aos rebeldes que se rendessem seriam "garantidos meios de subsistência até que o governo lhes dê terras, das quais se passarão títulos de propriedade"^{<89>}. É certo que muitos rebeldes se renderam, já a partir do massacre de Taquarucu^{<90>}, mas principalmente na parte final da guerra, só não se tem notícias de alguém que realmente tenha recebido terras do governo com ou sem título de propriedade. Tem-se, por outro lado, notícias do verdadeiro processo de extermínio de rebeldes, desencadeado paralelamente ao movimento de rendição em massa.

Em dezembro de 1915 cai o último dos redutos, São Pedro, e a partir daí a guerra não passa de perseguição e matança dos rebeldes vencidos. Tanto os que se renderam como os que, fisicamente exauridos pela fome, foram apanhados na floresta, tiveram seu destino colocado invariavelmente nas mãos dos comandantes em que acabavam caindo (foto 2). QUEIROZ relaciona alguns exemplos, como o ocorrido em

Perdizinhas onde "...apartaram oitenta e um. Conduziram-nos à sombra de uma imbuia copada. Mandaram todos formar de costas. E fuzilaram assim os 81⁽⁹¹⁾. Ainda segundo este autor, "geralmente os cadáveres eram queimados em grandes fogueiras de grimpas de pinheiro"⁽⁹²⁾. Geralmente estes atos eram praticados por piquetes civis ou pela própria população local, que assim vingava os transtornos causados pelos rebeldes, usando um modo de execução muito comum naquela região: a degola pura e simples.

Diante desse quadro, os poucos rebeldes que lograram permanecer vivos - após sobreviver à fome e às outras formas de extermínio - tratavam de migrar para bem longe da região, o mais longe possível.

b. GENEALOGIA E DIÁSPORA

1. Fontes

Uma vez decorridos mais de 70 anos do fim da guerra torna-se difícil esclarecer com exatidão a participação dos Cafuzos no conflito. As fontes de dados prováveis são muito restritas e servem apenas para provar que o grupo efetivamente participou da guerra e na condição de gente espoliada, vinda dos escalões sociais menos privilegiados. Temos, para sustentar estes poucos argumentos, a genealogia do grupo e o depoimento de uma mulher nascida antes da guerra e com memória muito lúcida embora fragmentária em relação aos acontecimentos (foto 3). Os dados relatados pela informante encontram respaldo nos fatos fornecidos por fontes bibliográficas. Um informante do grupo, nascido já no início da guerra, lembra dos momentos posteriores, quando já se retiravam do Planalto e desciam a serra em busca do sertão.

2. Genealogia

Por volta de 1880, na região de Curitibaanos, teria acontecido o casamento de Jesuíno Dias de Oliveira e Antônia Lotéria, do qual nasceram, com certeza, Emídio Fagundes e Emília Fagundes. A questão dos sobrenomes diferentes é um fenômeno que até hoje se repete no grupo, sem que eu tenha encontrado uma explicação razoável. É comum também pessoas serem registradas com um nome e usarem como identificação outro completamente diferente. QUEIROZ registra fatos semelhantes entre os rebeldes do Contestado.

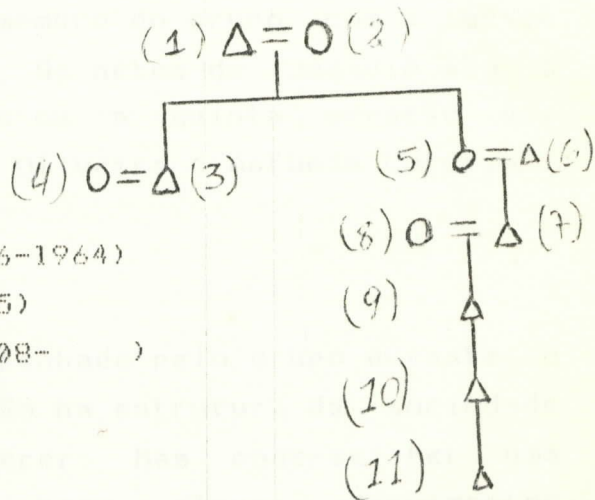
Os descendentes de Emídio e Emília vão permanecer ligados como família extensa, havendo posteriormente casamentos entre os netos de ambos. Emília casa-se com Antônio Alves Machado, que se torna mais tarde o líder do grupo. Após comandar piquetes rebeldes durante a guerra, Antônio Machado rende-se em Canoinhas e lidera o grupo em fuga serra abaixo. Outros elementos ingressam na família através de casamentos com os descendentes de Jesuíno e Antônia Lotéria. Um exemplo é o caso de Vitalina Souza Frestes - nascida em 1908 - que se casou com Argemiro ou Alzemiro, filho de Antônio Alves Machado e neto, portanto, de Jesuíno e Antônia Lotéria.

A origem étnica de todos esses personagens não é muito precisa, embora com relação a Jesuíno e Antônia haja muita convicção por parte dos informantes. Segundo estes, Jesuíno Dias de Oliveira era "negro puro", indicando assim que não podia ser confundido com os tipos mestiços tão comuns na região do Planalto. Com relação à sua procedência não há registros, mas as constantes referências de QUEIROZ a negros de origem gaúcha⁹⁴ e a afirmação da informante idosa de que teria vindo do Rio Grande, a convite de parentes de Santa Catarina, para "assitir a guerra", leva-me a crer que Jesuíno possa também ter vindo daquele Estado. QUEIROZ também refere-se ao emprego de extensa mão de obra

escrava nos trabalhos da charqueada no Rio Grande do Sul e menciona o grande número de pessoas daquele Estado que se estabeleceram em Santa Catarina fugindo da repressão

OS DESCENDENTES DE JESUÍNO E ANTÔNIA LOTÉRIA

- 1 - Jesuíno Dias de Oliveira
- 2 - Antônia Lotéria
- 3 - Emídio Fagundes
- 4 - Inésia Maçaneira
- 5 - Emília Fagundes
- 6 - Antônio Alves Machado (1876-1964)
- 7 - Argemiro Machado (1898-1985)
- 8 - Vitalina Souza Prestes (1908-)
- 9 - Joaquim Machado (1924-)
- 10 - Filho de Joaquim Machado
- 11 - Neto de Joaquim Machado⁹⁹



depois da Revolução Farroupilha no início do século XIX - o que voltou a ocorrer no final daquele século quando terminou a Revolução Federalista. Mas, tudo isso fica mesmo no campo da suposição - na ausência de provas conclusivas. Com relação à Antônia Lotéria os informantes são precisos. Era uma índia "pega no mato a cachorro". O apresamento de indígenas, na região do Planalto, foi muito comum durante o século XVIII e início do século XIX. Sabe-se que viviam no Planalto, além de índios Guarani em trânsito, índios Xokleng - que depois descem definitivamente a serra, ficando um número muito reduzido no Planalto -, e índios Kaingang, que ainda hoje estão aldeados no Oeste. A nação de Antônia Lotéria, no entanto, não pode ser identificada, ficando apenas esta referência.

Antônio Machado, genro de Jesuíno, é identificado como mulato. Teve vários filhos, muitos deles ainda vivos. Argemiro, o mais velho deles, já falecido, casou-se com Vitalina, atualmente a pessoa mais idosa do grupo. O filho mais velho de Argemiro, Joaquim Machado, substituiu Antônio Machado na liderança do grupo em 1958 - Antônio viria a falecer em 1964 - e permaneceu como cacique até 1989, quando foi substituído por um outro membro do grupo com a mesma idade de seu filho mais velho. Os netos de Joaquim são a geração mais nova dos Cafuzos ou a quinta geração dos descendentes de Jesuíno Dias de Oliveira e Antônia Lotéria.

3. Jaguncos

O papel exato desempenhado pelo grupo durante o conflito, bem como a sua posição na estrutura da sociedade local, é difícil de estabelecer. Mas pode-se ter uma perspectiva tomando-se por base alguns depoimentos fragmentários de Vitalina Souza Prestes, 82 anos, que era uma criança ainda naqueles anos em que o povo viveu nos redutos. Vitalina afirma ter nascido no Rio Grande do Sul e que de lá veio para Curitiba. "Fomos chamados, chamados para assistir a guerra" <95>. A informação faz sentido, considerando que esta foi uma das primeiras formas de aliciamento utilizadas pelos rebeldes. QUEIROZ informa, por exemplo, que "a primeiro de dezembro de 1913, deixando para trás o mundo rotineiro em que sempre tinham vivido, algumas famílias em estado de grande exaltação religiosa chegaram em caravana a Taquarucu" <96>.

Entre a descrição de batalhas, possivelmente repetindo as narrativas mais tarde feitas pelos velhos, Vitalina lembra da deterioração do movimento. "No começo da guerra foi com o São João Maria, depois é que entrou o Leodato (Adeodato - PM), pra fazer aquele estrago todo no pessoal. No começo era bonito. Ele mandava nos quadros buscar gado pra matar pro pessoal. Depois, era só farinha de

mandioca. Daquela gente do reduto sobrou bem pouquinho". E havia as inúmeras fugas, onde era preciso transportar tudo o que possuíam. Os adultos tinham que carregar, além dos utensílios e das armas, as crianças. "Eu tinha uma irmã que era maior, dois ou três anos maior, ela andava comigo. Eu não podia correr, então ele (o pai - FM) pegava eu e corria, e as outras corriam bem. Ele andava comigo nas costas, correndo. Quando eles batiam em nós lá, nós corria, ele me pnhava na costas e corria". Assim se refere QUEIROZ: "muita gente dos outros redutos, carregando as armas e os poucos utensílios, levando por vezes ao colo e às costas filhos que não podiam andar, varando florestas, vadeando rios..." <97>

Nos últimos tempos faltava comida nos redutos, acontecendo uma grande fome entre os rebeldes. Diz QUEIROZ que

"Nesse tempo da miséria, quando a carne e o sal escassearam, passaram a comer frutinha de imbuia bem torrada; não se pode comer crua porque tem cica. Comiam bolo de beiju de jerivá, que é uma espécie de palmeira. Comiam, assada na brasa, a fruta do butiá. Comiam os brotos da samambaia de cruz. Comiam caruru do mato e batata silvestre, que parecia batata-doce. Comiam também o miolo do xaxim, do qual se dizia que não era bom e até causava mortes. Recorria-se mais frequentemente à caça e à coleta do mel das abelhas do mato" <98>

A memória de Vitalina também registra fatos dessa natureza: "me lembro que nós andava comendo aquelas frutas, amora, e broto de amora que o pai tirava pra nós comer... Então a gente vivia por lá, comendo broto de amora quando achava, palmito, cabeça de palmito, alguma abelha que achava comia junto, cru, comia a abelha e depois comia o mel de atrás. E naquela luta..."

Como parte da tradição oral do grupo, fala-se da participação de antigos membros da família na guerra dos maragatos (Revolução Federalista) e também na "Guerra Santa". Sobre Antônio Alves Machado, contam que o "Velho"

tinha sido "comandante de briga" nesta guerra, até que o movimento desmoronou e ele apresentou rendição em Canoinhas.

4. Diáspora"

A perfeita verdade sobre os fatos que marcaram o fim do movimento do Contestado talvez jamais seja apurada. A literatura sobre o assunto, no entanto, ainda que incompleta mostra uma situação de terror envolvendo os vencidos, além da violência que se praticou contra gente que nada tinha a ver com o movimento - em nome da repressão aos vencidos. Vinganças pessoais de toda ordem, saques e roubos foram praticados principalmente pelas tropas civis empregadas no combate. Os piquetes de vaqueanos eram tropas formadas por bandidos de toda espécie que após o conflito continuaram uma guerra particular contra antigos inimigos. É o caso de Pedro Ruivo:

"Segundo numerosos testemunhos que depuseram nesse processo, Pedro Ruivo, seu filho João e outros vaqueanos chegados ao chefe, assassinaram durante a campanha diversos indivíduos que não eram fanáticos, roubaram centenas de cabeças de gado, cavalos e mulas, incendiaram casas e estupraram mulheres. O superintendente de Canoinhas declarou em juízo que durante as operações de guerra, Pedro Ruivo arrebanhou para si grande quantidade de animais" (39).

Os rebeldes vencidos que caíam nas mãos dos vaqueanos invariavelmente eram degolados ou fuzilados. É o que afirma um artigo de jornal citado por QUEIROZ.

"Da cadeia de Canoinhas eram retirados diariamente levas de desgraçados que se tinham apresentado voluntariamente, e entregues a Pedro Ruivo, um celerado vaqueano promovido a herói. Pedro Ruivo conduzia as vítimas para fora da vila e, na primeira curva do caminho, degolava-as. Os cadáveres ficavam insepultos. Os porcos e os corvos tinham fome" (40).

Outros rebeldes tiveram destino diferente.

"Daqueles que se apresentaram em Canoinhas, grande parte foi depois enviada serra abaixo: ganharam os fazendeiros do litoral novos trabalhadores" (41).

Este foi sem dúvida o caso de Antônio Alves Machado e de sua família.

Vitalina Souza Prestes afirma que após a rendição "todo o pessoal tava lá em Calmão (Calmom - PM) e de lá foram pra esse mundo velho".

Saídos da floresta seminus e com muita fome, foram atendidos por "gente do governo" de quem receberam roupa e comida. "Numa casa grande que tinha lá, mandaram a gente entrar e vestir a rôpa (...) Deu charque pra nós, bastante comida, bastante açúcar pra nós beber, e comê pouquinho do charque até acostumar com o sal. Algum facilitava, comia um pedaço de carne e inchava. Não era pra comê".

Sobre a retirada da área do conflito, os dados acerca do grupo são ainda mais fragmentados. SANTOS afirma que "ao término da chamada 'Guerra Sertaneja', ocorrida entre 1912 e 1916, muitos caboclos desceram o planalto e se localizaram pelas cabeceiras do Itajaí" (42). Sobre o grupo em questão, afirma SANTOS que "era liderado pelo Velho Machado e desceu do planalto em busca de refúgio pelo término da Guerra do Contestado" (43).

Depois de sair da região do conflito, conta Tobias, filho do Velho Machado, que foram novamente trabalhar como agregados em uma fazenda. "O pai foi trabalhar com um major, ensacar erva pra esse major, quando saiu da guerra". Quanto tempo permaneceram trabalhando em fazendas é difícil de precisar. O certo é que todos continuaram muito inquietos por dois motivos: o fato de ter o grupo de parentes se dispersado por várias fazendas e o medo da perseguição, como ex-jaguncos, que continuou acontecendo naquela região e redondezas ainda por muitos anos. Outros caboclos foram para bem longe da área, alguns

para o Sul de Santa Catarina, outros, conforme registra QUEIROZ, para o Paraná e Rio Grande do Sul.

Antônio Alves Machado resolveu descer mais a Serra, com os outros parentes, e buscar terras devolutas que ainda havia em quantidade razoável nos sertões da Serra do Mirador.

Notas e referências

01. Não sendo neste caso considerados os portugueses que aqui já se encontravam desde o século XVII.
02. SANTOS, 1987:45.
03. QUEIROZ, 1977:21.
04. Cf. SANTOS, 1988.
05. Cf. POLI, 1987.
06. QUEIROZ, 1977:25.
07. Idem, p.35.
08. Idem, p.43.
09. Idem, p.48.
10. Idem, p.65. Ver também KOWARICK, 1987.
11. Ver o trabalho de BRAVERMAN, 1987.
12. QUEIROZ, 1977:49.
13. Idem, pp.65/66.
14. Idem, p.69.
15. Idem, p.71.
16. CABRAL, 1973:384/385.
17. QUEIROZ, 1977:72.
18. Idem, p.74.
19. Idem, p.79.
20. CABRAL, 1960:181.
21. QUEIROZ, 1977:89.
22. Idem, p.90.
23. Idem, p.100.
24. AURAS, 1984:153ss.
25. Números de 1914.

26. MONTEIRO, 1974:277.
27. Idem, p.275.
28. QUEIROZ, 1977:179.
29. Apud AURAS, 1984:117 e QUEIROZ, 1977:195.
30. QUEIROZ, 1977:148.
31. Idem, p.243.
32. Idem, ibidem.
33. O objetivo aqui é apenas marcar as gerações e não nomear os descendentes, o que é feito em documento à parte.
34. Idem, p.236, por exemplo.
35. Vitalina Souza Prestes, depoimento gravado em 12.04.89.
36. QUEIROZ, 1977:114/115.
37. Idem, p.222.
38. Idem, p.190.
39. Idem, p.220.
40. Jornal O Estado, 18.05.1915, apud QUEIROZ, 1977:218.
41. QUEIROZ, 1977:242.
42. SANTOS, 1987:290.43 Idem, ibidem.

CAPÍTULO II

CONQUISTANDO TERRA E IDENTIDADE

"Aí viemos pro sertão,
passando a dor da morte".

Tobias Machado

a. A HISTÓRIA "SE REPETE" NO SERTÃO.

1. Terras devolutas.

Desde a sua rendição às forças legais em Canoinhas (ver mapa 1), Antônio Machado conduziu sua família em busca de terras devolutas que sabia existirem serra abaixo. À princípio instalados em diferentes fazendas, como agregados, o grupo continuou migrando em busca de um espaço próprio onde pudesse ficar longe das sequelas da guerra. Tobias, filho do Velho Machado, nasceu em 1913, em meio à Guerra do Contestado. Migrou serra abaixo ainda muito criança, mas lembra de todos os detalhes da entrada no sertão do Faxinal porque "já era gurizão". Cresceu, casou-se e teve filhos no Faxinal; integrou um grupo de 21 homens que, cedendo às pressões da Sociedade Colonizadora Hanseática (SCH) - e ao convite de Eduardo Hoerhan, ingressou inicialmente em terras indígenas. Permaneceu 16 anos no Posto e, já na década de sessenta, abandonou as terras indígenas indo morar no sertão do Rio Denecke. É ele quem conta a história das novas mudanças. "De Canoinhas viemos pro Taiozinho. Lá era posse também, dos tar Vicente. Lá o meu pai trabalhava, fazia roça, tirava erva - o chimarrão - pra vender. Depois, saímos de lá, viemos aqui pro Forno, aqui pro Faxinal" (61).

A entrada do grupo no sertão do Faxinal, localizado a Oeste do antigo Município de Ibirama, atual Victor Meirelles, na divisa com Itaiópolis, deve ter ocorrido por volta de 1920. Tobias Machado afirma ter permanecido no Faxinal por cerca de 25 anos e mudou-se para o PI em 1946 - com o primeiro grupo de homens que foi para as terras indígenas preparar lá suas roças. Assim, acredito que em 1920 o grupo já estava se instalando no sertão. As condições do espaço encontrado pelo grupo eram as mais complicadas: "Então lá era um lugar bem ruim. Sertão, hôme, sertão de azulá!"

Apesar disso o grupo consegue adaptar-se às condições existentes e com o material disponível improvisam moradias. "O primeiro rancho nosso foi feito de papuá e pau lascado, xaxim baiano, partido pelo meio pra fazer o rancho". E assim enfrentaram os perigos da selva durante aqueles anos de adaptação. "Depois meu pai derrubou pinheiro, topiou, tirou tabuinha, fez casa de tabuinha. Tirou as tábuas, comprou prego, pregou bem, então aí a gente dormia mais descansado".

A julgar pelo depoimento de outro Cafuzo idoso, a sobrevivência no sertão não chegou a ser complicada - malgrado as dificuldades de ordem prática impostas por um ambiente inóspito. Havelino da Penha, nascido em 1912, chegou ainda garoto no Faxinal. Casou-se e teve vários filhos antes de mudar-se para o PI. No final dos anos sessenta saiu do Posto e foi morar e trabalhar em terras arrendadas na região do Rio Denecke, mas acabou retornando quando não conseguiu mais controlar os problemas de doença apresentados pela família. Conta Havelino que ao chegarem no Faxinal logo foram trabalhar na roça, plantar milho, feijão, abóbora, batata, aipim. Plantavam apenas para o consumo e conseguiam carne através da caça. "A carne era do mato. Quando nós tinha vontade de comer carne, pegava um cachorro, ia no mato e já matava um bicho e já tava comendo.

Carne não faltava. Matava veado, cutia, porco do mato, macaco. Ali naquele sertão nós passava quase só a carne de caça. O que era de comer... Matei muita anta no Faxinal. Nos primeiros tempos nem carecia cachorro. Os bichos vinham aí... Os ranchinhos da gente parar eram feitos desse xaxim amarelo. A gente rachava aquele xaxim, encostava assim no rancho e cobria com taquara, folha de taquara, e tava pronto. Então os bichos vinham ali, a poucos metros, tateto, tudo, rodeavam a casa. Depois os homens foram se espalhando, aí já precisava de cachorro" <02>.

Passados os primeiros anos de desbravamento onde o grupo "passou a dor da morte", a vida no sertão seguia um curso de normalidade. As pessoas namoravam e casavam: casavam quando aparecia o padre ou "fugiam". Então o rapaz ia morar com o sogro até construir sua própria casa. Havelino conta: "Eu mesmo construí minha casa. A casa foi feita com madeira lascada, coberta com esse papão (papuã - foto 06)".

A vida religiosa não perdeu espaço. "Naquele tempo era a educação da religião. Como agora vem a Páscoa, né?, era duro pra nós: a gente usava - e até hoje ainda usa - a sexta feira era pra jejuar e fazer o trabalho da gente. Naquele tempo a gente se reunia e fazia o jejum só numa casa. Num quarto bem fechado. Aqueles que sabiam ler pegavam a bíblia e nós recolhia naquele quarto pra ler a bíblia até chegar o meio dia. Aí, ao meio dia, nós ia comer, depois nós ia pra procissão e rezava o terço no cemitério. Depois, quando voltava de lá, a gente tava liberado".

Um manuscrito datado de 1942 dá conta da existência no sertão de uma incipiente literatura popular. Em tom notadamente religioso, um livrinho escrito à mão circula entre os membros do grupo trazendo críticas ao comportamento das pessoas e deixando claro que a religiosidade cabocla presente no Contestado ainda marca presença no grupo:

intitulado o Box misterioso um
zemplo e dificante do velho ditado
orgulho e abatido a guardem
o povo esta sem plano não sabe
onde pegar se é no sitio ou na
cidade em toda e qualquer lugar não
encontro lenetivo para sua ansia
escalar o profeto João Maria todos
tem visto falar Deiscou sua profecão que
em nada se veiu falhar vamos ver o 1944
Que a cada e chagat para esse novo anno
novidade vai sabrar Terra muita
felisidade Quem ele todo passar somente
o poder de Deus isto pode revoagar a
peste e a fome e a guerra irão juntas
trabalhar porque ate o presente não
erra pra se juntar a te que não

"(...) o povo tá sem plano/ não sabe onde pegar/ se é no sítio ou na cidade/ em todo e qualquer lugar/ não encontra lenitivo para sua ansia acalmar/ o profeta João Maria/ todos tem visto falar/ deixou sua profecção/ que em nada se viu falhar/ vamos ver o 1942/ que a cada e chegar (que acaba de chegar - FM)/ para esse novo anno/ novidade vai sobrar/ terá muita felicidade/ quem ele todo passar/ somente o poder de Deus/ isto pode revogar (...)"
(ver documento 03) <•••>

Mesmo decorridos 26 anos do Movimento do Contestado, o símbolo do movimento, o "profeta" João Maria, continuava presente - como de resto continua até hoje.

Depois que Antônio Machado desceu com seu grupo para o sertão do Faxinal, durante muitos anos manteve com as localidades de origem suas ligações comerciais. Diga-se, a bem da verdade, ligações comerciais estritamente indispensáveis como contatos para compra de sal, querosene, farinha de mandioca e outros, efetuada em vendas de Itaiópolis ou em localidades de Canoinhas. Mesmo as vendas de Itaiópolis, as mais próximas, demandavam nos primeiros tempos três dias de viagem a cavalo contando a ida e a volta. Uma ligação alternativa foi criada ao sul do Faxinal. Conta Havelino da Penha: "íamos fazer compra lá na Barra do Taió. Só por picadas, com cargueiros. Eram dois dias de viagem pra ir no Taió, comprar e voltar. Trazia munição, farinha e sal, às vezes um pouco de roupa - porque carne tinha". Contudo, isso não resolvia as inquietações básicas do grupo.

Essas ligações fora de Ibirama e ainda na direção de serra acima perduraram por muitos anos - até que foram abertos os picadões colocando-os em contato com as demais populações do Vale do Rio Hercílio.

2. "Não estamos sós"

O sertão do Faxinal não ficava, todavia, muito longe do Planalto. Itaiópolis, o município vizinho, havia

sido também palco de batalhas anos antes. Era preciso cortar os laços com aquela região, esquecer definitivamente os traumas, e buscar novas possibilidades econômicas para o grupo. As inquietações nesse sentido chegaram e ficaram anos mais tarde. Assim fala Tobias Machado: "Já fazia muitos anos que nós tava morando lá, e não tinha encontro. Eles (os colonos do Hercílio - FM) tavam lidando com a cidade de Ibirama e arrebetando a Serrinha. De lá a gente escutava pra cá, quando tavam arrebetando pedra. Mas era longe, a gente dizia: 'aí pra baixo tem gente'".

A abertura de uma estrada (picadão) partindo do Faxinal em direção à cidade de Ibirama tinha como objetivo criar uma alternativa de comunicação possibilitando uma ligação comercial que os desligasse definitivamente da dependência do Planalto. Os depoimentos dos Cafuzos são marcados por essa necessidade e pela dificuldade que isso lhes custou. A luta é assim narrada por Havelino da Penha: "Sentemo-lhe a posse de lá pra cá, fazendo estrada, picadão, de foice e de machado, do Faxinal pra nós furar até o Salto Grande, onde era colônia. Não sei quantos quilômetros, porque era muito longe. E o velho meu sogro (Antônio Machado - FM) era o capitão, ele é quem mandava, ele é que era o chefe. Aí, então quando foi de uma altura pra cá então os italianos, esses que moravam do Salto Grande pra cá, então ajudaram a encontrar aquele picadão. E foice e machado, fazendo bueiro a muque. Até que rasgamos aqui no Salto Grande".

A abertura da estrada ligando o Faxinal ao salto Grande colocou o grupo em contato com a cidade de Ibirama, sede do município. Os contatos comerciais foram então transferidos para cá cessando definitivamente a ligação com o Planalto. "Então lá nós carregava às vezes dois, três cargueiros de pinhão. Lá tinha muito pinheiro, no Faxinal, então nós pegava aqueles cargueiros e vinha vender em Ibirama. Fomos melhorando, o comércio ficou melhor. Os

italianos iam levar, no cargueiro mesmo, laranja pra vender a trôco de pinhão, a trôco de alpim, a dinheiro. Nós tava indo bem, cada dia um já tinha o seu pedacinho marcado, posse, né? Cada um fazia um quadro: eu morava aqui, meu velho (o sogro - FM) morava ali, meus pais pra lá, assim, tudo emparelhado, mas cada um tinha seu quadro marcado: pra quando chegar o tempo de legitimar o terreno a gente ia pagar" (HP).

O isolamento do grupo, mantido durante muito tempo, vai aos poucos sendo quebrado. Conhecem os índios aldeados na foz do Flatê e alguns Cafuzos adquirem o hábito de caçar com eles pela região. Destaca-se o caso de Leonardo de Jesus que foi morar entre os índios: aprendeu seus costumes e sua língua, quase tornando-se um deles. No funeral de Leonardo, morto em 20.11.87, ouvi o cacique Xokleng da aldeia do Bugiu dizer: "O Leonardo falava índio melhor do que eu". Aos poucos os Cafuzos e os índios Xokleng tornaram-se muito conhecidos, o que iria facilitar os arranjos futuros relacionados à ocupação do Flatê.

Da mesma forma, o deslocamento frequente de Cafuzos para a cidade de Ibirama colocaria suas lideranças em contato com outras autoridades. Assim fala Tobias Machado: "Nós não conhecia o Eduardo do Posto, esse que amansou a indiada aí. Não conhecia. Nós ouvia falá mas não conhecia. Mas, um dia descemos em Ibirama e vimos o home lá". Eduardo Hoerhan exerceu sobre os elementos Cafuzos um enorme fascínio. Talvez pela própria figura⁽⁹⁴⁾, pela autoridade que detinha ou por ambas, o fato é que sempre se comportariam em relação a ele de maneira submissa e nem o profundo ódio desenvolvido em virtude dos acontecimentos futuros iria modificar tal posição.

3. A ocupação européia do Itajaí do Norte

"Nóis não tem direito de terras, tudo é para as gentes da Oropa".

Trecho de carta encontrada no bolso de um guerrilheiro morto durante a Guerra do Contestado⁽¹⁰⁾.

A hegemonia sobre o uso das terras nacionais foi assumida pelo governo imperial em 18 de setembro de 1850, com a criação da Lei 601 - mais conhecida como a Lei de Terras. Essa legislação veio impor profundas mudanças no regime de propriedade de terras no Brasil. Se antes qualquer pessoa seria reconhecida como proprietária de uma área pela simples ocupação, com a Lei a propriedade da terra passa a ser garantida apenas mediante a compra. Segundo RODRIGUES, o governo imperial, ao criar a Lei de Terras "não visou reformular o problema da terra para os nacionais, mas antes dispor sobre as terras devolutas e sobre o estabelecimento de colônias e à promoção da colonização estrangeira"⁽¹¹⁾. Com a Proclamação da República as terras devolutas passam ao controle dos Estados, cabendo a estes fazer concessões, vender ou legalizar as propriedades.

Em 1897 foi criada na Alemanha a Sociedade Colonizadora Hanseática (SCH) com o objetivo de promover a introdução de colonos alemães no interior dos municípios de Joinville e Blumenau. Naquela época pertencia à Blumenau o atual território do município de Ibirama. A história dessa sociedade, seus objetivos, sucessos e fracassos, são discutidos com detalhes no trabalho de RICHTER (1986). Interessam aqui os dados referentes à atuação da SCH na região do rio Itajaí do Norte ou Hercílio.

Antes da fundação da SCH, como pré-requisito para tal, foi firmado com o governo de SC, em 28.05.1895, um contrato pelo qual a Sociedade comprava 126.332,7 hectares de terras devolutas localizadas na região do rio Hercílio. A

Sociedade, segundo RICHTER, visava obter grandes lucros vendendo lotes a colonos alemães e também através de benefícios que viria a receber do Governo como subvenções para a construção de estradas, entre outros «97». Pelo contrato o Governo do Estado se comprometia a "expelir dentro do prazo de 6 meses, depois de recebidos pela Sociedade, os intrusos que os estiverem (aos lotes - PM) ocupando" «98». Se a Sociedade visava a implantar um projeto de colonização com o propósito de obter grandes lucros, "o Governo estava antes de tudo, interessado em vender dentro de um mínimo de tempo, um máximo de terras, a fim de sanear o tesouro sempre carente de verba" «99».

A ocupação pretendida do Hercílio foi lenta e jamais concretizou-se em alguns pontos. Mas a Sociedade promoveu a demarcação teórica da região e loteou todas as terras existentes, inclusive as terras ocupadas pelos índios Xokleng - como se verá mais adiante - embora o processo de assentamento de colonos, pela Sociedade, jamais tenha chegado a determinadas áreas durante a sua existência. Em 8.01.1924, pelo decreto número 03, o Governo do Estado anula o decreto de concessão de terras feito à SCH mas garante a propriedade das terras que já haviam sido pagas até 1906 «100».

Em 1938 as atividades da Sociedade estão em franca paralização; em 1942, em decorrência da Segunda Guerra Mundial, os bens da Sociedade passam a ser administrados pelo Governo Federal sendo incorporados definitivamente, em 1946, ao Patrimônio Nacional. Apesar de a partir daí a SCH não mais existir na prática, a liquidação oficial só ocorre em 1962 «101».

4. Osório Rodrigues, um pistoleiro

No início da década de quarenta os Cafuzos haviam "urbanizado" o sertão do Faxinal. Estradas estavam abertas ligando o Faxinal ao Salto Grande e dali à Barra Dollman,

José Boiteux e Ibirama. Produziam e comercializavam produtos - muito embora o seu isolamento ainda fosse grande. O grupo estava instalado no Faxinal fazia mais de 20 anos, e era mais que sabido que aquelas terras eram devolutas.

Foi por essa época que apareceu no sertão Osório Rodrigues, "pistoleiro da Companhia". Era um homem corpulento, sempre andava armado e, segundo acreditavam os cafuzos, usava um colete a prova de balas. Osório foi ao sertão do Faxinal, na localidade de Forno, onde morava o grupo, dizer que as terras tinham dono. "Naquele tempo, despejo havia, e existia naquele tempo. Aí, mandaram o Osório, o bandido, Osório Rodrigues, despejar nós da terra" (HP). Osório era na verdade o chefe de um corpo de segurança que protegia os agrimensores da Sociedade enquanto realizavam a demarcação de lotes. Instalou-se no sertão e cumpria ordens da Hanseática.

É preciso lembrar aqui que a SCH havia perdido o contrato de novas terras com o Governo do Estado em 1924 e que sua última concessão era composta de terras pagas e portanto demarcadas até 1906. Foi citado também que em 1942 o Governo Federal assumiu a administração dos negócios da Sociedade, o que torna forcoso frisar que quando se fala na Companhia isso pouco tem a ver com a colonizadora alemã, mas sim com interesses enraizados em Ibirama e que monopolizavam o poder local - embora oficialmente usassem a Sociedade Colonizadora como fachada legal.

O fato é que a partir daí o grupo passou a ser intimado a abandonar as terras - o que não fizeram tão cedo e certamente não o fariam pelo simples uso da força. Eram pessoas acostumadas ao rigor do sertão e os adultos haviam participado de uma guerra extremamente violenta, o que leva um Cafuze a afirmar: "Quem amansou tigre também amansa qualquer coisa".

Entre a chegada de Osório Rodrigues e a definitiva expulsão do grupo decorreu um período de tempo difícil de calcular, assim como é difícil de estabelecer com precisão outros fatos. Essa dificuldade se deve em grande medida à maneira como os membros do grupo percebiam as coisas que aconteciam. Assim, embora as pessoas mais velhas tenham lembrança de alguns acontecimentos, não conseguem esclarecer do que se tratava. Alguns fragmentos de narrativa, no entanto, permitem que se tente estabelecer uma possibilidade de explicação para determinados fatos. Na narração de Tobias Machado, por exemplo, passa quase despercebida a seguinte informação: "... fomos fazê um picadão, ainda o Osório Rodrigues junto; ele deixava a Winchester assim, nós pegava, mudava mais adiante... Ele carregava dois revólver, o tal de Osório Rodrigues... Ele acompanhando nós abrir o picadão... Ele só olhava, né?, que o bicho era gordo e tinha um colete de aço". A imagem de Osório acompanhando um grupo de trabalhadores, formado por Cafuzos e outros, aparece também em outros depoimentos, sem que haja uma explicação para isso. Sou levado a crer, no entanto, que a Companhia, antes de despejar efetivamente o grupo, utilizou sua mão de obra na abertura de estradas - como de resto fazia com outros colonos assentados por ela. Esta hipótese é reforçada por outro depoimento: "... e foram questionando, a Companhia com o Velho. O Velho queria cobrar o serviço, queria receber em terra e eles não queriam. Eles só queriam despejar nós e mais nada. E luta daqui e luta dali, até que eles viram que não dava" (HP).

As intimações para depor na delegacia de Ibirama começaram a acontecer, caracterizando um caso clássico de "grilagem" - onde o "grilo" é criado a princípio com ameaças "legais", "ordens de despejo" (ver documento 01), presença de pistoleiros, violência física e prisão. O Velho Machado foi preso, certa vez, sob a acusação de terem provocado, os Cafuzos, algum tipo de atentado. "Caía um galho de pau, eles diziam que era nós..." Tratava-se de supostos atentados

comerciantes de terras e do governo" <15>, detonou uma discussão que levaria o governo brasileiro a criar, em 07 de setembro de 1910, o SPI - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.

O SPI, que a nível nacional fora inspirado e era comandado por Cândido Rondon, oficial do Exército Brasileiro, havia instalado postos de atração no rio Hercílio a fim de atrair os integrantes do grupo Xokleng ao convívio pacífico. SANTOS assim descreve a situação concreta às vésperas da pacificação do grupo:

"No alto Vale do Itajai, onde se haviam concentrado os trabalhos do SPI, nos finais de 1913, apenas três funcionários tentavam manter os postos de atração instalados nas margens dos rios Platê e Krauel, afluentes do Itajai do Norte. Esses postos eram formados por alguns ranchos rústicos, instalados ao meio de uma clareira, tendo ao centro uma torre de vigia. Em torno da rancharia, algumas plantações foram feitas para suavizar o dispêndio com a manutenção de funcionários e trabalhadores, e também para garantir alimentos frescos. Além disso as rocas poderiam ser um incentivo à aproximação do indígena. Para facilitar o trabalho nesses postos, o Serviço havia colocado algumas famílias de índios Kaingang, originários do Paraná. Alguns caboclos e suas famílias foram também ali instalados. Os indígenas e os caboclos deveriam servir nos trabalhos de manutenção dos postos, abertura de picadas e plantação de rocas. Os Kaingang especialmente serviriam ainda como intérpretes. Desde que o Dr. Hugo Gensh obtivera um pequeno vocabulário através de uma menina Xokleng que adotara, se sabia que o Kaingang tinha certa semelhança com a língua dos indígenas arredios do Vale do Itajai" <16>.

Em setembro de 1914 aconteceu o primeiro contato pacífico entre brancos e um bando Xokleng, no posto de atração do rio Platê. A partir daí o processo de atração intensificou-se até fixá-los, bem mais tarde, em aldeamento às margens do Hercílio, na altura da confluência deste rio com o Platê.

6. Hoerhan, o "Ministro de Guerra"

A história dos Xokleng, dos Cafuzos e da população regional, de um modo geral, vai ser profundamente marcada por um homem que durante 40 anos esteve à frente do Posto Indígena no Platê, com poder absoluto sobre praticamente todos os aspectos da vida do grupo Xokleng.

"Eduardo de Lima e Silva Hoerhan era um jovem, com pouco mais de 20 anos. No Rio de Janeiro, sua cidade natal, frequentou o ginásio e se engajou no Serviço de Proteção aos Índios objetivando aventurar-se no sertão e defender os indígenas. Havia se informado da situação do silvícola nas discussões que se travaram na imprensa antes da criação do SPI. A sua origem urbana e a sua formação escolar logo lhe oportunizaram situações de liderança. Quando Abbot se afasta de Ibirama é Hoerhan quem assume efetivamente a chefia dos trabalhos de atração. Aprende a falar o Kaingang com um dos índios que servia de intérprete e baseado no vocabulário do Dr. Gensh tenta dominar algumas palavras do idioma Xokleng" (17).

Entre as muitas dificuldades enfrentadas por Hoerhan após a atração e pacificação dos Xokleng, destaca-se o fato de que não havia uma política indigenista no país e tudo que se relacionava aos índios era puramente fruto da improvisação e da criatividade dos responsáveis pelos postos. Pelo menos foi o que aconteceu em Ibirama, na medida em que assim se manifesta SANTOS:

"Se Eduardo Hoerhan imaginou a pacificação de forma romântica e aventureira, os fatos que logo se sucederam aos primeiros contatos amistosos lhe foram dando consciência da realidade. O SPI não tinha idéia do que poderia ou deveria acontecer quando um grupo indígena aceitava o contato pacífico com suas turmas de atração. O SPI também não era um órgão que comovia o governo federal, de maneira que este o dotasse com recursos financeiros suficientes. O SPI, na verdade, preocupava-se muito em estabelecer relações com os indígenas hostis objetivando abrir os territórios por esses dominados aos brancos. Pouca preocupação havia com o que ocorreria após a pacificação. Por isso mesmo Hoerhan se viu em enormes dificuldades pois ninguém queria saber se os Xokleng aceitavam ou não os produtos agrícolas cultivados nas roças mantidas pelo posto; ninguém se preocupava com as consequências do convívio com os brancos para os indígenas" (18).

Outro problema enfrentado por Hoerhan foi a própria questão da terra onde se deu o aldeamento dos Xokleng. Toda a área fazia parte da concessão feita pelo governo do Estado à SCH e estava, na altura em que se deu a pacificação do grupo, teoricamente loteada. Sem entrar no mérito da questão, o fato é que Hoerhan lutou junto ao governo pela demarcação de uma área para os Xokleng (e uma área para si próprio). Após negociações entre o SPI e o governo e entre este e a SCH, foi efetivamente legalizada, em 1926, a Área Indígena Ibirama, propriedade condominial dos índios Xokleng, com mais de 14 mil hectares de extensão (ver mapa 02).

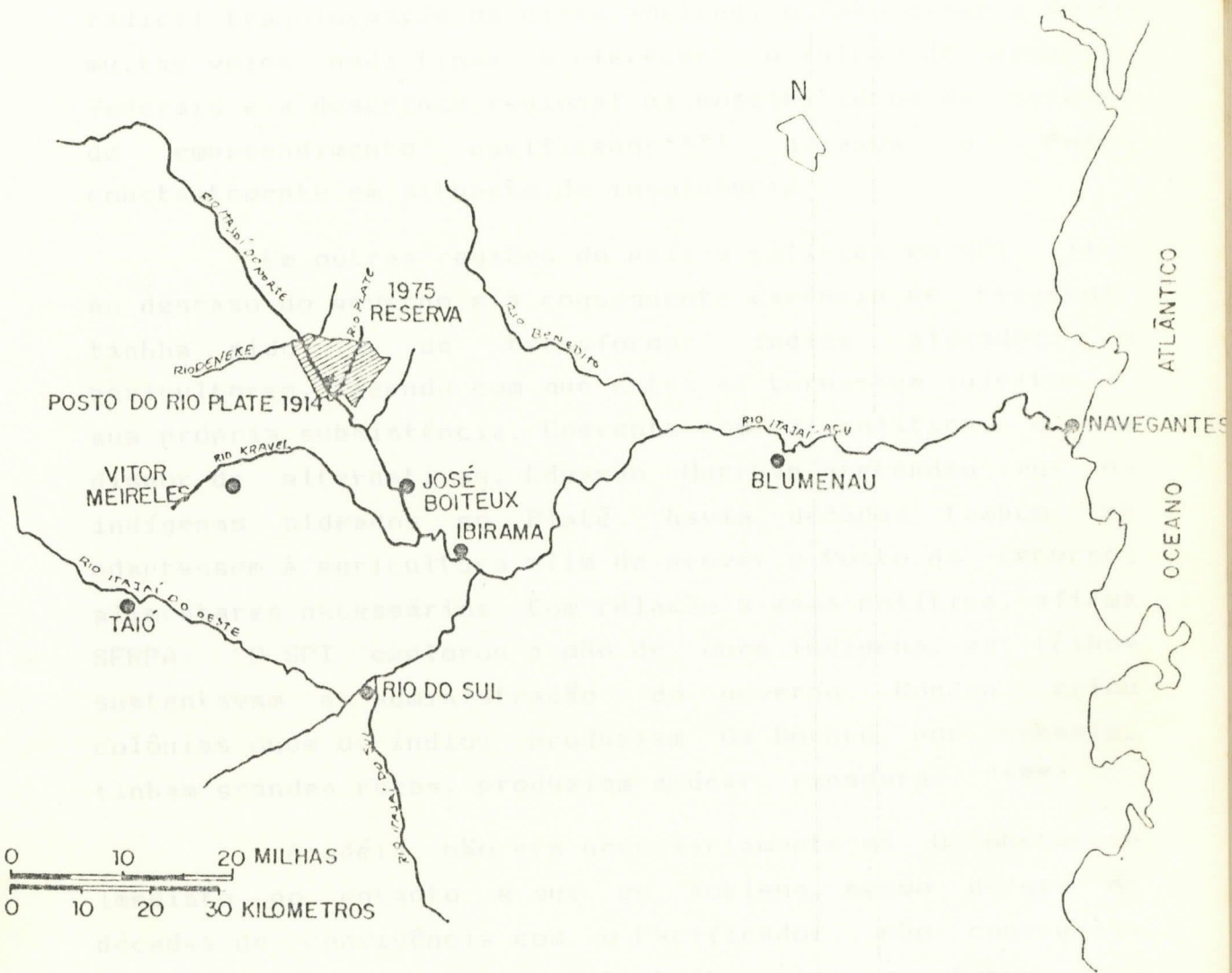
Eduardo Hoerhan iria comandar aquela área com mão de ferro e com humor próprio de sua personalidade até seu afastamento em 1954.

7. A Pedagogia do SPI

O grande debate iniciado por Fric, alimentado por Von Ihering e assimilado por uma parcela significativa da opinião pública nacional e internacional no início do século teve uma consequência concreta que foi a criação do SPI nos idos de 1910. Mais que isso, parece que um grande tento marcado pelos humanistas da época foi a pacificação dos Xokleng, quatro anos mais tarde. Para as pessoas preocupadas da época, o grande problema era parar com a beligerância entre índios e brancos, fazer com que terminassem as mortes brutais, principalmente de índios. Como afirmou SANTOS, para o SPI, pelo menos, o problema maior parecia ser este: pacificar, aldear, circunscrever os indígenas a uma área de segurança, para eles e para os nacionais. O dia seguinte parecia não tomar muito o tempo de ninguém, visto que isso nunca havia sido feito antes.

A realidade concreta na foz do Platê, depois de 1914, mostrou-se muito menos romântica.

MAPA 02



Desenho: Nilson Silveira (Sebrae-SC).

Fonte: NAMEN, 1991.

Os Xokleng saídos da mata abandonavam imediatamente suas atividades vitais, como a caça e a coleta. Sua subsistência passava a ser tarefa do Posto. Sem considerar que o que o Posto poderia oferecer implicava numa radical transformação da dieta Xokleng, o fato é que o Posto muitas vezes nada tinha a oferecer. A falta de recursos federais e a descrença regional na possibilidade de sucesso do empreendimento pacificador⁴⁹ deixava o Posto constantemente em situação de insolvência.

Em outras regiões do país a política do SPI, face ao descaso do governo e à conseqüente carência de recursos, tinha sido a de transformar índios aldeados em agricultores, fazendo com que estes se tornassem sujeitos de sua própria subsistência. Coerente com tal política, e sem dispor de alternativas, Eduardo Hoerhan pretendeu que os indígenas aldeados no Platê havia décadas também se adaptassem à agricultura afim de prover o Posto de recursos alimentares necessários. Com relação a essa política, afirma SERPA: "O SPI explorou a mão de obra indígena, as tribos sustentavam a administração do governo. Rondon criou colônias onde os índios produziam. Os Bororo, por exemplo, tinham grandes roças, produziam açúcar, rapadura..."⁵⁰

A idéia não era necessariamente má. O obstáculo imediato, no entanto é que os Xokleng, mesmo depois de décadas de convivência com o Pacificador, não conseguiam adaptar-se às condições de trabalho exigidas. Porque não conseguiam assimilar as técnicas do trabalho agrícola, porque se recusassem a executar trabalho pesado ou considerado monótono, ou porque Hoerhan havia optado por trabalho coletivo em roças também coletivas, o que iria de encontro à cultura dos nativos dos nativos⁵¹, o fato é que a agricultura no Posto, enquanto dependeu da mão de obra Xokleng, jamais prosperou.

8. A conspiração do poder local

"O culpado de nós entregá o Forno
foi o seu Eduardo".

Tobias Machado

Depois que Osório Rodrigues fixou residência no Faxinal afim de garantir o trabalho dos agrimensores da SCH nas áreas até então ocupadas pelo grupo em questão, as condições de vida do grupo começaram a deteriorar. A princípio o território antes amplo foi sendo aos poucos diminuído até que o grupo ficou circunscrito na localidade de Forno, perdendo seus territórios de caça e de coleta e a possibilidade de expandir suas roças. Frequentes foram os casos de roças destruídas por gado solto ou simplesmente saqueadas.

Além disso, tornaram-se frequentes as intimações para que Antônio Machado fosse depor na delegacia de Ibirama sob acusações as mais diversas. Ora alguém do grupo era acusado de algum suposto atentado contra os agrimensores (fato jamais confirmado); ora o motivo era a prática de caça proibida: "Então, um dia ele (o delegado - PM) disse assim pra nós : 'seu Machado, eu não quero que você mate mais anta lá'. Isso lá na delegacia. 'Tenente, o senhorr fique sabendo que se os cachorro acuá nós matemo mêmô'" (TM).

Foi nesse estado de coisas que interveio Eduardo e fez ao grupo uma grande proposta: abandonar o sertão e ir morar nas terras indígenas para ensinar os índios a trabalharem na agricultura. Sobre isso é preciso que muitos detalhes sejam esclarecidos.

O interesse de Eduardo Hoerhan na mão de obra dos Cafuzos era compreensível. Como demonstrou a literatura consultada, as dificuldades de Hoerhan na manutenção do Posto Indígena eram enormes em virtude da falta de recursos

- na medida em que a estratégia do SPI era fazer com que os índios se auto-sustentassem e sustentassem a própria administração - e também porque Eduardo, apesar de décadas de convívio com os Xokleng não havia logrado adaptá-los ao trabalho agrícola. Daí que a presença de um grupo de caboclos, encurralados em cima de um pedaço de terra cobiçada por todos os lados era uma tentadora possibilidade de se recrutar sem muito esforço uma quantidade razoável de mão de obra barata.

Do outro lado, as terras ocupadas pelo grupo na localidade de Forno eram de grande interesse para as pessoas que controlavam os espólios da Sociedade Hanseática. Some-se a isso o fato de que Eduardo compartilhava com essa gente os círculos do poder local. Daí ser mais ou menos óbvio que os interesses de ambos fossem canalizados em uma única solução.

Apesar do evidente interesse de Hoerhan, muitas versões são contadas - sem nenhuma prova documental - dando conta de que ele teria sido subornado pela SCH para atrair e permitir a entrada de caboclos em terras indígenas. Uma dessas versões foi narrada por um chefe do SPI, José (Duda) Mota Cabral, a Sílvio Coelho dos SANTOS em 1963. SANTOS fez o seguinte registro em seu diário de campo em 10.07.63: "Duda contou-me que Eduardo recebeu de uma firma a importância de um milhão para desalojar umas famílias de 'caboclos' que viviam numas terras próximas do PI. O velho fez isto dizendo aos 'caboclos' que eles viessem para as terras do PI que seriam futuramente demarcadas e onde eles poderiam obter terras. E ainda hoje os 'caboclos' vivem nas terras do PI como arrendatários" <ee>.

Eduardo, na condição de amigo dos Cafuzos, se fazia portador de documentos oficiais endereçados ao grupo, tais como intimações para depor na delegacia de Ibirama e "ordens de despejo" feitas em nome da Sociedade. Numa dessas visitas é que o assunto foi abordado. Tobias Machado assim relata os acontecimentos: "... até que quando foi um dia ele

resolveu. Ele disse: 'Tião Alves, eu vou lá na casa de vocês fazê uma reunião lá'. Foi lá, fez uma reunião, reuniu a família do meu pai, na casa do meu pai. 'Tião Alves, eu acho que vocês vão morar comigo lá pra lá, já combinei com a indiada tudo, vocês vão morar lá e deixa isso por aí''. Pode-se colocar ressalvas quanto à reprodução exata das palavras de Hoerhan, mas não resta dúvida de que Eduardo efetivamente foi ao encontro do grupo, em seu território, a fim de convencê-los. Havelino da Penha também faz referência ao convite de Eduardo: "Ele veio, reuniu tudo nós, fez aquela reunião, aí ele disse: 'Combinei com a indiada tudo e temos um pedaço de terra pra vocês, pra vocês se governá lá; já tá arrumado com a indiada, e vocês vão pra lá pra sair desse sacrifício aí''".

Mas, não foi dessa vez que os Cafuzos concordaram. Alguns queriam aceitar a proposta de Eduardo, outros não. Entre os que não aceitavam estava o próprio Antônio Machado. Apesar de se dizer amigo dos índios e de Eduardo ele queria ficar naquelas terras. SANTOS narra um episódio que mostra uma outra estratégia de Eduardo para convencer o Velho Machado:

"A resistência dos integrantes do grupo ao contato com os agrimensores da Companhia levou esta a solicitar a Eduardo Hoerhan que intercedesse e promovesse a remoção do grupo. Os informantes narraram que Hoerhan mandou um convite para o Velho Machado visitá-lo e que ao se efetivar a visita, Hoerhan disse que o Dr. Getúlio estava muito preocupado com Machado e seus apaniguados e que pretendia ter uma conversa com ele, Machado, quando houvesse oportunidade. Vivamente impressionado, Machado regressou a seus pagos, à espera do chamado do Dr. Getúlio. Semanas depois, Hoerhan mandou um recado dizendo para o Velho Machado estar na sua casa no domingo seguinte, pela manhã, para conversar com o Dr. Getúlio. No dia aprezado o Velho Machado chegou e ouviu o Dr. Getúlio dizer que era para sair da serra e vir morar perto do Eduardo, junto com os índios. Hoerhan, segundo os informantes, colocara um funcionário dentro de uma caixa, sobre a qual havia um rádio. E batendo na caixa, ao chegar o velho Machado, dizia: 'fala dr. Getúlio'. Ao se colocar em dúvida a veracidade desse episódio, deve-se entretanto levar em conta que realmente os caboclos mudaram para a reserva, ao mesmo tempo em que uma empresa madeireira obtinha concessão sobre as terras que eles ocupavam" (20).

Em novembro de 1946, quando 21 homens Cafuzos já haviam ingressado em terras indígenas para fazer roças enquanto as respectivas famílias aguardavam no Forno, Hoerhan entregou pessoalmente a Antônio Machado - que havia permanecido, com outros homens, firme na intenção de não se mudar - uma "ordem de despejo" contra parentes seus, ocupantes de um dos lotes já demarcados e vendidos. Uma análise desse documento encontrado em poder de Maria Rosa Dias Machado em 1989, mostra bem a conspiração do poder local para a remoção do grupo daquelas terras (ver documento 1). Deve-se atentar para os seguintes detalhes: o documento foi redigido e assinado por Guido Koepsel - que era dono do cartório, escrivão e subdelegado de polícia de José Boiteux. Apesar de assinado por Koepsel, fala em nome da SCH - o que remete à lembrança dos seguintes fatos já mencionados anteriormente: - Em 1924 o contrato de concessão de terras do governo do Estado para a SCH foi anulado, ficando com a Sociedade as terras demarcadas e pagas ao governo até 1906; - em 1938 as atividades de assentamento são praticamente paralizadas; - em 1942 o governo federal encampa a SCH e a absorve em termos de patrimônio em 1946. O que fica claro é que desde 1942 a administração da Sociedade vinha sendo feita por interventores do governo federal e, portanto, os acontecimentos ligados ao loteamento do sertão do Faxinal estavam sendo encaminhados por outros interessados e não pela Sociedade em si.

Koepsel era também funcionário público, na qualidade de subdelegado de polícia, e tinha conhecimento dos fatos além de interesse na remoção dos Cafuzos - o que prova o fato de ter colocado em jogo a sua própria "amizade" pelos Cafuzos como condição para que acatassem a "ordem de despejo". O documento de Koepsel, no entanto, não era uma ordem de despejo oficial, apenas funcionava na prática como tal - por ser assim verbalmente tratada. O verdadeiro tom do documento é dado por uma simples contradição: ao mesmo tempo em que aparece a palavra "particular" grifada - frisando que



José Boiteux em 13 de Novembro de 1946

Ilmo. Sr.

ANTÔNIO ALVES MACHADO

RIBELIÃO DO FACHINAL

PARTICULAR

Com a presente, á pedido de parte interessada, venho pedir á V.S. que se interesse junto aos ocupantes do lote nº.2.827, sito nessa localidade, e, que conforme informações está ocupado por parentes de V.S. Como Sr. V.S. de pessoa justa e consciente peço-lhe que aconselhe os ocupantes do referido lote, pertencente a Avelino Fusinato, de o desocupar, o quanto antes possível, afim de evitar que sejam despejados judicialmente, encomodando-se nessa forma os seus parentes, além de perder tudo quanto fizeram no referido terreno, ainda perdem amigos.

Certo de que V.S. atenderá á este meu pedido, apresento-lhe as minhas mais atenciosas

Saudações

OBS.-Aviso á V.S. de que a Sociedade Colonizadora, em breve requererá uma ação de despejo contra todas as pessoas que ocupem ilegalmente terrenos nessa localidade.

Original com firma reconhecida em poder do autor.

o documento não era oficial - no canto superior esquerdo do documento aparece o carimbo do cartório, com todo o seu poder coercitivo.

Quanto a Hoerhan, portador do documento, os indícios de seu envolvimento pessoal são óbvios demais para se imaginar que teria interesse puramente humanitário.

Fecha-se assim o que eu chamo de "conspiração do poder local", ou seja, o poder público colocado a serviço de interesses particulares e em prejuízo gritante de um significativo número de pessoas.

9. Antes do milho verde

Por volta de setembro de 1946 Eduardo Hoerhan havia convencido a maior parte dos homens Cafuzos a começarem uma vida nova longe dos conflitos com os pistoleiros da Hanseática. Antônio Alves Machado e outros membros do grupo não se deixaram convencer e permaneciam no Faxinal sendo alvo, como já vimos, de novas "ordens de despejo".

Quanto aos que decidiram partir, a mudança seria feita em duas etapas: na primeira, os homens iriam na frente preparar rocas e construir algumas casas - possibilitando, numa segunda etapa, a mudança das respectivas famílias. Vinte e um homens aderiram à proposta. Assim conta Tobias Machado: "Ele (Eduardo) prometeu o Platê pra sê nosso, pra nós se virá ali como dono. Ali os índios não incomodavam, como não incomodaram durante os 16 anos que eu morei ali dentro. Era uma beleza, a indiada tudo de companheiro e nada incomodava no Platê, lá dentro (...). De primeiro nós era 21, que viêmo só pra fazê roca. Eu sei que nós era 21 hôme que viemos nessa bolada fazê roca, só os hôme. Cargueiro de mantimento e coisarada, ficava duas ou três semanas, um mês, trabalhando ali, as mulhé tudo pra lá. As mulhé esperavam lá

no Forno. Então quando as roças tavam começando com milho verde fomos fazê a mudança".

Naquela época o vale do rio Platê era completamente desabitado. O Posto Indígena, antigo posto de atração, havia sido construído numa área de terras baixas entre a margem direita do Platê e a margem esquerda do Hercílio, na confluência dos dois rios. Os índios Xokleng estavam aldeados nas proximidades do Posto ou na margem direita do Hercílio.

Os 21 homens subiram o vale do Platê, entrando de canoa pelo rio, e foram lá fazer suas primeiras roças e barracos. Nesses primeiros tempos não trabalhavam para o Posto. Segundo um acordo verbal feito naquele período, envolvendo Eduardo e os líderes indígenas, o Platê seria dos Cafuzos "para sempre".

Um problema, no entanto, poderia eventualmente alterar os planos. Antônio Alves Machado não havia concordado em mudar-se para o Posto e permanecia no Forno com outras famílias que também compartilhavam a sua opinião, bem como com a família daqueles que haviam decidido pela mudança. Isso poderia provocar uma alteração completa nos planos de Eduardo, na medida em que o Velho Machado, como liderança máxima do grupo, poderia acabar convencendo seus parentes a desistirem de trocar o Forno pelo Platê.

Pelo calendário agrícola pode-se deduzir que os primeiros homens foram para o Posto por volta de setembro de 1946 e mudaram-se definitivamente cerca de seis meses mais tarde, quando chegou o "tempo do milho verde" - que proporcionou uma possibilidade de alimentação naquele primeiro período. Outro elemento a confirmar esta dedução é a lembrança dos Cafuzos de que quando chegaram ao Platê encontraram lá muita goiaba madura: a goiaba, no Platê, amadurece entre os meses de fevereiro e março, no caso fevereiro/março de 1947.

Antes da mudança definitiva, no entanto, um acontecimento dramático iria marcar a vida do grupo. Antônio Machado, na época com cerca de 70 anos, havia optado pela continuidade no Forno e levava a sua vida nas proximidades da casa, plantando suas roças. Casualmente uma mulher Cafuza - empregada na casa do agente da Companhia - descobriu uma trama para assassinar Antônio: ele seria preso em sua casa para ser levado à Ibirama, mas deveria ser morto no caminho. Maria Rosa, filha de Antônio, foi avisada e conseguiu fazer com que o Velho Machado fugisse a tempo, indo buscar abrigo junto ao seu "amigo" Eduardo, no Posto. Mesmo concordando com SAHLINS quando diz que "um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação" <24>, o fato é que o objetivo, de qualquer forma, havia sido alcançado. Com a fuga de Antônio para o Posto a transferência dos cafuzos, em 1947, se fez com toda a calma e sem nenhuma possibilidade de retorno.

b. VOLTÀ À ESCRAVIDÃO

"o seu Eduardo era muito bom nesse negócio de fazer remédio. Mas ele tanto curava a gente como chicoteava".

Dona Vitalina

1. A nova migração

Para um grande número de Cafuzos, notadamente os mais velhos, a história apenas se repetia. Como no Planalto, eles agora deixavam para trás uma terra que haviam desbravado. Depois de quase trinta anos de luta contra as dificuldades do sertão, quando as condições começavam a se tornar melhores, eles novamente eram "expulsos" e deviam partir em busca de outra terra. Para muitos Cafuzos, em face

à violência que vinham sofrendo, o Posto parecia ser o lugar ideal para "tentar outra vez".

Outros cafuzos, no entanto, não pensavam assim e relutaram muito em ceder. Sem mencionar Antônio Machado, que resitiu enquanto pôde, outros Cafuzos só migraram diante da total impossibilidade de permanecerem no sertão. Sem contar os problemas inerentes à mudança e o fato de estarem entrando numa terra estranha, a própria situação geográfica do Platê era desfavorável. Para atingir o Platê era preciso cruzar o rio Hercílio, um rio muito largo que em tempos de chuva fica bastante turbulento.

As famílias em mudança para o Platê eram obrigadas a atravessar o Hercílio e subir o Platê de canoa, levando todos os seus pertences, isso depois de terem percorrido uma enorme distância a pé desde o Faxinal. A mudança completa levou muitos dias. Uma família mudava e construía um rancho para morar, então outra família vinha morar junto e construía seu próprio rancho. Em alguns casos, várias famílias ocuparam um mesmo rancho durante muito tempo.

A transferência do Faxinal para o Posto era realizada com o auxílio de uma carroça emprestada e muitas pessoas transportavam às costas seus próprios utensílios além dos filhos pequenos. Era uma caminhada penosa que via de regra terminava com uma grande decepção. Diante da visão do Platê, uma floresta nativa sem nenhum tipo de acesso, a reação era de desânimo. Mas o impacto inicial foi vencido e logo as casas estavam sendo construídas em quantidade suficiente.

Um relato ilustra esse primeiro momento de adaptação:

"Então nós viemos e se colocamos no rancho do Tio Tobias: três famílias, de primeiro. E dali em diante ficamos parados nesse rancho e, daí foi puxado o resto das outras mudanças pra cá de pouco em pouco, cada vez um... Cada vez um. A nossa mudança e a do vô foi uma das primeiras que veio.

Mas foi uma atrás da outra e logo veio todo mundo. Depois nós ficamos naquele rancho e se combinaram os homens pra se ajudar e fazer um ranchinho pra cada um pegar o seu lugar, a sua frente. Que a roca foi feita grande, todo mundo ajudou e, então um ia fazendo uma casa ali, outro fazia lá, mas tudo ajudado, tudo em conjunto. Depois é que começaram a se separar, cada um tinha a sua. A madeira pro rodeio da casa era rachada com cunha de madeira. Pegava aquelas madeiras mais moles que tinha, que era mais fácil, então botava o machado ali e abria, depois metia a cunha e fazia aquelas paredes. Depois cobria com essa guaricana que tem aqui no Posto, com folha de palmito, folha de xaxim, cobria com coisa desse tipo aí. Daí com um tempo em diante começamos a cobrir as casas com tabuinhas de ferro. Meu pai tinha um ferro de rachar tabuinhas, então cortava tudo curtas assim e depois rachava e ia fazendo casas tapadas com tabuinhas. Na época isso era um progresso" (ee).

As técnicas de construção de casas eram as mesmas do Faxinal, apenas os recursos disponíveis tiveram de ser adaptados, como a utilização da folha de guaricana em lugar da folha de papuã para cobrir as casas.

O grupo logo enfrentou um impasse quanto à sobrevivência: as rocas plantadas anteriormente eram insuficientes, colocando-se para algumas pessoas a necessidade de buscar um trabalho assalariado para suprir a falta de recursos. Assim, muitos homens retornaram às imediações da região de origem em busca de trabalho, na medida em que isso não era possível nas localidades próximas do Posto.

Paralelamente, mulheres improvisavam a sobrevivência a partir dos recursos disponíveis.

"Sem comida em casa, nós passava a peixe. O Jardo ensinou a fazer um cevi de taquara e fazer uma cerca na água - que tinha bastante peixe -, então colocava aquele cevi ali e pegava aqueles peixe e nós só comia peixe com farinha, que nós arrumava lá fora, nas tapioca, esses engenhos de farinha. Então chegava lá e trocava peixe por farinha - eles davam e nós só comia peixe com farinha. Peixe assado, porque não tinha nem banha pra fritar" (AF).

Além dos recursos disponíveis, outros recursos conhecidos foram postos em prática para evitar a fome.

"Então a minha mãe, na época que nós viemos de lá pra cá pra morar, ela trouxe aquelas sementes de mostarda, minha mãe trouxe uma lata assim cheia, e então na frente da casa que era nossa semeava um carreiro de semente. Então dava aqueles pezinhos de mostarda e aquilo ali era a nossa comida. A gente então cozinhava aquela mostarda e comia com sal" (AP).

Outra consequência da entrada em terreno ainda não desbravado foi o surgimento de doenças, verdadeiras epidemias que logo tiraram a vida de muita gente.

"Na época deu aquela tosse comprida e sarampo, então quando nós se mudamos pra cá derrepente deu aquela doença. E o meu avô ainda tava lá. Ai, no dia que o meu pai foi lá pra trazer a mudança, do meu avô, atrás de nós, meu pai deixou a família tudo doente" (AP).

Combinando o trabalho assalariado com a plantação de roças o grupo consegue criar um equilíbrio que, embora precário, vai possibilitar a retomada da vida e o restabelecimento de um certa normalidade. Mas a normalidade não passou de uma promessa, pois Hoerhan tinha uma dívida a cobrar.

2. Hoerhan explicita seu propósito

Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, sobrinho-neto do Duque de Caxias e chefe do Posto do SPI, tinha um propósito ao formular o convite para que Antônio Machado ingressasse com seu grupo nas terras indígenas. Já foi mencionada anteriormente a política do SPI de fazer com que os indígenas, através do trabalho agrícola, sustentassem o respectivo Posto, inclusive a própria administração. Hoerhan, ao tentar implantar um projeto de auto-suficiência no PI Ibirama optou pelo trabalho coletivo em roças também coletivas ⁽²⁶⁾, sem se dar conta da característica individualista da cultura Xokleng, o que levou o projeto a um redundante fracasso. Some-se a isso a falta de habilidade para determinados trabalhos agrícolas e Hoerhan tinha uma boa razão para desejar introduzir mão de obra cabocla no Posto. O convite de Hoerhan, a princípio, mencionava a

possibilidade de os Cafuzos ensinarem os Xokleng a trabalhar na roca - embora Hoerhan já soubesse de antemão que isso jamais aconteceria.

De fato, logo que chegou o verão os cafuzos foram requisitados para o trabalho do Posto.

"Dez alqueires nós plantamos de roca (...) Plantamos dez alqueires naquela banda de lá pro seu Eduardo, pro chefe. Plantamos dez sacas de feijão (...) Nós trabalhava em trinta, quarenta pessoas. Quando chegou a época de colher feijão, fomos colher todo aquele feijão, mas teve feijão que apodreceu porque não demos conta de colher: metade ficou podre porque não demos conta, deu feijão demais" (HP).

Depois de fazer roca, era preciso abrir estradas, construir bueiros e conservar outros equipamentos do Posto.

"Nós fazia estrada, capinava estrada. Deixava que o senhor podia pinchá uma agulha e achá. Desde aqui da ponte de arame (...) até lá, pra lá, da casa dele. Mas aquilo deixava, home do céu!, semana inteira, turma de home trabalhando sem ganhar um triste de nada. Nada, não ganhemo nada (...) Já certo, ele dava o medicamento (...) So isso aí. Dinheiro nunca" (TH).

Em virtude disso, as famílias ficavam sem recursos e expostas à fome.

"Naquele tempo nós trabalhava no pesado. O falecido Argemiro, que era o marido da Vitalina, diz que quando chegava em casa as crianças dele estavam caindo de fome. Se nos não tinha... E nós lá trabalhando com o chefe" (HP).

Mas, havia uma forma de pagamento pelo trabalho:

"O Eduardo, assim como ele deu a terra e deu algum remédio, quando nós trabalhava pra ele, ele dava uma latinha sêca" (HP).

Outro cafuzo explicita melhor:

"Todo mundo tinha que fazê aquela roca lá pro Posto. E onde que lá os coitados sofriam, faziam aquela roca e tudo e o seu Eduardo prometia que ia ajudar no dia da festa do índio ou, quando não, dá um recurso pro pai trazê pra família... Mas quando chegava o dia só ganhava uma latinha, dessas

latinhas de azeite que existe agora - na época era umas quadradas" (AP).

E se não quizesse trabalhar,

"ele sujeitava de ir assim mêmo" (JM).

O regime de trabalho imposto por Hoerhan permaneceu vivo após o seu afastamento, em 1954.

3. índios e Cafuzos: "irmãos" até certo ponto

No discurso dos Cafuzos mais velhos quase sempre aparece a descrição da sua relação com os indígenas como sendo muito boa. Eram "que nem irmãos", etc. Costumam identificar os índios mais velhos com boas relações e os índios mais novos com más relações. É uma avaliação equivocada na medida em que existe outra interpretação mais pertinente: as boas relações coincidem com o isolamento geográfico e a conseqüente ausência de conflitos de interesses. Ao passo que as más relações são precedidas da quebra do isolamento geográfico que dá origem à disputa pelos recursos existentes. Esta reflexão será aprofundada no próximo capítulo.

Interessa aqui mostrar que a relação de "irmãos" sempre lembrada por índios e Cafuzos, era fruto da condição de distanciamento entre os dois grupos. Ao entrarem no Posto os Cafuzos foram ocupar as terras do vale do rio Platê, enquanto os índios Xokleng ocupavam principalmente a margem direita do Hercílio, na altura da confluência do Hercílio com a Platê. Isso impunha um certo isolamento entre os dois grupos. Some-se a isso o fato de que os Xokleng representavam naquela época um número bem reduzido de pessoas. Assim fala Havelino da Penha: "Aqui morava pouquinho índio. Só quase os velhos. Agora é que está cheio de índio, mas de primeiro, quando nós entramos aqui... olha,

eu não sei dizer bem, mas se tinha umas dez casas era muito". Esse pequeno contingente de indígenas é confirmado por SANTOS. Segundo ele, os Xokleng, que em 1914 somavam cerca de 400 indivíduos, em 1932 não passavam de 106 - graças às epidemias que massacraram o grupo no decorrer dos anos em que mantiveram contato com a população branca⁽²⁰⁾. Outro depoimento mostra a "boa relação" e as mudanças:

"Nós fazia pixurum aqui dentro com os índios. Os índios faziam lá, nós ia também. E foi indo. Os índios mais velhos é que reconheciam, depois começou a vir os mestiços, coisa e tal... Na época os índios chamavam nós de caboclo. Caboclo, compadre, e hoje acontece esse tipo de coisa aí. Muitos índios velhos ainda hoje apóiam nós aqui. O problema nosso é esses novo aí, os moco, os mestiço. Eles fazem a cabeça dos índio velho e daí senta pau, é onde deixa nós sofrendo" (AP).

Um exemplo fornecido por Tobias Machado demonstra a verdadeira relação existente entre os dois grupos:

"Nós caçava, os índios caçava com nós. Nós matava tropa de 30 porco, só pra comê. Dai os índio não queriam que nós matasse era as anta. Dai eu com os meus cunhados, nós matamo umas duas ou três anta, meio escondido. Mas eles farejaram, rapaz!, o índio é velhaco! Eles não queriam que matasse porque era deles as anta. Mas, o senhor vê: a anta acuada aí, o senhor tá no mato, vai deixá a anta? Então nós matemo três anta escondido deles, dos índios, e eles descobriram. Dai um dia fizeram uma reunião na casa do meu pai, meu pai era o cacique, indiada e gentarada e nos fomos prontos pra negar. Mataram, nós tá sabendo que vocês mataram. E nós negando, dizendo que não tinha nem cachorro pra isso. Nós com um cachorro que você espiava assim não dava nada por ele - tinha três pernas. Mas era o rei dos anteiro. Mataram, nós tá sabendo que vocês mataram, o Chico Augusto, o Antonio, nós tá sabendo que vocês mataram a anta. A anta é nossa! E nós negando" (TM).

Então a igualdade ou coisa parecida que possa ter existido em algum momento era sensível a qualquer conflito de interesses. Diante disso é possível compreender que quando os interesses mais amplos dos dois grupos entraram em conflito a relação tenderia a deteriorar.

No entanto, isso demorou a acontecer e as relações entre os dois grupos, salvo em circunstâncias específicas,

permaneceram mais ou menos "cordiais" até por volta de 1974 - quando teve início a construção da Barragem Norte.

4. Tentativas de evasão

Muitos Cafuzos haviam resistido à idéia de migrar para as terras indígenas. Algumas famílias ainda resistiram no sertão do Faxinal por alguns anos, mas acabaram mudando em virtude da pressão e do perigo de oferecer resistência aos grileiros daquelas terras.

Depois de instalados no Posto, as condições existentes não agradavam e o maior desejo de todos era mudar novamente. A falta de um lugar para onde ir fez com que a maioria permanecesse no Posto, mas não impediu que quase todos tentassem, em alguma ocasião, sair de lá. Alguns conseguiram uma instalação fora, ainda que muito precária, mas os outros acabaram voltando para as terras indígenas e para a proteção do Posto.

Pedro Moreira foi um exemplo da resistência no sertão. Só migrou para o Posto quatro anos depois da migração principal e saiu novamente seis anos mais tarde, convencido de que lá "não tinha futuro". Em 1989 ele ainda vivia como agregado em uma propriedade próxima ao Posto, sem ter conseguido seu pedacinho de terra e enfrentando sozinho, sem nenhum tipo de previdência, os problemas de saúde que aparecem.

Tobias Machado também ofereceu muita resistência em entrar nas terras indígenas, mas acabou acompanhando seu pai, Antônio Machado, quando este fugia da morte. Depois de uma grande epidemia, onde perdeu a esposa e vários filhos, decidiu abandonar as terras do Posto mesmo sem ter para onde ir. Havia permanecido 16 anos lá e nunca mais voltou. Encontrei Tobias Machado morando em uma gleba de meio lote (12,5 hectares) de sua propriedade no sertão do Rio Denecke.

Confessa que nunca conseguiu prosperar porque a terra é muito ruim, mas pelo menos está em cima do que é seu.

Outros Cafuzos tiveram menor sorte que Tobias. Havelino da Penha e Joaquim Machado, em épocas diferentes, também tentaram viver fora. Morando em terras alheias, mal conseguiam pagar a renda da terra e foram vencidos pela doença e pela falta de recursos. Havelino retornou ao Posto pessoalmente adoecido. Joaquim retornou com três filhos quase mortos, em busca de assistência na farmácia do Posto e foi convencido pelo chefe Isaac Bavaresco a retornar.

Assim, aos poucos os Cafuzos foram percebendo que não havia perspectivas fora do Posto, se não pudessem contar com a garantia de terras próprias para viver e trabalhar, como as terras que já eram deles por direito no sertão do Faxinal.

5. O fim do regime de Hoerhan

Após a atração e pacificação dos Xokleng em 1914, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan comandou o Posto Indígena com mão de ferro e tudo fez para garantir aquilo que considerava correto: o relativo isolamento dos indígenas, longe dos vícios e da exploração da sociedade regional. Nisso teve como adversários os elementos da sociedade regional interessados nas riquezas da reserva florestal, no potencial dos indígenas enquanto fornecedores de mão de obra e enquanto consumidores. A persistência da sociedade regional e a atração dos Xokleng em relação a ela confabularam contra a postura de Hoerhan, que se viu derrotado após 40 anos de luta frente ao Posto do SPI.

Em 1954, em meio a uma grande tensão entre índios e a chefia do Posto, foi assassinado nas proximidades da casa de Hoerhan o índio Brasília Friprá, conhecido como Lili, descendente dos Kaingang paranaenses que auxiliaram Hoerhan no processo de atração dos Xokleng. Com a morte de

Lili e a prisão de Hoerhan, a força de trabalho dos habitantes da área e a reserva florestal estavam abertos aos interesses regionais.

SANTOS assim se refere ao período imediatamente posterior à saída de Herhan:

"A partir de 1954, o posto indígena começou a sofrer mudanças. Novos encarregados chegaram e partiram. A reserva foi logo rasgada por uma estrada que, seguindo o curso do Itajai do Norte, atingia povoações e serrarias localizadas além do seu limite. Aos indígenas foi permitido começar a exploração de recursos naturais, especialmente madeiras e palmito (*Euterpe Edulis*, MART.). Terras da reserva foram arrendadas para civilizados explorarem; contratos foram efetivados entre o órgão oficial de proteção, representado no caso pela Sétima Inspeção, e empresários regionais para a exploração de madeiras; roças foram feitas com a mão de obra indígena. Os índios adquiriram, nesse interim, possibilidades novas de sair da reserva; de comercializar seus produtos; de consumirem bens. Entraram definitivamente na faixa de produtores e consumidores. Integraram-se à economia regional.

Os encarregados que a partir de 1954 sucessivamente foram designados para dirigir o posto indígena Duque de Caxias, estavam desvinculados dos compromissos, da formação e da ideologia que haviam norteado as ações de Hoerhan. A questão para eles resumia-se em assumir um cargo público. Não interessava saber de problemas teóricos ou práticos. E como o Serviço de Proteção ao Índio continuava mergulhado nos crônicos problemas orçamentários, os encarregados não têm em suas atividades nenhum apoio financeiro ou técnico. O problema do chefe do posto resumia-se praticamente em sobreviver. E para tanto era imprescindível uma aliança estreita com os detentores do poder na sociedade regional. Como isto foi plenamente feito, a reserva logo foi aberta. Essa abertura atendeu, evidentemente, aos interesses regionais.

A situação dos Cafuzos permaneceu a mesma, na medida em que os sucessores de Eduardo logo perceberam a importância daquela reserva de mão de obra barata, devidamente submetida por Hoerhan. Data dessa época também o início da exploração do trabalho Cafuzo por indígenas, notadamente na extração do palmito. Já em 1963, entrando pela primeira vez na Área Indígena, SANTOS fez a seguinte anotação :

"... Manoel Caxias, índio Botocudo, estava comandando o trabalho de diversos homens. Ele

contratava o trabalho de diversos caboclos para extrair palmito. Manoel Caxias, sabedor que os caboclos nada podem extrair das terras do PI, - madeira, palmito, etc. -, contrata-os para trabalhar consigo. Paga-lhes a metade do preço que recebe por cada palmito. Seu lucro é, portanto, de 50%” (90).

Um outro Cafuzo assim se refere às mudanças ocorridas:

“... aí viremo a cortar palmito pros índios. Uns pagavam, mas outros pegavam a canoa cheia de palmito, levavam lá pra vender mas nós nunca recebia a nossa parte” (AF),

Apesar do afastamento de Hoerhan, do ponto de vista dos Cafuzos a situação nada mudou, ou mudou para pior. O substituto de Hoerhan, o gaúcho Antão, manteve a mesma postura de exigir trabalho compulsório do grupo. José (Duda) Mota Cabral, que permaneceu na chefia do PI por mais de 10 anos, embora criticasse Eduardo só diferia dele no fato de não ser tão bom fitoterapeuta quanto o velho pacificador. Com a saída de Duda assumiu o seu lugar o já funcionário do PI Isaac Antônio Bavaresco, que procurou revestir a exploração que praticava em relação ao grupo com uma capa de compadrio. Foi durante a gestão de Isaac Bavaresco (66/68) que verificou-se a extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do índio - FUNAI.

Referindo-se aos servidores do PI, afirma SANTOS que

“as limitações quanto à formação intelectual e à falta de apoio financeiro e técnico por parte do órgão central de proteção, seriam responsáveis pelo nivelamento das ações dos vários encarregados. E isto não mudou quando o Serviço de Proteção ao índio foi substituído pela Fundação Nacional do índio. Ao contrário. Até então, pelo menos, o SPI tinha se valido de pessoas habituadas ao sertão e por isso mesmo conhecedores de várias práticas rotineiras, referentes à agicultura, a caça, a pesca, à saúde, etc. Agora, ao enviar o primeiro chefe para o Posto Duque de Caxias, a FUNAI utiliza um cidadão ligado ao ambiente urbano e totalmente alheio aos problemas dos índios e do sertão” (91).

6. FUNAI no lugar do SPI:

mudança sem alteração

O processo de deterioração do SPI levou à sua extinção em 1967.

"Um escândalo internacional, com repercussão em organizações como a ONU, OIT, UNESCO, entre outras, decorrentes de denúncias formuladas contra funcionários do SPI, coniventes com o extermínio de grupos indígenas arredios, com a utilização do trabalho indígena em condições vis, com a dilapidação do patrimônio indígena, com a introdução de doenças venéreas em grupos recém contatados, etc., fizeram com que o governo criasse, no ano de 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) <99>.

Durante a transição estava no comando do Posto Isaac Bavaresco, que procurava dissimular a exploração do grupo através de laços de compadrio. Uma mulher Cafuza que ingressava na força de trabalho por aqueles tempos descreve a relação existente.

"Depois que eu fiquei mocinha, trabalhava. Trabalhava no Posto, trabalhava pros índios. Eu e a minha irmã, Pedrolina, trabalhava, trabalhava reto, eu e meus irmãos, trabalhava reto no Posto e não ganhava nada. Só trabalhando pra eles, né? Só ganhava o negócio de ir pro hospital, farmácia, essas coisas assim nós ganhava. Eu me acabei mais foi no serviço deles. Trabalhava na água, fazia lagoa pra plantar arroz, essas coisas. Nós trabalhava, rapaz!, sofria! Eu e a minha irmã, tudo nós, os meus irmãos. Eu tinha doze anos quando comecei a trabalhar. Ai, ficamos parece que dois ou três anos nisto dali. Eu e a minha irmã Pedrolina. E ela ficou doente, e eu também, peguemo doença que até agora eu ainda sinto. Nós trabalhava com água por aqui (na cintura) e pegava friagem, nos banhados, que o chefe do Posto pedia pra nós trabalhar plantando arroz <99>. Fazia apinzal pra eles, coisarada, Deus o livre! Então é o que a gente pode contar, é isso ai. A gente trabalhava, né?, e o mais a gente tirava assim... O velho Isaac Bavaresco. Ele era o chefe do Posto, só que ele mandava a gente trabalhar, né? Mandava comê no panelão, com eles, tinha de comê reto, os índios junto, tinha algum índio que trabalhava, mas a maioria era o Cafuzo" <94>.

A continuidade do trabalho do SPI só vai ser quebrada com a substituição de Bavaresco pelo primeiro agente da FUNAI. Mas isso não significa que pessoas tenham

entrado ou saído da estrutura, nem que a situação dos Cafuzos, no sentido global, vá ser alterada.

7. Tenente Isidoro e o batizado dos Cafuzos

A criação do SPI, em 1910, foi o resultado de pressões internas e externas visando a uma tomada de posição em relação ao massacre de indígenas no Brasil. Mas a inspiração do Serviço veio sobretudo de Cândido Rondon, oficial do Exército de formação humanista empenhado na implantação de linhas de telégrafo. É dele a autoria do lema do Serviço: "Morrer, se preciso for - matar, nunca"⁹⁹. O SPI e o Exército mantiveram laços estreitos durante toda a existência do Serviço, laços que perduraram após a sua extinção, agora em apoio à FUNAI.

"A FUNAI surgiu dando alento aos indígenas, antropólogos e indigenistas. Sua orientação básica era definida por um Conselho Indigenista, integrado por representantes governamentais e por membros da comunidade científica. Contudo, alguns meses após sua instalação, a FUNAI começou a ser reorientada. As propostas autoritárias logo dominaram o órgão. Militares se sucederam na sua presidência, como também dominaram os demais postos de decisão"¹⁰⁰.

Em 1968 chegou a Ibirama o Tenente Isidoro de Oliveira, que viria a ser o primeiro chefe de Posto a serviço da FUNAI em Ibirama. Naqueles primeiros dias da Fundação a ordem era moralizar a atividade nos Postos, procurando apagar as marcas do desmando e da corrupção que haviam caracterizado os últimos tempos do SPI. Apesar de ter permanecido no PI por pouco mais de um ano, sua presença deixou marcas profundas no grupo Cafuzo.

Inicialmente preocupado com a presença do grupo dentro das terras indígenas, o Tenente Isidoro logo tratou de regularizar a sua situação. Não com uma medida enérgica, que pudesse esclarecer as circunstâncias do ingresso do grupo na área e provocar uma solução para o problema. Isso, é bom lembrar, jamais foi feito. A FUNAI jamais procurou

esclarecer os fatos e oficialmente nunca tomou conhecimento da presença do grupo em terras do PI. Em janeiro de 1990, enquanto redigia o presente trabalho, dirigi correspondência ao presidente da FUNAI solicitando a abertura de uma sindicância para apurar os fatos e para que a FUNAI se manifestasse oficialmente, mas a direção do órgão limitou-se a dizer, em correspondência enviada ao INCRA/SC, que os Cafuzos não são índios e, portanto, não são problema da FUNAI. O Tenente Isidoro, portanto, não tomou aquela atitude que se poderia esperar, mas tratou de conseguir uma explicação que justificasse a presença do grupo no local. Em um livro, provavelmente um livro didático, encontrou a "fábula das três raças" onde se explica que ao indivíduo surgido da miscigenação entre índio e negro se chama cafuzo. Mostrando o livro aos membros do grupo ele explicou que eles não eram nem "morenos", nem "caboclos" (termos com que eram designados até então) mas eram, enquanto descendentes de negros e índios, cafuzos.

Para o Tenente Isidoro isso justificava a presença do grupo no Posto. Para o grupo, que tinha consciência de sua ascendência negra e indígena, isso representava uma mudança no status na medida em que os termos "moreno" e "caboclo" até então empregados em relação a eles eram considerados pejorativos. Além disso, criou-se a ilusão de que uma vez reconhecidos como descendentes de índios pudessem participar de alguma forma dos benefícios auferidos pelos indivíduos Xokleng - donos das terras. Mas isso em nada alterou a situação concreta do grupo. Ao contrário, o grupo, aliviado momentaneamente da exploração brutal por parte do Posto, iria conhecer um breve período de prosperidade para logo em seguida mergulhar definitivamente na mais dolorosa opressão.

De qualquer forma, o "batismo" do Tenente Isidoro serviu para consolidar uma identidade grupal que se vinha solidificando desde os tempos dos "redutos", quando

participaram da Guerra do Contestado. A pertinência da identificação foi rapidamente comprovada na medida em que o grupo passou a se identificar como Cafuzo e a ser identificado como tal tanto pelos grupos indígenas da área como pelos regionais.

8. Um período de prosperidade

A extinção do SPI, a criação da FUNAI, a presença do Tenente Isidoro no Posto com seu propósito de "arrumar a casa", serviram para criar um clima de autonomia por parte dos Cafuzos. Durante o curto período em que o Tenente respondeu pelo PI não houve trabalho forçado, apenas aquele trabalho compulsório já institucionalizado e realizado como que por obrigação. Remontam a esse período as primeiras tentativas cafuzas de produzir e comercializar autonomamente. A relação comercial com os indígenas (serviço de extração de produtos à meia) permanece mas dá margem a que os Cafuzos experimentem um breve período de prosperidade.

Por essa época havia na foz do Platê uma ponte de arame por onde se podia atravessar da margem direita do Platê para a margem direita do Hercílio. Essa ponte foi destruída por uma enchente em 1979. Pela ponte os Cafuzos atravessavam sua produção de milho, feijão e outros mantimentos para encaminhá-los aos compradores das redondezas. As compras que faziam também chegavam facilmente ao Platê. Podiam servir-se de uma linha de ônibus que liga Ibirama a Barra do Prata, circulando por uma estrada aberta na margem direita do Hercílio após a saída de Hoerhan. Muitos Cafuzos chegaram a possuir cavalos de montaria e instrumentos musicais. Assim conta um Cafuzo: "Quando saía aquela tropa de homem pela estrada, cada um com seu cavalo encilhadinho, era uma coisa linda de se ver" (AP). Frequentavam bailes nas redondezas, cantavam e tocavam viola e acordeom; havia bailes no próprio Posto, onde Cafuzos e

índios se divertiam juntos. Por algum tempo os Cafuzos foram Felizes. Apesar de não haver estradas no Platê, o que tornava doloroso o transporte da produção até a ponte e muitas vezes implicava na perda de parte do produto; apesar da perseguição que sofreram de outros chefes de Posto que se seguiram ao Tenente, como Francisco Tavares (69/71) que soltava o gado em suas plantações para obrigá-los a abandonar as terras do Platê ("Uma vez soltou (...) porcos para engordar no nosso aipinzal"); apesar de tudo isso e de outras coisas mais, os Cafuzos viveram um breve período de prosperidade como não haviam conhecido antes e como não voltaram a ver novamente, pois logo teria início a construção da barragem, a exploração da madeira e o deslocamento dos Xokleng para a região do Platê.

7. Idem 70.

8. Idem 71.

9. Idem 72.

10. Sobre os Xokleng, ver também HEWITT, 1974, 1978, 1979, BULLOCK, 1985 e NARICH, 1991.

11. Entre os trabalhos que tratam da colonização indígena da região destacamos os de SEVERINI, 1974 e 1982.

12. SANTOS, 1987: 117.

13. SANTOS, 1987: 118.

14. Idem 143: 144.

15. Idem 143: 144.

16. Idem 143: 144.

17. Idem 143: 144.

18. Idem 143: 144.

19. Idem 143: 144.

20. Idem 143: 144.

21. Idem 143: 144.

22. Idem 143: 144.

Notas e referências

1. Depoimento de Tobias Machado, gravado em 24.03.89.
2. Depoimento de Havelino da Penha, gravado em 24.01.88.
3. Jaime Soares, *A Situação do Mundo e o Ano de 1942*, "segunda edição melhorada".
4. Na primeira impressão de Sílvio Coelho dos SANTOS Eduardo "tinha um aspecto de homem calculista; prepotente; superior. Atitudes prussianas". SANTOS, 1963.
5. In: ASSUMPCÃO, apud QUEIROZ, 1977:179.
6. In: CIMI, 1984:17.
7. RICHTER, 1986:21.
8. Idem:19.
9. Idem:33.
10. Idem:71.
11. Idem:72.
12. Sobre os Xokleng, ver também HENRY, 1964; URBAN, 1978; MULLER, 1985 e NAMEN, 1991.
13. Entre os trabalhos que tratam da colonização alemã na região destacam-se os de SEYFERTH, 1974 e 1982.
14. SANTOS, 1987:117.
15. SANTOS, 1987:118.
16. Idem:143/144.
17. Idem:149/150. Embora alguns estudiosos tenham descrito o feito de Hoerhan como uma proeza "admirável" ou como um ato heróico, a maioria das pessoas que conviveram com ele afirmam que sua personalidade alternava momentos de ternura e grande sensibilidade com situações de violenta fleuma marcada por extrema perversidade. Talvez por isso ele tenha conseguido enfrentar os Xokleng desarmado e, mais que isso, tenha conseguido conviver com eles durante 40 anos.
18. SANTOS, 1987:153.
19. Idem, ibidem.
20. Porantim, 124, dez/jan 1990:05.

21. SANTOS, 1970:54/56. Havia também a questão do modo de vida anterior incompatível com as condições colocadas. Ver SAHLINS, 1978 (A primeira sociedade da afluência).
22. SANTOS, 1963:32.
23. SANTOS, 1987:290/291 - nota de rodapé.
24. SAHLINS, 1990:15.
25. Depoimento de Antônio da Penha, gravado em 20.04.89.
26. SANTOS, 1970:54/56.
27. Joaquim Machado, depoimento gravado em 10.04.89.
28. SANTOS, 1989:181.
29. Idem:236/237.
30. SANTOS, 1963:36/37.
31. SANTOS, 1987:237.
32. SANTOS, 1989:15.
33. As condições de trabalho são similares àquelas resgatadas por FONER presentes nas grandes plantações de arroz no Sul dos Estados Unidos no século passado. Segundo este autor, o trabalho nas fazendas de arroz demandava "grandes populações de escravos cujo trabalho em charcos infestados por doenças era simples e puramente a mais vil espécie de labuta" (FONER, 1988:127).
34. Trindade da Penha Machado, depoimento gravado em 20.04.89. No tocante ao trabalho na plantação de arroz, alertou-me o professor Sílvio Coelho dos Santos de que essa cultura no PI era bastante inexpressiva - o que torna imprescindível a relativização do depoimento.
35. Como lembrou muito a propósito a doutora Lux Vidal, estava aí também implícita a visão do indígena enquanto categoria de transição. Ou seja, o propósito de proteger o indígena tinha como pressuposto a sua integração à sociedade nacional.
36. SANTOS, 1989:15.

CAPÍTULO III

A NOVA DIÁSPORA

a) CONSEQUÊNCIAS DESADREGADORAS DA CONSTRUÇÃO DE UMA BARRAGEM

1. O ecossistema local

As frentes pioneiras que levaram a efeito a colonização do Vale do Itajaí do Norte enfrentaram, entre outros obstáculos, a presença dos índios Xokleng, que até o início deste século eram ainda um grupo nômade perambulando pela floresta sem contato com os brancos - a não ser os contatos belicosos. Em 1914 Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, jovem sertanista a serviço do SPI, logrou atrair a maior parte do grupo ao convívio pacífico - para alívio dos ocupantes brancos que assim consolidariam definitivamente sua presença na região.

Com a pacificação do grupo tornou-se indispensável a criação de área onde os indígenas pudessem ser assentados. No entendimento de SANTOS, a criação desse espaço tornaria possível,

"Simultaneamente, o confinamento e o 'amansamento' dos silvícolas, de maneira que os civilizados das vizinhanças logo se libertavam da insegurança em que viviam. Os indígenas, depois de atraídos, tinham que se sujeitar a viver limitados ao território sob controle do Posto e dele não podiam afastar-se sem autorização expressa dos funcionários" (1).

A condição dos Xokleng, após a pacificação, foi radicalmente alterada, e o mínimo necessário era que houvesse terra disponível para a constituição de uma reserva. Essa terra, como anota SANTOS, não foi fácil de ser

conseguida uma vez que os indígenas haviam sido atraídos ao convívio pacífico e aldeados em uma região onde as terras haviam sido concedidas pelo governo Estadual à SCH. O problema da criação de uma área para os Xokleng rolou durante mais de dez anos, até que o governo do Estado assinou o Decreto número 15, de 03 de abril de 1926, reservando "para usufruto dos indígenas aldeados no valle do Rio Plate, Distrito de Ammonnia" <02> o território hoje conhecido como Área Indígena Ibirama. Mas, a consolidação da área não foi nada tranquila:

"Após uma série de dificuldades burocráticas, falta de recursos, entraves outros de elementos que ambicionavam avançar nas terras dos Botocudos, conseguiu-se, enfim, no ano de 1956, concretizar a medição e demarcação da área do PI Duque de Caxias que acusou o total de 141.565 metros quadrados" <03>.

A área, no entanto, permaneceu apenas como território "reservado" até 1965, quando foi finalmente inscrita no registro de imóveis de Ibirama <04> em nome do grupo Xokleng.

Apesar de relativamente extensas, as terras da Área Indígena apresentam um relevo bastante acidentado, com poucos espaços próprios para a agricultura. No início da década de 1970 SANTOS anotava que

"esta área ainda está na sua maior parte coberta pela floresta sub-tropical, típica da região. Espécies vegetais como a canela, o cedro, a peroba e o sassatras são comuns. O vale apertado do Itajai do Norte contrasta com as altas serranias, de onde correm vários e pequenos cursos d'água. Desses, se destaca o Platê, responsável pela formação de um vale secundário no interior da reserva" <05>.

A Área Indígena sempre foi ocupada por representantes de diversos grupos étnicos. Antes da pacificação dos Xokleng, índios Kaingang foram trazidos do Paraná para auxiliarem nos contatos, servindo principalmente como intérpretes improvisados - na medida em que os Kaingang e os Xokleng, sendo ambos grupos portadores de língua Jê,

tinham certa possibilidade de estabelecer algum tipo de comunicação. No Posto de Atração do Platê foram também instalados funcionários brancos, empenhados nas tarefas de manutenção do Posto e também nos trabalhos de atração. Elementos Kaingang e brancos vão permanecer no local após a pacificação, miscigenando-se entre si ou com os Xokleng e tornando-se definitivamente parte da população da área.

Em 1947 parte da Área passou a ser ocupada pelo grupo Cafuzo que, apesar de manter uma convivência estreita com os índios, permaneceu isolado destes em termos de miscigenação. Todos os casamentos Cafuzos são realizados no próprio grupo ou envolvendo parceiros de fora da Área.

Um grupo de Mbyá-Guarani passa a fazer parte da Área em 1953. Os Guarani vão ocupar uma região remota da Área na margem esquerda do Hercílio, formando duas aldeias. Até agosto de 1989 viviam na aldeia Itoupava, na margem esquerda do Hercílio, cerca de sete famílias. Outras onze famílias viviam na região do rio Toldo, um afluente do Hercílio, distante quase oito quilômetros de Itoupava. Em agosto de 1989 as famílias de Itoupava migraram para o litoral do Rio de Janeiro, permanecendo na Área de Ibirama apenas as famílias do Toldo.

Em maio de 1989 a população da Área Indígena Ibirama, incluindo todos esses grupos e todas as categorias de mestiços⁶⁶ somava aproximadamente 1.500 pessoas.

De todos os grupos, apenas os Cafuzos e os Guarani possuíam status de "gente de fora". Embora as condições gerais dos dois grupos fossem semelhantes, os Guarani se destacavam por serem índios e terem em determinados momentos reconhecidos direitos ou privilégios que sempre foram negados aos Cafuzos.

2. A dialética da invasão branca

Durante os 40 anos em que esteve à frente do Posto Indígena em Ibirama Eduardo de Lima e Silva Hoerhan manteve os indígenas Xokleng relativamente isolados da sociedade regional - pelo menos no que diz respeito ao envolvimento dos indígenas com a economia local. Às vésperas do afastamento de Hoerhan havia uma pressão quase insuportável contra esse isolamento - tanto por parte dos indígenas quanto da parte dos regionais. As tensões atingiram seu limite culminando com o assassinato do Kaingang Lili Friprá - atribuído a Hoerhan, que acabou sendo preso e afastado do cargo.

O afastamento de Hoerhan, e a cumplicidade da nova administração, abriu a Área Indígena aos interesses dos regionais - que se atiraram sobre aquele santuário ecológico com ganância devastadora. Assim fala SANTOS:

"A reserva foi logo rasgada por uma estrada que, seguindo o curso do rio Itajai do Norte, atingia povoações e serrarias localizadas além do seu limite. Aos indígenas foi permitido começar a exploração de recursos naturais, especialmente madeiras e palmito (*Euterpe Edulis*, MART.). Terras da reserva foram arrendadas para civilizados explorarem; contratos foram efetivados entre o órgão oficial de proteção, representado no caso pela Setima Inspeção, e empresários regionais para a exploração de madeiras..." (47)

Como se não bastasse essa forma de invasão das terras indígenas, uma invasão direta da Área foi comandada, em 1963, por um grande empresário madeireiro de Ibirama - na época também prefeito da cidade. SANTOS reproduz alguns dos argumentos dirigidos pelo madeireiro aos colonos que acabaram por realizar a invasão da Área:

"Vocês querem trabalhar e não têm terras; os índios não gostam de trabalhar e têm terras; agora o governo vai fazer reforma agrária e quem tem muita terra, dá pra quem não tem. Portanto, o certo é pegar a terra dos índios que é muita e que também é do governo" (48).

Insuflados pelo empresário, cerca de 300 colonos efetivamente invadiram a Área Indígena, sem contudo consolidar a sua ocupação.

"Em nome da reforma agrária e pretensamente interessados nos problemas da escassez de terras que muitos colonos viviam, autoridades e empresários haviam armado toda uma trama. Por ela, eles teriam assegurado a imediata exploração dos recursos florestais que existiam nas terras que viessem a ser tomadas pelos invasores da reserva indígena. E tal não ocorreu porque os Xokleng foram orientados para reagir à presença indevida dos civilizados na reserva pelos funcionários da Setima Inspeção do SPI. Entre os mecanismos que utilizaram nessa reação, os indígenas apelaram para uma greve, parализando todas as atividades que vinham normalmente desenvolvendo; para uma visita em comitiva ao governo do Estado de Santa Catarina; e para a divulgação na imprensa e no rádio de suas apreensões quanto aos objetivos dos civilizados invasores. À vista de tudo isto, o governo estadual enviou um esquadrão da Polícia Militar a fim de obrigar a saída dos invasores da Área Indígena" <??>

Invasões dessa natureza voltaram a ocorrer na década de 1970, ainda que não fossem motivadas pelo argumento da reforma agrária. Os invasores sempre foram repelidos, mas isso não impediu que a Área fosse invadida de outras maneiras. O interesse principal nas terras indígenas sempre foi representado pela grande quantidade de madeira existente nas florestas nativas da Área. A extração dessa madeira já vinha ocorrendo desde que Hoerhan foi afastado do Posto, mas acontecia em ritmo lento, em virtude da ausência de estradas de acesso à floresta, não chegando a comprometer o equilíbrio ecológico da Área. As árvores retiradas eram cortadas a machado e transportadas para fora da Área com o auxílio de tração animal - o que impedia a devastação.

A partir de 1974 essa situação vai começar a mudar, pois a construção da Barragem Norte decretou a destruição completa do santuário ecológico da Área Indígena Ibirama.

3. Consequências físicas

Apesar de construída fora da Área Indígena, cerca de dois terços do lago formado periodicamente por ocasião das cheias estarão localizados no interior das terras indígenas⁽¹⁰⁾. Para dar lugar ao lago foram desapropriados 870 hectares das únicas terras indígenas aráveis. Nessas terras estava também localizada a principal aldeia Xokleng, o que obrigou à remoção de um grande número de famílias indígenas para outras terras da Área. Boa parte das famílias Cafuzas também foram atingidas pela área do lago, sendo forçadas a migrar.

Para delimitar o futuro lago, a ser formado sazonalmente por ocasião das cheias, foi construída uma estrada de contorno. Na margem direita do Hercílio a estrada de contorno significou apenas o deslocamento da estrada Ibirama / Barra do Frata das proximidades do rio para o alto da encosta, nos limites do lago. Já na margem esquerda uma estrada completamente nova foi aberta. Partindo da própria barragem, em Barra Dollman, a estrada de contorno segue pela margem esquerda do Hercílio até a altura da foz do Platê de onde prossegue pela margem esquerda deste, atravessando o Cafuzeiro - a aldeia dos cafuzos, até atingir os limites do lago no Platê. Uma ponte recentemente construída pelo DNOS permite a passagem da estrada para a margem direita de onde prossegue em sentido contrário, descendo o Platê pela fronteira do lago e voltando a subir pela margem esquerda do Hercílio (ver mapa 3). A maior parte da estrada foi construída abrindo-se espaço na mata virgem.

Com a desapropriação exigida pela implantação do lago, a área do Platê até então ocupada pelos Cafuzos - cerca de mil hectares - ficou reduzida a menos de dois terços. A necessidade de remoção das famílias Xokleng, bem como de diversos equipamentos públicos localizados na área desapropriada, fez com que a área restante do Platê passasse a ser ocupada também pelas famílias Xokleng, além de serem

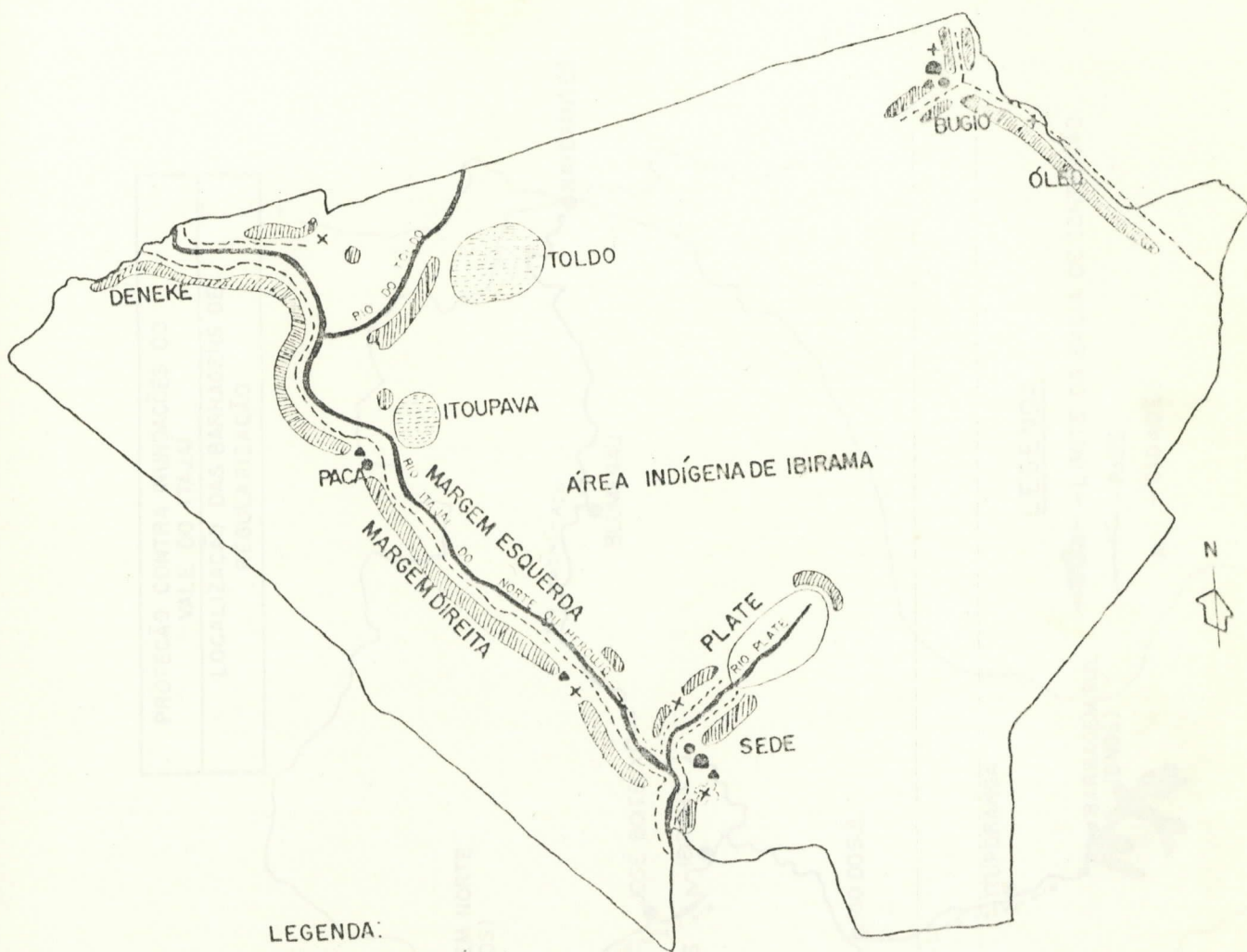
ali construídos o escritório da FUNAI, a escola, a enfermaria e as igrejas Católica e Assembléia de Deus. O território ocupado pelos cafuzos foi reduzido de cerca de mil hectares para menos de trinta.

4. Consequências ecológicas

Entre 1979 e 1984 três grandes enchentes aconteceram atingindo os habitantes da Área Indígena, em decorrência do represamento de água produzido pela ensecadeira construída sobre o rio Hercílio - pequena barragem de terra que tinha como objetivo desviar o curso do rio para permitir as obras da barragem⁽¹¹⁾. Em 1984 a ensecadeira rompeu provocando grande inundação na cidade de Ibirama. Além disso, as águas represadas pela ensecadeira, já em 1979, derrubaram uma ponte de arame que ligava a margem direita do Flatê à margem direita do Hercílio, deixando os ocupantes da margem esquerda do Hercílio, especialmente os Cafuzos, com grande dificuldade de comunicação.

A estrada de contorno, que tinha o objetivo de delimitar a área do lago da barragem, além de abrir espaço para o reassentamento das famílias Xokleng, permitiu o acesso direto à floresta, dando início à "corrida da madeira". A retirada da madeira, até então executada lentamente e com recursos precários, passou a ser feita contando com toda a tecnologia da indústria madeireira, como motosserras, retroescavadeiras, tratores de esteira, caminhões-guindaste, etc., tudo sob as vistas complacentes e cúmplices dos funcionários da FUNAI, IBDF e outros órgãos públicos. Em decorrência, os indígenas abandonaram as atividades de subsistência como a pequena criação e a agricultura, e durante quase dez anos entregaram-se a um verdadeiro festim, como se a floresta fosse eterna. A maior parte do lucro decorrente da extração da madeira foi direto para os bolsos dos madeireiros da região. A maior parte da

MAPA 3



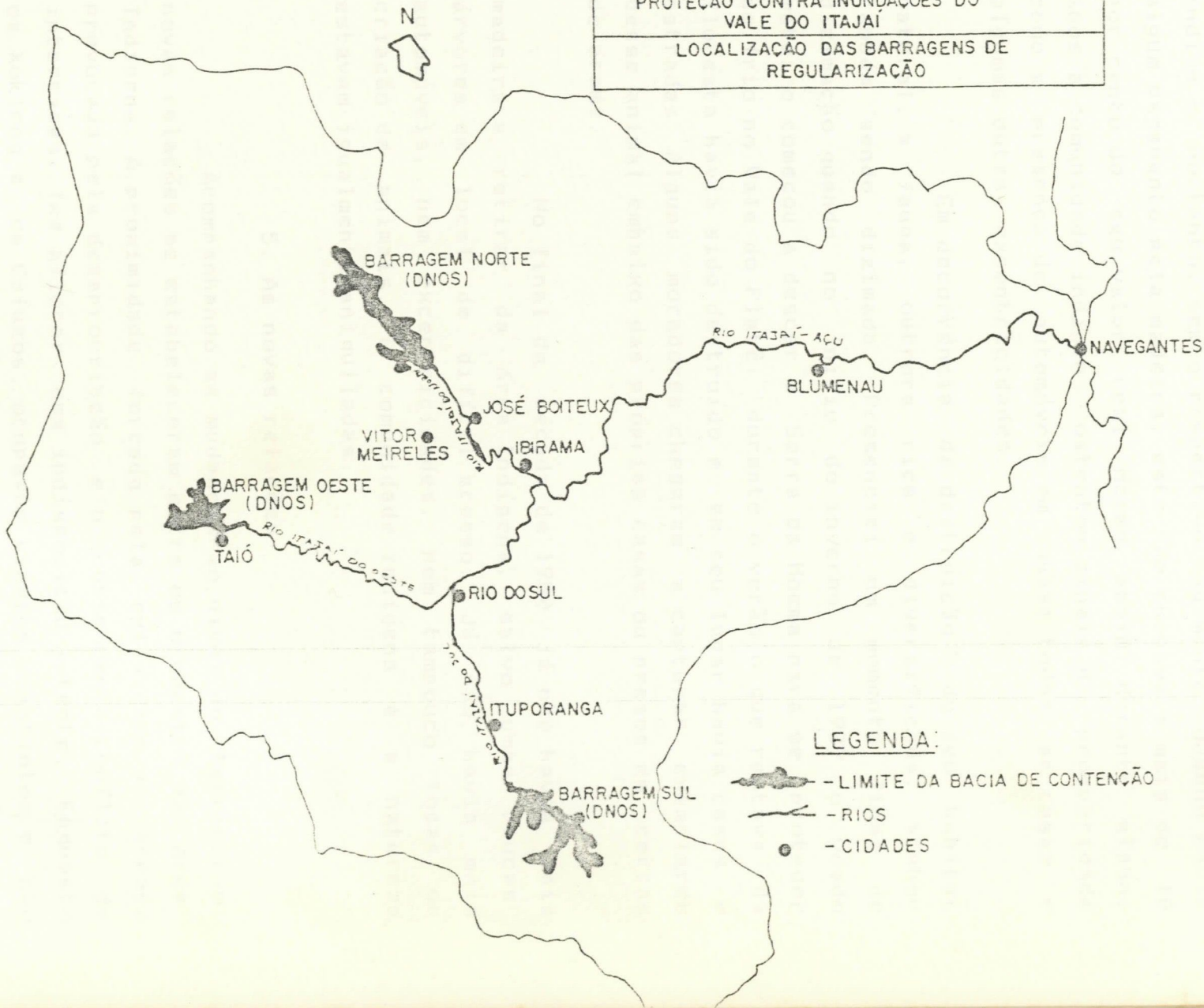
LEGENDA:

- LIMITES ÁREA INDÍGENA
- RIOS
- - - ESTRADAS
- FUNAI
- ▲ ENFERMARIA
- ESCOLA
- + IGREJA (CATÓLICA E PROTESTANTES)
- GUARANI
- CAFUZO
- BOTOCUDO: KAINGÁNG;
- BOTOCUDO x KAINGÁNG;
- MESTIÇOS (EXCETO GUARANI x BRANCOS);
- BRANCOS (PERMANENTES OU FIXOS E TEMPORÁRIOS);
- NEGROS / PRETOS (TEMPORÁRIOS)

Desenho: Nilson Silveira (Sebrae-SC).

Fonte: NAMEN, 1991.

PROTEÇÃO CONTRA INUNDAÇÕES DO
VALE DO ITAJAÍ
LOCALIZAÇÃO DAS BARRAGENS DE
REGULARIZAÇÃO



Desenho: Nilson Silveira (Sebrae-SCI).

Fonte: NAMEN, 1991.

MAPA 4

madeira saiu da Área Indígena sem o controle dos próprios índios e, portanto, sem o respectivo pagamento. Quando havia algum pagamento pela madeira, este não chegava a mais de 10 por cento do seu valor real. Mesmo assim, durante alguns anos a comunidade indígena ostentou sinais de prosperidade como a presença de automóveis em quase todas as casas e algumas outras excentricidades.

Em decorrência da destruição do seu habitat natural, a fauna, outrora rica e diversificada, acabou também sendo dizimada. Presenciei um momento final de dizimação quando no início do inverno de 1989 o veado mateiro começou a descer a Serra da Moema para se proteger do frio no Vale do Platê: durante o verão o que restava da floresta havia sido destruído e em seu lugar havia casas e estradas. Alguns moradores chegaram a capturar exemplares desse animal embaixo das próprias casas ou presos em cercas de arame.

No final da década de 1980 já não havia mais madeira a retirar da Área Indígena, salvo umas poucas árvores em local de difícil acesso. Já não havia mais automóveis, nem excentricidades, nem tampouco rocas ou criação de animais. A comunidade indígena e a natureza estavam igualmente aniquiladas.

5. As novas relações

Acompanhando as mudanças ao nível do território, novas relações se estabeleceram entre os ocupantes da Área Indígena. A proximidade forçada pela exiguidade do espaço provocada pela desapropriação e o conseqüente conflito de interesses, fez aflorar uma indisposição latente. Enquanto os Xokleng e os Cafuzos ocupavam espaços distintos e não conflitantes, as relações entre os dois grupos eram relativamente tranquilas chegando algumas pessoas idosas a afirmar que "se davam como irmãos". A redução do território fez com que os Xokleng e os Cafuzos passassem a disputar o

mesmo espaço e os Xokleng, como proprietários da Área, tinham a primazia da escolha.

O território ocupado pelos Cafuzos, o Vale do Rio Platê, tornou-se de um momento para o outro uma "área nobre", contendo as melhores terras da Área Indígena.

Os indígenas mais idosos, ainda sob o efeito da longa convivência com os Cafuzos, agiram mais moderadamente. Os mais jovens, no entanto, não hesitavam em manifestar claramente suas intenções. A remoção dos Xokleng da área desapropriada provocou também a remoção dos Cafuzos. Parte, porque as terras até então ocupadas pelos Cafuzos também foram desapropriadas; parte porque os Xokleng desalojados precisavam ser reassentados no Platê. Em consequência, quase metade das famílias Cafuzas se viram forçadas a migrar para regiões longínquas da Área Indígena ou mesmo para fora da Área, afastando-se, de qualquer forma, do Cafuzeiro e da sua Comunidade.

Outra mudança significativa ao nível da relação entre os dois grupos diz respeito à exploração do trabalho Cafuzo por indivíduos Xokleng. A exigência de trabalho compulsório, até então feita com exclusividade pela chefia do PI, passou a ser cobrada também pela liderança indígena. A exploração da madeira e a necessidade de mão de obra transformou os Cafuzos em assalariados dentro da própria Área. Eles não tinham direito à madeira, por isso prestaram-se ao trabalho quase forçado e em condições das mais precárias. Vários Cafuzos morreram ou ficaram inutilizados trabalhando nas lides da madeira quase a trôco de nada. Durante o trabalho de campo acompanhei três casos que merecem destaque. Alfredo Alves morreu no mato em circunstâncias mal esclarecidas; Leonardo de Jesus foi esmagado por um trator, a serviço do cacique Elpídeo Friprá, da aldeia do Bugio; e Emílio Simão ficou tetraplégico quando acidentou-se a serviço do cacique Arestides (Ali) Faustino Criri, da aldeia da Sede. Embora o acidente que vitimou o

Cafuzo Simão tenha ocorrido três meses antes de minha primeira visita ao grupo, acompanhei nos dois anos seguintes seu drama em busca de auxílio médico e sua luta pela sobrevivência junto à esposa e oito filhos. A verdade é que enquanto o padrão de vida dos Xokleng subia, o padrão Cafuzo era cada vez mais precário. Além do trabalho mal remunerado, sempre surgiam outras requisições de trabalho compulsório: consertar estradas, plantar roças para lideranças indígenas, preparar as festas, limpar áreas públicas e abrir covas para funeral Xokleng. Em tudo os Xokleng imitaram e reproduziram o comportamento dos chefes do Posto.

Ao iniciar a construção da barragem os Cafuzos viviam relativamente isolados no Platê, tendo à sua disposição aproximadamente mil hectares de terras aproveitáveis. Ao final da "corrida da madeira" os Cafuzos ocupavam menos de trinta hectares e a situação continuava se deteriorando. A disputa pelo espaço com os Xokleng levou mais da metade dos Cafuzos a uma migração forçada - repetindo de certa forma as situações ocorridas no Planalto e no sertão do Faxinal. Um grande número de Cafuzos, no entanto, está impedido de migrar: são pessoas idosas ou portadoras de anomalias que não conseguiriam sobreviver isoladamente. Têm como única esperança de sobrevivência a unidade do grupo, cujo apoio funciona como uma espécie de seguro social - negado pelo Estado Brasileiro.

b) O SONHO DA REFORMA AGRÁRIA

"José Dolores disse: é melhor saber para onde ir e não saber como, do que saber como e não saber para onde ir".

Argumento do filme "Queimada" de Gillo Pontecorvo.

1. Os Cafuzos ouviram falar em reforma agrária

A presença do grupo Cafuzo no interior da Área Indígena Ibirama é, por si só, um anacronismo. Os membros do grupo sempre souberam disso, antes mesmo de entrarem na Área, e desde os primeiros tempos lutaram para sair de lá - como já foi visto no capítulo anterior. Mas, o fato é que ao desistirem de suas terras no Faxinal e migrarem - ainda que de maneira forçada - para o PI, os Cafuzos fecharam a porta de saída do seu próprio "cativeiro".

As tentativas de evasão sempre foram individuais, ainda que envolvessem várias famílias ao mesmo tempo, e sempre redundaram em fracasso. Mesmo quando um indivíduo logrou sair e permanecer fora, as condições de sobrevivência acabaram sendo muito semelhantes às usufruídas pelos que permaneceram no PI.

Depois de longos anos de sacrifício e muitas tentativas frustradas de conquistar outra vida, os Cafuzos compreenderam, finalmente, que estavam presos àquela terra do Posto, e tomaram consciência de que a única maneira de se

libertarem da sua condição era através da garantia prévia de terra para trabalhar.

Assim, uma necessidade fundamental foi estruturada como condição básica para a sua saída do Posto. Em primeiro lugar, a garantia de terra para morar e trabalhar; em segundo, que a terra fosse suficiente para todos os Cafuzos - os que permaneceram e os que se dispersaram ao longo dos anos.

A esperança de concretizar esse sonho chegou no início de 1985, através de notícias do rádio. Havia tomado posse o governo da Nova República com a proposta de levar justiça ao campo através da criação do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário - MIRAD. Os Cafuzos, que desde o início da década estavam envolvidos em sérios conflitos em virtude da disputa com os Xokleng pelo território do Platê, ouviram o próprio Presidente Sarney dizer:

Cronológica

arquivos
CTI-MIRAD
"Queremos justiça no campo. A Reforma Agrária tem o objetivo de harmonizar os conflitos no campo para acabar com a injustiça e a violência nesse setor, incompatíveis com os ideais da conciliação, com ideais cristãos e com a formação do povo brasileiro" <18>

Referências

Apegaram-se os Cafuzos a esta promessa e escreveram uma carta ao ministro pedindo sua inclusão no Plano Nacional de Reforma Agrária - PNRA.

Informações

pelos Cafuzos
"(...) Nós Cafuzos estamos pedindo e contando a nossa situação (...) dar para nos que tanto desejamos, ao menos um pouquinho de liberdade de podermos ter um pedacinho de terra para garantir para as nossas famílias um futuro mais amplo (...) Porque não temos nada a dar de garantia para os nossos filhos (...) " <19>

Terras

Em apoio à reivindicação dos Cafuzos o Prefeito de Ibirama escreveu carta ao MIRAD expondo a situação:

Informações

dos Cafuzos
"... com o passar de gerações, os antigos vínculos das duas comunidades vão se rompendo, dando lugar a desentendimentos e constrangimentos nada agradáveis de lado a lado. Em função disso, as lideranças dos Cafuzos, com a concordância da comunidade indígena, passaram a buscar junto aos

órgãos públicos (inclusive esta Prefeitura), informações no sentido de conseguirem um reassentamento o mais rápido possível em área própria, onde cada família possa ver assegurado o futuro dos filhos" <14>.

A sorte estava lançada.

2. A dialética da evasão Cafuza

Os próprios Cafuzos não acreditavam em uma resposta imediata à sua solicitação, mas a conjuntura histórica era propícia e o MIRAD respondeu imediata e favoravelmente iniciando um processo que durou um ano - onde os Cafuzos estiveram a um passo de serem reassentados.

Considero os fatos ligados a este processo bastante didáticos para se compreender os entraves ligados à reforma agrária no Brasil, por isso passo a fazer um inventário dos principais passos do processo, em ordem cronológica, a partir dos documentos encontrados nos arquivos do INCRA - Brasília, pertencentes ao acervo da CTI-MIRAD <15>.

- 26.11.85: carta dos Cafuzos ao Ministro da Reforma e do Desenvolvimento Agrário expõe a situação do grupo e pede

"...ao menos um pouquinho de liberdade de termos um pedacinho de terra para garantir para nossas famílias um futuro mais amplo".

- Nov/85: após as manifestações feitas ao MIRAD pelos Cafuzos, lideranças indígenas e pelo Prefeito de Ibirama, Lígia Simonian, assessora da Coordenadoria de Terras Indígenas do MIRAD, elabora a primeira informação técnica sobre o grupo (IT 17) visando instruir o processo e dar encaminhamento ao assentamento dos Cafuzos. Na Informação Técnica, após um resgate da história do grupo e dos seus problemas, tendo ouvido os Cafuzos e tomado conhecimento do seu desejo de juntar o grupo em uma área

coletiva afim de preservar seus valores culturais, SIMONIAN apresenta a seguinte conclusão:

"(...) a considerar o estilo de vida e o modo de organização dos cafuzos, só uma proposta que viabilize o assentamento nas proximidades da Reserva Indígena de Ibirama, em terras de mata ou de capoeira, e em gleba comunitária (condomínial), poderá dar resultados positivos e tirá-los da miséria crônica em que se encontram. Neste sentido, o apoio a ser prestado pelo PRRA/SC (técnico, creditício, etc.) deve ser considerado como prioritário e paralelo ao assentamento. Os indígenas apontaram a existência de terras na área conhecida como Rio Negrinho, localizada nas proximidades da Reserva Indígena de Ibirama, mas a direção adjunta do INCRA/SC também informou que existem algumas áreas a serem desapropriadas no próprio município de Ibirama, e que poderão ser utilizadas. No caso das informações prestadas sobre o Rio Negrinho, estas terras seriam devolutas e ideais pois contam com uma excelente cobertura vegetal, sendo excelentes para o desenvolvimento da agricultura. Caso não seja viável a utilização desta área, o INCRA/SC deverá destinar outra, de preferência nas condições desejadas pelos Cafuzos, conforme indicado anteriormente" <16>

- 30.12.85: acusando o recebimento de manifestação das lideranças indígenas que pediam a remoção dos Cafuzos de sua área, a CTI-MIRAD informa ainda que

"esta Coordenadoria já formou processo e já contatou a Coordenadoria Regional do INCRA em Santa Catarina. O referido processo deverá chegar às mãos do Sr. Ministro ainda no início de janeiro e o Coordenador Adjunto do INCRA em Santa Catarina já nos informou que a questão dos Cafuzos de Ibirama já foi considerada na elaboração do Plano Regional de Reforma Agrária e que a partir de fins de janeiro, em conjunto (O INCRA/SC, esta Coordenadoria e lideranças indígenas e Cafuzos) iniciaremos o processo para o reassentamento (levantamento da população Cafuzo, identificação de áreas para o assentamento, etc.). Pelo que nos foi colocado pelo Sr. Coordenador Adjunto em Santa Catarina, existem excelentes probabilidades de que a situação seja resolvida em comum acordo e sem conflitos" <17>

Informa também que está sendo providenciada uma data para que lideranças Cafuzas e indígenas se encontrem com o Ministro em Brasília.

- 29.01.86: a CTI/MIRAD encaminha ao Presidente da FUNAI cópia de documentação existente no Ministério sobre o

processo de assentamento dos Cafuzos e pede apoio. Informa ainda que

"os 'cafuzos' foram recebidos ontem (28.01.86) em audiência pelo Dr. Nelson Ribeiro, Ministro da Reforma e do Desenvolvimento Agrário. O Sr. Ministro foi enfático no sentido da agilização do processo e se comprometeu a conversar ainda hoje com o dr. Collato, Diretor do INCRA/SC (que se encontra em Brasília) e solicitar que se inicie imediatamente o processo, a começar com a indicação de área para o assentamento" <10>.

- 29.01.86: em correspondência ao Assessor da Prefeitura Municipal de Ibirama, a Assessora da CTI/MIRAD informa sobre a audiência dos Cafuzos com o Ministro e acrescenta que

"o Diretor Adjunto do INCRA já solicitou que eu mesma realizasse, o levantamento circunstanciado das famílias 'cafuzas', para viabilizar o dimensionamento da área necessária a ser desapropriada, e que, segundo orientação do próprio Ministro, será em Ibirama" <11>.

- 12.03.86: Informação Técnica número 35. " Razões para a desapropriação da Gleba Rio da Prata". Consta nessa Informação que

"a Gleba Rio Prata (processo INCRA DR 10 1861/85) está localizada no Município de Ibirama/SC, e se compõem de 2.976 ha. A considerar os estudos técnicos realizados pelo INCRA, a mesma se configura como latifúndio por exploração. Esta gleba detém uma sólida cobertura vegetal, onde a araucária é dominante, e necessita ser preservada" - grifado no original.

Três razões são apontadas como justificativa para a desapropriação da referida gleba: - regularização das 27 (vinte e sete) posses existentes na área, assentamento da Comunidade Cafuza e a preservação da mata de araucária existente na gleba.

A 19 de março de 1986 outra Informação Técnica, a de número 41, apresenta com detalhes as mesmas razões acima.

- 19.03.86: Informação Técnica número 40, "O Cadastro da População Cafuza de Ibirama/SC e uma posição sobre a criação da Reserva Cafuza". Com relação ao cadastro da população Cafuza, SIMONIAN apresenta as seguintes posições:

a) todas as famílias Cafuzas, as que vivem dentro e fora da Área Indígena, deverão ser assentadas na Reserva Cafuza - conforme desejo manifesto pelo grupo em reunião pública.

b) "o planejamento do assentamento deverá atender para alguns elementos cruciais para a comunidade cafuza, a saber: a existência de 16 pessoas deficientes (físicas e mentais, reconhecidas como tais pelos próprios cafuzos); a existência de um número muito grande de pessoas com algum grau de anormalidade; domínio precário das técnicas de cultivo (a se pensar numa produção para mercado, por exemplo); a existência de uma maioria de analfabetos e/ou semi-alfabetizados; a necessidade de destinação de recursos básicos para apoiar a realização das primeiras safras (os cafuzos se referem a um mínimo de três anos), em especial em termos de crédito para plantio, alimentação para que se dediquem inteiramente às suas roças (trabalho de preparação, plantio, limpeza, colheita, comercialização), apoio técnico tanto para as lides agrícolas, quanto para as atividades de preservação ambiental, etc." <20>

c) Em termos quantitativos, a população Cafuza foi assim identificada:

"- 41 famílias cadastradas, com uma variação de um a 15 membros cada (o que implicará num planejamento diversificado em termos habitacionais); - 214 pessoas cadastradas como Cafuzas, melhor dizendo, reconhecidas como integrantes da Comunidade Cafuza" <21>

Sobre a criação da Reserva Cafuza, algumas providências necessárias são preliminarmente apontadas:

1. desapropriação imediata da Gleba Rio Frata, localizada no Município de Ibirama/SC, onde após a regularização dos posseiros (em torno de 27 famílias) deverá ser instalada a comunidade cafuza (...);

2. constituição do plano de assentamento e implementação do mesmo assim que o INCRA/SC for imitado na posse;

3. (...);

4. estabelecer um programa de preservação ambiental, sob a coordenação do INCRA/SC, em convênio com Universidades próximas (a UFPr tem um curso de Engenharia Florestal);

5. organização de um projeto de extensão rural para viabilizar o aperfeiçoamento dos Cafuzos no domínio das técnicas agrícolas e de preservação do solo;

6. implantação de escola de primeiro grau, que também propicie programas de alfabetização de adultos;

7. implantação de ambulatório local, tendo em vista o elevado percentual de deficientes na comunidade; este ambulatório deverá viabilizar programas de vacinação, atendimento especial à infância, à velhice, às gestantes, etc.;

8. implantação de infra-estrutura para atividades religiosas e de recreação (...);

9. estabelecimento de convênio com a UFSC e Univ. de Blumenau para constituição de um projeto de pesquisa sobre a realidade socio-econômica e antropológica da comunidade cafuzas <22>.

- 07.04.86: em correspondência ao titular do MIRAD, SIMONIAN encaminha ata de reunião realizada em Ibirama e abaixo assinado da população daquele município e arredores pleiteando a desapropriação da gleba Rio da Prata (proc. INCRA DR 10 1861/85) visando a regularização das posses nela existentes e o assentamento dos Cafuzos <23>.

- 01.07.86: publicado no Diário Oficial da União o Decreto 92.863 de 30 de junho de 1986, que declara de interesse social para fins de desapropriação, a Gleba Rio da Prata.

- 14.10.86: realizada imissão de posse da Gleba Rio da Prata em favor do INCRA/SC.

-16.10.86: Lígia Simonian elabora a Informação Técnica número 93 onde faz relatório da viagem à Ibirama, com os seguintes destaques:

a) os 'cafuzos' (...) aproveitaram a oportunidade para reafirmar que só estão esperando a autorização do INCRA para iniciarem os trabalhos agrícolas na Gleba Rio da Prata (...);

b) (...) os 'cafuzos' demonstraram interesse em ter sua língua nativa estudada, com vistas à preparação de cartilha para utilização na escola a

ser implantada no assentamento. Neste sentido a CTI deverá envidar esforços junto ao Museu Nacional, de modo a viabilizar o estudo da língua e a produção do material didático solicitado;

c) sugerimos que a Secretaria Geral entre em contato com a reitoria da Universidade Federal de Santa Catarina no sentido de solicitar sua colaboração para a realização do diagnóstico de saúde da população 'cafuza', o que facilitará ao INCRA/SC os encaminhamentos posteriores, os quais inclusive, podem ser assumidos pela própria UFSC, via convênios" <#4>.

- 18.10.86: Informação Técnica número 94 -
"Justificativa para destinação de área maior que a do módulo local para os 'cafuzos' de Ibirama, para manutenção de reserva florestal maior que a definida em lei, e para isenção do pagamento de terra".

1) Com base em levantamento e análise do "contexto histórico e sócio-econômico-ideológico da comunidade 'cafuza'" é proposto para o assentamento dos Cafuzos uma área de 1500 hectares na Gleba Rio da Prata. Na argumentação, SIMONIAN reconhece a existência de uma cultura específica marcada por "valores e práticas comunitários", a existência de uma "língua própria", reconhece serem os Cafuzos descendentes de índios, a existência de uma "tradição cafuza" - o que aconselharia o seu assentamento em uma área maior que a comumente usada, como condição para que a Comunidade Cafuza possa "dar continuidade à sua experiência histórica e cultural".

2) Considerando que os Cafuzos mantêm práticas como a coleta e a caça, a CTI propõe que se respeite uma área maior que a reserva legal de floresta nativa, que na região é de 20% do total da área, no caso da Gleba Rio da Prata ser destinada aos Cafuzos. Isso permitiria ao grupo manter algumas práticas como a coleta do pinhão e o corte de erva mate - existente em quantidade considerável na gleba.

3) Levando em conta que a destinação de terras para o assentamento dos Cafuzos é o resgate de uma dívida

histórica, a CTI propõe que a Comunidade seja isenta do pagamento da terra, conforme previsto no FNRA⁽²²⁾.

- 28.10.86: Informação Técnica número 96 - "Problemas relativos à desapropriação da Gleba Rio da Prata (Ibirama/sc) e impasses atuais quanto ao assentamento dos Cafuzos".

1) Embora tenha sido feita a imissão de posse da Gleba Rio da Prata em favor do INCRA/SC, a madeira existente na gleba está sob sequestro desde 1964 - o que impede o INCRA de iniciar a ocupação da área com assentamentos.

2) Mesmo com este problema o INCRA/SC marcou o assentamento dos Cafuzos para o início de dezembro.

3) Os Cafuzos, após terem visitado a Gleba não a consideraram propícia para o seu assentamento, ao mesmo tempo em que os posseiros da área não pretendem dividi-la com os Cafuzos.

4) Os posseiros também não abrem mão da ocupação do pinhal ao passo que ele deveria ser destinado aos Cafuzos justamente visando a sua preservação e porque assim haveria possibilidade da SEPLAN liberar os recursos para a indenização da floresta junto ao proprietário.

5) Quando o Dr. Collato, ex-superintendente do INCRA/SC, propôs a Gleba Rio da Prata para o assentamento dos Cafuzos, omitiu a existência de posseiros naquela área. Com a "descoberta" dos posseiros, a área a ser destinada para os Cafuzos foi reduzida para 1500 hectares. Agora surgem pressões para que a área destinada aos Cafuzos seja ainda mais reduzida. Deve-se lembrar que na audiência dos Cafuzos com o Ministro Nelson Ribeiro este ratificou o disposto no FNRA quanto à procedência de destinação de uma área maior que o módulo para o assentamento do grupo.

6) Por último, a CTI constata como problema a possibilidade de, em virtude do grande número de lotes a serem criados e das más condições do relevo, não ser a gleba suficientemente grande para o assentamento dos dois grupos - posseiros e cafuzos ⁽²⁴⁾.

- 18.12.86: Ofício da CTI/MIRAD informa ao Superintendente de Assuntos Fundiários da FUNAI que a transferência dos Cafuzos para a Gleba Rio da Prata, inicialmente prevista para 01.12.86, havia sido adiada na medida em que os proprietários da Gleba haviam conseguido liminar contra a desapropriação ⁽²⁷⁾.

- 19.12.86: Carta da CTI/MIRAD para o Cacique dos Cafuzos informa que a liminar concedida aos proprietários da Gleba inviabiliza momentaneamente o assentamento, mas garante que ele acontecerá tão logo a liminar seja derrubada ⁽²⁸⁾.

A liminar foi derrubada, mas os proprietários da Gleba ganharam outra que garantia a indenização prévia da mata de Araucária como condição para ocupação das terras.

Por essa época as forças contrárias à reforma agrária já haviam conseguido se reagrupar dentro do governo da Nova República e os espaços passaram a ser paulatinamente fechados.

Já sem espaço de atuação, em 08.01.87 a CTI/MIRAD emite uma última Informação Técnica sobre o assunto. Nela, a antropóloga Lígia Simonian faz um histórico do processo da Gleba Rio da Prata e do assentamento dos Cafuzos, e conclui dizendo que

"a CTI/MIRAD propõe a constituição de uma 'Reserva Cafuzo', de conformidade com os dispositivos e princípios estabelecidos no Estatuto da Terra (1964) e no Plano Nacional de Reforma Agrária (1985): propriedade comum (condomínial) da terra, módulo maior que o estabelecido a nível local, manutenção de reserva florestal (no caso, pinhal - Araucária Angustifolia, O. KUNTZE) em torno de 40% do total da área, a ser preservado de modo

contínuo. Total de Hectares para a reserva cafuza:
1500" (29).

Meses depois desta última Informação, Lígia Simonian, assim como o próprio Ministro Néelson Ribeiro, afasta-se do MIRAD. Quanto aos proprietários da gleba, apesar de terem perdido a liminar contra a desapropriação, continuaram com a liminar que lhes garantia a propriedade da cobertura vegetal até a prévia indenização.

O processo de desapropriação da gleba e o conseqüente assentamento dos Cafuzos havia sido propositalmente transformado em uma interminável novela.

Em 1989 o Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário é extinto, ficando sem efeito o processo de assentamento dos Cafuzos que é arquivado como acervo da extinta CTI/MIRAD nos arquivos do INCRA - Brasília <99>.

3. "O etnógrafo e sua tenda"

Em julho de 1987 fui convidado e fiz minha primeira visita à Comunidade Cafuza. O convite havia partido de um acessor da Prefeitura de Ibirama que, preocupado com os descaminhos do projeto junto ao MIRAD, via no envolvimento do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC uma possibilidade de fazer com que a idéia da Reserva Cafuza não fosse esquecida.

A situação objetiva do grupo era tão contrastante que imediatamente senti o desejo de conhecê-la melhor - o que me foi permitido uma vez que decidi transformá-la em assunto da minha dissertação.

O envolvimento dos Cafuzos com o próprio processo de assentamento é um ponto que merece consideração à parte.

Apesar da abundância de documentos e informações que circularam sobre o processo no espaço de apenas um ano - como pode ser parcialmente observado no inventário do item anterior - os Cafuzos pouco sabiam sobre esses trâmites. As informações correntes eram de que a Dra. Lígia viria a qualquer hora para buscá-los e levá-los para a gleba Rio da Frata. Nesse sentido havia uma divisão no grupo: parte queria migrar, parte não. Pessoalmente, apesar de ter convivido com o grupo por dois anos, só fui compreender a verdade quando consegui resgatar no INCRA de Brasília a "pasta 07/cafuzos - assentamento".

Não posso afirmar que tal ausência de dados aconteceu exclusivamente por falta de informações da parte do MIRAD. Acredito, sim, que isto seja mesmo um dado sobre a distância que existe entre o universo Cafuzo e o universo "nacional".

Líderes Cafuzos estiveram em Brasília e foram recebidos pelo Ministro, mas não lembram de ter falado com ele ou mesmo sabem quem era ele: no meio de tanta gente, não o identificaram.

Não dispondo destas informações, também eu comecei a procurar dados com a proposta de produzir um texto que servisse de base para as reivindicações do grupo, na medida em que a Dra. Lígia não mais havia dado notícias.

Os Cafuzos estavam paralizados por essa espera e muitos deles continuavam tentando uma solução por conta própria. Com a proposta de assentamento ao final de 1986 a maioria das famílias deixou de plantar as roças e havia muita fome entre eles.

Era necessário reorganizar a luta e a minha presença entre eles, durante o trabalho de campo, de alguma forma colaborou para isto. Em maio de 1989, pouco antes da minha partida, foi criada a Associação Comunitária do Povo Cafuzo - entidade que passaria a representar o grupo

principalmente perante o Estado. No final desse mesmo ano consegui resgatar, em Brasília, todos os documentos ligados ao processo. Compreendendo então os fatos elaborei um documento básico contendo um resgate daquele processo e reafirmando a mesma proposta. O documento foi encaminhado ao INCRA/SC e aprovado, sendo um novo processo aberto.

No momento em que redijo este trabalho o processo encontra-se em tramitação no INCRA que busca uma área de terra compatível com as necessidades do grupo para viabilizar o reassentamento. Quanto à Associação, apesar de ser muito ativa e ter conseguido avanços significativos em termos de organização interna da Comunidade, ainda não conseguiu ser registrada junto ao Forum de Ibirama em virtude de pressões do representante da FUNAI na área que se sente ameaçado pela organização dos Cafuzos.

Notas e referências

01. SANTOS, 1987:1996/197.
02. Idem:197/198.
03. SOUZA, apud SANTOS, 1987:201.
04. Idem:203.
05. Idem:250.
06. Além dos grupos Cafuzo, Guarani, Kaingang e Xokleng, estão presentes na Área Brancos - que se identificam e são identificados como tal, e várias categorias de mestiços como Branco/Kaingang, Branco/Xokleng e Kaingang/Xokleng.
07. SANTOS, 1987:236.
08. Idem: 202.
09. Idem: 202/203.
10. SANTOS in: MULLER, 1987:10.
11. MULLER, 1987:38.
12. Os dez mandamentos da reforma agrária, VII.
13. Carta da Comunidade Cafuza ao MIRAD, 26.11.85.

14. Luiz A. Muller, of. 296/85, de 29.11.85 - acervo da CTI/MIRAD, Brasília.
15. Um inventário semelhante fez parte do documento "Um Povo sem Terra Procura uma Terra Sem Povo: Argumentos sobre a criação de uma Reserva para o Povo Cafuzo", que elaborei para o INCRA/SC como proposta para a abertura de um novo processo de reassentamento dos Cafuzos.
16. IT/CTI/MIRAD número 17, p. 01.
17. Of. MIRAD/SG/CTI número 08, de 30.12.85.
18. Of. MIRAD/SG/CTI número 13, de 29.01.86.
19. Carta de Lígia Simonian, Assessora da CTI/MIRAD, para Nelson Secchi, Assessor da Prefeitura Municipal de Ibirama, de 29.01.86.
20. IT/CTI/MIRAD número 40, pp. 4/5.
21. Idem, Ibidem.
22. Idem, pp.5/6.
23. Corresp. CTI/SG/MIRAD número 20, de 07.04.86.
24. IT/CTI/MIRAD número 93, pp.2/3.
25. IT/CTI/MIRAD número 94, pp.1/4.
26. IT/CTI/MIRAD número 96, pp.1/5.
27. Of. CTI/SG/MIRAD número 42, de 18.12.86.
28. Carta CTI/SG/MIRAD número 27, de 19.12.86.
29. IT/CTI/MIRAD número 117, p.02'
30. Pelo decreto 2363/87, o próprio INCRA havia sido extinto - uma vez que suas funções seriam assumidas pelo MIRAD; mas, como o MIRAD foi extinto através da Medida Provisória número 39, de 16.03.89, o Congresso o ressuscitou, em 28.03.89, com a revogação do Decreto 2363/87.

PARTE II

A COMUNIDADE CAFUZA

VI A GRANDE FAMÍLIA

1. Introdução: breve digressão sobre o tempo no Vale do Rio Piñón

O registro etnográfico é antes de tudo o registro de um momento no tempo. Em algumas circunstâncias o tempo corre lento, as transformações ocorrem sem pressa e o registro etnográfico se mantém atualizado por mais tempo. Em outras circunstâncias o tempo corre rápido e o registro etnográfico se torna desatualizado.

"Se tivé um cigarro, todo mundo fuma.
Se tivé uma batata, todo mundo come.
Aqui com nós é assim".

Noel Padias de Lima.

CAPÍTULO IV

DADOS GERAIS SOBRE A ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE CAFUZA

"A ciência da Natureza Humana
é sua descrição" <e1>.

a) A GRANDE FAMÍLIA

1. Introdução: breve digressão sobre o tempo no Vale do Rio Platê

O registro etnográfico é antes de tudo o registro de um momento no tempo <e1>. Em algumas circunstâncias o tempo corre lento, as transformações ocorrem sem pressa e o registro etnográfico se mantém atualizado por mais tempo. Em outras circunstâncias o tempo tem mais pressa, passa rápido, e um registro que seja superficial cedo fica descaracterizado.

A cultura é essencialmente dinâmica. Na área rural tende a transformar-se mais lentamente - é a impressão que se tem. Alguns elementos, como as relações comerciais e fontes de subsistência, mudam com facilidade; outros, como a língua, práticas religiosas e a própria visão de mundo, são mais refratários - estes, acredito, é que dão as características que acabam por identificar o grupo naquilo que ele tem de mais profundo, mais consistente, embora também estejam sujeitos à mudança.

Diante desta dinâmica da cultura e da decisão firme de proceder a um registro etnográfico, é necessário realizar um corte histórico, escolher um período do tempo do grupo onde ele é retratado, não como algo estático, parado

no tempo, a-histórico; mas como um olhar fugaz lançado sobre um corpo em movimento^{«»}, como uma fotografia. Ciente da impropriedade de um registro que apenas mostrasse uma parte das condições objetivas do grupo no momento observado, lanço mão da sua história, buscando mostrar as transformações ocorridas, as novas configurações dos elementos culturais e alguns fatores presentes na base dessas transformações.

O período de observação utilizado para o registro dos dados que seguem, ocorreu entre julho de 1987 e junho de 1989. Dois anos, portanto, durante os quais permaneci sete meses em contato direto com a população estudada em períodos que cobriram as diversas estações do ano e, conseqüentemente, os diversos momentos do calendário cultural do grupo, ou seja, os ciclos de trabalho agrícola, manifestações religiosas, etc. Isto não significa que minhas anotações tenham exaurido os dados disponíveis. Pelo contrário.

A vida do grupo Cafuzo, no que diz respeito à ocupação do Vale do Rio Flatê, divide-se historicamente em dois momentos: antes e depois da construção da estrada de contorno; antes e depois, portanto, da construção da Barragem Norte. Como já mencionei na parte anterior deste trabalho, a estrada de contorno foi construída com o objetivo de delimitar o lago da Barragem Norte - cujas obras tiveram início por volta de 1974. O primeiro período, iniciado com a entrada dos Cafuzos na Área em 1947, encerra-se em 1979 - quando ocorreu a primeira grande enchente provocada pela Barragem Norte e que transformou definitivamente o cotidiano Cafuzo colocando esta população em contato direto e constante com a população indígena local.

Desse momento de crise emerge o segundo período, marcado pela construção da estrada de contorno em 1981.

No primeiro período, pode-se notar, o tempo corre mais lento, os acontecimentos são mais raros, as notícias custam a chegar. As pessoas que se vê são conhecidas pelo nome, têm endereço, história e peculiaridades de domínio geral. No segundo período o ritmo da vida começa a rodar em cima de caminhões carregados de madeira, ao som de serras movidas à gasolina, e em companhia de rostos estranhos que se revezam com muita frequência - alguns sinceros, muitos outros não.

Há conflitos de interesses, os principais envolvendo Cafuzos e índios. Os interesses contraditórios já existiam antes, mas levavam a conflitos em ritmo de tempo antigo, tempo lento. Com a estrada os interesses se superpõem rápidos, levando a conflitos que se somam e se avolumam em intensidade.

Compreender a identidade ^{«»} do grupo Cafuzo passa necessariamente pela compreensão desses conflitos e da maneira como eles se multiplicam e se resolvem ou se acomodam no decorrer do tempo, em um tempo e noutro.

Por esta razão é que a narrativa dos costumes, da cultura por excelência, do grupo em questão, tomará via de regra o caminho dos conflitos que surgem ao longo do tempo - neste e, principalmente, nos demais capítulos. Penso que o destaque aos conflitos significa mais que um simples arranjo de narrativa; pode significar uma forma de se compreender a maneira como e por quê a identidade Cafuzo foi construída.

2. "Nós viemos da guerra": um mito de origem

Conforme já referi no capítulo primeiro deste trabalho, um exame da genealogia do grupo aponta claramente para um ancestral comum a todos os membros - ainda que se relacionem com ele por afinidade.

Jesuino Dias de Oliveira, lembrado sempre como um "negro puro" (14), e Antônia Lotéria, uma índia "pêga no mato a cachorro", são as personagens para onde converge a genealogia dos Cafuzos - não sendo possível identificar na memória do grupo um ancestral mais antigo. Sobre a sua origem só é possível fazer algumas especulações, uma vez que a "guerra santa" é o evento histórico mais remoto presente na tradição oral. Jesuíno provavelmente chegou ao Planalto Catarinense oriundo do Rio Grande do Sul. Dois fatos apontam nesta direção: 1. o primeiro diz respeito às referências feitas por QUEIROZ (15) sobre a existência de grande número de negros presentes na região que teriam migrado para lá a partir do Rio Grande do Sul onde outrora foram largamente empregados como mão de obra escrava nos trabalhos da charqueada a partir de 1780; 2. corroborando esta probabilidade, o mais antigo membro do grupo afirma que sua família teria vindo ao Planalto, oriunda do Rio Grande do Sul, para "assistir a guerra", a convite de parentes que ali se encontravam.

Sobre a origem étnica de Antônia Lotéria, colocado o fato de que era originária de uma nação indígena presente no Planalto e a observação dos membros do grupo de que seu biotipo era bastante diferenciado daquele característico dos índios Guarani, pode-se afirmar com segurança que ela foi aprisionada em uma aldeia Kaingang ou em um acampamento Xokleng (16) - uma vez que apenas estes três grupos indígenas marcaram presença naquela região.

Jesuino provavelmente faleceu com idade não muito avançada, o que é sugerido pelo fato de ter Antônio Alves Machado, seu genro, assumido a liderança do grupo ainda no Planalto. Antônia Lotéria viveu até o início da década de 1940, devendo ter falecido com idade aproximada de 90 anos - embora alguns informantes insistam em que ela tenha vivido até quase 130 anos. A união dos dois ancestrais ocorreu provavelmente entre os anos de 1870 e 1880.

Jesuino e Loteria tiveram pelo menos dois filhos, que aparecem na genealogia dos Cafuzos, dos quais descendem os dois ramos da grande família. Emídio, que se casou com Inésia Maçaneira, deixou poucos descendentes, ao passo que Emília, casada com Antônio Alves Machado, não apenas responde com seus descendentes pela maioria dos membros do grupo como manteve a liderança do mesmo durante mais de 70 anos - perdida recentemente para um descendente de Emídio<♦>.

Muitos Cafuzos não descendem diretamente de Jesuino, mas passaram a fazer parte do grupo a partir do casamento com descendentes - segundo regras que veremos adiante.

Para a média dos integrantes do grupo, especialmente os mais idosos, os Cafuzos surgiram como grupo a partir de uma guerra. Para alguns é a "Guerra Santa" (Guerra do Contestado); para outros, em maior número, é a "Guerra dos Maragatos" (Revolução Federalista); e alguns acabam se confundindo se foi uma guerra recente ou remota. Em certo sentido "uma guerra" pode ser a metáfora que relata ou que exprime a própria história do grupo. Uma lenda, contada pelas pessoas mais idosas, narra o próprio surgimento dos Cafuzos enquanto pessoas, caracterizando-se como um verdadeiro mito de origem<♦♦>. Faço um resumo: durante "uma guerra" os pais temeram pela vida dos seus filhos (um menino e uma menina) e esconderam-nos na floresta para protegê-los. Ao final da guerra foram buscá-los e não mais os encontraram. As duas crianças cresceram sós na floresta e criaram família: daí surgiram os índios. Então eu perguntei à minha informante: "e os Cafuzos, descendem desses índios?" "Sim, ela responde, mas dos índios lá da África".

3. Casamentos preferenciais e noção de pertencimento

O mito de origem narrado acima pode aparentemente não ter nenhuma ligação objetiva com o grupo, mas deve-se atentar para o seguinte detalhe: as crianças deixadas na floresta eram irmãs, mas "criaram família" apesar disso.

Os Cafuzos, bem como muitos outros grupos de afro-brasileiros vivendo em situação de isolamento étnico, praticam o casamento endogâmico (naturalmente não no nível sugerido pela lenda). Apesar disso, as prescrições neste sentido não diferem daquelas comuns à cultura ocidental, ou seja, o casamento, num nível ideal, deveria ser interdito aos parentes em primeiro, segundo e terceiro graus - isto é, EGO não poderia se casar com: pai, filho, tio, sobrinho, primo-irmão e primo-segundo, no caso de EGO ser feminino, ou com: mãe, filha, tia, sobrinha, prima-irmã e prima-segunda, no caso de EGO ser masculino. A chance disso ocorrer, entre os Cafuzos, é muito remota dado o reduzido número de indivíduos presentes no grupo, o que reduz automaticamente o número de possíveis parceiros matrimoniais e torna obrigatório o casamento exogâmico - que não é estimulado, ou o casamento com primo-segundo - que passa ser o comportamento esperado. Na prática, a escassez de parceiros e o desestímulo ao casamento exogâmico levam a admissão, ainda que sob censura, mas com uma frequência de 10%, do casamento com primo-irmão^{<10>}.

Resumindo, os casamentos com muita frequência acontecem entre primos, o que não faz parte do comportamento ideal mas acaba se tornando uma regra. Fato que não devia ser tão inusitado na medida em que FREIRE-MAIA relaciona o Brasil em geral, e não apenas os grupos isolados, como sendo um dos países com os mais elevados coeficientes de endogamia do mundo^{<10>}.

Apesar dessa regra, ocorrem casamentos entre Cafuzos e não-Cafuzos, e mesmo não se constatando nenhuma prescrição clara que interdite ou estimule determinados casamentos, ao interpelar as pessoas sobre este assunto certas tendências ficam evidentes: uma destas tendências é a que diz respeito aos casamentos entre Cafuzos e índios (Xokleng, Kaingang e as diversas categorias de mestiços presentes na Área). Nesta categoria os três casos registrados envolvem Cafuzos que se casaram com mestiços - mas desligaram-se do grupo e são referidos apenas como "parentes de Cafuzo" e não mais como membros do grupo. Este exemplo aponta para uma tendência que pode ser verificada quando o informante é levado a se posicionar sobre qual casamento seria o ideal. A respeito dos filhos de JM ele responde:

"Se eles acharem uma Cafuza, eu preferia que fosse uma Cafuza. Mas com índio não. Porque a gente já vê tudo conforme é a vida deles".

Um dos filhos de JM contou que certa vez estava namorando uma Xokleng e quando o pai soube obrigou-o a terminar com a relação e nem quis ouvir falar em casamento. JM justifica a sua posição:

"É que as Cafuzas têm um jeito e as outras têm outro jeito. A Cafuza sempre repara pra não fazer coisa desconforme. As outras, as índias, já não são como nós. Se tem uma pessoa nova que ela se interessa..."

Outros depoimentos reforçam esta posição, como o de AP, em relação aos seus próprios filhos:

"Eu achava que devia se casar com a nossa raça mesmo, Cafuzo".

E as razões, em síntese, dizem respeito ao comportamento sexual das mulheres Xokleng que, em geral, não são monogâmicas^{<11>}. Mas não apenas isso. ES, um Cafuzo por afinidade, tem basicamente a mesma postura dos demais:

"Eu gostava que ficasse na mesma tribo, na tribo dos Cafuzos. Que eles se amparassem com família de Cafuzo. Porque eu sinto assim que o entrosamento do Cafuzo com o índio já... Como a gente vem sempre lá por baixo, sempre mandado por eles, se se entrosar com eles aí fica pior porque eles já tão com aquele costume de querer ser mais sempre... Então a gente não procura porque fica pior. Então é por isso que nós achamos que eles não têm cuidado como nós temos. Porque o Cafuzo um com o outro são obrigados a assumir a responsabilidade".

RM também pensa desta maneira:

"Com índio eu não faço questão deles se casar. Com índio não dá pra viver, o estilo deles é um e o nosso é outro. Pode casar com Cafuzo ou fora, mesmo sem ser Cafuzo a gente entra em um acordo. Mas com índio, não".

A opção de casamento que se coloca como alternativa ao casamento preferencial com Cafuzo é o branco. Fala SP:

"Eu gostaria que eles se casassem ou com a minha própria raça de Cafuzo mesmo, ou quando não, com branco".

É preciso esclarecer aqui o que os Cafuzos entendem por "branco". Correntemente o termo "branco" é empregado para designar todos os regionais, diferenciando assim índios (os vários grupos e os mestiços) e Cafuzos, por um lado, dos brancos que vivem fora da Área. Um exemplo: nos primeiros tempos do meu contato com o grupo, eu estava em companhia de um Cafuzo na cidade de Ibirama quando fomos abordados por um homem com biotipo próprio de afro-brasileiro. Mais tarde perguntei se se tratava de um Cafuzo e ele respondeu com toda naturalidade: "Não, ele é branco". Casar com um branco quer dizer, portanto, casar com qualquer pessoa que não seja índio - na impossibilidade de casar, como seria desejável, com um Cafuzo.

E esta possibilidade está sempre presente, em virtude da falta de alternativas no grupo. Perguntei à SP, uma adolescente, se pretendia casar com alguém de dentro do grupo ou de fora:

"De fora, porque aqui dentro não dá: nós somos tudo parente. Só tem um que eu podia casar, mas eu não gosto dele".

As regras de casamentos preferenciais se colocam então em dois sentidos. Internamente, deve-se evitar casamentos com parentes próximos - mas, na prática, se houver interesse, essa restrição pode ser amplamente contornada com pequenos transtornos. Se fora do grupo, deve-se evitar o casamento com índios, embora se tenha registrado pelo menos três casamentos com mestiços - casos em que os Cafuzos envolvidos afastaram-se imediatamente do grupo: por terem violado uma regra ou talvez por imposição da outra parte.

Foi anotado que pessoas se tornam membros do grupo por afinidade, isto é, por casamento. Assim como alguns Cafuzos, ao escolherem seus parceiros, afastam-se do grupo, outros, pelo mesmo motivo, trazem para o grupo novos elementos.

A partir dos casos observados é possível afirmar que quando a pessoa estranha passa a residir com o grupo, dividindo seu espaço e integrando-se à vida comunitária, é naturalmente assumida como Cafuza e desfruta de todos os privilégios disponíveis, não sendo jamais discriminado pela sua condição. Por outro lado, quando o Cafuzo passa a residir fora do espaço do grupo, mesmo se se tratar de um casamento aprovado, o cônjuge "branco" não é assumido como Cafuzo, mas sempre como um "branco" casado com um Cafuzo.

Parece-me, portanto, que a principal noção de pertencimento é este entrosamento no próprio espaço do grupo - com a conseqüente aceitação, desde que o cônjuge externo não seja índio.

4. "Pai Velho" e "Mãe Velha": uma regra de residência preferencial^{1a}

Uma avaliação superficial poderia conduzir à afirmação de que os Cafuzos não possuem regras de residência. Os próprios Cafuzos não identificam claramente tais regras. Mas um exame mais detalhado revela pelo menos um procedimento ideal a esse respeito. Há uma tendência no sentido dos filhos "levantarem sua casa" próximo à casa dos pais e justificarem às vezes com o argumento de que os velhos precisam do amparo dos filhos^{<1a>}. Há um depoimento que ilustra esta idéia:

"Nós tamo sofrendo aqui por modo dos nossos velhos, que eles não querem sair, né? Eles querem ficar, querem acabar aqui. E por nós, nós já tava se virando. Mas é que nos somos agarrados, sabe?, a gente não é acostumado a deixar os pai da gente assim e sair, né? Então, por mode eles é que a gente tá hoje aqui sofrendo"^{<1a>}.

Dessa maneira, o ideal seria o filho (ou filha) morar perto dos pais, ficar a família toda junta, amparar os velhos, etc. Quando um Cafuzo se casa com alguém de fora, não há problema; mas, quando casa com alguém do grupo podem surgir atritos - já que não há uma regra definida. Os arranjos também são feitos de acordo com as circunstâncias e as situações acabam se acomodando. É frequente, inclusive, o caso de casais jovens morarem na mesma casa dos pais de um dos recém-casados até que estes construam nas proximidades sua própria casa. Neste sentido, é expressivo o seguinte depoimento:

"O meu costume, o nosso costume, que às vezes o meu avô e a minha avó na época que eu era novo me aconselhavam, é o seguinte: quando a gente casar, o rapaz casou, o direito é pegar a filha do cara e construir uma casa - mas do lado da casa do pai da gente. Isso era o ideal. O meu avô aconselhava que era bom ficar ao lado da casa do pai, porque a mãe pode dar uma ajuda. E muitas vezes minha mãe me socorreu, minha família, meu pai. Às vezes saía trabalhar fora, não tinha quem ficar com a minha família, a mulher com criança pequena, coisa e tal e a minha mãe atendia. Esse era o costume, de um pai ajudar a família. Até uma época acontecia assim" (AF).

Esse costume, de morar próximo aos pais compondo uma extensão de sua à família, leva a outro costume que é os avós acabarem criando os netos ou, pelo menos, passarem muito tempo com eles e isso criar uma afetividade maior do que se poderia prever em tais relações⁽¹⁰⁾.

Talvez como consequência surge o costume generalizado de se tratar o avô e a avó por "pai velho" e "mãe velha", respectivamente.

b) IDEAL E CONFIGURAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO ESPACIAL

1. A dialética de uma estrada que separa.

Já foi frisado neste trabalho e vale repetir que a vida do grupo Cafuzo no Vale do Rio Platê está dividida em dois períodos distintos: antes e depois da construção da estrada de contorno.

Quando Eduardo Hoerhan "convenceu" Antônio Machado e seus liderados a se estabelecerem no PI, fez um acordo verbal entre Cafuzos e líderes indígenas pelo qual o Platê seria dos Cafuzos "para sempre". Atravessando o Hercílio em precárias canoas, os Cafuzos se estabeleceram na margem esquerda daquele rio espalhando-se pelas duas margens do Platê. No auge da concentração de Cafuzos no Platê o número de famílias ali instaladas pode ter ultrapassado a casa das cinquenta, com suas choupanas levantadas desde as proximidades da foz deste rio até os pontos mais altos do vale, em meio a uma densa floresta de canelas e outras madeiras nobres - ocupando uma área total de aproximadamente mil hectares. A presença das madeiras "nobres" seria mais tarde a causa da destruição daquele habitat e da dispersão do grupo.

A "estrada de contorno", partindo da Barragem Norte em Barra Dollman, subia pela margem esquerda do Hercílio rasgando a floresta nas duas margens do Platê e instaurando uma nova ordem na geografia do grupo. Além da parte do Platê desapropriada para efeitos de inundação, grande parte das terras passaram a ser ocupadas pelos próprios indígenas e por equipamentos públicos removidos da área desapropriada na margem direita do Hercílio (foto 04).

O interesse econômico representado pela exploração da madeira levou os indígenas a dividirem toda a área em "frentes" que partiam da estrada de contorno e se estendiam encosta acima. Cada frente passou a pertencer a uma família indígena que então se apropriava individualmente dos recursos ali explorados. Os Cafuzos acabaram vendo a terra que seria deles "para sempre" sendo encampada por uma família indígena que poderia simplesmente extrair a madeira para comercializar como também construir naquela frente sua própria moradia - o que implicou via de regra na remoção, muitas vezes de maneira extremamente violenta, da família Cafuza que ali se encontrasse. O depoimento de um branco casado com uma mestica Kaingang ilustra esse movimento:

"... as estradas mudaram (a configuração do espaço Cafuzo - PM), a barragem começou a fazer estrada, eles começaram a se mudar, muitos mudavam porque o índio mudava pra perto da casa deles e eles iam se mudando cada vez mais pra dentro do mato, pra parte ruim" (14).

Quando a área ocupada pelo grupo já estava reduzida a pouco mais de trinta hectares, duas famílias mistas (mulher branca com homem Kaingang e homem branco com mulher Kaingang) decidiram construir suas casas entre as choupanas dos Cafuzos, numa frente pertencente ao antigo cacique Ali Criri, em local onde havia habitações Cafuzas. Em um dos casos a casa foi construída colada à choupana Cafuza obrigando a família Cafuza a se transferir; no outro caso a choupana do Cafuzo incendiou-se "misteriosamente" e o

branco impediu que ela fosse reconstruída no mesmo local - usando ele o terreno para construir sua própria casa.

Em menos de um ano o espaço do grupo passou de uma área disponível de cerca de mil hectares e completamente isolada, para pouco mais de trinta hectares, divididos ainda com outras duas famílias indígenas, atravessados por uma estrada que dava acesso à floresta e por onde chegaram a transitar até 300 caminhões, carregados de madeira nativa, por dia^{<17>}.

Quando Antônio Machado "aceitou o convite" de Hoerhan e transferiu-se para o PI alguns Cafuzos, notadamente parentes mais distantes, não aceitaram a decisão e permaneceram no Faxinal. Anos depois, quando a sua presença naquela região se tornou insustentável, todos acabaram transferindo-se para o Platê e juntando-se ao grosso do grupo. Muitos Cafuzos jamais conseguiram se adaptar à vida no contexto do Posto Indígena. Uns conseguiram sair e se estabelecer com precariedade fora da Área - situação na qual se encontram até hoje; outros, por divergência com indígenas, foram expulsos da Área e vivem na mesma condição dos anteriores; outros ainda fizeram tentativas de sair do PI mas acabaram retornando por impossibilidade de se estabelecerem.

Após a construção da estrada de contorno passou a ocorrer uma evasão forçada. A redução drástica ao nível do espaço físico e também do espaço político forçou a dispersão de parte do grupo para outras áreas ou mesmo para fora, cada família tendo um drama particular a ser narrado - singular, mas com enredos onde elementos comuns se misturam, desde a desesperança pura e simples até doses inacreditáveis de violência e humilhação.

2. A configuração atual do grupo Cafuzo

A "estrada de contorno" não separou apenas um tempo do outro. Separou além disso os membros formadores da Comunidade Cafuza. Em maio de 1989 a Comunidade Cafuza somava 47 famílias - excluídas aquelas já mencionadas formadas a partir de casamentos não reconhecidos pelo grupo.

O centro da Comunidade continuava sendo o Cafuzeiro - sede da liderança e referência para os demais Cafuzos -, onde viviam vinte e quatro famílias. O Cafuzeiro não tem propriamente um centro: as casas Cafuzas estão espalhadas ao longo da estrada de contorno numa extensão de cerca de três quilômetros, ocupando principalmente a margem esquerda do Platê - sem que se registre a existência de qualquer equipamento público. O ponto central da Comunidade, no entanto, está claramente localizado a meio caminho entre um extremo e outro do Cafuzeiro, na casa onde reside Vitalina Souza Prestes, a mais idosa pessoa do grupo (1908), onde são realizadas as reuniões e assembléias dos Cafuzos. A casa de dona Vitalina tem a peculiaridade de possuir um grande terreiro e estar localizada em um ponto distante da estrada em que não há circulação regular de pessoas estranhas, onde o grupo pode se reunir com relativa privacidade.

Outras seis famílias Cafuzas viviam espalhadas por diversos pontos da Área Indígena, em locais marginalizados, geralmente de difícil acesso.

As demais dezessete famílias viviam fora da Área Indígena. Algumas haviam conseguido se estabelecer por conta própria em época mais remota. A maioria delas, no entanto, saiu da Área a partir do momento da construção da estrada de contorno e não tinham localização muito definida pois ocupavam propriedades alheias. Das dezessete famílias treze estavam localizadas na região próxima à Área Indígena

(Barra Dollman e Rio Denecke, p. ex.) e quatro moravam em Ibirama (duas delas), Blumenau e Camboriú.

As pessoas localizadas fora do Cafuzeiro pouco participam da vida política da Comunidade - até pelo distanciamento geográfico - e nenhuma faz parte da liderança oficial do grupo. Pode-se dizer que cada uma vive a sua própria vida tendo como referência a liderança no Platê e esperando pelo dia em que toda a família poderá estar outra vez reunida.

3. O tradicional e o moderno na arquitetura Cafuza⁽¹⁰⁾

Ao desapropriar parte das terras indígenas para efeito de inundação o DNOS firmou acordo com a FUNAI (apenas parcialmente cumprido), pelo qual se comprometia a construir casas para os indígenas deslocados da área do futuro lago. A falta de respeito dos vários órgãos envolvidos em relação à cultura Xokleng levou à contratação de uma empresa para a construção de casas de madeira que em nada considerava os costumes daquele grupo. Com esta atitude foram eliminados quaisquer vestígios do modo como eram até então construídas as moradias Xokleng, não apenas em termos de materiais empregados e apresentação externa mas também quanto à distribuição e aproveitamento do espaço.

Os Cafuzos, por seu turno, apesar de também ocuparem parte da área desapropriada, não foram considerados para efeito de reassentamento. Dessa maneira, tendo que se transferir por conta própria e reconstruir com poucos recursos suas moradias, os Cafuzos mantiveram nas novas habitações o mesmo padrão até então empregado nas construções, só muito recentemente lançando mão de materiais industrializados como madeira serrada e telhas de amianto.

Ao ingressar no Platê, em 1947, os Cafuzos reproduziram ali o padrão de moradias a que estavam acostumados na Serra do Mirador. As casas eram erguidas com madeira bruta na estrutura básica, cercadas (ou rodeadas) com madeira lascada ou xaxim e sem assoalhos - ficando o piso em barro batido. Para a cobertura, como não encontrassem no Platê o Papuã, do qual extraíam as folhas, lançaram mão das folhas de Guaricana (ou Guaricanga: *Geonoma Spixiana*, MART.). Uma cobertura confeccionada com este material pode ter uma vida útil de quatro a seis anos - durante os quais oferece relativo conforto ao morador. Mesmo nesse período é comum o aparecimento de muitas espécies de insetos e uma quantidade relativa de goteiras - que fatalmente se expandem (os insetos e as goteiras) na medida em que o tempo avança. No meu primeiro contato com o grupo, lembro de ter o então cacique Joaquim Machado, já velho e adoentado, mostrado as condições da sua casa (chão batido e desnivelado, paredes de madeira lascada que apresentavam enormes frestas, a cobertura de folhas de Guaricana já há muito esgotada em sua vida útil - fotos 5 e 7) e comentado em tom que misturava jocosidade e amargura: "Isto é moradia para um cacique?" <17>.

Esse desconforto (percebido a partir da convivência com o outro padrão de habitações) e a própria escassez de materiais nativos, levou alguns a optarem pelo padrão ocidental, sendo que no período de minha observação metade das habitações Cafuzas já registravam a presença de madeira serrada e telhas de amianto - embora a maioria ainda conservasse o chão de barro batido.

A substituição dos materiais nativos pelos industrializados, no entanto, apresenta um sério problema de ordem prática que é o alto custo destes últimos (madeira serrada, telhas de amianto e pregos, principalmente). Contando apenas consigo próprios e diante das adversidades já registradas, os Cafuzos se entreajudam de todas as

maneiras até esbarrarem em problemas cuja solução está fora do seu alcance. Para exemplificar a dificuldade enfrentada por alguém que deseje melhorar sua moradia, passo a relatar o caso do já citado ex-cacique.

Aos 64 anos e muito doente seu Joaquim não dispunha de recursos para adquirir o material necessário à construção de uma casa nova - já que a sua casa antiga não apresentava mais condições de habitação. Em compensação por muitos anos de trabalho quase sempre não remunerado o também cacique Ali Criri, proprietário da "frente" ocupada por seu Joaquim, presenteou-o com algumas toras de madeira. Seu Joaquim conseguiu serrar a madeira, sem ônus, numa serraria da região (aproveitando-se de parte do esquema de clientelismo de políticos locais), faltando então as telhas e os pregos. Recorrendo à FUNAI, conseguiu apenas uma declaração do Posto (ver documento 2) afirmando tratar-se de trabalhador honesto e necessitado, para percorrer o comércio pedindo pedindo ajuda ^{<ee>}. Em um dos muitos estabelecimentos que visitou na cidade de Ibirama, o comerciante forneceu-lhe 17 quilos de prego. Em uma loja localizada no prédio da rodoviária e que comercializava motosserras e acessórios, o comerciante apanhou a declaração e leu-a em voz alta para uma pequena platéia de fregueses que, segundo seu Joaquim, "riam que se escangalhavam". Além desse vexame inicial o comerciante não devolveu o papel antes de fazer uma longa digressão sobre os hábitos preguiçosos dos índios, a dignidade do trabalho e as amplas possibilidades que seu Joaquim teria de conseguir seu material trabalhando duro feito ele, bastando para isto deixar de ser preguiçoso e mendigo. Depois de tantos vexames, seu Joaquim desistiu de construir a casa, mas pessoas conhecidas o incentivaram a comprar as telhas pelo crediário no comércio e assinaram de avalistas. Seu Joaquim pensava pagar as telhas com recursos provenientes da venda de palmitos que seu filho mais moço coletaria na floresta - como vinha fazendo há algum tempo. Por coincidência, no dia 24 de janeiro de 1989, poucos dias

depois da compra das telhas, seu filho cortou o polegar da mão esquerda com um talho de facão e quase perdeu o dedo e a vida. À casa, no entanto, foi construída. Cafuzos se juntaram e, em cinco dias, entregaram a casa pronta, sem cobrar nem humilhar. Quando visitei pela primeira vez a casa nova ele estava muito satisfeito: "Veja que maravilha: nem chove dentro!".

Com este exemplo creio que fica fácil de compreender por quê, apesar de todo o desconforto presente, prevalecem os materiais nativos na arquitetura das casas Cafuzas.

4. O sonho da comuna

"se a gente pudesse possuir... Que o governo olhasse pra nós, que desse um pedaco de terra pra nós, pra Comunidade inteira, então isso aí seria o futuro de nós todos, o meu futuro e o futuro da minha família e da Comunidade inteira".

Emílio Simão

Além dos problemas histórico-geográficos e políticos, as condições gerais de sobrevivência dos Cafuzos são marcadas pela absoluta precariedade. Uma anotação no meu diário de campo, feita no início do inverno de 1989, pode exemplificar o que estou querendo dizer.

"O frio que agora chega mostra uma face cruel da realidade dos Cafuzos: ninguém possui abrigos suficientemente quentes para enfrentar as baixas temperaturas (...). No caminho encontrei muitos Cafuzos que se dirigiam à igreja: a maioria deles tremia de frio porque não estava adequadamente agasalhada. Na verdade, muitos deles, inclusive crianças, vestiam apenas roupas de mangas curtas (...). Mesmo as casas, onde a maioria fica retida, não oferecem condições adequadas para proteger do frio. Ainda por cima, uma temporada de chuva como essa que acaba de ocorrer deixa a todos isolados do resto do mundo, sem acesso ao comércio e sem acesso, em muitos casos, a qualquer outro lugar - uma vez que os rios transbordam impedindo a sua travessia. Assim, não é difícil concluir o que acontece quando falta comida ou quando alguém adocece⁽¹⁾.

Tudo isso, somado às dificuldades gerais de relacionamento interétnico, à falta de autonomia política, escassez de terras para plantar e à angústia geral pela dispersão da família, leva cada um dos Cafuzos a acalentar um sonho - pelo qual eles têm lutado já há bastante tempo. Os depoimentos individuais revelam um desejo geral, como o de TPM:

"Eu quero um lugar fora pra mim, pra mim viver mais tranquila".

E junto com este desejo vem a decisão firme de lutar por ele, como no caso de JM:

"O que eu quero, com todo o sacrifício que eu ainda tenha que passar, com tudo que eu ainda tenha que sofrer, é ser dona do meu mesmo. De eu ter, no futuro, um pedacinho de terra pra mim criar a minha família. Pra quando um dia eu tiver que deixar os meus filhos eles terem onde ficar".

A insegurança quanto ao futuro dos filhos soma-se à insegurança quanto ao presente e à frustração pela impossibilidade de protegê-los e provê-los em suas necessidades, como no relato de AP:

"... queria mais conforto pra minha família. Que nem às vezes eu vou no comércio, mas vou com pouquinho dinheiro, só pro necessário. Mas sei que as crianças que não entendem ficam em casa pensando que eu vou trazer um calçado pra um, uma roupa pro outro. Eles não dizem pra gente, mas eles pensam. E quando a gente chega, eles vêm correndo pra ver o que é que trouxe, mas só trouxe aquele saquinho de comida. A gente não pode chegar e fazer um presente, prum filho, não tem dinheiro que chega... Isso aí pra mim eu me sinto triste. Eu não queria ser rico, mas que tivesse condição de dar um pouco de conforto pra minha família".

A filha adolescente de AP, SP, é mais objetiva:

"Eu só gostaria de sair daqui, só".

E a solução, pelo menos para o problema estrutural, é sintetizada por ES:

"Se a gente pudesse possuir... Que o governo olhasse pra nós, que desse um pedaço de terra pra nós, pra Comunidade inteira, então isso aí seria o

futuro de todos nós, meu futuro e o futuro da
minha família e da comunidade inteira".

Este sonho de reunir toda a grande família em um
pedaço de terra coletiva, dado pelo governo brasileiro em
troca das terras perdidas no Faxinal, cresceu e tomou conta
do cotidiano do grupo. Os Cafuzos sabem que se não se
apegarem a isso e lutarem com as forças que têm estão
condenados a desaparecer enquanto grupo.

Notas e referências

01. Sobre o tempo, enquanto categoria do entendimento, ver
OLIVERA, 1988:32..
02. Cf. GEERTZ, 1978.
03. Trata-se aqui de uma identidade formada ao longo dos
últimos cem anos e consolidada na últimas décadas de
convívio no contexto da Área Indígena e que envolve a
própria condição étnica, a estrutura política, a
condição de classe, etc. Ver a discussão de
LÉVI-STARUSS, 1981.
04. A população do Planalto catarinense é notadamente
mestica, consistindo principalmente do tipo definido
como caboclo - que pode ser alguém de olhos azuis ou
mesmo um índio destribalizado. Daí a ênfase na expressão
"negro puro" para diferenciar Jesuíno dos demais
caboclos e destacar a sua forte ascendência e fenotipo
africanos.
05. QUEIROZ, 1977:236, p.ex.
06. O apresamento de indígenas foi uma prática frequente
conforme se pode deduzir da literatura disponível.
Veja-se, p.ex., SANTOS, 1987.

07. Isso, no entanto, não caracteriza uma divisão do grupo em facções com base nessa ascendência. A divisão, como se verá em outro capítulo, ocorre entre os próprios descendentes de Emília.
08. Sobre mitos de origem, ver SCHADEN, 1989.
09. A definição de primo aqui é a mesma fornecida por FUKUI, ou seja, primo-irmão é "filho do irmão do pai = filho da irmã do pai = filho do irmão da mãe = filho da irmã da mãe" ao passo que prima-irmã é "filha do irmão do pai = filha da irmã do pai = filha do irmão da mãe = filha da irmã da mãe". Primo-segundo tem as mesmas combinações, só que é filho do filho do irmão do pai... (FUKUI, 1979:45).
10. FREIRE-MAIA apud FUKUI, 1979:52.
11. Conforme relata SANTOS, 1987.
12. O fenômeno recente de escassez de terras inviabiliza por vezes esse procedimento.
13. Neste item a expressão "preferencial" aparece indicando uma preferência dos Cafuzos em geral e não no sentido conceitual de preferencial/prescrito.
14. Trindade da Penha Machado, depoimento gravado em 12.04.89.
15. Ao nível da família nuclear ocorre uma ligeira alteração nestes casos, como nos casos tratados por WOOPTMANN, Klaas - A família das mulheres (1987).
16. Antônio Borges Medeiros, depoimento gravado em 01.05.89.
17. Toda essa madeira estava indo para empresas madeireiras, grande parte dela sendo processada para exportação com destino ao Japão, França, entre outros países.
18. Estou levando em conta a discussão sobre tradição e modernidade feita por SAHLINS, 1990. Ver também BALANDIER, 1988.
19. É preciso registrar também que esta forma de construir moradias tem uma relação com outros aspectos da cultura do grupo. Um exemplo é a presença das frestas nas paredes, decorrentes da utilização da madeira lascada:

sentado dentro de casa e tomando seu chimarrão um Cafuzo pode dizer com toda segurança quando alguém sai ou entra em casa, quem visita quem, quem está na estrada e qual casal aproveita o fim de tarde para uma incursão ao mato.

20. Os termos da declaração, no entanto, além de comprovar a miserabilidade da educação formal do funcionário, provava também que ele sequer conhecia a casa do seu Joaquim - pois afirmava tratar-se de uma casa de pau-a-pique.

21. Diário de campo, 06.05.89.

22. MILL, apud OILVEIRA, 1988:54.

1. O velho e o novo na economia cafuzo

Desde o seu início em 1947, a economia cafuzo foi marcada por uma profunda transformação. O modelo de produção e distribuição de bens e serviços, bem como a organização social e política, passaram por mudanças significativas. A introdução de novas tecnologias e a abertura para o comércio exterior foram fatores determinantes para o desenvolvimento econômico da região. No entanto, a preservação das tradições e do modo de vida locais também se tornou uma preocupação importante para a comunidade.

As transformações econômicas e sociais foram acompanhadas por mudanças na estrutura da família e na dinâmica comunitária. O aumento da escolaridade e a migração para áreas urbanas em busca de melhores oportunidades de emprego foram fenômenos comuns. Apesar disso, a identidade cultural e os valores tradicionais continuam a ser fundamentais para a coesão social e a sustentabilidade da economia local.

CAPÍTULO V

ESTRATÉGIAS E IMPOSIÇÕES DA SOBREVIVÊNCIA ECONÔMICA

"... ficamos sabendo que tinha essas fábricas aí pra fora e começamos a trabalhar pras fábricas".

Antônio da Penha

1. O velho e o novo na economia Cafuza.

Desde o seu ingresso na Área Indígena de Ibirama, em 1947, os integrantes do grupo Cafuzo sempre travaram uma infundável batalha pela sobrevivência. Com exceção de um breve período no início da década de 1970 onde o grupo, ou pelo menos parte dos seus membros, conheceu uma pequena e efêmera prosperidade, seus esforços sempre foram absorvidos, muitas vezes sem êxito, na luta pela sobrevivência física mais elementar.

As transformações ocorridas ao nível do espaço físico pouco alteraram essa situação ou alteraram para pior - se considerarmos a perda de territórios que levou muitos Cafuzos para longe do Platê e para situações até mais desfavoráveis do que a anterior.

O trabalho com a terra, o pequeno comércio de algum excedente ou produtos coletados, o trabalho em parceria com indígenas ou como assalariados em propriedades da região e o trabalho compulsório - inicialmente para o PI e mais tarde também para a comunidade indígena, desempenham ainda um papel majoritário no universo econômico Cafuzo.

Com a construção da Barragem Norte, a posterior abertura de estradas e a conseqüente abertura do próprio grupo para o mundo exterior, alguns elementos novos foram introduzidos na cultura Cafuzo - provocando mudanças mais ao nível simbólico do que propriamente no nível econômico.

Até metade da década de 1970 a maior parte dos membros do grupo não existia oficialmente, isto é, não possuía registro civil. Cafuzos como o líder Antônio Machado viveram uma vida inteira de lutas, alguns até mais de noventa anos, participaram de eventos históricos como a Revolução Federalista e a Guerra do Contestado, prestaram serviços fundamentais à expansão do sistema capitalista na região, e jamais existiram oficialmente. Essa situação começou a mudar a partir de 1976 quando uma missão da ACISO (Ação Cívico Social, do Exército Brasileiro) esteve na Área efetuando o registro dos habitantes e, mais tarde, fornecendo carteiras de identidade. Em 1982 foram realizados os últimos registros e, a partir daí, todos os Cafuzos passaram a ser incluídos na categoria de cidadãos brasileiros.

Essa nova situação teve alguns desdobramentos ao nível econômico. Cafuzos idosos puderam receber aposentadoria do FUNRURAL - mais tarde unificado com a Previdência Social '64'. Outros Cafuzos puderam obter carteiras de trabalho e alguns se tornaram empregados em vários setores como a construção civil, serviços domésticos e outros serviços.

Fundamentalmente prevalecem as ocupações tradicionais no que diz respeito à sobrevivência mais imediata. O calendário econômico ainda prevê a maior parte dos Cafuzos plantando na primavera e no verão, colhendo até o final do outono, caçando e coletando no inverno e fazendo todos os planos novamente no início da primavera. Quando alguma coisa interfere no calendário (como a seca, a chuva em excesso, a geada, etc.) sobrevém a fome por longos ou curtos períodos.

A partir do final de 1989, após denúncias feitas à imprensa por este pesquisador, o trabalho compulsório dirigido à chefia do PI foi ligeiramente inibido - faltando muito ainda para que essa prática seja de fato coibida.

Nova, porém, é a luta organizada do grupo Cafuzo, iniciada em 1985 e retomada em 1989, no sentido de levar o governo brasileiro a criar uma Reserva Cafuza.

2. A dieta básica

Vou abrir este tema citando um depoimento do dirigente católico ABM sobre uma prática que não cheguei a registrar, embora tenha se verificado até recentemente (e que talvez ainda persista).

"Era difícil chegar na casa de um Cafuzo que você não encontrasse alguém fazendo uma jacuba - um pirão de água fria com farinha de mandioca - pra comer com carne assada. Esse era o costume deles, tanto em casa quanto no mato".

As estações e seus produtos característicos é que determinam via de regra a presença de certos alimentos na dieta do grupo. Há períodos de abundância e outros de escassez - eventualmente de grave escassez que pode levar à fome por períodos curtos ou longos. Quando conheci o grupo, no inverno de 1987, os Cafuzos passavam por uma das piores crises de toda a sua história no PI. O ano de 1986 havia sido marcado com a luta pela criação da reserva Cafuza e a

transferência do grupo para a Gleba Rio da Prata chegou a ser confirmada para dezembro daquele ano - sendo suspensa na véspera. Com isso, os Cafuzos haviam deixado de plantar as roças naquele verão e o resultado imediato foi muita fome no inverno. Outros períodos assim só haviam sido registrados por ocasião de grandes catástrofes, como a enchente de 1979 e as subsequentes.

Fora estes períodos de excessão os Cafuzos possuem uma dieta que oscila entre produtos "in natura" e produtos industrializados. Esta peculiaridade está ligada à modalidade de ocupação principal de cada família. Assim, as famílias que se dedicam exclusivamente à agricultura possuem uma dieta quase completamente isenta de produtos industrializados - exceções apenas feitas ao café, açúcar, sal, algum tipo de gordura e à indispensável erva mate (em muitos casos a erva mate substitui também o café, eliminando da dieta, junto com este, o açúcar).

Com relação a estes produtos industrializados indispensáveis e também aos demais presentes na dieta de algumas famílias como trigo, arroz, massas e outros, é importante registrar que os Cafuzos enfrentam grande problemas na sua aquisição. O primeiro problema diz respeito, naturalmente, ao custo dos produtos - sempre maiores que a capacidade dos Cafuzos de ganhar o dinheiro necessário para adquiri-los. Mas os problemas não param por aí. Para ir ao comércio os Cafuzos precisam deslocar-se a grandes distâncias: 13 quilômetros até Barra Dollman, 30 até José Boiteux, 60 até Ibirama. Os preços geralmente diminuem à medida em que a distância aumenta, mas aumentam também os custos com o deslocamento e os transtornos em relação ao transporte. Uma alternativa é adquirir alguns produtos comercializados por vendedores ambulantes que circulam pela área em kombis oferecendo desde pipoca industrializada até frango congelado. A comodidade de ter um vendedor à porta, no entanto, esconde o encarecimento (ou nem esconde) no

preço dos produtos. Em primeiro lugar, os produtos geralmente não têm preço fixo, estando sujeitos à habilidade do comprador em "fazer negócio", isto é, pechinchar, entre outros ⁽¹²⁾. Uma prática muito comum é comprar fiado nos armazéns e mesmo nos supermercados. A consequência geralmente é uma dívida interminável composta em sua maior parte por juros e pelo aumento deliberado dos preços para essa modalidade de venda.

Quanto menos uma família se dedica à agricultura e à criação de pequenos animais, maior a dependência em relação aos produtos comercializados (não apenas os industrializados, mas também produtos "in natura" como feijão, repolho, aipim e outros) e maior a possibilidade de sofrer restrições à sua dieta em termos de quantidade e qualidade.

Os itens aqui considerados, "in natura" e industrializados, estão presentes na dieta de todas as famílias variando a sua predominância num contínuo determinado pelo tipo de ocupação de cada uma.

Pode-se então listar certos elementos comuns, presentes em todas as dietas, e que são produtos geralmente consumidos "in natura" e não exclusivos da dieta Cafuza, como milho, feijão, bata-doce, batata inglesa, aipim ⁽¹³⁾, entre outros.

No grupo das famílias que se dedicam mais à agricultura, os elementos são basicamente os mesmos, com alguns acréscimos, variando então a forma de preparo, as transformações a que são submetidos e, principalmente, a quantidade disponível nas estações próprias. Neste sentido temos outra lista de alimentos que caracterizam este grupo. A partir do milho são criados uma grande variedade de alimentos: é consumido, quando verde, assado, cozido, em forma de polenta de milho verde e de pamonha. Pode ser transformado em casquinha e guardado para consumo por mais

de um ano¹⁹⁴⁴. Em forma de totolo (uma espécie de farofa) era consumido diretamente com peixe pelos índios Xokleng de quem os Cafuzos incorporaram o hábito: com a escassez de peixe o totolo é consumido acompanhando feijão ou quibebe - outro alimento que consiste no cozimento de abóbora madura com certa quantidade de açúcar mascavo (ou refinado, na falta deste). O milho pode ser batido no pilão e consumido como canjica ou polenta de milho picado: neste caso o milho picado é peneirado e a parte fina separada da grossa; quando a parte grossa está cozida acrescenta-se a outra. É consumida geralmente com feijão e verduras. A parte fina do milho picado pode ser também torrada no fogão à lenha e consumida junto com quibebe (na falta de gordura ou óleo para a confecção do totolo). Por último o milho é bastante consumido em forma de fubá - transformado nas atafonas da região - feito polenta ou misturado no pão com outros cereais.

Os itens de acompanhamento como carne bovina, de porco, frango, peixe, carne de caça ou ovos, também estão presentes, mas de maneira extremamente escassa. As refeições, assim, costumam ser acompanhadas por verduras preparadas de diversas maneiras e por outros itens como o palmito - cujas receitas são muito variadas. Sobre a carne há um detalhe importante: acredito que nenhuma família chega a consumir algum tipo de carne regularmente ou mesmo ovos. No entanto, quando ainda não era muito familiarizado com os Cafuzos, cheguei a ouvir várias vezes a seguinte desculpa: "Olha, eu não convido você pra almoçar porque a gente está sem carne". Transcrevo uma nota do diário de campo:

"A carne é um alimento muito valorizado por todas as pessoas, embora na maior parte do tempo elas não disponham dele. Mas, o valor da carne não está apenas relacionado com suas propriedades enquanto alimento. Claramente se pode perceber que é um alimento com propriedades simbólicas, mais do que nutritivas. Ela é como um item fundamental sem o qual uma refeição fica incompleta. A carne também tem a propriedade de determinar o status de uma pessoa (...). Quando alguém conta que esteve na casa de uma pessoa de fora do grupo e pretende destacar as boas condições de vida dessa pessoa,

sempre ressalta a quantidade e a diversidade de carnes presentes na refeição" <88>

O horário das refeições e sua frequência, também está relacionado com a ocupação principal das famílias. Nas famílias que se dedicam mais ao trabalho assalariado as refeições tendem a ser mais regulares, com horários definidos e uma composição básica para cada horário. Essa regularidade vai se perdendo à medida que se aproxima do outro grupo onde se dedica maior tempo à agricultura e se faz muitas refeições desde a manhã até a noite - hábito que está condicionado à disponibilidade de alimentos que varia com as estações. Para exemplificar: durante uma visita que fiz a uma informante, num espaço de menos de três horas me foram servidas três refeições (e não se tratava apenas de hospitalidade pois a quantidade de alimentos presente foi consumida por outras cinco pessoas, além da anfitriã) com a seguinte composição: a. canjica, b. polenta de milho picado, feijão, abóbora verde frita e pepinos, c. quibebe com farinha torrada.

As estações de grande disponibilidade de alimentos podem ser muitas vezes sucedidas por períodos de fome - e isso ocorre com certa frequência já que muitas variáveis não podem ser controladas pelo grupo.

3. Características do uso da força de trabalho

O principal motivo para a introdução do grupo Cafuzo na Área Indígena foi sem dúvida a sua habilidade no trabalho agrícola. Certamente eles não eram os agricultores mais modernos ou mais experientes da região, muito pelo contrário: usavam as técnicas mais rudimentares conhecidas entre a população regional. A sua superioridade no trabalho agrícola era notada em comparação com as mesmas habilidades observadas no grupo Xokleng. Eduardo Hoerhan pretendia que os Cafuzos em contato com os Xokleng transmitissem a estes a

sua experiência no trato com a terra. Durante algum tempo até aconteceram tentativas de trabalho conjunto, mas acabou prevalecendo o emprego puro e direto da mão de obra Cafuza em benefício da administração federal na Área. Como esse trabalho não era e jamais foi remunerado os Cafuzos, além de trabalharem para o Posto, tinham que ganhar de outras maneiras o seu próprio sustento - o que nem sempre logravam fazer de maneira eficiente. Mesmo assim, ao lado do trabalho forçado a que sempre foram submetidos, persistiram outras formas de produzir e de organizar o trabalho, sempre pensado em sentido global, enquanto grupo. Para detalhar um pouco mais as formas de organização do trabalho agrupei as várias modalidades registradas em três categorias quanto à apropriação do produto, a saber, trabalho coletivo, individual e compulsório.

Trabalho coletivo. As modalidades mais frequentes nesta categoria são o "pixurum" <☞>, a "troca de dia", a "ajuda" e a "roça comunitária". Com exceção desta última modalidade, cujo produto retorna diretamente para a organização coletiva, nas demais modalidades o produto final é apropriado individualmente, embora seja criado de maneira coletiva. O pixurum e a troca de dia diferem pouco já que a pessoa beneficiada nos dois casos tem a obrigação de retribuir a cada um dos participantes do trabalho. A principal diferença está na envergadura da empreitada e no caráter festivo do pixurum. QUEIROZ assim se refere aos caboclos do Planalto do final do século:

"O ajudório aqui se denomina pixuru: vinte ou trinta homens, animados pelo espírito de cooperar, entre ditos chistosos e cantorias, deitam abaixo num só dia, alegremente, coisa como dois alqueires de mata" <☞>.

Esta modalidade chegou a ser praticada junto com os índios no passado:

"Com os índio véio nós se dava tudo bem. Fazia um pixurum, tava tudo lá: home, muié, tudo cantando;

coleta, caça ou outra atividade e o trabalho assalariado. A desvantagem do trabalho individual na roça é que alguém pode levar muitos dias para preparar uma lavoura e com isso encontrar contratempos como chuva e fim da estação apropriada para o plantio. Além disso os Cafuzos consideram que o trabalho coletivo é mais divertido que o individual. O trabalho assalariado tem muitas causas e conseqüências, e a forma de remuneração pode variar dependendo do empregador. Alguns Cafuzos prestam serviço para índios em troca de produtos alimentícios ou mesmo de algum animal vivo para ser carneado. Nestes casos, os índios costumam contratar os Cafuzos que têm a casa construída na sua "frente" - pagando assim o quanto desejarem, já que o Cafuzo não reclama com medo de ser "atropelado" da terra. Além de pagarem muito abaixo do preço corrente, muitas vezes deixam de pagar e vários Cafuzos apontam as roças ou cercas e outros equipamentos nos quais acabaram trabalhando de graça - pois não conseguiram receber. Em alguns casos, os próprios Cafuzos podem contratar e pagar em dinheiro ou em espécie na impossibilidade de "devolver" o dia de trabalho. Nos últimos anos alguns Cafuzos procuraram fora da Área um trabalho assalariado. Entre os casos registrados nota-se pessoas trabalhando na construção civil e em serviços domésticos em Blumenau ou mesmo em lavouras de fazendeiros próximos. Geralmente no inverno alguns Cafuzos que trabalham essencialmente na pequena lavoura e que conseguem pouco excedente para vender e obter o dinheiro necessário ao pagamento de produtos industrializados (açúcar, sal, café, chimarrão, querosene, etc.) adquiridos a crédito no comércio regional, saem em busca de algum trabalho assalariado visando essencialmente o pagamento daquela dívida. Ao ato de trabalhar fora da Área com esse propósito eles chamam "pagar a conta". É comum então alguém dizer que passou quinze dias ou um mês em determinada cidade "pagando a conta".

Trabalho compulsório. Esta última categoria é também a mais abrangente e está profundamente enraizada tanto na consciência dos Cafuzos quanto na consciência dos demais nativos e administradores do PI. Também o trabalho compulsório (obrigatório e não remunerado, portanto forçado, semi-escravo) se apresenta revestido de muitas facetas - tantas que seria impossível descrever todas. A pior delas, no entanto, ocorreu ainda nos primeiros anos da entrada na área, durante a administração de Eduardo Hoerhan. Sob o regime de Hoerhan o trabalho compulsório tinha todas as características de trabalho escravo. VSP afirma que "ele tanto curava a gente como chicoteava", ao que acrescenta JM: "mesmo que não quisesse, ele sujeitava de ir trabalhar". Como consequência muitos pais de família ficavam até várias semanas fora de casa trabalhando para o PI enquanto os filhos pequenos passavam fome absoluta - o que veio a causar toda sorte de deficiências, como se verá no capítulo sete. No decorrer dos anos a situação se manteve com alterações eventuais. Ainda em março de 1989 o chefe do PI requisitou Cafuzos para a construção de uma cerca e parece que a cena de 40 anos atrás se repetia: trabalho sem remuneração, obrigatório, e como única compensação um panelão de ferro onde foi cozido arroz com toucinho para a alimentação daqueles que trabalharam (foto 15). A expressão "comer no panelão", criada pelo grupo há mais de 40 anos, continuava atual em 1989 e representava ainda o terror de muitos Cafuzos.

A partir da construção da estrada de contorno e com a proximidade que se estabeleceu entre os indígenas e o grupo Cafuzo, também as lideranças indígenas passaram a requisitar Cafuzos para trabalho gratuito na preparação de roças. Além do que já foi mencionado em relação aos "donos da frente" - que solicitam trabalho teoricamente remunerado mas que acaba não sendo pago ou pago fora da realidade⁽¹⁰⁾.

Outra solicitação que é feita sem nenhum constrangimento é no sentido de efetuar a limpeza de áreas públicas como escola, enfermaria, sede do Posto e estradas, além da preparação de festas, especialmente a festa relativa ao dia do índio. A festa consiste normalmente em algum ritual religioso (Assembléia de Deus), lembrança de alguma tradição Xokleng em forma de dança, discursos de lideranças indígenas e políticos locais ou - durante a "corrida da madeira" - proprietários de empresas madeireiras, e o consumo de churrasco. O trabalho dos Cafuzos consiste na preparação do local da festa, construção de enormes churrasqueiras, retirada de grande quantidade de espetos no mato (cerca de mil na última festa - foto 14) e no ato de assar o churrasco para o consumo dos indígenas. Como compensação todos os Cafuzos são convidados para a festa onde ano após ano repete-se o mesmo ritual de humilhação: os Cafuzos são servidos em último lugar quando nenhum índio mais tem apetite, restando para os Cafuzos umas poucas migalhas.

A requisição de trabalho sem remuneração vai muito mais longe, mas vou me limitar a outros dois exemplos. O primeiro diz respeito ao funeral xokleng, onde os Cafuzos são requisitados para abrir covas (entrarei em detalhes no capítulo oito). O segundo está relacionado com a igreja Católica, onde é natural que os Cafuzos prestem serviços sem remuneração uma vez que são quase todos católicos. O inusitado é que um agente católico branco aproveita o gancho do trabalho prestado à igreja e solicita algum em troca do seu trabalho religioso (que também é feito aos domingos). Em uma ocasião acompanhei os Cafuzos preparando uma roça de vassouras, limpando, colhendo, e até ajudando na fabricação de vassouras. O produto final, as vassouras, eram vendidas aos próprios Cafuzos.

4. Os frutos da prática agrícola

Calendário agrícola. O trabalho na agricultura possui um ciclo, variando de acordo com os produtos, que ocupa todo o período entre o arrefecimento de um inverno e o início do outro. A maior parte dos itens cultivados destina-se ao consumo próprio, por isso são plantados em mais de um período, em quantidades menores, afim de escapar de certos problemas como a geada, a estiagem e a falta de infraestrutura de armazenamento.

Os produtos mais comuns são aqueles ligados diretamente à subsistência, como o milho, feijão, aipim (Maniot Dulcis, FAX.), batata doce, batata inglesa, amendoim e cana de açúcar. Com menor frequência aparecem alguns produtos destinados exclusivamente ao mercado, como o fumo e a mandioca (Maniot Utilissima, POHL.).

Para uma boa colheita, além de sorte em relação aos fatores adversos, os Cafuzos sabem que é preciso seguir alguns preceitos que caracterizam o seu calendário agrícola. Segue uma relação de alguns itens com as prescrições mínimas.

Feijão. As variedades cultivadas são principalmente o preto, o vermelho e o carioquinha. Os dois períodos bons para o plantio são os meses de junho - para colher em outubro, e o mês de janeiro - para colher em março. Plantando-se mais cedo corre-se o risco do feijão ser apanhado pela geada. Pode-se plantar mais tarde, após janeiro, mas a colheita vai ser feita na entrada do inverno e o tempo úmido pode criar dificuldades muito grandes. A semeadura deve ser realizada nas luas vazante e minguante. O ideal é que o feijão receba apenas três águas: "para brotar, para florescer e para cozinhar".

Abóbora. Os Cafuzos cultivam um grande número de variedades como a moranga, abobrinha, lisa, menina, rajada e outras. A abóbora é empregada como alimento para consumo

humano e para animais, especialmente porcos. Geralmente é cultivada no meio de outras plantações, mas é mais produtiva se cultivada isoladamente. O melhor período para plantio é no "cedo" - a partir de julho/agosto, na lua crescente.

Batata-doce. Planta-se na lua crescente, o ano inteiro, com excessão dos meses de junho e julho. É utilizada também para trato de animais e consumida de várias maneiras: cozida, assada, frita e misturada na massa do pão.

Aipim. É um dos alimentos mais consumidos pelo grupo. O período ideal para plantio vai de agosto a fevereiro, sempre na lua crescente. Por entre o aipim podem ser cultivados pepinos, melancia, melão e abóbora.

Milho. São cultivadas diversas espécies, sendo o híbrido o mais indicado para plantio no cedo. O período ideal é de junho a fevereiro, na lua crescente.

amendoim. Planta-se na lua crescente, de setembro a novembro, até o dia das almas.

Cana-de-açúcar. Não possui nenhuma restrição de calendário, podendo ser plantada o ano inteiro. Deve-se plantar na lua crescente, de preferência a variedade rajada. É cultivada pequena quantidade apenas para consumo humano esporádico e para tratamento de porcos. Em caso de geada a plantação é destruída. Os Cafuzos sonham em possuir um engenho para o processamento de cana e fabricação de melado, açúcar mascavo, rapadura, etc.

Problemas inerentes. A fonte básica de sobrevivência do grupo Cafuzo é a terra. A maior parte do grupo sempre trabalhou diretamente ligada a ela e não sabe nem deseja fazer outra coisa. Por essa razão os problemas relacionados à terra afetam com muito mais intensidade todos os indivíduos Cafuzos e representa o problema por excelência para o grupo como um todo. Estes problemas se manifestam em dois níveis. No primeiro, como já discutimos anteriormente,

está a questão da propriedade da terra. Os Cafuzos não são os proprietários e por isso estão sujeitos às ingerências dos legítimos donos. Uma consequência direta disso foi a redução drástica que sofreu nos últimos anos a quantidade de terra disponível para a lavoura - e mesmo para a habitação. Além disso, o fato de plantarem em terras que pertencem aos índios dá a estes a certeza de poderem interferir no resultado da produção, ou seja, consumirem parte do produto como forma de remuneração pelo uso da terra. Muitos Cafuzos lembram um refrão sempre repetido por alguns índios para se apropriarem daquilo que têm interesse: "a terra é nossa, então nós também temos direito". Além disso, a proximidade das moradias indígenas cria outro problema, como pode ser inferido deste depoimento:

"Eu tinha plantado 800 pés de aipim. Com oito meses ele estava assim com um metro de altura. A gente olhava pra roça e dava gosto de olhar. Quando batia um ventinho assim de leve e o aipinzal balancava prum lado e pro outro era a coisa mais linda do mundo. Então veio o gado e comeu tudo. Dava até vontade de chorar. Vieram aí, avaliaram o estrago, iam pagar. Até hoje estou esperando" <11>.

Dona Vitalina tem uma interpretação sobre este problema:

"Antigamente a gente tinha uma lei: planta solta e criação presa. Mas esses índios têm outra lei: criação solta. Se quiser plantar, tem que cercar a plantação" <12>.

O outro nível de problemas está relacionado diretamente com a terra e as condições de trabalho. Além de muito escassa, a parte de terra ocupada pelos Cafuzos possui uma aclividade muito acentuada e grande quantidade de pedras (foto 16). Além de impossibilitar o uso de instrumentos mecânicos como o arado ou o trator, a aclividade favorece a erosão e torna o trabalho agrícola muito penoso. Apesar da composição química do solo ser de boa qualidade, a sua apresentação o torna até mesmo desaconselhável para a agricultura <13>.

Para agravar os problemas já listados os Cafuzos enfrentam outras dificuldades relacionadas ao armazenamento da produção e à comercialização do excedente.

Além de processar manualmente toda a produção nenhum Cafuzo possui paiol para armazenar uma quantidade maior de produtos, tanto para consumo durante o ano, como para alimentação de animais e para comercializar no momento oportuno. Assim, dividem os já limitados espaços das casas com as colheitas de feijão, milho, abóbora e outros. Diante dessa dificuldade, é normal o apodrecimento de parte da produção e a venda dos excedentes por preços irrisórios.

Antes da construção da estrada de contorno os produtos eram levados ao comércio diretamente pelos produtores. Mas o deslocamento era feito por picadas, e havia o rio Hercílio para atravessar. Um informante branco, que fez parte de uma força policial estacionada na área para coibir o roubo de madeira por parte de madeireiros da região, conta:

"A gente via eles passarem por ali de vez em quando com os cavalos, com cargueiro carregado de milho. Às vezes carregavam nas costas mesmo, grupo de homens carregados de milho. Levavam até a beirada, até na barranca do rio - isso aconteceu quando a ponte pêncil tinha estourado, tinha caído -, então eles traziam o milho até a beira do rio e depois atravessavam de caíco, de canoa, e passavam pro outro lado".

Do outro lado é que a viagem efetivamente começava.

Apesar da estrada de contorno possibilitar o acesso de transporte motorizado até próximo das famílias Cafuzas, o problema da comercialização persiste. Na época da colheita os preços são irrisórios; a dificuldade de armazenamento impede a retenção do produto para ser vendido na entressafra e mesmo para consumo familiar ou alimentação de animais; a construção de paióis está interdita pela falta de recursos, impossibilidade de contrair financiamento

e também por imposição dos indígenas, que impedem a construção de novos equipamentos.

Resta então, na falta de alternativas, plantar um pouco em cada estação para consumo e conseguir dinheiro de outras maneiras.

5. Extração de madeira e a "corrida da madeira"

A Área Indígena Ibirama, a despeito de ser constituída em sua maior parte por terreno altamente acidentado - o que o torna impróprio para agricultura -, constituiu no passado uma imensa reserva florestal com a ocorrência de espécimes nativos de mata atlântica. Toda a exuberância dessa floresta - um verdadeiro santuário ecológico de mais de 14 mil hectares - despertou ao longo dos tempos a atenção e a cobiça dos empresários madeireiros da região. Com a queda de Eduardo Hoerhan, em 1954, e a conseqüente abertura da estrada Ibirama/Barra do Prata - que atravessou a Área Indígena pela margem direita do Rio Hercílio - a cobiça dos empresários transformou-se em atentados contra a floresta configurados por diversas invasões do território indígena.

A extração da madeira, no entanto, sempre se deu em ritmo lento, de tempo antigo, anterior aos tratores de esteira e às motosserras. As árvores extraídas eram cortadas com machado e tracionadas para o embarque pela força de bois. O ritmo de destruição da floresta era lento, e a quantidade de mão de obra empregada também era reduzida.

Do ponto de vista econômico os Cafuzos participaram pouco da extração de madeira nesse período anterior à abertura da estrada de contorno, e o fizeram especialmente na extração de sassafrás, uma das muitas espécies de canela presentes na Área - empregada na fabricação de óleo.

Com a abertura da estrada de contorno inaugurou-se um ciclo econômico que eu venho denominando de "corrida da madeira", um período que durou cerca de oito anos, durante o qual o santuário ecológico dos Xokleng foi completamente arrasado. Os interesses envolvidos e os mecanismos que os viabilizaram foram muitos. Mas a dimensão da destruição que isso representou pode ser dada pela informação de um ex-administrador de um dos grandes grupos econômicos da região, segundo o qual apenas a empresa madeireira desse grupo extraiu cerca de cinco milhões de metros cúbicos de madeira das florestas indígenas (foto 9).

Outros autores como SANTOS (1989, p.ex.), MULLER (1987) e NAMEN (1991), já trataram do assunto e mencionaram a corrupção como sendo uma das principais causas da devastação da floresta; corrupção de funcionários da FUNAI, IBDF, DNOS e outros. Aliada à ignorância de alguns e à ganância de outros índios, a corrupção dos órgãos oficiais implementada pelos grupos madeireiros da região, tornou possível o saque da madeira e a devastação de uma floresta milenar. Acreditando, como SANTOS (1989), que a Barragem Norte é uma obra condenável sob qualquer ponto de vista, posso concluir que a sua realização não teve outro objetivo que o de favorecer os interesses de grupos econômicos em expansão, especialmente a indústria madeireira que opera no abastecimento de mercados estrangeiros.

Do ponto de vista econômico isso significou um breve período de falsa prosperidade para a maior parte da comunidade indígena. Prosperidade esta que ajudou a encobrir os descalabros praticados pelo Governo Federal no tocante à construção da Barragem Norte - problema que hoje se manifesta claramente pela paralização das obras e pela miséria na qual foram lançados os indígenas Xokleng e seus parentes mestiços.

O grupo Cafuzo participou desse processo muito periféricamente. Embora estivessem morando dentro da

floresta que foi aos poucos sendo devastada, eles não eram proprietários da terra nem dos recursos naturais e foram desde cedo proibidos de tocar até mesmo nos restos de árvores abandonados pelos indígenas e madeireiros. A prova disso é que após oito anos de exploração desenfreada da madeira e da extração de milhões de metros cúbicos de futuras tábuas, a quase totalidade dos Cafuzos continuava morando em choupanas de madeira lascada, construídas no período anterior à "corrida".

Os Cafuzos foram utilizados, no entanto, como mão de obra barata nos trabalhos de extração de madeira e na prestação de serviços às famílias momentaneamente abastadas. Mulheres Cafuzas foram empregadas como domésticas, lavadeiras e mesmo como cozinheiras e na confecção de pães. Algumas famílias Xokleng chegaram a ter três e mesmo quatro mulheres Cafuzas empregadas ao mesmo tempo. Homens Cafuzos trabalharam no mato, nas mesmas condições, empregados nos trabalhos de maior risco. Durante o período em que realizei o trabalho de campo vários Cafuzos foram vítimas de acidentes, sendo que em dois casos foi acidente fatal.

Cito como exemplo o caso de Leonardo de Jesus, irmão do atual cacique Cafuzo, que foi esmagado por um trator no dia 20 de novembro de 1987, a serviço do então cacique Xokleng da Aldeia do Bugiu e atual vereador por José Boiteux, Elpídeo Priprá. Leonardo não possuía registro de trabalho - o que foi feito depois de sua morte. Durante o funeral de Leonardo, Elpídeo mostrava-se muito comovido dizendo que se dava muito bem com o morto: "Ele era como um índio de verdade, até falava índio melhor do que eu". Mas toda essa devoção não havia sido motivo suficiente para Elpídeo ampará-lo em vida, o que fez após a sua morte, conforme relatou o próprio Elpídeo no cemitério, pouco antes do sepultamento:

"Ele morreu às dez da manhã, mas só foi retirado (de baixo do trator - PM) às quatro da tarde

porque eu quis trazer o delegado para fazer o laudo mostrando que era mesmo um acidente de trabalho. Faguei a viagem do delegado para fazer isso. Tinha um outro delegado que gostava muito de falar mal da nossa administração. Se fosse ele já teria ido para a televisão e para o jornal botar a boca no mundo. Esse aí diz que isso é besteira, que o importante é acertar a situação da família. Depois disso, fui procurar alguns amigos para fichar ele como empregado de uma empresa para garantir a aposentadoria da viúva. Fichei ele como empregado da empresa Marchetti, com o salário que ele estava ganhando. Como foi acidente de trabalho ela vai ganhar o salário integral, vai dar uma aposentadoria muito boa de seis mil cruzados (1,5 salário mínimo - PM). Fichamos ele com data de segunda feira, dia 16, porque não podia ser o mesmo dia da morte. Só teve um problema: ele deveria ter assinado o contrato. Reviramos tudo à procura de um jeito de resolver isso e descobrimos que ia ser fácil: ele era analfabeto. Foi muita sorte! Só precisava da impressão (digital - PM) dele. Agora a viúva fica amparada. Mas tive que trabalhar nisso até sete da noite" (14).

O caso de Emílio Simão foi diferente. Trabalhava para o então cacique da Aldeia da Sede Arestides (Ali) Faustino Criri, sem registro profissional, quando sofreu o acidente (um galho de árvore caiu em sua cabeça) ficando tetraplégico (foto 11). Ali Criri jamais quis tomar conhecimento do caso e os oito filhos de Emílio só não ficaram na miséria absoluta porque contaram com a solidariedade do grupo e com a caridade de um pequeno empresário regional que o registrou como empregado para que pudesse conseguir uma aposentadoria. Desde o acidente, em abril de 1987, Emílio tem entrado e saído de hospitais sem jamais ter sido tratado corretamente. Ali Criri, dono da "frente" onde Emílio tinha sua casa, tentou inclusive evitar que ele permanecesse no local uma vez que não poderia mais ser utilizado como mão de obra barata.

O final da corrida da madeira trouxe novamente um pouco de calma aos Cafuzos, mas a partir daí devem enfrentar outros problemas porque os Xokleng há muito deixaram de plantar roças e com o período de "prosperidade" conheceram uma abundância que não será possível recuperar nem mesmo com muito trabalho duro. Assim, eles sabem que a nova situação pode trazer novamente desdobramentos negativos.

6. Indústria e artesanato

Falar em uma "indústria Cafuza" implica naturalmente em falar do sonho Cafuzo de autonomia política e econômica. Os Cafuzos, assim como os índios Xokleng, sonham com a construção de engenhos de açúcar e de farinha de mandioca, atafona para produção de fubá de milho, e até com uma fábrica de sabão. A infraestrutura necessária para isso não é propriamente impossível de ser criada. O problema maior para os Cafuzos é a falta de um espaço físico capaz de garantir a produção da matéria prima e onde não houvesse ingerência de índios ou brancos.

Apesar de toda a pressão externa, alguns itens de indústria doméstica conseguiram sobreviver durante décadas e atestam a capacidade e a potencialidade do grupo, servindo de alento para o sonho de um dia realizar, em território próprio, a autonomia econômica baseada na produção própria de itens básicos de consumo como o açúcar mascavo, melado, rapadura, farinha de mandioca, fubá, sabão e outros. Uma das famílias Cafuzas mantém orgulhosa um velho monjolo movido a pé (foto 18), do qual fazem uso outras famílias. A sua utilidade é tão grande que uma outra família, desafiando a pressão indígena, estava também construindo o seu próprio monjolo movido a pé. Só lamentam não ter liberdade, pois poderiam usar o curso d'água do rio Platê para mover um monjolo bem maior e muito mais prático. O monjolo serve para moer ou "pindocar" o milho para diversas finalidades. Entre elas destacam-se o milho para canjica e o milho para casquinha (já referida no item 2). A casquinha, para o seu acabamento final, exige a utilização, além do monjolo, do forno - que é outro item da indústria doméstica (foto 19). As mulheres Cafuzas dispõem também de fornos à lenha para fabricação de pães e produzem pães de excelente qualidade. Em algumas casas o pão é assado no próprio fogão. Algumas famílias possuem fogões industrializados, providos de forno; outras construíram o fogão à lenha com um desenho que

permite à mulher cozinhar uma refeição e em seguida aproveitar o calor produzido e assar pão no espaço destinado à lenha. Durante a "corrida da madeira" muitas famílias indígenas pagavam mulheres Cafuzas para fabricarem pães, utilizando seus próprios fornos ou fogões.

Os indícios acerca do artesanato levam a crer que em tempos mais remotos esta atividade teve importância maior na vida do grupo. Mas, a maior parte dos itens desapareceram, permanecendo apenas na memória. A única atividade realizada com certa regularidade é a confecção de cestos para o consumo do próprio grupo (foto 08).

O material básico utilizado na confecção de cestos é a taquara (*Bambusa Vulgaris*, SCHRÄD.), encontrada com certa facilidade na região. Como os cestos destinam-se à utilização nas lides da lavoura e possuem uma vida útil de cerca de um ano, a sua produção não é muito frequente. Na ocasião em que observei o processo duas pessoas haviam feito uma sociedade pela qual uma delas providenciaria a matéria prima - que em virtude da distância se torna metade do custo em termos de tempo - e a outra confeccionaria os cestos, dividindo entre as duas a quantidade de cestos confeccionados. Um artesão com habilidade pode confeccionar de cinco a seis cestos, com capacidade para 50 quilos de feijão, por dia - desde que tenha a taquara à mão. Além de servir para o transporte de vários produtos agrícolas da roça para casa, os cestos são também empregados no armazenamento de grãos - especialmente de feijão, mas para isso o cesto deve ser confeccionado com a trama bem junta a fim de evitar o derramamento dos grãos. A taquara faz parte do calendário cultural do grupo na medida em que costuma florescer a cada trinta anos. Ao florescer a taquara passa por um estranho processo de degeneração onde uma das principais características é o seu apodrecimento e o aparecimento de ratos em grande quantidade. As sementes que surgem desse florescimento são como trigo e o seu

aparecimento serve para marcar o calendário de eventos. Da ancestral indígena do grupo, Antônia Lotéria, dizem, por exemplo, que "viu a taquara florescer quatro vezes", indicando com isto que viveu pelo menos noventa anos⁽¹⁰⁾.

7. Caçadores e pescadores

Nos primeiros tempos da ocupação do Platê a pesca representou um importante item na economia dos Cafuzos. Havia peixe em grande quantidade nos rios, tanto no Platê quanto no Hercílio. Isso pode ser exemplificado com um depoimento acerca da sobrevivência naquela época:

"Sem comida em casa, nós só passava a peixe. Foi feito, o Jardo ensinou a fazer, um cevi de taquara, e fazer uma cerca na água - que tinha bastante peixe -, então colocava aquela cevi ali e pegava aqueles peixes e nós só comia peixe com a farinha, que nós arrumava lá fora, nas tapioca, esses engenhos de farinha - eles davam e nós só comia peixe com farinha. Peixe assado, porque não tinha nem banha pra fritar" (AP).

O desaparecimento do peixe é recente e parece coincidir com a corrida da madeira e com o uso de agrotóxicos em plantações nas cabeceiras dos rios. O desmatamento da floresta, especialmente das margens dos rios, e o conseqüente acoreamento devem ter contribuído para o desaparecimento do peixe (foto 13), que já representou um importante item na economia, especialmente em épocas de escassez, não apenas no passado, conforme no relato acima, mas também nos tempos mais recentes. Durante o trabalho de campo fui convidado para uma pescaria diurna onde participaram um casal e quatro filhos adolescentes. Utilizaram anzóis e uma pequena rede durante cerca de quatro horas, conseguindo ao final cerca de um quilo de piavas (ou piabas), um pequeno peixe escamoso que pode medir até dez centímetros. Como os Cafuzos apreciam muito o peixe, acabam comprando ou trocando por palmito ou outros produtos com

vendedores ambulantes que percorrem eventualmente o Cafuzeiro.

A atividade de caça, ao contrário, ainda envolve muito tempo de grande parte dos Cafuzos. Todos os membros do grupo possuem espingardas de caça e a posse de uma delas representa um forte símbolo de status para os adolescentes - quando estes adquirem o direito de portá-las. Para isso, é preciso que o caçador principiante domine um grande número de informações básicas sobre o uso da arma, seu manejo na floresta e sobre o próprio universo da floresta. Um adolescente de 15 anos, se possuir um bom instrutor, já está apto a carregar sua própria espingarda e assumir, durante uma cacada de grande envergadura, uma carga de responsabilidade igual a de um caçador adulto. Dependendo do tempo disponível para a cacada e do tipo de animal que se tenha em vista, as saídas para o mato podem ser feitas individualmente ou envolver até grupos de 10 ou 15 caçadores. Um caçador pode passar apenas algumas horas no mato ou até várias semanas.

A presença de animais na Área Indígena e proximidades sempre foi muito forte. Animais de todos os tipos sempre foram abatidos em grande quantidade sendo sua carne um item muito importante na alimentação do grupo. Nos últimos anos, no entanto, as transformações ocorridas ao nível do meio ambiente, as grandes mudanças impostas ao ecossistema pela "corrida da madeira", conduziram a uma drástica mudança na realidade da fauna da região e, conseqüentemente, na presença de animais de caça - transformando radicalmente a própria atividade e sua importância econômica para o grupo. Uma idéia dessas transformações pode ser dada por esta nota de campo:

"... alguns aproveitam o inverno para caçar - uma vez que agora a caça se torna menos esperta e passa a ser presa fácil. Um exemplo disso é o que está ocorrendo com o veado mateiro e com o tateto (caititu). Esses animais, de difícil captura durante o verão, agora são encontrados facilmente

pelas estradas mesmo nas proximidades da aldeia - e são mortos quase sem reação. Isso também deve estar ligado à destruição da floresta e do habitat de inverno desses animais. No sábado pela manhã um grupo de caçadores foi para o mato e até hoje (segunda) não havia retornado. Entre eles está o chefe do Posto, que ficou quase um mês sem aparecer na Área e só veio agora para participar da caçada. Na saída do povoado eles encontraram um veado bem próximo das casas e o mataram - assaram e comeram antes mesmo de ir para o mato. No mesmo dia outro Cafuzo matou dois tatetos sem usar arma de fogo, só com o auxílio dos cachorros e bem próximo da casa dele. Isso mostra que os animais devem estar bem desorientados e é uma prova do quanto a floresta foi destruída durante o último verão" <14>.

As transformações ocorridas ao nível do meio ambiente e a conseqüente destruição da fauna fez com que a caça perdesse grande parte da importância econômica que teve no passado e mesmo até recentemente. Há relatos de Cafuzos que em situação de grande dificuldade econômica caçaram e comercializaram animais como a paca e o veado para cobrir despesas com médico e medicamentos para a família. Como é o caso de ES:

"Eu criei os meus filhos com caça: comprei muito pouca carne... Eu tratava dos meus filhos com carne de caça, fazia roça, e ainda vendia... Vendia por dinheiro, a troco de roça... Cacava tatu, paca, tinha até uma parrelha de cachorros só pra esses bichos (...)"

A grande quantidade de animais que sempre existiu na Área e proximidades pode ser atestada pelo fato de que os Xokleng sempre permitiram que os Cafuzos caçassem por toda a Área sem ter que retribuir. A exceção foi o caso da anta - que por tratar-se de um animal de grande porte os índios mais velhos queriam ter hegemonia sobre o seu abate. A proibição, porém, nunca impediu que os Cafuzos caçassem a anta clandestinamente e encarassem com tranquilidade os atritos que acabavam acontecendo.

A pequena importância da caça atualmente pode ser demonstrada com um exemplo anotado no meu diário de campo:

"... depois de computar o tempo gasto numa caçada como a de hoje, o número de pessoas envolvidas, os gastos necessários (munição, armas, alimento, dois cachorros que custaram juntos o equivalente a três

salários mínimos ou 60 quilos de carne) e as inúmeras tentativas frustradas, concluo que a caçada é praticamente um fim em si mesma. Além disso, existe uma espécie de ritual de partilha da caça, não ficando a carne adquirida em poder do caçador principal. O veado morto hoje, aliás, uma fêmea que estava inclusive amamentando (foto 12), rendeu depois de carneado 15 quilos de carne. O S ganhou uma paleta, porque ajudou a cacar; o E ganhou um lombo, por também ser membro da expedição de caça; um quarto do animal foi guardado para o A, oficialmente por ter ele vendido os cachorros para o caçador, mas é preciso anotar que A é o patrão de um dos filhos do caçador; a D, uma índia Xokleng, ganhou uma paleta por ter emprestado a canoa que serviu para transportar o caçador no rio depois que o veado saiu do mato e entrou na caída, o ponto de fuga; a mãe do caçador, dona A, foi presenteada com um lombo; o M, agente religioso, foi contemplado com uma costela - oficialmente porque é amigo do caçador, mas deve-se registrar que o M é o mais próximo proprietário de uma geladeira, obrigatoriamente usada para conservar a carne que vai ser entregue ao A e à D. Para o caçador, incluindo os dois filhos dele que participaram da caçada, sobraram um quarto e uma costela, aproximadamente quatro quilos de carne... "17"

Mesmo que o caçador capture sozinho o animal, a partilha dele é algo obrigatório e sempre realizado, cobrindo um grupo de pessoas que sempre deve ser considerado: quando uma pessoa não ganha parte de um animal, passa a ter prioridade na partilha do próximo.

O universo da caça, com suas vicissitudes e expectativas, está repleto de simpatias. Além disso os Cafuzos acreditam que "todo bicho do mato serve pra curar alguma coisa". Assim, registrei algumas receitas de remédios e algumas simpatias ligadas à caça ou aos animais caçados.

"- Os pés do veado são guardados e secados ao sol: um pé de veado colocado junto ao banho de uma criança pequena faz com que ela ande rapidamente e sem problemas.

- O miolo do porco do mato (queixada) é bom para curar dor de ouvido. A banha do macuco possui o mesmo poder de cura.

- O gogó do bugio serve para a criança desenvolver a fala: deve-se retirar o gogo do bugio transformando-o em uma concha e dar de beber com ele a criança.

- A banha do lagarto é um bom remédio para reumatismo e para as vistas.

- A carne do anú preto, cozida sem sal, é um bom remédio para tosse comprida.

- Se o cachorro veadeiro não estiver trabalhando direito, deve-se enterrar na caída do veado um dos pés secos ao sol e deixá-lo enterrado por três dias. Depois de desenterrá-lo, dá-se três voltas ao redor da casa com o pé do veado e com o cachorro, fazendo o rastro do veado no chão. Leva-se então o cachorro e o pé ao local onde este estava enterrado e deixa-se o cachorro comê-lo. O cachorro ficara curado e não perderá mais uma corrida.

- Se arrancar um bucho de veado e enterrá-lo na caída, qualquer que seja o ponto onde o veado inicie a corrida o cachorro o conduzirá sempre ao ponto onde o bucho estiver enterrado.

- Se um veado passar correndo e o caçador não conseguir apanhá-lo na hora, deve apanhar o facão e cortar do chão um pedaço de barro onde estiver o rastro do animal. Deve recolocar o pedaço de barro no chão com o rastro apontado para o lado contrário. O veado então perde a direção e volta pelo mesmo caminho.

- Para não perder tiro contra bugio, deve-se virar o cano da espingarda para baixo logo depois de atirar, ou, então, deve-se virar a camisa do avesso antes de atirar.

- Quando o caçador ouve um bugio roncar, deve sair à sua procura com uma folha do primeiro arbusto que encontrar colocada embaixo da língua e não falar com mais ninguém: o bugio não irá parar de roncar até o caçador encontrá-lo.

O desmatamento descontrolado da Área Indígena levou à destruição do habitat natural das muitas espécies animais presentes naquela região. Além de prejudicar a reprodução dos animais, a destruição do meio ambiente fez com que os animais se tornassem presas fáceis dos caçadores. Animal morto no inverno não pode procriar na primavera. Assim, resta-me a consciência de ter sido testemunha ocular dos últimos dias da fauna da Área Indígena Ibirama.

8. Palmito e borboleta: atividades de coleta

Uma dúvida vem me assaltando desde que fiz estes registros: borboleta se caça ou se coleta? A princípio parece óbvio que em se tratando de um espécime da fauna ela seja automaticamente um objeto de caça. Mas, refletindo sobre os elementos descritos no item anterior - tomei a liberdade de classificar a caça à borboleta azul, pelo menos para o fim metodológico a que se destina aqui, como uma atividade de coleta.

A coleta do azulão, espécie de borboleta caracterizada pela posse de um dorso azul-marinho brilhante, foi uma prática introduzida no grupo Cafuzo após a abertura da estrada de contorno. Assim como é breve a estação dos azulões, foi breve também a sua presença no calendário econômico do grupo Cafuzo.

No Vale do Rio Platê o azulão marca a sua presença nos meses de fevereiro e março, tendo um período de coleta em torno de 45 dias. Como o azulão depende para a sua reprodução de um habitat caracterizado pela presença de determinadas espécies vegetais¹⁷ o avanço do desmatamento fez com que esta borboleta praticamente desaparecesse nos últimos anos. Durante alguns anos, no entanto, chegou a representar uma importante, embora esporádica, fonte de renda no seu período de reprodução, mobilizando em sua coleta Cafuzos de ambos os sexos e de todas as idades.

A descoberta do azulão e sua relação com o grupo é assim caracterizada no depoimento de um Cafuzo:

"... alguém contou pra nós que existia o azulão e que cada um tava custando naquela época um cruzeiro. Isso era muito dinheiro: eu ganhava, naquela época, dois e cinquenta por dia. Então, quando foi um dia eu disse pra mulher fazer um coador que eu queria pegar borboleta: se eu pegasse três azulão, já tava ganhando mais do que num dia de serviço. Naquele tempo eu era casado de novo, então existia ainda a grinalda dela, o véu, que ela tinha numa caixinha guardado. Eu fiz ela cortar a veuzinho dela. Eu arrumei um arco e comecei a treinar com as borboletinhas do terreiro. Mas já tinham me avisado que era no mato que o azulão aparecia, fora era muito difícil. Ai eu desci aqui pra baixo nesse ribeirão, aqui no Platê. Fiquei ali em cima de uma pedreira e na hora que saiu o sol começaram a aparecer aqueles brancão e eu comecei a pegar brancão mesmo... De repente eu olhei e vi uma borboleta grande, azul por cima e preta por baixo. E vinha aquele bicho pela água abaixo e eu em cima da pedra: era o azulão do baixo, que eles dizem, o azulão das nove que vai até as onze horas e depois se esconde; às onze horas começa a sair o azulão do alto. Mas eu não sabia nem como pegar. Então fiz um cabo de mais ou menos dois metros e passava: às vezes pegava, às vezes não. Naquele dia eu peguei nove, mas nem sabia se aquilo era azulão ou não. Então encontrei um rapaz que tinha falado com o homem que comprava azulão e eu já fiquei o mais fezeiro do mundo: você vê que eu num instantinho já tinha pegado pra mais de três

dias de serviço. Fui então lá vender e o homem pagou direitinho. No outro dia tava todo mundo pegando azulão: acabaram com o veuzinho da minha mulher. Ai começamos a pensar como é que a gente ia fazer pra melhorar a cacada. Eu fiz um cabo comprido, preendi um azulão numa varinha na beira d'água e batia com o coador na varinha: quando aquele que tava preso na varinha balançava, os outros vinham e eu pegava. Eu sei que naquele dia eu peguei doze. Então resolvi subir na árvore pra tentar pegar lá em cima na copada. Em cima da copada eu consegui pegar uns vinte. Mas não era só nós que tava fazendo experiência. O J. também tava astuciando e acabou achando um jeito melhor: ao invés de usar um cabo comprido, usava um cabinho curto e segurava a chama com a outra mão - que era uma borboleta presa numa varinha curtinha: você sacudia a varinha, a borboleta batia as asas, as outras vinham pra brigar com ela... Era muito mais confortável do que segurar uma vara comprida com as duas mãos, como nos vinha fazendo. Dai não deu outra: aumentou a nossa produção. Então eu e o S fomos aqui em cima da serra. Lá tinha duas grotas que faziam uma forcação: ele ficou lá e eu aqui, assim pertinho... Mas tinha muita, um sozinho não dava conta. Eu levei um litro pro mate e enchi o litro de azulão: peguei 52. Foi cinquenta e dois cruzeiros em um dia! No galho de pau nós fazia a mesma coisa: preparava um bom lugar, que não corria perigo, que ficava bem apoiado em cima das galhadas, e nós pegava os dois: o azulão de baixo e o de cima. Depois de muita prática eu cheguei a pegar mais de cem em um dia. E o período da cacada ia de mais ou menos 15 de fevereiro até o dia 20 de março, até o fim de março nós ainda ia pegando. Toda semana nós vendia 400, 500. Depois começou a rarear um pouco e esse ano o máximo que foi pegado foi 70 azulão. O principal é que era divertido: naquilo de ir pegar o azulão a gente acabava cacando, tirava um molho de palmito... «²⁰».

E isso nos leva à coleta propriamente dita, que é o tema deste item.

Ao entrarem no Vale do Rio Platê os Cafuzos tiveram contato com vários elementos que até então desconheciam, como é o caso da goiaba e do palmito (Euterpe Edulis, MART.). Se a goiaba continuou sendo uma fruta que entra sazonalmente na alimentação do grupo, o palmito assumiu desde cedo um papel importante na economia Cafuza:

"... antes ninguém conhecia. Até uma época nós chamava de zicara⁽²¹⁾. O Jardo é que falou pra nós que era bom pra comer assado, cozido; ai começamos a tirar pra comer. Mais tarde os índios arrumaram um comprador de palmito de fora. Ai viremo a cortar palmito pros índios. Uns pagavam, mas outros pegavam a canoa cheia de palmito, levava lá pra vender mas nós nunca recebia a nossa parte" (AP).

Essa modalidade de exploração foi a primeira e também teve por alvo a extração de sassafrás: os Cafuzos colhiam o produto (sassafrás ou palmito) em acordo com um "empresário" indígena. O "empresário" vendia e ficava com a metade do rendimento bruto... às vezes com o total. SANTOS (1987) faz referência a um branco, casado com uma índia Kaingang, chamado Arnaldo Morló, que empresariava já no início da década de 1960 a extração do palmito e trapaceava não só os caboclos como os próprios índios Xokleng. Marcílio Dias dos SANTOS, assistente de pesquisa de Sílvio Coelho dos SANTOS, fez a seguinte anotação em seu diário de campo em 08 de julho de 1963:

"... na barranca do rio, porém, encontramos um grupo de índios e caboclos ocupados em carregar um caminhão com uma partida de 5000 cabeças de palmito, que está sendo vendida a 20 cruzeiros. Fato digno de nota é trabalharem os caboclos para um daqueles índios, já que não podem vender diretamente" (EE).

Recentemente, com a abertura da estrada de contorno, a situação se alterou um pouco:

"... ficamos sabendo que tinha essas fábricas aí fora e começamos a trabalhar pras fábricas" (AP).

O palmito está, ou esteve, presente em toda a extensão da Área e pode ser cortado a partir dos cinco anos de idade. Isso quer dizer que uma exploração racional, cortando-se apenas o palmito de bom tamanho e protegendo aos demais, poderia ser feita para sempre sem risco de esgotá-lo. Mas a exploração no Platê, como em qualquer outra parte, nunca foi uma exploração racional. Com a corrida da madeira o palmito, sem interesse para os madeireiros, foi sistematicamente destruído no rastro da extração das árvores de grande porte. Isso fez com que o palmito passasse a ser disponível apenas nos locais mais distantes. Para aproveitar a longa viagem os Cafuzos costumam carregar enormes quantidades de uma só vez:

"Eu cheguei a carregar até cento e quinze cabeças de palmito do mato. Mas, trazia arceado nas costas. Cento e quinze cabeças: que eu me escondia atrás do molho e você via só as minhas pernas: quem olhasse por trás via só as minhas pernas. Isso é um peso de mais ou menos setenta e poucos quilos... A pessoa sai de manhã de casa, aí pelas cinco, e volta pelas seis da tarde..." (ES).

Outro problema inerente à coleta do palmito é o próprio ato de cortar, realizado em condições adversas e que expõe o coletor a riscos constantes. Um dos mais frequentes é o que se relaciona com o facão utilizado no corte: o facão deve estar bem afiado para possibilitar o corte da cabeça de palmito de preferência com um único golpe. Como o palmito normalmente é uma vegetação secundária, é frequente o coletor levantar o facão para o corte e este ficar preso em alguma outra vegetação: no arremesso o facão se desvia do objetivo e atinge o polegar da mão que segurava a cabeça de palmito. Não conheci casos de amputação, mas a falta de socorro imediato quase levou vários Cafuzos à morte.

As opções de comercialização são basicamente duas. A primeira e ligeiramente mais lucrativa é levar o palmito diretamente à fábrica - o que implica em pagar uma "multa" aos índios na saída da Área (uma espécie de imposto) e no transtorno relativo à falta de transporte. Diante desses inconvenientes a maioria opta pela segunda alternativa que é vender aos intermediários que apanham semanalmente o produto no Platê. Neste caso o imposto aos índios (a multa) é pago pelo intermediário, que o desconta no preço do palmito. Normalmente os intermediários são os vendedores ambulantes que entram na Área vendendo seus produtos e na volta compram o palmito disponível (foto 10). Muitas vezes acaba sendo uma troca de palmito por mercadorias e às vezes os Cafuzos "fazem conta" para pagar com palmito outro dia. Como não poderia ser diferente, numa relação assim o intermediário acaba determinando o preço a ser pago e ainda manipula os critérios.

"Pra vender, o comprador classifica as cabeças: tem cabeça que dá um vidro, outras já precisa duas

pra dar um vidro, até mais. Mas isso, a cada dez vidros eles pagam oito, só. Eles roubam um pouco na classificação" (ES).

"Hoje, a maior parte a gente vende pros comprador que vem comprar aqui. O cara compra pra revender lá fora. O preço que eles pagam pra nós é que é muito difícil de dar certo. Na classificação tem algum que tira mais da metade do produto" (AP).

Diante das dificuldades globais, o intermediário acaba ainda sendo a opção mais segura e mais rápida para a comercialização do palmito, porque mesmo o intermediário está tendo grandes dificuldades para fugir à fiscalização do IBAMA (ex-IBDF) ou então "dar um jeitinho" de chegar até as fábricas sem maiores problemas com o produto.

9. Vias e meios de transporte

As vias modernas de locomoção na região enfocada são de construção muito recente, o que implica dizer que os meios de transporte modernos também só recentemente se fizeram à disposição das populações ali residentes. Basta lembrar o que já foi dito sobre o deslocamento dos Cafuzos entre o Faxinal e a Área Indígena. Naquela época (1947) o tráfego em toda a região era feito através de picadas e picadões, caminhos pelos quais, na melhor das hipóteses, só transitavam carroças. Os Cafuzos transportaram seus pertences em uma carroça até as proximidades do Posto e dali seguiram de canoa, atravessando o Hercílio e depois subindo pelo Platê.

Em 1954, com a queda de Hoerhan e o fim da resistência contra a invasão da Área Indígena, abriu-se a estrada Ibirama / Barra do Frata, que passou a ligar as duas localidades atravessando a Área Indígena pela margem direita do Rio Hercílio. Com a construção da Barragem Norte, a partir de 1974, a estrada foi afastada da margem do rio sendo reconstruída no alto da encosta - servindo desta maneira para delimitar o lago da barragem.

Até 1979 uma ponte pêncil ligava as duas margens do Hercílio, partindo da margem direita do Platê - no local do antigo Posto de Atracção. Essa ponte, de grande utilidade para os moradores da margem esquerda do Hercílio, permitia a passagem fácil de uma margem para outra - inclusive com grandes quantidades de produtos agrícolas, e a utilização de uma linha de ônibus que partia pela manhã de Barra do Prata, passando pela ponte por volta das oito horas e retornando à tarde de Ibirama, passando pelo local por volta das dezenove horas. Além dos produtos que poderiam chegar facilmente ao comércio, os itens de consumo lá adquiridos também chegavam com facilidade, e os recursos relativos à saúde ficavam mais próximos.

Com a queda da ponte pêncil - em virtude da grande enchente provocada pela barragem em 1979, a estrada da margem direita ficou muito mais difícil de ser atingida, sendo os moradores obrigados a fazer uso de canoas para atravessar o rio. Assim, para chegar ao ônibus, alguém tem que descer até a margem do rio, conseguir uma canoa (o que às vezes pode ser muito difícil) para atravessá-lo e depois subir cerca de trezentos metros pela encosta da outra margem até a estrada.

A estrada de contorno tinha também a proposta de resolver este problema de transporte já que o seu projeto, incluindo a construção de duas pontes (sobre os rios Platê e Toldo) visava ligar a Barra Dollman ao Denecke passando pela margem esquerda do Hercílio - o que permitiria a passagem do transporte coletivo por dentro do Vale do Platê. O DNOS, responsável pela obra, até o momento não a concluiu. Como essa obra resolveria o problema do transporte, o DNOS também jamais reconstruiu a ponte pêncil.

Com a chegada da estrada de contorno, a partir de 1981, o Platê conheceu um outro meio de transporte: o caminhão-de-madeira. Os caminhões carregados de madeira (em algum momento chegaram a transitar 300 num só dia) passaram

a ser uma opção de transporte coletivo gratuito até Barra Dollman - onde se podia apanhar o ônibus - ou mesmo Ibirama e até mais longe. Pessoalmente utilizei este transporte com bastante frequência durante os dois anos em que estive em contato constante com os Cafuzos- embora nos últimos tempos, em virtude da escassez da madeira, os veículos fossem ficando cada vez mais raros até desaparecerem por completo. Em mais de uma ocasião saí do Rio Platê confortavelmente instalado sobre a carga de um caminhão que transportava, além das dez toneladas de madeira, cinco ou seis passageiros na cabine e outros quinze ou mais sobre as toras- inclusive mulheres grávidas a caminho da maternidade. O trajeto entre o Cafuzeiro e a cidade de Ibirama, cerca de 63 quilômetros, podia ser feito em menos de quatro horas e sem nenhum ônus. O retorno ao Platê era muito mais confortável já que os caminhões voltavam sem a carga.

Com o escasseamento da madeira e o desaparecimento dos caminhões, a alternativa de transporte passou a ser o mercedinho (um Mercedes Bens 608 B) do Posto. Este veículo fora comprado pela FUNAI para uso na manutenção do Posto e para servir à comunidade local. Seu combustível era pago pela FUNAI e era dirigido por um motorista da FUNAI (mais de um índio recebia salário como motorista da FUNAI apenas para dirigir o mercedinho). O tempo necessário para chegar até Ibirama era variável, mas em muitas ocasiões ultrapassava as quatro horas gastas pelo caminhão de madeira. Viajar no mercedinho foi uma experiência didática para compreender a postura que os vários grupos da Área têm uns em relação aos outros. Com relação aos Cafuzos, basta dizer que embora o caminhão fosse da FUNAI, com motorista e combustível pagos pela FUNAI, os Cafuzos via de regra eram obrigados a pagar passagem. Ao que se sabia, o dinheiro da passagem era cobrado para auxiliar nas refeições dos motoristas (às vezes o motorista que cobrava a passagem era o próprio cacique Xokleng), mas os índios e brancos nunca precisavam

pagar - eu, inclusive, jamais fui cobrado. Cafuzo que não pagasse, ficava na estrada.

Ainda na modalidade de transporte oficial o Posto possuía dois veículos para transporte exclusivo de doentes e outros serviços oficiais. Na prática, porém, esses veículos pouco serviam às necessidades de fato, sendo inclusive utilizados em transporte de pessoal para bailes e em caçadas, pelo próprio chefe do Posto⁽²²⁾.

Uma última alternativa de transporte, nos períodos de maior dificuldade, eram as kombis dos vendedores ambulantes que voltavam para a cidade carregadas de palmito. As caronas eram especialmente fáceis de serem conseguidas nos dias em que os palmiteiros faziam a coleta pela madrugada, para fugir à fiscalização do IBDF.

É importante registrar que entre 1981 e o final da corrida da madeira um grande número de índios chegou a possuir caminhões e automóveis (alguns ainda os possuem) muitos dos quais modelos de luxo e trocados todos os anos. Para os Cafuzos, no entanto, isso pouco significou já que a maioria dos índios não dava carona para pessoas do grupo.

Notas e referências

01. Em 1989 havia seis pessoas auferindo desse benefício. Em 1990 duas faleceram e uma outra também aposentou-se.
02. Sobre a arte de "fazer negócio", ver o trabalho de WOORTMANN, 1988.
03. Trata-se da Maniot Dulcis, PAX., conhecida no Norte e Nordeste como macaxeira. A outra variedade, empregada na fabricação de farinha, a Maniot Utilissima, POLH., geralmente não é produzida pelo grupo.
04. O processo de produção de farinha de casquinha, que pode ser consumida com quibebe, feijão, leite e de outras

formas é descrito por uma mulher Cafuza da seguinte maneira: "A gente pega o milho, leva no monjolo, pindoca, daí aventa, aventa na peneira, passa aquele farelo, que a gente diz que é farelo, depois que aventa coloca dentro de um pacote e coloca dentro da água. Esse pacote é de plástico, mas deixa a água entrar. Daí a gente deixa ele curtir na água, e ele fica ali curtindo, conforme o milho, se for bem duro, ele pode ficar ali curtindo uns nove ou dez dias pra amolecer bem. Aí você pega e lava ele, lava ele bem lavado, aí vai e soca, né?, soca no monjolo de novo. Depois que mói o bago, pega e passa na peneira de volta e faz aquela farinha, o pó. Aí a gente pega e torra no forno, faz aquele beijú e mói: daí fica aquela casquinha. Essa casquinha pode ser guardada até quando quiser gastar, pode deixar tempo que não estraga".

05. Diário de campo, 20.02.89..
06. Assemelha-se ao mutirão, mas difere quanto à apropriação do produto final.
07. QUEIROZ, 1977:37.
08. Joaquim Machado, comunicação pessoal.
09. Sobre regras de reciprocidade, ver o trabalho de MAUSS, 1974.
10. Exemplo de uma cena comum: "-Vô, a dona W pediu pro senhor ir lá matar um porco pra ela", o que levou JM a gastar uma tarde inteira de serviço sem receber remuneração alguma.
11. Jandor Machado, comunicação pessoal.
12. Vitalina Souza Prestes, comunicação pessoal.
13. Certa vez um padre alemão ficou impressionado com a baixa produtividade das lavouras Cafuzas e quis saber quais instrumentos eles empregavam: "foice, pra roçar;

enxada, pra capinar; e chucho (chuco - FM), pra plantar". Muito bem intencionado o padre conseguiu dinheiro vindo da Alemanha e adquiriu um arado e uma junta de bois, presenteando-os à comunidade. Inibidos pela autoridade do padre nenhum Cafuzo ousou retrucar. Na estação seguinte o padre quis ver os resultados do uso do arado e ficou sabendo que este estava enferrujando na casa de um dos líderes do grupo, enquanto um dos bois havia sido morto pela picada de uma cobra. O padre concluiu então que não valia a pena tentar ajudar pessoas tão preguiçosas e desleixadas.

14. Diário de campo, 21.11.87.
15. Sobre outras de formas marcar o tempo, ver a discussão sobre Bali, em GEERTZ, 1978. Ver também REHFELD, 1988.
16. Diário de campo, 22.09.89.
17. Diário de campo, 12.04.89.
18. Idem, ibidem.
19. Alguns Cafuzos afirmam tratar-se da canela.
20. Depoimento de Emilio Simão, gravado em 18.04.89.
21. Pode ser a forma corrompida de Içara que, segundo informou Inelino Henrique Santos em comunicação pessoal, é uma denominação usada para o Euterpe Edulis em algumas regiões do Estado.
22. SANTOS, 1963:50v/51.
23. Conforme denunciaram os índios de Ibirama em documento enviado ao Superintendente da FUNAI em Curitiba em 25.05.89.

CAPÍTULO VI

ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

a) A POLÍTICA INTERNA

1. A "grande família" e o "Velho" comandante

Ao emergir da Guerra do Contestado, há cerca de 75 anos, o grupo Cafuzo era basicamente uma família extensa à qual se uniram outras famílias que mais tarde passaram a integrar o próprio grupo enquanto parentes por relações de casamento. A necessidade de sobreviver e os perigos que andavam à solta por todos os lados mantinha-os unidos sob a liderança e sob a autoridade de Antônio Machado. Os anos se passaram na Serra do Mirador, a liderança e a autoridade de Antônio solidificaram com o tempo e ele transformou-se no Velho Machado. O Velho era o parente mais velho, o líder de todo o grupo e também a autoridade que em momentos cruciais negociou, tomou decisões e comandou os demais parentes. Foi assim no difícil episódio que envolveu a saída do Faxinal e o ingresso de todo o grupo na Área Indígena. Velho Machado deve ter compreendido tarde demais a verdadeira situação na qual se envolvera ao ingressar em terras indígenas, e talvez jamais tenha se dado conta de que ao ingressar naquele ambiente e naquelas condições estava decretando a falência daquilo que ele próprio representava - pois a autonomia chegava ao fim -, e estava possibilitando o crescimento de uma instituição nova, que era a transformação da família num

grupo, politicamente reconhecido, ainda que para servir aos interesses do SPI, FUNAI, ou de segmentos indígenas.

Em 1959 mudanças políticas ocorrem na organização interna da Área Indígena. A liderança indígena havia sido remanejada, de cima para baixo e segundo os interesses da administração branca. Para acompanhar o remanejamento ao nível da liderança indígena e/ou porque Antônio Machado estivesse muito velho, o administrador determina a mudança do cacique do grupo indicando Joaquim Machado para substituir Antônio. A mudança, ao que parece, foi aceita sem maiores contratempos, mas estavam sendo quebrados com isso todos os princípios até então presentes na configuração política do grupo. Em primeiro lugar, porque Joaquim Machado tinha apenas 35 anos, o que impunha uma ruptura muito grande nesse nível; em segundo lugar, Joaquim não era o mais velho na linha de sucessão - o que era o caso de seu pai, Alzemiro Machado, que sequer foi cogitado para o cargo oficial embora continuasse, após a morte de Antônio, em 1964, a exercer a liderança moral do grupo; em terceiro lugar, Joaquim Machado não era na época e nunca chegou a ser uma autoridade no mesmo nível em que havia sido o seu avô. Era subserviente em relação aos interesses indígenas e do SPI e jamais assumiu a postura de chefe da grande família - o que me leva a pensar que ele tenha sido imposto como cacique do grupo exatamente por isso. Se a ruptura nesse nível ajudou a enfraquecer o grupo, a instituição do cacicado, que Joaquim assume com certa desenvoltura, vai contribuir para laicizar o poder avançando nisso que é a transformação da família em grupo, ainda que as suas dimensões físicas permaneçam inalteradas.

Essa tendência de mudança se manteve, após muitas outras mudanças significativas, quando o próprio Joaquim Machado teve de ser substituído 30 anos depois.

2. O cacicado: origem

e justificativas para a sua manutenção

A transformação do "Velho" em cacique não tem um momento preciso: se logo após o ingresso do grupo na Área, ou se apenas no momento em que Antônio foi substituído por Joaquim Machado. Acredito que a princípio a substituição do "Velho" por um "cacique" seguia a mesma tendência interna da Área onde prevaleciam os elementos da cultura local; o mesmo motivo que levou os Cafuzos a usarem folhas de guaricana e não mais folhas de papuã para cobrir as casas e que os levou a incorporarem à sua dieta elementos como "totolo com peixe" e "palmito assado", transformou também o "Velho" em "cacique" e garantiu a incorporação de mais este elemento à cultura Cafuza. O fato é que tanto os membros do grupo quanto os indígenas encararam isso com naturalidade, assim como também encararam com naturalidade a sua transformação de "caboclos" ou "morenos" em Cafuzos, mudança esta patrocinada pelo próprio chefe do Posto. A condição de não-índios dava aos Cafuzos uma posição de inferioridade frente aos demais habitantes da Área e a identidade Cafuza, que os ligava aos antepassados e de certa forma aos habitantes da Área, seria como uma fonte de afirmação, embora nenhuma transformação tenha de fato ocorrido ao nível das condições objetivas.

As transformações impostas ao grupo pela administração da Área seguiam o mesmo padrão daquelas impostas aos indígenas e que tinham como motivo claro e imediato a anulação das lideranças próprias, da resistência em geral e o exercício absoluto do poder sobre o grupo como um todo e sobre os seus recursos - especialmente a força de trabalho. O padrão imposto aos índios é descrito por SANTOS da seguinte maneira:

"Como meio de dominar os indígenas aldeados, o chefe do posto se valia dos funcionários e dos próprios índios. A técnica é antiga. Atraído o grupo tribal, os responsáveis pela pacificação

tratavam de estimular algumas lideranças entre os silvícolas. Com o tempo, os líderes assim surgidos se tornavam verdadeiras marionetes nas mãos hábeis dos servidores da proteção. Em Duque de Caxias, Hoerhan conquistou a amizade e o respeito do chefe do grupo, o velho Trovoada. Um índio corajoso, arrojado e muito inteligente, no dizer do pacificador. Depois, quando este morreu, na década de trinta, a chefia passou a ser exercida pelo índio Kaingang João Priprá. Evidentemente, não foram os Xokleng que o escolheram. Hoerhan simplesmente chamou Priprá e disse que daquele dia em diante ele seria o capitão dos índios. E cada chefe que aparece no posto, alguns dias depois de tomar conhecimento da situação, trata logo de cassar o mandato do capitão que se encontra no poder, nomeando outro de sua confiança. Para manter o prestígio do capitão, e ao mesmo tempo dar força as suas decisões, o posto costuma manter uma polícia indígena. Essa tem o papel de controlar as atividades dos silvícolas aldeados, no que se refere à manutenção da ordem. Mas essa ordem sempre é uma abstração, permitindo interpretações convenientes. Veja-se, por exemplo, o teor de uma portaria de nomeação de um índio para a polícia indígena: Posto Indígena Duque de Caxias, em 15 de março de 1966.

Portaria nº 22/66.

Isaac Bayaresco, Encarregado do Posto Indígena Duque de Caxias, no uso das atribuições que lhe são conferidas por lei, Resolve:

Nomear o índio Candagn Patê para exercer as funções de soldado da Polícia da Tribo dos Botocudos, deste Posto Duque de Caxias, no que deverá ser respeitado e acatado por todos os índios sediados nesta área, no exercício das funções que lhe são atribuídas. O que se cumpre, comunicando-se ao interessado.

E como essa distribuição de poder poderia ser contestada pelos próprios indígenas, o chefe do posto criou toda uma infraestrutura de apoio, criando uma hierarquia policial e distribuindo funções da seguinte maneira: cinco de soldados; duas de cabo; duas de sargento; uma de tenente; uma de major; uma de capitão; uma de coronel. E para supervisionar essa polícia, o encarregado ainda instalou um conselho de polícia, criando nove funções de coronel-conselheiro. Com isto, o encarregado do posto tinha condições de anular qualquer resistência que se esboçasse no interior da reserva e que pretendesse colocar em dúvida o poder de suas decisões" <❶>.

Aos Cafuzos, após a escolha de Joaquim Machado para ocupar o cargo de cacique, foi imposto o mesmo esquema - sendo designada uma polícia indígena Cafuza para respaldar o trabalho do cacique. A sua estruturação, no entanto, era menos complexa que a polícia dos botocudos uma vez que a resistência esperada da parte dos Cafuzos era infinitamente menor se comparada à expectativa em relação aos Xokleng. Acredito que a criação da polícia indígena Cafuza foi uma

maneira de garantir a cooptação do cacique Cafuzo equiparando-o em status ao cacique dos Xokleng.

Com o passar dos anos, no entanto, a instituição sofreu modificações, adquiriu um novo sentido e incorporou-se ao modo dos Cafuzos pensarem o mundo e pensarem a si próprios - tornando legítimo e indispensável aquilo que em outro tempo foi uma imposição irresistível de fora.

Quarenta e tantos anos depois de seu ingresso os Cafuzos estão preparados para deixar a Área e seguir seu próprio destino. A pergunta que então se fizeram algumas lideranças Cafuzas foi a seguinte: "Nós vamos deixar agora de ter cacique? Como é que vai ser?" A resposta, dada pelos próprios Cafuzos, é que eles vão continuar sendo Cafuzos, logo, vão continuar tendo cacique, assim como vão continuar comendo totolo e palmito embora não mais - espera-se - em casas cobertas com guaricana.

3. A perspectiva de desagregação

Muitas mudanças ocorreram ao nível do grupo Cafuzo após o início das obras da Barragem Norte. Essas mudanças afetaram seriamente a integridade física do grupo gerando uma séria ameaça de desagregação. A proximidade geográfica produziu a princípio um movimento de afirmação e negação. Afirmação do próprio grupo, querendo garantir sua sobrevivência física e reivindicando seus direitos, e ao mesmo tempo um sentimento de negação, passado pela própria postura dos indígenas - uma postura que até então não havia se caracterizado por aquelas nuances. A pressão geográfica, em virtude do reassentamento dos Xokleng, criou uma situação de exiguidade espacial, onde os Cafuzos já não podiam permanecer juntos. A opressão que se seguiu, agora partindo das próprias lideranças indígenas uma postura até então assumida, via de regra, apenas pelo SPI/FUNAI. Uma opressão que se caracterizou por exploração brutal e nenhum

reconhecimento dos seus direitos mais elementares. A consequência de tudo isso foi a evasão de metade dos Cafuzos para fora do Cafuzeiro - uns migrando simplesmente para outros pontos da Área, muitos deles para fora e até para longe. Mas isso não caracterizou a desagregação do grupo, embora caminhasse nessa direcção.

Outro fato que contribuiu para que os Cafuzos entrassem em marcha de desagregação foi a própria presença da Igreja Católica. Os Cafuzos sempre foram católicos - embora de um catolicismo com aspectos próprios. A partir de 1984 instala-se na Área um agente católico, branco, casado com uma mestica Kaingang. A partir daí a ingerência da religião na organização política do grupo produziu graves danos. É preciso lembrar que em 1985 os Cafuzos iniciaram um processo que deveria levá-los para fora da Área, mas após um ano de lutas o processo redundou em fracasso, o que acarretou um enfraquecimento geral na mobilização do grupo. Ao mesmo tempo, e também trazendo respostas para o desalento dos Cafuzos, o agente religioso viabilizava a criação da comunidade católica da Área, que era mais abrangente que a Comunidade Cafuza - uma vez que incluía duas ou três famílias indígenas. A diretoria da comunidade religiosa se superpôs à liderança do grupo e passou a assumir funções que até então eram assumidas pela liderança Cafuza. Pessoas diretamente ligadas ao cacique foram convidadas para ocupar cargos na diretoria da comunidade religiosa e diante das duas funções ocorreu uma confusão ao nível dos papéis que levou os auxiliares do cacique a abandonarem a liderança Cafuza e optarem por participar apenas da diretoria religiosa. O fato é que em pouco tempo o cacique Cafuzo viu desintegrar-se o seu corpo de auxiliares, caracterizado basicamente pela polícia indígena Cafuza que, como já se viu no item anterior, era nomeada ou pelo menos oficializada pela chefia do PI. Assim, para esvaziar o poder do cacique, o agente católico articulou o nome do "capitão" para a presidência da comunidade Nossa Senhora Aparecida e o nome

do "sargento" para tesoureiro; o cabo, apesar de ser genro do cacique, jamais assumiu responsabilidades - por se tratar de um alcoólatra; e o soldado já estava afastado em virtude do acidente de trabalho que o deixara tetraplégico. Como não havia um vice-cacique, toda a liderança especificamente Cafuzo ficou de fato reduzida a uma pessoa.

Em janeiro de 1988 os Cafuzos haviam decidido a construção de um espaço próprio para reuniões da comunidade: uma espécie de galpão de madeira onde fosse possível realizar encontros religiosos, mas que também proporcionasse espaço para lazer e outros eventos de caráter social. A idéia recebeu apoio do vigário da região que decidiu ir mais longe e buscou recursos na Alemanha para a construção de uma igreja em alvenaria. Mais uma vez os interesses Cafuzos entraram em colisão com os interesses dos demais católicos - que eram uma pequena minoria. Por sua vez, as lideranças indígenas não admitiram que a igreja fosse construída no Cafuzeiro, mas sim nas proximidades do Posto e, portanto, muito longe de onde os Cafuzos moram. A igreja de alvenaria, construída a partir de março de 1988 a um custo de 40 mil dólares (suficientes para adquirir 70 hectares de terra e construir cerca de 20 casas - o que permitiria aos Cafuzos deixarem as terras indígenas) acabou se tornando um equipamento inútil que ao invés de melhorar trouxe novos transtornos aos Cafuzos que passaram a andar muito longe para frequentar o culto dominical (antes reuniam-se na casa de um Cafuzo, no centro do Cafuzeiro - exatamente onde havia um local propício para a construção do galpão) <08>.

O cacique Cafuzo estava doente e completamente só à frente da liderança - que a essas alturas havia perdido praticamente todo o seu objetivo (foto 07). As batalhas travadas no sentido de modificar as idéias acerca da construção da igreja haviam provocado profundas feridas e aumentado demasiadamente as diferenças entre duas facções

que discordavam entre si por razões aparentemente sem um sentido maior.

Diante de tudo isso, e porque os Cafuzos pediam certas respostas, o agente religioso formulou a seguinte proposta: a liderança Cafuza deveria ser extinta (bastava exonerar o cacique); as suas antigas funções seriam (como de fato já estavam sendo) assumidas pela igreja, no tocante às questões sociais, e pela liderança indígena, no que diz respeito à manutenção da ordem. Isso equivalia a dizer que a partir de então não existiria mais Comunidade Cafuza, mas apenas a comunidade católica. Como a liderança católica (os não-Cafuzos, que de fato determinavam as regras) não tinha interesse em que os Cafuzos saíssem da Área estes não mais lutariam enquanto grupo, mas individualmente e, como sempre aconteceu, sem sucesso. Isso garantiria o quórum da igreja de 40 mil dólares por muito tempo. Além disso, o vigário acenou com a possibilidade de levantar recursos na Alemanha para construir casas melhores para os Cafuzos -, substituindo aos poucos as choupanas de guaricana por casas de madeira ou mesmo de alvenaria - desde que estes tivessem calma e colaborassem com os trabalhos da igreja.

A proposta, do ponto de vista do agente católico, era muito boa. Mas, como disse Joaquim Machado, ele "voltou com o dinheiro e com a vasilha".

4. A reorganização do cacicado

A proposta do agente católico chegava aos Cafuzos num momento de grande tensão onde as dificuldades cresciam a cada dia em virtude do fim da madeira - o que obrigava aos indígenas buscarem outras formas de sobrevivência, inclusive procurando canalizar para a sua subsistência os poucos recursos dos Cafuzos. As notícias sobre o processo de

reassentamento (àquela altura já completamente esquecido e arquivado no MIRAD) não chegavam e ninguém sabia onde procurá-las. As longas discussões em relação à construção da igreja haviam desgastado as principais lideranças, criando atritos e aprofundando problemas de facções internas, levando a comunicação entre eles quase a um colapso. Assim, a proposta do agente católico - que visava basicamente quebrar a resistência da maior parte do grupo que se recusava a frequentar a igreja - chegou a conseguir de imediato algumas adesões. Estes preferiam qualquer coisa à desagregação do grupo - que de fato estava ocorrendo. Mas, outros mais lúcidos logo perceberam que isso não seria solução, mas, sim, o fundo do poço e o fim das esperanças de juntar novamente a grande família e recuperar o território perdido a mais de 40 anos. Estes sabiam que era o momento de reorganizar o grupo ou desaparecer como tal.

Numa noite de abril de 1989 fui procurado por um grupo de Cafuzos que me traziam essas notícias, colocando suas inquietações e solicitando "auxílio diplomático" no sentido de estabelecer um contato entre as facções do grupo e viabilizar um acordo que permitisse a renovação da liderança oficial e uma nova arrancada na luta. Por aqueles dias a comunidade indígena havia realizado eleições onde o antigo cacique, já com idade superior a 70 anos, fora substituído por um de seus filhos. Esta poderia ser a oportunidade para os Cafuzos alegarem estar imitando os índios e escolherem um novo cacique - o que de fato foi alegado mais tarde.

Durante mais de um mês os Cafuzos se revezaram em sucessivas reuniões onde os mais lúcidos discutiam com os potenciais candidatos ao cargo de cacique. Uma mudança fundamental havia ocorrido ao nível da instituição. Agora, ao invés de um parente mais velho ou alguém de confiança do Posto, se buscava um Cafuzo capaz de reunir os demais em consenso e liderar a luta pela terra - condição essencial

para a reorganização completa do grupo. A minha casa no Platê havia sido colocada à disposição e foi, de fato, usada para as reuniões "secretas" - já que nem os católicos, os índios ou as "autoridades" podiam saber do movimento, uma vez que a estes setores não interessava a reorganização da autoridade Cafuza.

Já no início de maio, numa reunião histórica onde participaram os representantes das duas principais facções, o cacique demissionário e outras lideranças, chegou-se à formação de uma chapa que seria apresentada à Assembléia Geral a ser convocada. A chapa foi formada com três membros - cacique e dois vices - ficando os demais cargos (os conselheiros) para uma escolha futura. Para cacique foi escolhido o nome de um Cafuzo por afinidade (casado com uma bisneta de Jesuíno) - que apesar de ter nascido no grupo não era descendente direto do fundador. Para os cargos de vice-cacique foram indicados os representantes das duas facções. A escolha havia se baseado no critério de representatividade e também na aceitação por parte do grupo como um todo.

No dia 13 de maio foi realizada a Assembléia Geral - marcada apenas na véspera para evitar a presença de pessoas estranhas e possibilitar o debate aberto das idéias. Nesse dia, além da eleição da nova liderança decidiu-se pela fundação de uma entidade representativa que assumisse a luta e os interesses do grupo (foto 27). As lideranças indígenas e à chefia do Posto os Cafuzos comunicaram que em sintonia com as decisões da comunidade indígena, os Cafuzos haviam escolhido um novo cacique. O que nenhum dos outros setores esperava é que o novo cacique fosse João de Jesus - uma das poucas pessoas em condições de se opor aos interesses alheios ao grupo e impor - talvez pela primeira vez em mais de 40 anos - o respeito à dignidade dos Cafuzos. A Associação Comunitária do Povo Cafuzo - como foi chamada a entidade representativa -, foi criada nos mesmos moldes das

associações de moradores, mas tendo por referência os Cafuzos - ainda que dispersos - e não o local de moradia.

O novo cacique, que é também o presidente da entidade, logo conseguiu amplo consenso em torno de sua representatividade, dentro e fora do grupo. A partir da eleição - já no dia seguinte - iniciou-se contatos com o INCRA, CIMI, Pastoral da Terra, Movimento Negro e Parlamentares. Em fevereiro de 1990 as lideranças Cafuzas entregaram ao INCRA um novo pedido de criação de uma Reserva Cafuza, pedido baseado em documento elaborado por mim e respaldado pelo Museu de Antropologia e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. O pedido foi aprovado pelo INCRA em março do mesmo ano (ver anexo 01) ficando no entanto na dependência de recursos federais para a reforma agrária em Santa Catarina.

As mudanças ao nível interno do grupo, no entanto, foram sensíveis. O cacique eleito, ao contrário do "Velho " comandante e do cacique indicado pela chefia do Posto, é assessorado por uma diretoria (Conselho Político) que inclui o Vice-Cacique, Tesoureiro e Secretário, além de um corpo de conselheiros formado por sete pessoas escolhidas entre os mais idosos do grupo. As decisões importantes são tomadas em assembléia e todos têm direito de se manifestar, propor e ajudar a decidir pelo grupo. Na verdade, depois de mais de 40 anos os Cafuzos voltaram de fato ao exercício da democracia interna.

b) A POLÍTICA EXTERNA

1. O papel da liderança indígena

A relação entre os Cafuzos e a liderança indígena sempre foi assimétrica. Mesmo porque o reconhecimento da liderança Cafuza só se dava na medida em que esta se configurava como canal de acesso aos recursos dos Cafuzos.

Era sempre o cacique Cafuzo quem organizava os pixuruns para fazer roça para o cacique indígena, por exemplo. A não ser por isso, a liderança dos Cafuzos sempre foi ignorada enquanto instância de representação política. A liderança indígena sempre responde indistintamente por todos os moradores da Área, mesmo quando os interesses particulares dos Cafuzos estavam em jogo, como no caso das enchentes que assolaram a Área a partir de 1979: nessas ocasiões a liderança indígena representava todos os habitantes da Área na busca de recursos, especialmente alimentos. Os Cafuzos, no entanto, jamais eram contemplados com os recursos, e mesmo quando a liderança Cafuza lograva conseguir alimentos ou outros benefícios, a liderança indígena - em nome dos demais índios - confiscava parte do que os Cafuzos haviam conseguido.

Sabe-se também que a FUNAI mantém na Área (1989) pelo menos 15 funcionários, dos quais 13 são índios. Ali Criri, por exemplo, recebia salário a título de ser o cacique da Área - mas continuou recebendo o salário mesmo depois de deixar o cargo, em favor de seu filho, Ndilli, que também era funcionário. Ao cacique Cafuzo, no entanto, sempre foi negada a possibilidade de qualquer ajuda para exercer a representatividade do grupo.

O que se pode perceber então é que a postura da liderança indígena em relação aos Cafuzos sempre foi de negação. No que, é preciso dizer, só faz reproduzir a posição da própria FUNAI. Basta dizer que decorridos mais de 40 anos a FUNAI não reconhece oficialmente a existência dos Cafuzos - parte para não assumir as suas responsabilidades; parte em virtude da posição das pessoas envolvidas no processo: funcionários no mais das vezes racistas e corruptos. Um exemplo disso é o fato de que a liderança dos Xokleng, originais habitantes da Área, sempre foi exercida por índios Kaingang impostos pela FUNAI, que por sua vez

desfrutavam dos cargos remunerados existentes no Posto, via de regra sem a respectiva contrapartida em serviços prestados.

Recentemente, como era de costume, o cacique indígena procurou o atual cacique Cafuzo para pedir ajuda dos Cafuzos na preparação de roças para a comunidade indígena, tendo em vista as grandes dificuldades por que passam os índios. O cacique Cafuzo disse ser impossível na medida em que os Cafuzos estavam ocupados demais fazendo suas próprias roças. O diálogo que se seguiu demonstra as mudanças que ocorreram nos últimos tempos, pelo menos do lado dos Cafuzos:

"- Reúna então um grupo para fazer ao menos uma roça pra mim, que sou o cacique - teria argumentado o Kaingang.

- Eu também sou cacique e quando peço um dia pra qualquer pessoa da minha comunidade eu retribuo. Se você pensar da mesma maneira, a gente pode conversar" <@@>.

2. Os "políticos" regionais e o clientelismo

A começar pela relação com as lideranças indígenas e com a FUNAI pode-se perceber que o nível de representatividade dos Cafuzos era muito baixo - refletindo nas condições gerais de sobrevivência do grupo bem como na carga de tributos que acabavam pagando sem nenhum retorno.

No que diz respeito aos poderes constituídos a diferença é apenas de grau. Os que detém o poder econômico são também os donos do poder público e o único relacionamento possível é através de relações de troca onde os menos preparados sempre saem perdendo. O que existe de fato é uma relação de clientelismo, onde os Cafuzos formam o tipo de clientela desejável: representam uma quantidade

considerável de eleitores (em 1989, só no Platê, havia cerca de 80), com a respectiva mão de obra e potencial de consumo. Se fazer passar por amigo e prestar pequenos favores em momentos cruciais é uma maneira de criar uma relação com o grupo que aos poucos vai atrelando as pessoas e tornando-as subservientes.

No momento de necessidade real, no entanto, os Cafuzos sempre estiveram condenados à própria sorte - que nunca foi boa.

Há um outro aspecto que deve ser mencionado e que diz respeito ao controle dos serviços legais. Historicamente, e não apenas na região, os recursos legais sempre foram controlados pelos que detêm os recursos econômicos. Foi assim que Eduardo Hoerhan manipulou os interesses da SCH no cartório a fim de atender seus próprios interesses. Passadas tantas décadas pouca coisa mudou. Dois exemplos de como isso ainda ocorre hoje: um Cafuzo, cuja filha havia sido espancada, procurou a delegacia do Distrito de José Boiteux; o delegado disse que só poderia registrar a ocorrência se ele se apresentasse com um advogado. Em outra ocasião um Cafuzo que trabalhava para um empresário de José Boiteux ganhou contra ele uma ação na justiça do trabalho - mas na hora de pagar a conta o empresário entregou um envelope com a mão esquerda e deu-lhe um tiro de revólver com a direita; como o tiro não tivesse sido fatal e o Cafuzo ainda saísse do escritório caminhando, um outro empregado de plantão terminou o serviço batendo com uma pá na sua cabeça. Segundo testemunhas, o empresário foi até a delegacia e mandou o delegado limpar o seu pátio - o mesmo delegado que teve a "viagem paga" para emitir o laudo sobre a morte accidental de Leonardo de Jesus (94).

Contra esta conjuntura os Cafuzos pouco podem fazer, mas em outros níveis já produziram mudanças até há pouco impensadas.

3. As novas relações políticas

A primeira missão do cacique eleito, em maio de 1989, foi ir até Florianópolis e se avistar com o Superintendente do INCRA para tomar satisfações sobre o andamento do processo de criação da Reserva Cafuzo, ocasião em que ficou sabendo que já não havia um processo. Mas, este contato não foi único nem o INCRA a única instituição contactada.

Apesar das grandes dificuldades de deslocamento enfrentadas os Cafuzos passaram a fazer contatos sistemáticos com o CIMI, Pastoral da Terra, Movimento Negro, Parlamentares, e descobriram que participar de encontros e outras atividades seria fundamental para superarem o isolamento a que estiveram submetidos durante tanto tempo. Mas a maior descoberta foi a de que eles podiam se representar politicamente, sem se colocar mais na dependência exclusiva da liderança indígena, da FUNAI ou de políticos locais - que, afinal de contas, não os representavam de fato. Para se representarem, no entanto, existem ônus que precisam ser assumidos pelo grupo e apesar da carência em que vivem os Cafuzos eles sempre fizeram questão de financiar as despesas do representante, que assim fica também obrigado a retornar as informações para o grupo.

Uma demonstração dessa nova postura política foi a participação dos Cafuzos nas eleições de 1989 - quando votaram maciçamente em Lula pra presidente e apoiaram a candidatura Augustinho/Cleto para a primeira legislatura frente à então recém-criada Prefeitura de José Boiteux. A candidatura de Augustinho Fusinato se opunha à de Pedro Gonçalves, que representava os interesses madeireiros do grupo Marchetti. A derrota do grupo Marchetti nas urnas representou a implantação de um governo de acentuado caráter popular no Município de José Boiteux (ver mapa 02) - que a partir de então passou a ser a sede dos interesses da Área Indígena e conseqüentemente dos Cafuzos. Com o apoio

objetivo da prefeitura, onde passaram a ter livre trânsito e a se relacionar sem paternalismos, os Cafuzos conseguiram implantar um primeiro projeto de roça comunitária além de fortalecer as iniciativas familiares. Por outro lado, a prefeitura passou a apoiar também a movimentação junto ao INCRA, com o objetivo de fazer avançar o projeto de Reserva Cafuza.

No processo de independência em relação ao clientelismo regional, já em 1990 os Cafuzos apoiaram a candidatura de Luci Choinaski para deputada federal - ajudando assim a eleger a primeira congressista camponesa da história do Brasil.

Notas e referências

01. SANTOS, 1987:238/239. Ver também OLIVEIRA F., 1988.
02. A diretoria da comunidade religiosa, além disso, nunca passou de marionete nas mãos do agente católico. Um exemplo disso é o fato de que apesar da existência de um tesoureiro na diretoria, o dinheiro utilizado na construção da igreja foi totalmente controlado pelo agente - que talvez não tenha administrado direito uma vez que o vigário declarou em um sermão que havia pago duas vezes pela igreja. Enquanto isso o tesoureiro da comunidade administrava apenas a caixa de esmolas da igreja. Quando a verba esgotou-se o agente católico devolveu o livro-caixa paralelo sem nenhum comprovante de despesas ao tesoureiro Cafuzo pedindo que este passasse a "tomar conta".
03. Conforme relato feito pelo cacique João de Jesus, em 18.12.90.
04. Outro exemplo do desmando da "lei" na região é o que está acontecendo com o pedido de registro da Associação

dos Cafuzos no cartório da Comarca de Ibirama: enquanto a Lei determina que o cartório efetue o registro ou indefira o requerimento num prazo máximo de cinco dias úteis, os donos do cartório, atendendo ordens da chefia do FI e também baseado nos seus próprios preconceitos, estão protelando o registro há mais de um ano. Recorri à Procuradoria da República... Estive pessoalmente no cartório em dezembro/90 e o proprietário do cartório, e ex-prefeito da cidade, Carlos Paps, argumentou que "não adianta registrar isso: vai ser mais um bando de mendigos pedindo esmolas da LBA" - opinião partilhada por sua filha Marlene, oficiala de registro.

CAPÍTULO VII

SAÚDE E EDUCAÇÃO

a) SAÚDE E SANEAMENTO

1. Diagnóstico da questão saúde/doença

A população da Área Indígena Ibirama sempre conviveu com grandes epidemias, desde a pacificação dos Xokleng. Quando o grupo Cafuzo ingressou na Área em 1947 a população ali residente estava bastante reduzida em função da presença de doenças como o sarampo - que imediatamente atacou também aos Cafuzos provocando baixas entre os recém-chegados. As epidemias sucederam-se ao longo dos anos alternando-se com as doenças e os infortúnios comuns. Quando surgiam sempre encontravam uma população desprotegida e sem recursos para se defender. Alguns Cafuzos atribuíam as doenças ao lugar e procuravam se defender migrando. Foi o caso de Tobias Machado:

"... quando bateu a urucubaca, rapaz!, aquilo foi mulher, foi filho, foi tudo e foi falecendo. Três meses um, três meses outro. Nos últimos tempos faleceu meu filho Natalino, com 16 anos, e o meu Jovino, com 10, sete dias um atrás do outro. O senhor vê, a pessoa fica tonta. Eu disse: aqui não quero mais. Abuzei mesmo, vou sair daqui".

Nesses tempos de dificuldades as pessoas sobreviviam de qualquer jeito, porque os recursos modernos, os remédios, principalmente, ainda não estavam disponíveis. É o que diz dona Vitalina:

"Naquele tempo não tinha nem médico, nem hospital, só o seu Eduardo é que dava remédio pra nós. Nisso ele era bom, mas ele tanto curava quanto judiava da gente" <❶>.

As condições gerais de saúde do grupo atualmente continuam precárias. Mas um dos principais problemas existentes não é decorrente das epidemias. Cerca de dez por

cento de todos os membros do grupo no Platê possuem algum tipo de deficiência - física, auditiva, visual, etc., e pelo menos metade de todos os Cafuzos possuem algum tipo de anomalia - ainda que em nível incapaz de produzir total dependência. Quando fiz meu primeiro contato com o grupo e comentei estes dados com autoridades da área de saúde em Ibirama, a posição era de que se tratava de problemas genéticos decorrentes de casamentos consanguíneos. A explicação, a princípio, parecia razoável. Os dados que levantei em campo, no entanto, me levaram em outra direção. Em primeiro lugar, um levantamento detalhado dos casamentos demonstrou que a maior parte dos deficientes estava justamente em famílias onde o casamento consanguíneo não era verificado. Ao mesmo tempo, as famílias com maior grau de consanguinidade eram justamente aquelas que apresentavam as melhores condições de saúde^{<de>}. Em segundo lugar, um levantamento da história de vida nas famílias onde se registram os principais casos de deficiência demonstrou que tais pessoas foram submetidas à fome crônica por períodos prolongados durante a infância. Além da fome, propriamente dita, havia o "stress" provocado pela própria situação de tensão e violência decorrentes da prestação de trabalho forçado - o que atingia principalmente as gestantes, podendo acarretar anomalias futuras ao feto em gestação. É o caso de dona Vitalina, cujos filhos são quase todos portadores de deficiências ou anomalias menos graves. Seu cunhado Havelino aponta uma das prováveis razões para as anomalias:

"O falecido Alzemi, que era o marido da Vitalina, diz que quando chegava em casa as crianças dele estavam caindo de fome. Se nos não tinha... E nos tava trabalhando lá com o chefe".

Naturalmente um diagnóstico preciso necessitaria de um estudo específico. Mas, diante das evidências eu descartaria a hipótese da consanguinidade como causa relevante.

Além dessa condição já colocada, os casos de doenças corriqueiras são muito frequentes na região do Platê, e não teriam maiores consequências se pudessem ser devidamente tratados ou prevenidos. Uma anotação de campo pode exemplificar isso:

"... fiquei com a perna direita inutilizada por um enorme furúnculo. Segundo o povo daqui, isso é comum (bernes e furúnculos) na mudança de estação. Só na sexta é que o carnegão foi retirado e iniciou o processo de melhora do meu estado físico debilitado. No pique do verão eu era alvo constante dos bichos-de-pé: tirava um, sarava o ferimento ou nem bem sarava e já pegava outro. No verão anterior contrai sarna duas vezes. Agora, igualmente, fui alvo de um berne^{«3»} na coxa direita que me atrapalhou durante quase vinte dias. Quando consegui retirar o berne já estava sentindo o furúnculo em pleno desenvolvimento"^{«4»}.

Muitas dessas e de outras doenças estão ligadas com os problemas de saneamento - conforme veremos mais adiante. É preciso anotar, no entanto, que, além do que já foi mencionado, o grupo é composto por pessoas de todas as faixas etárias com seus problemas específicos ao nível da saúde/doença: são gestantes, recém-nascidos, crianças, pessoas de idade avançada, trabalhadores com seus acidentes de trabalho, pessoas desnutridas ou portadoras de patologias diversas - para as quais o problema aqui tratado sempre acaba entrando na pauta.

2. Água e outros itens

A aldeia Cafuza, como de resto toda a Área Indígena, não possui água encanada ou qualquer outro sistema de abastecimento coletivo. Os Cafuzos buscam, para as suas necessidades, água nos mais diversos lugares: no próprio Platê, em poços de pequena profundidade abertos nas proximidades das casas - onde se apanha a água diretamente com uma vasilha, em pequenos córregos ou nascentes. O sistema de coleta mais sofisticado, no entanto, é a

instalação de uma mangueira em uma gruta, em lugares mais elevados, pela qual a água é levada diretamente à casa e, em alguns casos, a correr diretamente na pia da cozinha (que os Cafuzos chamam de vasa) ou no tanque de lavar roupa. Em temporadas de chuva ou de estiagem vários problemas podem ocorrer, como a água desaparecer de determinados lugares, ficar barrenta, mangueiras entupirem, etc.

Como parte da compensação pela construção da Barragem Norte o DNOS comprometeu-se a construir um reservatório de água com algum sistema de tratamento e canalizá-la para as famílias indígenas. Como os Cafuzos não existem oficialmente, estavam fora do projeto. Mas, pelo fato de o reservatório ter sido projetado para construção na área ocupada pelos Cafuzos estes acreditavam que com uma boa conversa... Mas o DNOS foi extinto sem sequer ter terminado a própria barragem. Não cumpriu nem o compromisso de reassentar todas as famílias indígenas - de maneira que é pouco provável a execução do reservatório de água.

De onde quer que a água seja recolhida um problema que está sempre presente (para as pessoas esclarecidas) é o relativo à contaminação, especialmente em relação à água utilizada para consumo. Como a presença de verminose é uma constante no grupo, sugeri aos agentes católicos, ainda em 1988, que fosse utilizado parte dos 40 mil dólares da igreja para aquisição de filtros d'água. 500 dólares seriam o bastante para aquisição de um filtro de boa qualidade para cada família. A idéia foi considerada boa, mas ficou para "quem sabe, um dia?"

Outro item fundamental na questão de saneamento é a ausência total de instalações sanitárias adequadas - considerando o grau de "urbanização" já presente no Platê. Poucas casas possuem privadas extremamente precárias e nas demais prevalece o costume de realizar as necessidades fundamentais na secular "moita". Mas, com o acelerado desmatamento da Área, até isso está se tornando complicado.

As instalações ligadas à higiene pessoal praticamente não existem, a não ser pela presença de um chuveiro em uma das casas, funcionando precariamente ligado à mangueira com água canalizada da grota mais próxima.

Um outro projeto que fervilhava na cabeça do agente católico à mesma época em que se construiu a igreja dizia respeito à construção de privadas em todas as casas Cafuzas. Os Cafuzos haviam demonstrado grande interesse e estavam dispostos a executar a construção desde que fosse fornecido o material necessário. Mas, o custo do material parecia ser muito elevado e as privadas também não foram construídas «**☹**».

3. A assistência médica e as práticas mágicas

Quando um cafuzo adoece, sofre um acidente ou uma mulher Cafuza precisa ir para a maternidade, a primeira providência é procurar o Posto da FUNAI - afinal de contas, eles são requisitados para trabalhar de graça em troca da assistência médica do Posto. Mas o resultado é quase sempre o mesmo: o Cafuzo acaba dependendo de si próprio. O depoimento de um não-Cafuzo confirma isso:

"O apoio da FUNAI sempre foi muito pouco, às vezes até nada. Morreu até criança que poderia, com primeiros socorros, ter sido salva. Mas não teve condições porque não foi atendida na hora. Um enfermeiro não tava, outro não podia atender, o outro tava bêbado, e assim vai... Vacina, os Cafuzos eram sempre os últimos: chegava aqui na sede e parava, ninguém ia avisar" «**☹**».

Isso introduz à metodologia de trabalho da FUNAI no que tange à assistência na área de saúde. Um posto médico dotado de duas enfermarias para internação, gabinete odontológico, gabinete médico, sala para atendimento de enfermagem e almoxarifado farmacêutico: tudo isso existe fisicamente instalado em um prédio de alvenaria onde há,

inclusive, casa para alojamento de um enfermeiro com sua família. Na prática todo esse espaço é mal aproveitado, sendo que a única unidade que funciona precariamente é o atendimento de enfermagem. A residência anexa ao posto médico é ocupada por um enfermeiro Kaingang (da família que controla o poder político na área) que por ser alcoólatra apresenta-se frequentemente bêbado.

Para caracterizar melhor o cotidiano do posto médico, escolhi duas anotações do diário de campo que dão a medida do drama que representa o serviço de saúde prestado pela FUNAI:

"... basta dizer que o Txán (...) é o enfermeiro responsável pela unidade de saúde da área, mas ninguém se arrisca a tomar os medicamentos aviados por ele com medo de estar tomando algo errado e acabar morrendo; preocupação esta (partilhada por índios e outros), totalmente fundamentada uma vez que ele sempre receita o primeiro remédio que estiver à mão no almoxarifado. Certa vez o R (filho do antigo cacique) estrepou o pé com uma farpa de taquara e foi até o posto médico para alguém retirá-la. O Txán passou xilocaína e começou a cortar o pé dele com um bisturi, só que no sentido contrário ao da farpa: o R, apavorado, acabou indo embora com a farpa no pé e com o pé cortado; suportou a dor por vários dias até que o local da farpa infeccionasse e ela pudesse ser retirada com uma ponta de faca" (ex).

A outra nota diz respeito às condições objetivas do próprio posto médico:

"O que parecia ser uma infecção sem maiores consequências revelou-se um caso muito mais complicado: agora estou com febre, ingua e com uma perna completamente inchada, o que me impede quase de caminhar. Hoje na parte da tarde resolvi pedir ajuda no posto médico da FUNAI: o enfermeiro, Jerônimo Terêna, foi atencioso, mas o máximo que ele pôde fazer foi espremer o local infeccionado e limpar com algumas gotas de mercúrio cromo que restavam no fundo do frasco. Este fato mostra bem a precariedade do atendimento no posto: existe espaço físico de sobra e alguns equipamentos até sofisticados como uma estufa para esterilização de material. Mas e só: não há seringas, nem água oxigenada, nem outro medicamento importante (como um anti-térmico, p.ex.). Junto comigo estava um Cafuzo que cortou o dedo com o facão enquanto tirava palmito (o terceiro este ano): o enfermeiro fez um curativo do jeito que pôde e teve de amarrar o curativo com gaze, pois nem esparadrapo havia. Ele prometeu a nós dois que iria hoje a noite na casa de alguém ver se conseguia algum

medicamento e pediu que voltássemos amanhã pela manhã. O posto médico conta atualmente com três enfermeiros⁽⁶⁸⁾: um branco, que nunca aparece; um índio Terêna que quase sempre fica em casa para não ser agredido pelo outro; e o outro índio (o Ixã) - o que agride - que está sempre bêbado e bebe até álcool do posto médico, puro ou misturado com sucedâneo de suco de frutas. Hoje, coincidentemente, enquanto o outro me atendia o Ixã apareceu por lá: sóbrio como eu nunca o tinha visto antes. Deve ser em virtude da falta de álcool no posto médico"⁽⁶⁹⁾.

As instalações do posto médico são ocupadas ainda por uma equipe médica da FUNAI, composta por dentistas e médicos, que percorrem todos os postos indígenas duas ou três vezes por ano permanecendo cerca de dois ou três dias no Posto. Nessas ocasiões a equipe médica faz consultas, receita remédios, determina internações, extrai dentes, de uma população de cerca de 1500 pessoas.

No capítulo cinco mencionei o problema de transporte e que o veículo da FUNAI presente no PI para o deslocamento de doentes é muitas vezes utilizado com outras finalidades, ao tempo em que pessoas necessitadas acabam ficando sem socorro, conforme conta um Cafuzo:

"... quando eu me acidentei da minha mão, tive que esperar um dia pra no outro dia ir pro hospital, que era uma coisa grave. Mesmo assim ainda se tornou difícil"⁽⁷⁰⁾.

O caso de mulheres grávidas que precisam ser levadas ao hospital em Ibirama (63 Km) como ocorre com certa frequência me parece ser o mais dramático. Quando chega a hora de levar para o hospital o Cafuzo corre atrás do transporte e via de regra não encontra. No Posto normalmente os responsáveis não querem tomar conhecimento e usam como pretexto qualquer alegação; a liderança indígena, que também controla meios de transporte do Posto, alega falta de combustível para não prestar assistência, ou, se o Cafuzo se prontifica a abastecer, além da falta de combustível alegam que os veículos estão quebrados. Em abril de 1989 aconteceram dois casos em uma semana e a solução foi tomar um taxi em José Boiteux para ir até o PI apanhar a gestante

e levar à Ibirama. Em 1990 uma mulher Cafuza teve problemas com a gravidez de nove meses e acabou levando cinco dias para chegar ao hospital - onde constatou-se que o feto já estava morto havia três dias. Ainda em 1990, depois do "jogo de empurra" o chefe do Posto acabou levando uma mulher para o hospital no seu automóvel particular - mas a demora fez com que o parto acontecesse no meio do caminho, em uma estrada quase deserta, onde uma outra mulher Cafuza auxiliou o parto, feito dentro do automóvel, à luz de uma lamparina.

O que poderia ser irônico, se não fosse trágico, é que o posto médico possui duas enfermarias para internação, inclusive com o propósito de atender às mulheres parturientes. Como o serviço era prestado por uma parteira prática, a administração decidiu que seria mais seguro levar as parturientes ao hospital em Ibirama, considerando a facilidade de transporte no PI.

Além do posto médico da FUNAI, Cafuzos e índios buscam ajuda no Posto de Saúde de José Boiteux - que também realiza as campanhas de vacinação em massa. Recentemente, com a criação do Município de José Boiteux o posto de saúde passou ao controle da prefeitura, que por sua vez está assumindo a assistência médica à Área Indígena.

Com todas as deficiências presentes na Área, no mais das vezes os Cafuzos se defendem mesmo com sua medicina caseira e com aquilo que se pode chamar de "práticas mágicas"^{<11>}, ou seja, num lugar onde a "medicina científica" é tão mal representada, recursos como simpatias, benzeduras, promessas para santos e remédios caseiros ainda são a melhor solução encontrada. Pelo menos é o que está mais ao alcance do grupo.

4. Arquitetura e alcoolismo

Os problemas referentes à saúde e ao saneamento, já considerados nos itens anteriores, agravam-se pela forma

como são construídas a maior parte das casas Cafuzas. A começar pelo chão de barro batido onde normalmente transitam animais como galinhas, gatos e cachorros - provável fonte dos intermináveis ataques de bicho-do-pé. A cobertura das casas, em folhas de guaricana, também representam um problema ao nível do saneamento: com o passar do tempo as folhas tornam-se o habitat de grande quantidade de insetos. Registrei pelo menos dois casos de pessoas que foram atingidas nos olhos, durante o sono, por material de origem desconhecida provavelmente despreendido do teto e que ficaram com problemas graves jamais solucionados (a falta de assistência médica deve ter agravado o problema, certamente). Além disso o espaço das casas é geralmente muito reduzido o que determina uma grande precariedade nas acomodações com conseqüências para o conforto e para a saúde. Pessoalmente fiquei hospedado por dois períodos de minha permanência em campo em uma casa com 24 metros quadrados, mista (isto é, metade com assoalho de madeira e metade em barro batido), onde moravam o casal e cinco filhos, além de parentes que ali se hospedavam eventualmente. No inverno e no verão essa exiguidade de espaço e a precariedade das acomodações podem acarretar problemas diversos ao nível da saúde/doença.

O alcoolismo, ainda que não seja privilégio de grupo algum, está presente entre os Cafuzos de maneira ostensiva. Pode ser mais ameno em períodos de maior agregação comunitária e pode recrudescer em períodos de crise. Ouvindo histórias sobre este problema fiz a seguinte anotação no diário de campo:

"O uso do álcool mais ou menos generalizado parece ser o responsável por uma série de problemas familiares e comunitários. Parece que, de alguma forma, todos os homens, em algum momento, usaram álcool em excesso e provocaram danos graves à família e à comunidade, inclusive recentemente". <1e>

Mais tarde descobri que não apenas os homens faziam uso de bebida alcoólica - especialmente aguardente de

cana, mas também as mulheres. Dois casos, no entanto, eram os mais graves por se tratar de pessoas patologicamente dependentes que fazem uso constante do álcool - um homem e uma mulher. Os demais bebiam em demasia em períodos de crise, ou "socialmente" em casa ou nos finais de semana.

Falando dos problemas em relação aos índios, dona Vitalina aborda um aspecto relacionado com a bebida alcoólica:

"...esses bobão aí ainda enchem a cara de cachaca, eles dão aí na estrada, tomam a compra e pronto. Quantos aí que foram roubados. Enchiam a cara, eles batiam, quando acordava cadê a compra: tinham roubado. Esse compadre Zezinho só não foi pinchado da ponte abaixo porque o Jandor não deixou"⁽¹³⁾.

Na condição de moradores da Área Indígena os Cafuzos estão teoricamente submetidos às mesmas leis previstas no Estatuto do índio com relação ao uso de álcool⁽¹⁴⁾. Isto é, não há nada que os proíba de consumir, mas os comerciantes estão proibidos de servi-los ou vender a eles qualquer tipo de bebida alcoólica. Os comerciantes de toda a região têm ciência da lei uma vez que os funcionários do PI afixam nos estabelecimentos comerciais um cartaz contendo o texto legal e as sanções penais para os infratores (alguém retira o cartaz, os funcionários recolocam). Mas a presença ostensiva do texto legal nunca impediu índios e outros residentes na Área de pagarem e consumirem toda bebida que desejassem. Excessão feita aos casos onde o comerciante percebe que o freguês já bêbado não possui mais dinheiro.

Como os botecos e outros estabelecimentos que comercializam bebidas alcoólicas sempre se localizaram a grande distância da Área Indígena, os problemas decorrentes eram menos frequentes, ou, ao menos, eram intercalados dias em que se bebia com outros onde não havia bebida. Em 1989, uma das famílias indígenas que construiu sua casa entre as casas Cafuzas resolveu enfrentar a crise da escassez de

madeira abrindo um boteco onde passou a comercializar vários produtos de consumo, inclusive bebida alcoólica. A consequência imediata é que os Cafuzos que até então bebiam longe da Área ou adquiriam bebida fora para consumir em casa, tiveram a oportunidade de sair de casa para "dar um pulinho até o boteco, tomar umazinha e voltar antes da janta". Mas não só os Cafuzos passaram a frequentar o boteco como índios de todas as procedências. Como é comum nesses casos, o uso de álcool leva à brigas e toda sorte de confusões. Para agravar, a outra família indígena que divide o espaço dos Cafuzos é formada por um casal (homem branco e mulher Kaingang) de alcoólatras. Em uma das brigas o branco alcoólatra invadiu a casa de um Cafuzo e a mulher Cafuza, grávida de nove meses, acabou perdendo a criança (caso relatado no item anterior).

Como o problema houvesse alcançado dimensões absurdas a liderança Cafuza convocou uma reunião com o Conselho Indígena. A liderança indígena argumentou que não era aconselhável fechar o boteco uma vez que muitos índios ficariam descontentes com a medida e isso poderia ter reflexos negativos nas eleições municipais (junto com a eleição presidencial) onde quatro índios concorriam a uma vaga na Câmara - inclusive os caciques das aldeias Sede e Bugio, este último eleito vereador.

b) EDUCAÇÃO EM CASA E NA ESCOLA

1. A escola no contexto da Área

Poucas localidades do interior do Brasil contam com uma presença tão massiva de unidades escolares como a Área Indígena Ibirama. Em 1989 havia uma escola na Aldeia do Bugio, outra na localidade de Paca e outra na Aldeia da

Sede (ver mapa 3), além de outras duas escolas em construção. As escolas estão fisicamente bem instaladas, sendo duas delas construídas em alvenaria, e a da Sede conta com ampla residência para o professor. Apesar disso a escola da Área Indígena, como de resto a escola brasileira, carece da qualidade mais elementar. Os problemas, de toda ordem, podem ser caracterizados com dois exemplos: a média de todos os professores que se revezam em todas as unidades escolares da Área possui formação primária; a direção de todo o conjunto de escolas da Área é exercida pelo chefe do Posto, um funcionário que via de regra possui instrução formal inferior a da média dos professores. Nas outras características a escola do PI repete a pobreza material e pedagógica normalmente verificada nas unidades escolares de todo o Brasil.

A introdução da educação formal na Área Indígena data do ano de 1940 quando, segundo SANTOS, foi instalada junto à sede do Posto

"uma escola, denominada Getúlio Vargas. No ano de 1967, a escola atendia a 57 alunos, 27 do sexo masculino e 30 do sexo feminino. Desses escolares, 38 estavam matriculados na primeira série, 12 encontravam-se na segunda série e 7 frequentavam a terceira série. Alguns desses alunos eram civilizados e mestiços. A maioria, no entanto, descendia de Xokleng" <16>

Em 1989 foi implantada na escola da Sede uma experiência de ensino bilíngue, onde os estudantes aprenderiam também a língua Xokleng. A dificuldade, ao que parece, logo foi sentida também em relação à qualificação mínima do corpo docente.

Com relação aos Cafuzos, os problemas relacionados à escola são praticamente intransponíveis. Basta citar o fato de que agora são obrigados a aprender a língua Xokleng enquanto a sua própria "língua" deve ser falada às escondidas uma vez que os Xokleng não admitem o seu uso no interior da Área. Apesar de frequentarem a escola do Posto

há pelo menos 35 anos, nenhum Cafuzo chegou a completar a segunda série. Em 1989, 32 crianças Cafuzas foram matriculadas na escola da Sede e nenhuma concluiu o ano. No ano anterior havia acontecido o mesmo. As causas apontadas para a evasão são poucas, mas objetivas: 1. as famílias Cafuzas têm grande dificuldade em proporcionar apoio logístico às crianças - especialmente no inverno, quando não há roupa adequada para o deslocamento até a escola; 2. vencido o problema do apoio logístico, as crianças precisariam sobreviver ao ambiente escolar extremamente hostil, onde as crianças Cafuzas são discriminadas pelos colegas índios e muitas vezes pelos próprios professores; 3. quando as crianças sobrevivem ao ambiente escolar, elas precisam voltar para casa - algumas tendo que andar até cinco quilômetros. É durante esse percurso que acontecem parte dos problemas onde os índios em maior número agredem os Cafuzos; se uma criança Cafuza reage, passa a enfrentar os próprios pais da criança indígena.

Para solucionar parte destes problemas foi proposta a construção de uma escola no próprio Platê, próxima às casas Cafuzas. O local apontado para a escola ficava a cerca de dois quilômetros da casa Cafuza mais distante e próximo de algumas casas indígenas localizadas na margem direita do Platê. As lideranças indígenas apoiaram a proposta e a defenderam até que a Secretaria Estadual de Educação liberou recursos para a construção. A partir daí passaram a apontar outro local para a construção, na margem esquerda do Hercílio e totalmente fora do Platê. Assim, a estratégia de uma escola no Platê, que permitiria o acesso de todas as crianças Cafuzas sem a necessidade de andar na estrada com crianças indígenas ou mesmo de passar na frente de suas casas, foi posta à pique sem uma razão prática: porque em nada modifica a condição das crianças indígenas beneficiadas.

Tentando superar parte das sequelas deixadas pela escola regular, os Cafuzos reivindicavam já há algum tempo um curso para alfabetização de adultos. Diante do desinteresse da administração da Área uma iniciativa foi tomada por freiras Franciscanas sediadas em José Boiteux que montaram um curso para adultos tendo como espaço físico a igreja católica. Os resultados são ainda difíceis de serem avaliados por se tratar de uma experiência nova, mas os problemas são facilmente percebidos como a dificuldade de deslocamento das freiras e a falta de apoio financeiro ao projeto.

2. Educação e práticas sexuais

A proposta metodológica inicial era a realização de um levantamento de dados acerca da sexualidade do grupo bem como seus problemas correlatos. Realizei o levantamento de dados com sucesso, mas acredito que consegui fazê-lo em virtude do meu estreito contato com as pessoas e penso não ter o direito de expor, ainda que em um trabalho científico, a intimidade de todas elas. Assim, decidi efetuar um corte no material coletado - como de resto é sempre preciso fazer no material etnográfico -, e arrolar aqui apenas as informações mais objetivas, indispensáveis à uma compreensão da situação mais ampla do grupo.

Dois aspectos devem ser registrados, na medida em que têm consequências importantes. O primeiro diz respeito à afetividade, ao contato entre as pessoas de um modo geral. Quando convivi um primeiro período com o grupo cheguei a anotar que o único indício de que havia alguma afetividade entre as pessoas era o grande número de crianças que se viam por toda a parte. Não se percebia qualquer contato físico entre as pessoas ou quaisquer manifestações de afeto em geral.

"As pessoas, mesmo os casais casados, nunca andam abraçadas, nem mesmo segurando na mão. Ninguém se beija publicamente, nem mesmo as mulheres entre si, nos cumprimentos tão corriqueiros em outros lugares. As crianças nunca são alvo de gestos de carinho, exceto as muito pequenas..." (16)

O segundo aspecto diz respeito à iniciação sexual, que por sua vez vai influenciar as taxas de fertilidade, fecundidade e natalidade. Ocorrendo muito cedo a iniciação sexual vai proporcionar um período de fertilidade bastante longo, o que acarreta uma alta taxa de fecundidade. Apesar dos métodos contraceptivos em uso, a taxa de natalidade ainda é bastante alta. Muitas das mulheres entrevistadas iniciaram a vida sexual aos treze anos, a maioria sem conseqüências imediatas para a natalidade, mas para outras a natalidade foi uma conseqüência imediata. Assim, pude registrar o caso de uma mulher de 31 anos que teve seu décimo primeiro filho logo depois do primeiro neto. A iniciação sexual muito cedo, aliada à falta de informações e ausência de um eficiente serviço de saúde torna praticamente impossível um planejamento familiar adequado - embora a maioria dos Cafuzos pense em planejar a família afim de provê-la dos recursos necessários. Em alguns casos ocorreu a quebra dessa regra, ou seja, pessoas que por alguma razão tiveram acesso a informação conseguiram efetivamente planejar a família, controlando a fecundidade.

Nesse sentido é importante assinalar os meios empregados. Há um caso de laqueadura de trompas e pelo menos um caso de uso bem sucedido de pílulas anticoncepcionais. Há muitos casos de aborto, especialmente entre adolescentes, praticados por pessoas do grupo ou da Área. Mas este é um assunto sobre o qual poucas pessoas gostam de falar. É possível afirmar que os problemas enfrentados no tocante ao planejamento familiar ou ausência dele são decorrentes da falta de informação, por um lado, mas principalmente da ausência de um serviço de saúde apto a amparar as pessoas nas suas decisões - como é o caso do uso inadequado de

pílulas ou de pessoas que desejam praticar a esterilização mas não conseguem por falta de recursos financeiros.

Por último, deve-se anotar uma queda acentuada na taxa de mortalidade infantil - sendo que nos últimos três anos apenas dois casos foram registrados.

3. Educação no cotidiano

A educação formal é muito valorizada no grupo Cafuzo. Apesar disso, a maior parte dos conhecimentos úteis a um Cafuzo são adquiridos na vida prática, assim como seus valores. No próprio grupo doméstico os conhecimentos e valores são transmitidos de pai para filho ou de mãe para filha. Em alguns casos os avós transmitem conhecimentos importantes, inclusive a própria história do grupo, contada pelos mais velhos através da tradição oral.

"Os velhos contam histórias, são sempre as mesmas longas histórias que as crianças, quietas e atentas, vão escutando intermináveis vezes, sempre que são repetidas a uma visita durante as longas prosas ao pé do fogo, ou numa roda de chimarrão. Dessas histórias, repetidas inúmeras vezes pelos velhos e depois contadas para os seus netos quando estes vão se tornando adultos, vai surgindo uma tradição oral, que através de sucessivas gerações registra a história do grupo" (17).

As filhas aprendem ofícios femininos trabalhando junto com as mães e aprendem valores ouvindo seus conselhos; os filhos aprendem a caçar e a conhecer a floresta carregando a mochila dos pais caçadores. É assim que um adolescente de quinze anos já está apto a ensinar alguém a distinguir entre o ruído feito por um jacú - uma ave enorme - e um grilo, que a princípio parecem a mesma coisa.

Da mesma maneira são transmitidas as regras de hospitalidade segundo as quais um visitante deve ser bem tratado e recebido com o que houver de melhor na casa. Neste sentido os Cafuzos possuem uma regra para receber:

"Quando chega a visita, o dono da casa pega o paiêro e o fumo, enrola o cigarro, acende e dá a ela. Depois que ela fuma vem o chimarrão. Por último vem um café - que é uma coisa melhor" <10>.

O depoimento do agente católico confirma este ritual:

"Nunca se chega numa casa de Cafuzo que você não ganhe o seu cigarrinho, depois o chimarrão, e por fim o café. É o tipo de recebimento deles".

Na falta de fumo para o paiêro, ou do café, fica o chimarrão encarregado de fazer a hospitalidade, quando existe a erva - naturalmente (foto 20). Como os produtos em questão são via de regra adquiridos no comércio é de se esperar que uma situação de poucos recursos financeiros possa determinar a quebra dessa regra e a improvisação, para não se deixar de ser hospitaleiro. Um caso em que isso aconteceu comigo ficou registrado no diário:

"Quando eu ainda entendia muito pouco da hospitalidade Cafuza, cheguei certo dia na casa de dona Vitalina e percebi que uma de suas filhas saiu de casa depois de uma ordem dela e retornou minutos mais tarde me oferecendo dois pepinos pequenos e uma faquinha: "o senhor gosta de pepino?" Apanhei os pepinos que me oferecia, mas sem entender ainda o que se passava. Foi então que dona Vitalina disse, muito constrangida: "o senhor desculpe, mas nos estamos sem chimarrão". Descasquei e comi os pepinos, e descobri então que se pode comer pepinos em lugar de cafezinho ou em qualquer outra ocasião. À mesma hospitalidade já presenciei em outras casas, quando me ofereceram, em plena tarde, uma batata doce assada no fogo" <11>.

Na minha casa do Platê, além do café e do chimarrão - que eu consumia regularmente, tomei o cuidado de manter sempre à disposição das visitas um pacote de fumo e palhas para a confecção do "paiêro". O informante que me esclareceu acerca das regras de hospitalidade comentou: "Você não fuma - como é que se vai fazer pra ser hospitaleiro contigo?"

Notas e referências

01. Vitalina Souza Prestes, comunicação pessoal.
02. MEAD, trabalhando com os Naiars de Malabar, na Índia, chegou à conclusão de que não havia uma relação entre consanguinidade e anomalias (MEAD, 1969).
03. Berne: "larva da mosca Dermatobia Cyaneiventris, a qual penetra na pele dos animais e dos homens podendo ocasionar-lhes a morte". Cf. FERNANDES et al, 1989.
04. Diário de campo, 14.05.89.
05. A igreja, no entanto, foi dotada de um amplo quarto de banho, com chuveiro quente, para uso exclusivo do vigário quando de suas visitas à comunidade católica do PI, a cada três meses.
06. Antônio Borges Medeiros, depoimento gravado em 01.05.89.
07. Diário de campo, 22.04.89.
08. "Enfermeiro", na verdade, é um eufemismo, uma vez que todos os três são práticos, quase sem nenhuma educação formal.
09. Diário de campo, 09.05.89.
10. Sebastião da Penha, comunicação pessoal.
11. Práticas que em muitos casos surtem melhor efeito do que a própria medicina científica. Ver a este respeito, p.ex., LEVI-STRAUSS, 1985.
12. Diário de campo, 17.02.89.
13. Vitalina Souza Prestes, comunicação pessoal em 12.04.89.
14. No que toca aos direitos o Estatuto não é aplicado.
15. SANTOS, 1987:276/277.
16. Diário de campo, 03.01.88.
17. Idem, 04.12.89.
18. Antônio da Penha, comunicação pessoal em 09.03.89.
19. Diário de campo, 09.03.89.

CAPÍTULO VIII

O UNIVERSO LÚDICO-RELIGIOSO

a) A RELIGIÃO NO CONTEXTO DA ÁREA

1. Catolicismo vs. pentecostalismo

A presença da religião na Área Indígena Ibirama é caracterizada por uma dicotomia tendo de um lado a igreja Católica e do outro a igreja Assembléia de Deus. O confronto entre as duas igrejas ou entre seus adeptos tem raízes antigas, resgatadas por SANTOS (1987). Segundo este autor a presença da igreja Católica na Área data da mesma época da pacificação quando, pouco depois da atração dos Xokleng, o Posto foi visitado pelo padre João Kromíneck CM, vigário de uma paróquia da região. Já na sua segunda visita ao Posto o padre Kromíneck realizou o batismo de 98 índios, levando esses novos adeptos a frequentarem igrejas das colônias próximas e a entrarem em contato com a cultura civilizada. A assistência da igreja Católica inicialmente resumiu-se à ação desse padre, sendo que

"entre os anos trinta e 1953, os Xokleng ficaram sem assistência religiosa. Nesse ano alguns índios foram convidados a participar de uma festa organizada na periferia da reserva por adeptos da igreja Assembléia de Deus" (01).

Apesar de ser católico, Hoerhan viu na ligação dos Xokleng com a Assembléia de Deus uma possibilidade de amenizar os problemas relacionados à utilização do álcool pelos índios, decorrente de seu contato com a população

civilizada da região, e convidou o pastor daquela igreja a instalar-se na Área.

"A igreja Assembléia de Deus ergueu um templo no interior da reserva e passou a oferecer cultos (...) E pode-se dizer que essa igreja logrou impedir que seus adeptos continuassem a encontrar no álcool um veículo de fuga e devaneios (...) Dessa maneira se estabeleceu na reserva uma dicotomia que num lado incluía os índios crentes, ou simpatizantes, os funcionários do posto indígena e os arrendatários. E do outro lado, ficavam os mestiços que se diziam civilizados, os Guarani e os caboclos, todos adeptos pelo menos nominalmente da igreja Católica. Esses últimos estavam em posição minoritária e nada manifestavam sobre a ação da Assembléia de Deus" <ee>

Uma tentativa de reverter esse quadro foi feita pelo Tenente Isidoro de Oliveira, ao assumir a chefia do PI em 1968. Para tanto contactou com o vigário de José Boiteux que passou a prestar assistência aos católicos da Área celebrando missas duas vezes ao mês na escola do Posto. Junto à proposta de construção de uma capela, o padre passou a atrair membros da Assembléia de Deus com o estímulo de um time de futebol que havia sido criado. Deve-se frisar que os adeptos da Assembléia de Deus são proibidos de fumar, beber, jogar futebol, dançar, entre outras coisas.

"E o futebol era uma tentação irresistível para muitos. Os adeptos da igreja Católica também podiam dançar e o chefe do posto começou a permitir a realização de bailes (...) <ee>

Para consolidar o espaço o padre programou uma festa, em 1970, com o objetivo de levantar fundos para a construção da capela, festa que só aconteceu em 1971, como um grande espetáculo circence onde compareceram cerca de 5000 visitantes à Área - marcando assim mais um ponto na escalada do confronto entre os seguidores das duas religiões, confronto que iria se agravar levando a situações de violência física, como se verá adiante. Mesmo com todo o sucesso da festa a capela não foi construída, o que só viria a acontecer, muitos anos e vigários depois, em 1988. A imponência das duas igrejas, cada uma guardando a entrada do

Platê em uma de suas margens, são o próprio símbolo do confronto entre católicos e pentecostais, escondendo, ao mesmo tempo, a maleabilidade de muitos indivíduos em migrar de uma para outra.

2. Catolicismo caboclo e catolicismo oficial

Os mesmos impasses ocorridos na luta pela hegemonia entre agentes católicos e crentes, estiveram presentes dentro da própria igreja Católica confrontando o catolicismo trazido pelo vigário com as práticas religiosas dos Cafuzos oriundas do Planalto Catarinense. O catolicismo caboclo, um catolicismo praticado longe das igrejas em virtude da dificuldade de acesso a elas, desenvolveu certa forma de cantar, rezar e celebrar que aos olhos de um observador habituado aos ritos oficiais pode parecer pouco ortodoxa. São manifestações, na aparência quase profanas, que sempre foram desaconselhadas ou coibidas pelos representantes oficiais da religião, marcando assim também uma dicotomia que tem provocado confrontos até o presente.

A despeito disso, o sentimento dos Cafuzos com relação à sua igreja não é diferente do sentimento de outros católicos, embora se perceba certa estranheza com relação às prioridades estabelecidas pela doutrina oficial e a prática do grupo. Enquanto a prática do grupo está voltada para valores muito próximos do dia-a-dia e que prezam pela solidariedade entre as pessoas, a prática oficial tende a individualizá-los e hierarquizá-los, tanto entre si como em relação aos dirigentes.

Até por volta de 1985, como não houvesse uma capela na Área e como o espaço físico disponível para celebração de missa fosse muito escasso, os Cafuzos realizavam eles mesmos alguma celebração no próprio grupo ou frequentavam, em ocasiões especiais, a igreja em Barra Dollman. A partir desse ano um branco casado com uma mestica

Kaingang instalou-se na Área e passou a fazer trabalho religioso junto aos Cafuzos, preparando o ambiente para uma visita do vigário de Victor Meirelles - que passou a acontecer em espaços irregulares podendo variar de um a três meses o intervalo entre elas. As missas eram realizadas ao ar livre e a proposta de construção de uma capela voltou a ser discutida.

A interferência no cotidiano começou a ser sentida na medida em que o agente católico passou a introduzir um modelo de organização determinado pela diocese. Assim, surgiram os cursos de batizado, de crisma, de primeira eucaristia, de casamento e curso para a formação de ministros da eucaristia - este realizado em outras localidades. Apesar de terem sempre os domingos como dia santo, os Cafuzos normalmente ocupavam este dia para descanso ou para lazer, e estranharam o fato de assumirem compromissos para todos os domingos por longos períodos. Em uma ocasião um dos líderes religiosos Cafuzos confessou que estava "louco" para terminar um determinado "cursinho" para poder voltar a cacar aos domingos.

Além disso, a própria interferência dos agentes oficiais sobre as questões internas do grupo levou a confrontos que provocaram danos quase irreparáveis aos Cafuzos.

3. Os agentes católicos

"Eu sou católico... Quem não acredita em Deus, que se dane!"

A população católica da Área Indígena é bastante reduzida se comparada à população adepta da Assembléia de Deus. Os Cafuzos, com poucas exceções, são todos católicos⁽⁴⁴⁾. Além dos Cafuzos, existiam na Área em 1989

três famílias de católicos que frequentavam a igreja: são justamente as famílias de agentes católicos, formadas nos três casos por casamento de brancos com mestiços Kaingang. Este dado é importante para se compreender a dominação presente no cotidiano da igreja onde uma minoria de não-Cafuzos cria regras que dizem respeito, no mais das vezes, exclusivamente aos Cafuzos.

Essa ingerência na vida dos Cafuzos pode ser exemplificada com três casos concretos de projetos decididos pelos "agentes" e impostos ao grupo.

O primeiro deles, já relatado no capítulo VI, diz respeito à construção da capela, um projeto presente na Área de maneira concreta pelo menos desde 1970. Os Cafuzos sentiam a sua necessidade, porém mais que um lugar para rezar aos domingos eles queriam um espaço para reuniões do grupo onde pudesse ser realizado todo tipo de atividade, inclusive a celebração de missas. Com a chegada do agente católico branco, a partir de 1985, as atividades foram concentradas na casa de um Cafuzo a meio caminho entre um extremo e outro do Cafuzeiro. Os Cafuzos então decidiram construir naquele local o que se convencionou chamar de capela e que deveria ser, na compreensão dos Cafuzos, um grande galpão de madeira com múltiplos usos. A diretoria da comunidade religiosa - majoritariamente Cafuzo, havia se mobilizado no sentido de levantar os recursos necessários. Diante do empenho, o padre que então os assistia animou-se e enviou um pedido de recursos para a sua diocese de origem na Alemanha. A verba não tardou a chegar e logo o problema da construção estava colocado. Seria uma construção em alvenaria, em padrões urbanos - o que diferia da proposta original dos Cafuzos. O padre não sabia como fazer para aplicar todo o dinheiro, já que a construção em madeira custaria muito barato. Os Cafuzos sugeriram então que o dinheiro restante fosse usado para a criação de um fundo visando a aquisição de terras que possibilitariam ao grupo

deixar a área. O padre objetou que não queria construir uma igreja para depois ficar sem serventia, uma vez que os Cafuzos iriam embora. Nesse ínterim os demais agentes católicos mobilizaram a liderança indígena que estrategicamente proibiu aos Cafuzos a construção de qualquer equipamento no Platê - o que tornava forçoso realizar a construção nas proximidades da casa dos demais católicos, frustrando as expectativas do grupo e garantindo a construção da igreja em alvenaria, a um custo humilhante para a condição miserável em que vivem todos os Cafuzos⁽¹⁰⁾. Estes tentaram convencer o padre sobre os seus pontos de vista, mas chegaram a uma conclusão desoladora:

"Ele não compreende o que a gente fala pra ele"⁽¹¹⁾.

O segundo projeto que mostra a interferência alienada do agente católico na vida dos Cafuzos é quase uma consequência do primeiro. As lideranças Cafuzas, diante das condições precárias de sobrevivência, solicitaram ao agente católico ajuda para um projeto que viesse a facilitar as condições de plantio. Em resposta o agente propôs a criação de uma horta comunitária nas dependências da igreja. Uma proposta sem nenhuma consistência, mas que já estava sendo posta em prática quando me foi solicitado um parecer. É preciso então esclarecer que a horta comunitária visava a produção de verduras e hortaliças para consumo do próprio grupo. A horta ficaria localizada nas dependências da igreja, que por sua vez se localiza a dois quilômetros do Cafuzo mais próximo e cinco quilômetros do mais distante. Além de todo o transtorno no deslocamento para implantação e manutenção da horta, um Cafuzo teria de andar no mínimo quatro e em alguns casos até dez quilômetros para colher uma hortaliça. Apesar da exiguidade do espaço ocupado pelos Cafuzos no Platê é bom lembrar que todos possuem terra o bastante para realizarem suas próprias plantações de hortaliças, e de fato o fazem - sendo que a finalidade para

a qual haviam pedido ajuda estava em outro nível. Diante dessas considerações, feitas na presença do agente católico, os Cafuzos tiveram força moral para recusar polidamente a "ajuda". Mas ele não se deu por vencido e não perdeu tempo em tentar gastar a energia dos Cafuzos, o que nos leva ao terceiro projeto absurdo.

Como referência, devo anotar que o agente católico sempre mencionava a sua condição de branco e a sua discordância com a posição dos índios, mostrando-se sempre solidário com os Cafuzos - quando na verdade era o próprio articulador das ingerências no grupo Cafuzo. Essa sua posição dúbia foi desmascarada por ele próprio na ocasião em que propôs a construção, no local anteriormente destinado à horta comunitária, de uma quadra de futebol de salão - com a mão de obra dos Cafuzos. Alguns líderes Cafuzos argumentaram então que eles tinham "os dias contados", que mesmo que quisessem não poderiam ficar muito tempo mais na Área Indígena. Eu lembrei então que com o dinheiro que fora investido na construção da igreja poderiam ter sido adquiridos 70 hectares de terra fora do Posto e construídas 20 casas, o que seria o bastante para uma remoção inicial do grupo e que lhe permitiria "começar de novo" em outro lugar. Colérico, ele me desacatou e confessou:

"Eu sou católico, acho que mereço ter uma igreja grande e bonita e ninguém tem nada que se intrometer. Quem não acredita em Deus, que se dane!" <e>

Aqui na Área, ainda como nos tempos da descoberta, a igreja possui uma racionalidade própria, e os Cafuzos, enquanto grupo colonizado, não têm direito de argumentar. Mas, é preciso notar que ao perpetuar a exploração dos Cafuzos a própria igreja permite, pela contradição entre a proposta e a prática, que eles reconheçam a si próprios e percebam a distância entre as suas reais necessidades e as possibilidades de resolvê-las num contexto de segregação.

4. O mistério das "coisas que a gente não entende"

Pode-se então perceber que a atividade religiosa de "catequese" tem sua própria lógica e não considera as práticas anteriores do grupo a ser catequisado. A missão da religião é dupla: além de salvadora é também civilizadora⁽⁶⁶⁾. No caso dos Cafuzos eles eram católicos, se identificavam assim, mas estavam longe da civilização. Colhi outro depoimento do agente católico que me parece bastante didático:

"A religião deles, pelo que eu pude ver, é que eles diziam ser católicos, como dizem ainda hoje. Mas eles tinham uns santos de Pai Preto - que eles falavam muito -, eles tinham uma santa, que eu não posso lembrar bem agora - mas que era uma santa negra. Mas que não era essa tal Nossa Senhora de Aparecida, era uma outra. Eu sei que esse Pai Preto eles faziam oração de noite pra ele, isso eu sei. Porque uma vez, quando a gente parava naquela casa ali, então eles vinham lá de dentro, vinham na casa do seu Alzemiros Machado. Então ali eles cantavam - um vocal assim quase imitando o índio cantando no mato. Faziam aquela fogueira, assavam carne, depois enterravam, um monte de coisa assim. Mas, isso aí eu vi mais com os velhos, com as pessoas idosas. Esse seu Havelino, o Alzemiros, o pai da Aparecida, um tal Jequinha - que morreu atropelado lá em Ibirama, a dona Rosa... Só que eles nunca, mas nunca mesmo, me contaram um tanto de uma unha. Mas nada! O mínimo que eu quisesse arrancar deles sobre isso aí. Até, inclusive, depois, aquela oração que hoje eles ainda fazem, a recomenda, até isso eles nunca quiseram me contar. Não sei por quê, se eles tinham vergonha ou sei lá o quê. Mas nunca me contaram, eu tive que descobrir por mim mesmo. Botar a cara e assistir eles de perto. Daqui a gente ouvia eles lá dentro, ouvia aquela voz bonita, deles fazendo a recomenda. E eu, por curioso, e sentindo que era uma coisa diferente que eu nunca tinha visto, fui lá perto pra ver. Ouvia as palavras que eles diziam, que cantavam, mas entendia pouca coisa. Entendia que falavam em Pai Nosso, e falavam também em Maria. O resto eu não entendi nada, naquela época. Não sei se eles me enrolaram também, se cantaram um pouco mais embrulhado pra eu não entender mesmo, que eles sentiram que eu tava mesmo afim de ver... Mas eu sei que Maria e, também, Divino, Bendito, Rei também eu entendi... Mas a maioria das palavras eu não entendia".

Decorridos cinco anos de aproximação e catequese a partir dos ritos oficiais, a conclusão do agente não deixa de ser interessante:

"Em matéria de religião, a fé que eles tinham naquela época talvez até seria maior do que agora. Mas, eu me refiro que através da religião a gente conseguiu falar com eles bem de perto sobre a vida lá fora, na cidade (...). E chegou ao ponto de eu hoje poder dizer com garantia que o trabalho que eu fiz de religião, não serviu só pra religião. Eu posso ter a certeza que tem alguém que mudou nesse sentido depois dos papos que a gente levou" (44).

No final das contas, da parte dos agentes católicos da AI, o que prevalece é a posição da igreja mais arcaica: os Cafuzos podem ter perdido parte de sua fé, mas estão mais próximos da civilização.

5. Tentativas de manifestação: procissão com pedradas

A dicotomia que estou tentando demonstrar neste capítulo no que diz respeito à questão religiosa na Área, que por sua vez se reproduz dentro do próprio catolicismo, reflete objetivamente as relações sociais ou interétnicas presentes naquele contexto. Ao persistirem na sua religião os Cafuzos fornecem um motivo a mais para serem discriminados e segregados.

Um exemplo disso foi a tentativa de incorporar alguns elementos do catolicismo oficial que afinal se mostraram mais inconvenientes do ponto de vista do confronto entre índios e Cafuzos do que as próprias manifestações religiosas mais antigas. Com o trabalho do agente católico junto aos Cafuzos foi criada a comunidade católica da Área, reproduzindo as normas da diocese. A comunidade foi batizada com o nome de Nossa Senhora Aparecida - uma das versões negras da Virgem, e as suas respectivas datas incorporadas ao calendário lúdico-religioso do grupo. Pela passagem do dia da Padroeira vários eventos foram programados como a missa festiva, festa na igreja (que à época era apenas uma idéia) e uma procissão - que deveria percorrer toda a estrada desde o final do Cafuzeiro no fundo do Platê até as proximidades das residências dos demais católicos. Os

primeiros pontos da programação foram cumpridos conforme o programa contando inclusive com a participação de alguns índios de orientação religiosa pouco definida. A procissão, no entanto, por se tratar de uma manifestação pública e de longo percurso ficou fora do controle das lideranças que não chegaram a suspeitar da presença de um número de índios maior que o esperado. Num determinado ponto da estrada parte dos índios que seguiam o cortejo juntou-se a outros que se haviam postado em pontos estratégicos dos barrancos e iniciaram um "bombardeio" com pedras. As próprias pedradas aliadas à surpresa com que foram tomados os fiéis dispersou a procissão com um saldo de algumas pessoas feridas e um saldo muito maior de pessoas humilhadas - o que levou o evento a não mais se repetir⁽¹⁰⁾.

Dentro do mesmo critério da dicotomia índios/Cafuzos ou crentes/católicos pode ser analisada a instituição do funeral nos respectivos grupos. Em 1987, durante o meu segundo período de permanência no Platê (o primeiro de estadia prolongada) testemunhei o funeral de um Cafuzo que havia falecido vítima de acidente de trabalho. Naquela ocasião pude perceber que o funeral praticado pelos Cafuzos é basicamente o mesmo funeral de outras localidades rurais com poucas especificidades locais decorrentes, creio, do isolamento relativo do grupo. Ao funeral acorreram muitos Cafuzos e índios, sendo que os índios já haviam, antes de se dirigirem ao cemitério dos Cafuzos, realizado seu próprio ato religioso (foi a informação que ouvi como uma espécie de justificativa, de uma índia que eu não conhecia). Os Cafuzos então realizaram um breve ato constando de pequeno discurso de um Cafuzo acerca do significado daquele acontecimento e da entoação de alguns hinos entremeados de rezas católicas. A manifestação dos índios foi de completa apatia (daí a justificativa sobre o ato em separado) inclusive durante a descida do caixão e fases seguintes do sepultamento. Uma anotação do meu diário de campo ilustra a ocorrência:

"Com o final da última reza tem início também as lamentações. Várias pessoas lembram em voz alta as suas relações com o morto; algumas se penitenciam por não terem cuidado adequadamente dele enquanto outras simplesmente choram um choro agudo e cortante. Todos os que choram, no entanto, são Cafuzos. E em poucos minutos todos os Cafuzos choram. Os índios permanecem impassíveis, mesmo quando as manifestações físicas de pesar assumem verdadeira forma de traase - gritos, lacerantes, lamentos, desmaios. Quando o caixão finalmente baixa à sepultura, algumas pessoas precisam ser contidas para não se arremessarem sobre ele. O único índio que vi chorando foi o ex-patrão do morto"⁽¹¹⁾.

O outro aspecto que deve ser analisado em relação ao funeral diz respeito à sua preparação. Quando foi confirmado o horário do sepultamento vários Cafuzos acorreram ao cemitério para abrir a cova. Todos queriam participar como forma de pagar obrigações que tinham com o morto. Os demais trabalhos como abrir uma clareira no mato para o rápido velório, transportar o caixão até o cemitério através de uma íngreme e acidentada ladeira e baixá-lo à sepultura também foram executados sempre por parentes ou amigos do morto que disputavam uma oportunidade para servi-lo uma última vez.

Em contraste com o funeral Cafuzo, no funeral Xokleng/crente⁽¹²⁾ esses elementos não estão presentes. Um forte indicio a esse respeito é o fato de que os Cafuzos sempre são requisitados para a abertura de covas nesses funerais. Um outro relato feito por vários Cafuzos e confirmados por outros dá conta de que em data recente uma criança Xokleng foi enviada ao Cafuzeiro para que os próprios Cafuzos realizassem o funeral.

b) MANIFESTAÇÕES DO CATOLICISMO CABOCLÓ

1. A bandeira do divino

Não se trata, naturalmente, de uma manifestação própria dos Cafuzos, mas comum a muitas regiões do Brasil.

Na verdade a "saída da bandeira" já não acontece entre os Cafuzos desde 1964 - ano marcante para o grupo porque registrou o falecimento de Antônio Alves Machado. Duas razões são apontadas para o fim da manifestação. A primeira está relacionada com o Velho Machado, que era o líder da bandeira. Segundo alguns relatos, com a sua morte não sobrou ninguém que soubesse puxar as cantorias e como motivar os Cafuzos para "saírem". A segunda razão está naturalmente ligada com os acontecimentos políticos daquele ano no país, pois, conforme contam, a própria igreja Católica os teria proibido de saírem, acusando-os de estarem "a favor do comunismo", o que só pode estar relacionado com a bandeira vermelha do Divino que puxava a caminhada ao lado da bandeira branca.

Dona Rosa Machado, 79 anos, filha de Antônio Machado, é a responsável pela guarda das duas bandeiras (foto 24) e conta que quando seu pai era vivo um grande número de Cafuzos o acompanhavam em caminhadas que às vezes os levava a 20 quilômetros ou mais longe do Cafuzeiro. Na caminhada o próprio Antônio tocava a "caixa", um dos seus filhos ou netos tocava a viola e outros tocavam violão. Dona Vitalina, 82 anos, nora de Antônio, é uma das poucas pessoas que ainda lembram parte da cantoria:

"O divino escrito santo
à sua porta aqui chegou
vem pedir uma esmolinha
se os senhores podem dar..."

A "esmolinha" era qualquer ajuda em dinheiro ou em espécie arrecadada para a festa de Santa Cruz - outra manifestação que deixou de acontecer no Cafuzeiro com o desaparecimento do Velho Machado.

Hoje, mesmo que os Cafuzos quisessem, se lembrassem as cantorias e conseguissem os instrumentos

musicais, a situação de confronto existente na Área tornaria impraticável a volta da Bandeira do Divino, em virtude da repressão constante por parte dos "crentes" a este tipo de manifestação.

2. Recomendação das almas

Das manifestações mais importantes do grupo a recomendação das almas é a única que não foi completamente abandonada, mesmo diante das condições mais adversas.

A "recomenda" no passado recente acontecia durante a ano inteiro, tendo como momento mais rico a quaresma, onde os "ternos" se multiplicavam às vezes atingindo quase uma dezena. A estrutura básica da "recomenda" é formada por um terno que sai à noite pelas casas Cafuzas "recomendendo as almas". O terno deve começar em um dos extremos do Cafuzeiro percorrer todas as casas e encerrar cantando no cemitério.

O terno é formado basicamente por seis pessoas sendo dois homens e quatro mulheres, cuja principal característica é a distribuição por vozes. No caso dos homens deve ser um baixo e um tenor (primeira e segunda vozes), enquanto as mulheres se dividem em duas contralto e duas soprano (também primeira e segunda vozes). No caso de não haver número suficiente de mulheres deve-se garantir a presença de pelo menos duas, uma de cada voz, ficando então o terno composto por quatro pessoas. Nos casos em que outras pessoas se juntam ao terno, deve-se tomar o cuidado de distribuir as vozes para evitar que uma delas se superponha demasiadamente. Além da divisão em vozes, o terno se divide por funções em Capelão - que puxa a cantoria e toca a matraca; Ajudante do Capelão - que ao que parece não tem outra função senão a de garantir um contraponto para a voz do Capelão; e as Cantadeiras.

Ao sair, o terno inicia cantando em frente à última (ou primeira) casa do Cafuzeiro. A casa deve ter no

terreiro uma cruz (de preferência feita de cedro) na frente da qual o terno se coloca tendo à frente o Capelão e o Ajudante e numa segunda coluna as Cantadeiras. Caso não haja uma cruz o terno entenderá que o morador não deseja a sua presença, ou, no caso de se saber que o morador aceita o terno mas não colocou a cruz, o Capelão coloca no chão uma pequena cruz que deve trazer no bolso - e então o terno pode cantar de frente para a cruz e de costas para a casa. O dono da casa, mesmo que perceba a proximidade do terno, não deve se manifestar.

Para começar o Capelão bate três vezes a matraca e entoa as estrofes iniciais, puxando ele os versos no que é seguido pelos demais cantores.

"Deus te salve santa cruz, ai meu Deus
Cruz de Deus nosso senhor, ai meu Deus
é uma cruz tão venturosa, ai meu Deus
Onde Deus fez a morada, ai meu Deus
Onde mora o calic(e) bento, ai meu Deus
As três hostias consagrad(as), ai meu Deus

Acordai se estás dormindo, ai meu Deus
Ouve se estás acordado, ai meu Deus
Pra nos ajudar rezar, ai meu Deus
Que temos de obrigação, ai meu Deus
Das almas recomendar, ai meu Deus
Intenção de "santa cruz, ai meu Deus".

Após as duas estrofes de introdução inicia a segunda parte composta por um oferecimento cantado seguido de uma oração (Pai Nosso ou Ave Maria) rezada. Na versão que registrei no Platê a oração era feita em silêncio, enquanto em outra versão, registrada entre Cafuzos afastados do Platê há muitos anos, a oração era feita em voz alta. De uma casa para outra pode variar o número de oferecimentos e a própria forma desses, mas o mínimo é um número de três oferecimentos, todos cantados e seguidos da oração.

Ao final dos oferecimentos faz-se um breve silêncio quebrado pelo som da matraca, tocada três vezes pelo capelão antes de iniciar a terceira e última parte. A terceira parte é a louvação - inicia-se pedindo misericórdia

e termina com o bendito; entre os dois podem ser feitos um número variável de louvações. Após o bendito final faz-se novamente silêncio por alguns segundos. Se o dono da casa não sair e convidar para entrar, o terno continua a caminhada rumo a outra casa. Caso haja o convite, então o terno entra e aceita aquilo que for oferecido - sempre algo para o consumo imediato como chimarrão, café, milho assado ou outra refeição qualquer. Se na casa houver algum altar de devoção, o terno canta algo especial em frente ao altar. A conversa com o dono da casa pode ser breve ou se prolongar até por 20 minutos ou mais. O Capelão convida as pessoas da casa para acompanharem o terno e então segue o caminho.

Muitas considerações precisam ser feitas. A melodia da cantoria pode ser alterada de uma casa para outra. Como a estrutura é sempre repetida, a mudança da melodia serve para tornar cada apresentação diferente (ver anexo 2). Se dois ternos se encontrarem na estrada (o que podia ser muito comum no passado) devem se ajoelhar um diante do outro e cantar até amanhecer. Por isso eles devem evitar-se. Podem os membros de um terno, caso o encontro pareça inevitável, esconderem-se no mato: os integrantes do outro terno farão "vista grossa".

"Se se encontram dois ternos, têm que rezar até de manhã. Vem uma turma de lá e se ajoelha ali, vem outra de cá e se ajoelha aqui e a matraca come solta. Cada um faz a sua reza, como um desafio. Quando se encontram não podem falar. Se falar, as almas brigam, não dá certo. As almas que acompanham este terno brigam com as almas que acompanham aquele. Assim dizem os mais velhos. Eu nunca vi porque sempre respeitei" (19).

Durante o período em que estive em campo presenciei a recomendação no Flatê apenas uma vez. A violência que se estabeleceu entre o grupo Cafuzo e os indígenas nos últimos tempo fez com que os ternos deixassem de sair. Perto da Páscoa de 1989, 22 de março, os Cafuzos decidiram sair apenas para não deixar a quaresma "passar em branco". Mas apenas as casas da parte mais distante do

Cafuzeiro foram visitadas e o próprio cemitério - muito próximo das casas indígenas, ficou fora do roteiro. Mesmo assim a "saída" durou das 21 horas do dia 22 até as 5 horas do dia 23. A tática de sair apenas um dia, sem data marcada, tem dado resultado e evitado agressões.

No dia 25 de março encontrei minha informante Cafuza que fez o seguinte comentário:

"Ontem tava 'assim' de gente na estrada esperando a gente sair, porque era o último dia que podia sair antes da Páscoa. Mas nós não fomos. Se não, ia ser feio".

Isso confirma a veracidade de uma ameaça que testemunhei no dia seguinte ao da recomendação (23/03), na sede do PI, da parte de um indígena:

"Ontem os Cafuzos passaram a noite inteira cantando. Deixa eles saírem de novo que eu vou pegar um pedaço de pau e cair em cima deles" <14>.

A recomendação das almas, que em outros tempos não muito remotos foi uma manifestação presente na prática do grupo durante todo o ano e em todos os dias da quaresma, com a construção da Barragem Norte e a abertura da estrada de contorno foi reduzida para uma única "saída" incompleta de apenas um terno, transformando-se assim de manifestação lúdico-religiosa em um exercício de resistência <15>.

3. Desagravos

O catolicismo praticado pelos Cafuzos pouco difere na forma do catolicismo oficial e em nada difere no que diz respeito ao conteúdo dessas práticas. Apesar do agente religioso considerar tão estranhas e incompreensíveis as manifestações observadas elas muito pouco diferem daquelas do próprio agente.

Uma dessas práticas, ligeiramente diferenciada da oficial, diz respeito ao culto dos mortos onde os Cafuzos

consideram que seria correto ter sempre a presença de um sacerdote nas celebrações. Como isso é impossível eles se acostumaram, ao longo dos anos, a presidirem eles próprios os seus rituais. Foi o que aconteceu no funeral descrito anteriormente onde um líder do grupo dirigiu o serviço religioso. Em outra ocasião eu havia me ausentado de Ibirama por três dias e no retorno fui informado do falecimento de dois Cafuzos nesse período - um homem dos mais idosos, residente na periferia de Ibirama e uma mulher, residente na Área, mas fora do Platê. No caso do homem, o que retive do relato diz respeito ao velório, realizado na casa do morto. Segundo o informante, o velório atravessou a noite tendo muita gente presente. O chimarrão e até "uma pinguinha" circularam durante toda a noite enquanto os presentes cantavam e rezavam sem parar. A conclusão diz bem do sentido daquele ato: "Foi um velório lindo!" A mulher Cafuza foi sepultada no cemitério Cafuzo do Platê. Alguns dias depois encontrei um grupo de Cafuzos que havia ido ao cemitério para rezar "um terço de sétimo dia". A prática normal em áreas mais urbanizadas seria uma missa de sétimo dia, mas como as missas no Platê ocorrem apenas poucas vezes ao ano, elas são substituídas por cultos, "rezas", terços e, em alguns casos, novenas. Mas a razão disso não estaria no fato dos Cafuzos se desviarem do catolicismo oficial, mas na própria dificuldade que tem o catolicismo oficial em fazer cumprir suas próprias regras.

As promessas para os santos ou às vezes apenas promessas são outra forma de desagravo. Numa oportunidade fui convidado para atuar como fotógrafo numa ocasião em que uma promessa seria paga. Tratava-se de um almoço oferecido por uma mulher muito jovem que havia perdido o primeiro filho. Quando nasceu o segundo ela prometeu fazer uma "messa" para crianças quando o bebê ficasse forte, oferecer um bolo, acender 7 velas e soltar 7 foguetes (rojões). O almoço era o próprio ato participado pelos adultos e o desagravo em si seria realizado à tarde. De fato, acorreram muitas crianças

que tomaram refrigerantes, consumiram o bolo, viram-na acender as velas e ao seu marido soltar os foguetes (foto 25). Perguntei então para "quem" ela havia feito aquela promessa, e ela respondeu balancando os ombros: "pra ninguém".

Semelhante a essa, a "mesa de inocentes" também é muito comum. Não é uma promessa para alguém especificamente, mas a simples oferta de alimentos para uma certa quantidade de crianças em um determinado dia. No mais das vezes o desagravo é um ato em si mesmo, como que para agradecer por "tudo" e garantir boa sorte para o futuro.

Na mesma linha dos desagravos relacionados acima, as festas, religiosas ou não, normalmente não têm um objetivo muito específico. Era o caso da Festa de Santa Cruz, realizada no dia 13 de maio e que por isso possuía vários significados profundos mas que não tratava de nada em especial, a não ser o fato de que os Cafuzos trabalhavam o ano inteiro pensando em sua realização. Todas as atividades eram voltadas para e eram compensadas com a festa. Já mencionei a bandeira do divino que, apesar de ter também uma finalidade em si mesma, preparava ou recolhia os recursos necessários à preparação da festa.

Com a morte do Velho Machado e o fim da bandeira do divino parece que outras atividades também se desestruturaram e isso levou ao fim da Festa de Santa Cruz. Quando o agente religioso mencionou a possibilidade de realizar uma festa esse modelo foi naturalmente lembrado e a expectativa foi grande. Na realidade, porém, a festa foi uma simples sessão de "comes e bebes" - oferecidos por um político da região, precedida por uma missa. Ao contrário da satisfação que sentiam com a sua antiga festa os Cafuzos tiveram que ouvir reiteradas vezes, em ocasiões em que discordavam do agente religioso, "eu fiz aquela festa pra vocês..." O contexto em que aconteceu e as manipulações políticas logo percebidas pelos Cafuzos levou a uma

frustração em relação a festas - ainda mais que eles presenciam já há muitos anos a festa do dia do índio, que via de regra tem as mesmas expectativas que a festa da igreja e onde os Cafuzos são a equipe do trabalho pesado.

Na mesma direção, muitas datas do calendário "civilizado" acabaram entrando no calendário do grupo assumindo uma conotação diferenciada. Para exemplificar basta dizer que datas como o natal e a páscoa são lembradas muito vagamente enquanto momento de festa. Ao mesmo tempo em que a passagem do dia das mães assume uma importância maior que essas datas. Nesse dia todas as famílias se reúnem para confraternizar, em alguns casos reunindo até quatro gerações. Apesar da precariedade da condição material que impede a realização de alguns sonhos de consumo (modestos, de qualquer forma) o aspecto lúdico é dos mais significativos. Em uma dessas reuniões que presenciei (foto 26), depois de ter fotografado dona Vitalina, 92 anos, com seus filhos, netos e bisnetos, a alegria era algo visível e foi extravasada por ela própria quando levantou e gritou vários "vivas!", completando com "viva São João Maria! Viva São Sebastião!" E assim ficava claro que no fundo das suas consciências os Cafuzos estão ligados ao universo do Planalto, da "Guerra Santa" e que - da mesma forma que para o índio Xokleng - o calendário e as práticas católicas oficiais não fazem muito sentido para eles.

Notas e referências

01. SANTOS, 1987:273.
02. Idem, p.274.
03. Idem, p.275.
04. Alguns Cafuzos já se "converteram" à Assembléia de Deus e voltaram a ser católicos. Duas mulheres, no entanto, ao que tudo indica fizeram uma opção mais concreta por aquela igreja.

05. A permissão para construir a igreja só foi concedida ao padre Hans Lumprecht depois que este satisfizesse a exigência de suborno da parte do então cacique Ali Criri: a muito custo o padre conseguiu fazer o cacique aceitar um televisor a cores em lugar do cavalo de raça que este exigia.
06. Trindade da Penha Machado, comunicação pessoal.
07. Antônio Borges Medeiros, comunicação pessoal.
08. Ver a este respeito o trabalho de NEVES, 1978: O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papageiros. Por uma questão de justiça, devo lembrar que a postura dos agentes católicos estabelecidos na AI não é hegemônica dentro da igreja, nem mesmo na região. Na própria área atuam freiras Catequistas Franciscanas que realizam um trabalho digno de reconhecimento.
09. Antônio Borges Medeiros, depoimento gravado.
10. Trindade da Penha Machado, comunicação pessoal.
11. Diário de campo, 21.11.87.
12. Não presenciei nenhum, daí não possuir descrição detalhada.
13. Trindade da Penha Machado, comunicação pessoal.
14. Diário de campo, 23.03.89.
15. Ver a este respeito os trabalhos de PEREIRA, 1982 e BRITO, 1986.

CAPÍTULO IX

A GEOGRAFIA DO LAZER E DA REPRESSÃO

a) A DURA EXPERIÊNCIA DO LAZER

1. O espaço social e geográfico

As mudanças ocorridas ao nível geográfico do Cafuzeiro a partir da construção da barragem determinaram outras mudanças radicais sobretudo no espaço social do grupo Cafuzo. As atividades de caráter essencialmente lúdico foram praticamente eliminadas, como de resto ocorreu às demais atividades tradicionais - aquelas praticadas pelo grupo fora da influência direta dos conflitos. Quando conheci o Cafuzeiro cheguei a anotar que a única atividade voltada para o lazer era um futebol jogado no meio da estrada, mas a observação constante mostrou que afinal de contas a criatividade não morre com a repressão - embora a riqueza de muitas manifestações tenha de fato se perdido. Um informante a quem indaguei sobre o lazer no grupo assim se manifestou:

"Tem futebol pra rapaziada, e só. É pra nós, os homens, e caçar, que outra coisa não tem jeito. Fazer um baile não dá. Fazer uma festa como nós era acostumado a fazer festa na minha casa, fazer aquela mesada, botar aquele pessoal tudo, sair e pedir pra lá e pra cá, hoje não dá. Se nós fizesse só entre nós... mas vem gente de fora com pinga, arranja confusão... aí, não dá. Antigamente as pessoas faziam promessas, quando uma criança ficava doente ou outra coisa, fazia um prometimento de uma janta, ou um almoço pra tantos anjos: então fazia um culto ou um terço e servia os anjos primeiro, depois das crianças, os adultos. Tudo comia, depois, à tarde, ficava tocando violão, uma gaita - que nem nós tinha

gaita de ponto - e ficava a tarde toda dançando no terreiro, todo mundo junto. Era a nossa festa. Mas hoje não é feito mais" (01).

As transformações ao nível do espaço geográfico também invadem o espaço íntimo. Não quer dizer que acaba com o lazer, porque isso é uma necessidade básica, mas sem dúvida o empobrece muito.

2. Futebol dentro e fora da Área.

O gosto pelo futebol data de muito tempo e é partilhado por quase todas as pessoas do sexo masculino dentro da Área - como de resto fora dela. Há tempos um padre criou uma equipe de futebol na Área como estratégia para atrair adeptos da Assembléia de Deus para a igreja Católica. Durante os primeiros anos da "corrida da madeira" uma equipe de índios Xokleng chegou a ficar famosa em toda a região participando de torneios regionais e fazendo excursões para cidades relativamente distantes do Posto. Tive oportunidade de ouvir, em contato com regionais, comentários admirados sobre a imponência da equipe Xokleng e sobre a exuberância dos recursos materiais ostentados: uniformes de boa qualidade, transporte em automóvel do ano - muitos dos quais modelos de luxo. Seu desempenho nos torneios também não deixava a desejar, fato que comprovei pessoalmente através da grande quantidade de troféus melancolicamente guardados pelo antigo dirigente da equipe. O sonho de se tornar um jogador profissional também foi acalentado por muitos jovens, índios e Cafuzos. Apesar de não terem em nenhum momento desfrutado do sucesso que a afluência econômica proporcionou aos atletas Xokleng, alguns jovens Cafuzos chegaram a se destacar como jogadores de futebol - destaque que valeu convites para uma pequena apresentação na equipe indígena. A possibilidade de praticar o futebol sempre foi muito restrita uma vez que os Cafuzos não possuem espaço físico adequado. O que poderia ser um esporte regular acaba sendo praticado onde é possível, o que

restringe o seu desenvolvimento. No Cafuzeiro as possibilidades de praticar o futebol são limitadas à improvisação de "campos" no meio da estrada ou nos terreiros das casas. A outra alternativa é jogar nos campos localizados na periferia da Área. Isso implica em reduzir a prática aos finais de semana em conjunto com índios e brancos, e coloca os adeptos na dependência de meios de transporte para o deslocamento.

Testemunhei um "ritual" que acaba acontecendo todos os domingos à tarde, durante o verão: o agente religioso ou outro proprietário de caminhão apanhava os possíveis jogadores e a "torcida" levando-os aos locais de jogo e trazendo-os à noite. A participação nos jogos se dava às vezes enquanto equipe de Cafuzos, às vezes enquanto indivíduos que eram convidados a integrar equipes mistas, formadas na hora. Tive notícias de pelo menos um torneio onde os Cafuzos participaram enquanto equipe e obtiveram uma boa colocação. Os principais problemas nessas "excursões" acabavam sendo os mesmos relacionados com os confrontos entre índios e Cafuzos. Começando pelo transporte, às vezes feito em conjunto, uma série de transtornos marcava as atividades de todos os domingos, a maior parte deles ocorridos no campo de futebol onde qualquer pendência era motivo para agressões de caráter étnico. O uso de álcool, uma constante, também proporcionava facilidade maior para o agravamento desses conflitos. A diferença fundamental, em relação aos conflitos verificados dentro da Área, é que na maioria das vezes os Cafuzos reagiam e não aceitavam passivamente as agressões. Depois de um domingo de intensos conflitos onde várias pessoas saíram feridas um Cafuzo resumiu a estratégia necessária para se impor aos Xokleng:

"Você não pode ir falar com eles na moral que eles não te respeitam. Tem que chegar bufando, já meio dando neles, que daí eles te encaram numa boa" (oe).

De volta ao Posto, no entanto, estas atitudes arrojadas de enfrentamento dão lugar novamente à antiga submissão, não evitando, porém, as respectivas represálias.

A dificuldade de expandir o futebol em virtude da falta de um espaço adequado no Platê⁽¹⁹⁾ levou os Cafuzos a identificarem uma área na margem do rio apropriada para a construção de um campo. Apesar do acesso ao local ser bastante acidentado, o terreno do campo era naturalmente plano permitindo que sua construção fosse executada apenas com o auxílio de ferramentas rudimentares. Após conseguirem autorização da liderança indígena os Cafuzos trabalharam durante vários finais de semana para roçar, arrancar as raízes de árvores, aplainar os pequenos acidentes do terreno e construir as traves deixando o campo em condições de uso. O campo havia sido usado uma vez experimentalmente antes da minha primeira estadia prolongada na Área. A "inauguração" aconteceu em grande estilo com a presença de Cafuzos (inclusive muitas mulheres e crianças), alguns empregados de índios e alguns índios. Fotografei as equipes antes da partida, equipes formadas no mesmo estilo das "peladas" onde todos os possíveis jogadores se concentram no meio do campo e os dois "capitães" vão escolhendo um a um os jogadores de sua preferência. Na primeira partida participaram apenas Cafuzos e o agente religioso integrando as duas equipes.

"Após a divisão uma das equipes tira a camisa para diferenciar os adversários. A equipe sem camisa logo foi chamada de "pelados" e os adversários de "peludos", identificando-se a maior parte da torcida com os primeiros⁽²⁴⁾. Depois de uma hora de jogo e, já com algumas substituições nas duas equipes há um intervalo onde a maior parte das mulheres aproveita para voltar pra casa - uma vez que as crianças pequenas choravam muito. A tensão entre índios e Cafuzos era uma constante e pode ser exemplificada assim: um adolescente Xokleng estava enchendo uma bola de futebol com uma bomba de bicicleta. Um adolescente Cafuzo apertou a bola com a mão para ver se estava cheia. A reação do primeiro foi imediata: tira essa mão cagada daí, negro! Foi a primeira vez que ouvi a palavra 'negro' sendo pronunciada aqui na reserva e todas as outras vezes em que a ouvi posteriormente vinha carregada da mesma conotação. Pensei por um instante que aquela cena não era significativa por se tratar de dois adolescentes, mas logo lembrei

de outro caso relatado dias atrás: o cacique Joaquim Machado havia sido entrevistado por jornalistas, ocasião em que fez várias denúncias; a matéria foi publicada com a foto do cacique. Pouco depois o cacique indígena visitou seu Joaquim e o proibiu de dar novas entrevistas: quando viessem outros jornalistas deveriam ser encaminhados a ele. Aparentemente as denúncias feitas teriam sido o motivo da sanção, mas, segundo seu Joaquim, o cacique indígena teria feito a seguinte declaração em lugar público: "tem graça, um cinzeiro desses aparecer no jornal? Com o desenrolar do segundo tempo do jogo os ânimos se aqueceram, jogadores foram substituídos e alguns índios também começaram a jogar. A situação ocorrida entre os dois adolescentes se repete cada vez com mais frequência. Alguém na torcida xinga um jogador: "Cafuzo! Os Cafuzos se portam de uma maneira muito peculiar em relação a isso: fazem de conta que não é com eles. Os índios presentes na área são poucos se comparados com o número de Cafuzos, mas se portam como se tivessem a certeza de nenhuma reação por parte dos Cafuzos (...). Um grupo de índios começou a jogar uma partida no canto do campo simultânea a que se realizava. Aos poucos foram ocupando uma área maior sem que os Cafuzos reclamassem - mas apenas evitassem ocupar o local. Quando os intrusos já ocupavam quase metade do espaço e se disputavam duas partidas no mesmo campo um índio que jogava com os Cafuzos interferiu e os outros se retiraram. Os poucos revides verbais que presenciei aconteceram à distância e não na presença dos alvos. No decorrer do segundo tempo muitas pessoas chegaram ao campo criando um verdadeiro clima de festa. Após uma sequência de muitos gols terminou o jogo com a vitória dos "pelados". Ao final dessa partida principal novas equipes foram organizadas e o tempo das partidas além de diminuído sensivelmente passou a ser cronometrado com algum rigor. À noite estava se aproximando e o frio intenso fez com que alguns índios da torcida acendessem uma fogueira para se aquecerem. A última partida disputada terminou em empate e o resultado foi decidido por penalidades cobradas, já noite, sob a luz da fogueira" (15).

A partida inaugural também foi a última disputada naquele campo. No domingo seguinte os Cafuzos voltaram ao campo pensando em repetir o sucesso do domingo anterior mas a ingerência e as provocações dos atletas Xokleng criaram uma situação terminal que só poderia ser resolvida com uma briga (onde os Cafuzos eram maioria esmagadora) ou com a retirada dos Cafuzos. Eles optaram pela segunda alternativa e jamais voltaram ao campo. Sem a presença dos Cafuzos os Xokleng também não mais se interessaram pelo campo - que acabou desaparecendo embaixo da capoeira.

Os confrontos voltaram novamente a acontecer nos campos fora da Área onde os Cafuzos têm uma certa autonomia

para responder às provocações. Mesmo assim, a cada briga segue uma novela de "audiências" com os dois caciques tentando resolver as queixas de agressões formuladas pelos índios e de onde os Cafuzos sempre saem com novas ameaças de expulsão das terras.

3. Lazer de jovens e adultos

Se os conflitos constantes entre índios e Cafuzos criam limitações ao nível do lazer fazem também com que as menores oportunidades sejam super aproveitadas. A falta de opções estimula a criatividade. É assim com as crianças que muitas vezes fabricam seus próprios brinquedos ou inventam brincadeiras para passar o tempo livre. Em determinadas estações crianças e jovens jogam petecas confeccionadas por eles próprios com palha de milho e penas de galinha. Uma família Cafuza ficou acidentalmente próxima da rede elétrica que serve aos índios da aldeia da Sede e com muito sacrifício conseguiu a instalação para usufruir da eletricidade. Com isso foi possível a utilização de um pequeno aparelho de televisão a partir do qual os Cafuzos acompanham programas captados na Área. Os programas de maior audiência eram os jogos de futebol e o programa "os trapalhões". O futebol, assistido principalmente por homens, tem uma ligação muito forte com o grupo pela própria paixão que este esporte desperta. Quanto ao outro programa a atracção principal era o humorista Antônio Carlos Mussum, que provocava risadas apenas com a sua presença no palco. As suas participações sempre eram acompanhadas de comentários do tipo "esse é demais!", "esse é bom mesmo!", "como esse aí, não tem!" E quando provocados sempre admitiam ter orgulho por ele ser "da nossa côr".

A falta de opções de lazer estimula uma prática quase extinta em outras áreas. Como o domingo é um dia no qual realmente ninguém trabalha, é comum encontrar-se grupos de pessoas simplesmente conversando. Os mais velhos

geralmente acompanhados de um chimarrão. Ao lado da minha casa no Platê havia uma pedra grande da qual se podia ter uma visão panorâmica do Platê em todas as direções. Aos domingos era comum um grande número de jovens permanecerem durante muito tempo sobre a pedra voltados na direção da foz do Platê. Ali, sobre a pedra, conversavam, contavam anedotas, cantavam, mas no mais das vezes ficavam em silêncio, simplesmente olhando à distância (foto 21).

O passatempo predileto da maioria dos homens é sem dúvida a caça. A sua presença no cotidiano pode ser medida pela quantidade de armas que os Cafuzos possuem: praticamente todos os homens com mais de 15 anos possuem espingardas de grosso calibre. Para alguns caçadores a caça representa a única possibilidade de colocar carne em sua dieta e muitos tiveram no passado recente a caça como uma importante fonte de recursos básicos para a sobrevivência, mas no presente a caça tem seu maior significado enquanto lazer. Para alguns homens a caça representa a única fonte de lazer, passando eles invariavelmente o domingo no mato. Mesmo que a quantidade de caça seja insignificante o investimento nas caçadas é bastante grande e realizado com satisfação. Alguns homens caçam individualmente, mas as caçadas de maior duração são geralmente empreendidas por vários homens que acampam no mato e às vezes passam vários dias à espera de um animal. Essa mistura de possibilidade de conseguir alguma carne com a certeza de uma fonte de lazer é assim narrada por um Cafuzo:

"A caça pra mim é um esporte. Que desde guri eu não tinha diversão nenhuma. Não tinha um divertimento, uma coisa assim. Então eu via meu pai caçar, ia pro mato com o meu pai, via ele matar um macuco, matar bicho, essas coisas, e aprendi com ele. E pra mim é uma diversão, um esporte. E também fico contente o dia que mato uma caça: o primeiro que eu me lembro é dos meus filhos, que eu sei que é um pedaço de carne que eu aproveitei e trouxe pra eles. Teve muitas vezes que a gente çacou, se divertiu e tudo bem. Mas, teve vez também que a gente sofreu. Muitas vezes a gente não armava barraca pra ficar e quando chegava certas horas da noite começava a chover e a gente tinha que ficar num monte de gente em

baixo de um pedaço de plástico. Pra começar, o Emilio era o cara que me judiava no mato. Às vezes nos passava a noite inteirinha em quatro debaixo de um pedacinho de plástico e ele começava a dar aqueles peido. A gente não guentava da catinga e tinha que botar a cabeça pra rua. Eu as vezes até me queimava com ele... "◊◊".

Outro Cafuzo dá um exemplo de caçador solitário, que também caça por lazer:

"Isso de caçar a gente não caça: só mata uns tatetos de vez em quando. Isso é mais um esporte. Futebol um tempo eu gostava, mas abandonei. Porque quando chega na segunda feira a gente tá todo duro pra trabalhar... Então, chega aí um dia de feriado eu pego meus cachorros, minha espingarda e vou pro mato dar uma caçada. Mate ou não mate, mas pra mim é um prazer de tá pelo trecho no mato" ◊◊.

Apesar da maioria dos caçadores afirmar que a caça é um fim em si mesma, mesmo por lazer o sucesso na caçada é que mais realiza: "A hora que mata o bicho é que dá emoção".

A atividade de pesca, importante fonte de lazer, há algum tempo desapareceu do Platê. Uns poucos Cafuzos costumam acompanhar pessoas de fora da Área em pescarias no mar. O lazer nesses casos está mais relacionado com a saída da Área do que com a pescaria propriamente dita, na medida em que essas pescarias são normalmente realizadas com embarcações de porte médio e com instrumentos que destoam daqueles com os quais os Cafuzos estão familiarizados.

Uma fonte de lazer muito esporádica são as festas e bailes fora da Área. São muito raras e frequentemente seguidas de abuso de bebida alcoólica, o que faz com que não sejam estimuladas pela maioria dos membros do grupo. Mesmo assim ocorre de grupos de pessoas participarem de lotações para determinados bailes nas redondezas. Ao retornarem pela madrugada ou no dia seguinte invariavelmente alguém volta "de arrasto".

4. Anjos de cara suja

Ainda que as oportunidades de lazer sejam limitadas entre os Cafuzos e impliquem no mais das vezes em algum tipo de confronto com os indígenas, talento artístico e musical é algo que não falta no grupo. A qualidade da voz de mulheres e homens Cafuzos é algo surpreendente e encanta as pessoas que raramente têm oportunidade de apreciar. Na recomendação das almas a arte vocal se destaca e constitui um espetáculo à parte: com a ajuda da acústica natural do Vale do Rio Platê as vozes Cafuzas podem ser ouvidas e admiradas a mais de seis quilômetros de distância. Daí não causar espanto o fato dos índios saberem quando acontece a "saída" e eventualmente interferirem. Mas a interferência indígena tem motivos étnicos óbvios: caso isso acontecesse em razão da estética da música Cafuza dificilmente se poderia encontrar um castigo adequado para punir a estética das orações dos crentes da Assembléia de Deus - que não raro entram na madrugada, em grupos de até duzentas pessoas, com suas invocações estilhacantes. A música vocal dos Cafuzos além da qualidade sonora se faz invariavelmente acompanhar por música instrumental - praticada pela maioria dos homens Cafuzos. Além de se manifestar nas músicas religiosas, nas rodas de violão e em outras oportunidades, o talento musical dos Cafuzos se junta ao talento artístico para a realização da "serenata" - uma prática essencialmente lúdica que estava adormecida havia dois anos quando estive com o grupo.

Algumas pessoas haviam feito referência a uma atividade desse gênero, mas sem entrar em detalhes na medida em que eu seria o alvo da "serenata" algum dia. Uma pessoa disfarçada, usando uma máscara, pintura no rosto e com o resto da cabeça coberta, se fazia passar por um andarilho à procura de comida e de abrigo para passar a noite. O "viajante faminto" no entanto se fazia acompanhar de outras pessoas cuja presença logo o identificavam, mas os traços físicos disfarçados aliados ao perfeito disfarce da voz,

tornariam impossível uma identificação positiva em outra circunstância. Esta é a característica essencial da "serenata" Cafuza.

Naquela primeira "serenata" o "andarilho" - que no caso era uma mulher disfarçada de homem - improvisou situações cômicas durante cerca de uma hora, numa demonstração de enorme criatividade. Com o auxílio de um violão e de outro cantor o "andarilho" fez uso da música em seu ato que terminou com a "surpresa" - que seria a apresentação da pessoa por debaixo da máscara (foto 23). Antigamente, informaram, essa diversão era muito comum e costumavam sair inclusive em grupos de mascarados com várias pessoas disfarçadas para fazer a "serenata". A falta de respeito por parte de alguns Cafuzos, o abuso de bebida alcoólica e a ameaça dos índios são contados como a causa do quase desaparecimento da "brincadeira".

Diante do meu interesse a "serenata" voltou a acontecer em outra ocasião quando um "casal de velhos" bateu em minha porta à procura de informação sobre o local de um baile. Com muito custo reconheci o "velho" - na verdade uma mulher Cafuza disfarçada com muita precisão tanto nos trajes e na postura quanto na voz.

Quanto à indumentária dos "mascarados", inclui roupas extravagantes com as quais as mulheres normalmente tímidas e recatadas se transformam em homens agressivos e os homens se transformam em mulheres gentis. As máscaras podem ser confeccionadas com peles de animais, bem como as botas e outros adereços - que podem dar ao mascarado uma aparência amedrontadora. Por vezes o rosto é apenas pintado, assim como as mãos, usando-se rolhas de cortiça queimada ou graxa de sapatos (foto 22). A "serenata" não tem um calendário específico, podendo ser realizada em qualquer dia do ano, mas com ênfase no sábado de aleluia, e sempre à noite porque "de dia não tem graça". O objetivo explícito é "trazer um pouco de diversão pra todo mundo e quebrar a rotina". Mas na

prática acaba tendo o objetivo de homenagear alguém estruturalmente superior aos Cafuzos, pois segundo me informaram a "serenata" sempre foi realizada tendo como alvo a casa do chefe do Posto, do agente religioso e, acrescento, do antropólogo. Com essa evidência e se se puder de alguma forma comparar a "serenata" com o carnaval - guardando as proporções - se poderia caracterizá-la como um rito de inversão^{<ee>}, na medida em que pessoas normalmente muito reservadas, quando mascaradas, "invadem" o espaço do "superior" e nele se portam com desenvoltura.

O meu espanto diante de tanta criatividade e talento deu origem a uma discussão sobre essa realidade e transformou de certa forma as ocasiões hilariantes em conversas um tanto melancólicas. Eles próprios reconhecem serem portadores de talentos jamais desenvolvidos e sonham com uma estrutura social que permita, pelo menos aos seus filhos, uma plena realização das suas capacidades ou pelo menos um melhor aproveitamento dos seus talentos.

b) A FALA DOS CAFUZOS

1. A descoberta

O aspecto mais surpreendente do trabalho de campo entre os Cafuzos foi sem dúvida a descoberta da sua "língua" nativa. No primeiro período de permanência entre o grupo lembro de ter perguntado se eles possuíam alguma forma de comunicação própria e todos os informantes responderam, ainda que de modo vacilante, negativamente. Como não houvesse nenhuma referência escrita sobre o assunto eu próprio passei a afirmar que o grupo falava apenas o português. Durante a segunda temporada no Platê eu já estava quase retornando de campo quando surpreendi uma mulher chamando uma criança e dando-lhe uma ordem: só que eu não

entendi nada do que ela havia falado. Quando perguntei o que havia dito à criança ela garantiu que "não era nada", mas estava visivelmente deslocada. Uma outra mulher que também se encontrava presente começou a rir quebrando a cumplicidade. Após insistir muito as duas mulheres, muito constrangidas, começaram a falar "na língua". Diante do meu entusiasmo e da garantia de que se tratava de algo muito importante elas se propuseram a fornecer informações e também me convidaram para uma "cantoria" na casa de outros Cafuzos onde eles poderiam cantar "na língua" para que eu gravasse.

Minha intenção aqui, já no final deste trabalho, não é apresentar um estudo sobre a composição da "língua" Cafuza. Diante da minha indisponibilidade para tal a pretensão não é outra senão a de efetuar um breve registro de sua existência e do seu aspecto mais antropológico, fornecendo detalhes que possam eventualmente despertar o interesse de algum especialista.

Para o registro da "língua", também referida como "combinação", "nossa fala", "idioma dos caciques" ou "fala dos antigos", além das músicas gravadas elaborei um roteiro que constava de três partes.

- a. Uma relação de 160 palavras divididas em quatro colunas sendo que as três primeiras eram compostas por palavras do cotidiano, tomando o cuidado de relacionar vocábulos variados quanto ao número de sílabas. A quarta coluna constava de vocábulos pouco usados ou mesmo totalmente desconhecidos, compondo a relação vocábulos iniciados com todas as letras do alfabeto.
- b. Uma relação de 40 frases, abordando aspectos do cotidiano ou não, contendo cada frase de três a catorze palavras.

- c. Após o informante repetir duas vezes cada palavra da parte "a" e uma vez cada frase da parte "b", falando na "língua", eu solicitei que contasse um pequeno "causo", uma pequena história enfocando qualquer assunto do seu interesse, mas sempre usando a "combinação".

No decorrer do período maior do trabalho de campo selecionei três informantes aos quais submeti o roteiro com total sucesso. O levantamento dos demais falantes da "língua" foi realizado informalmente durante esse período, numa convivência diária de mais de quatro meses.

A "língua", "combinação", "nossa fala" ou "idioma dos caciques" é falada no ambiente estritamente doméstico e em situação de privacidade. Cerca de 50 % dos Cafuzos admitem dominar a "língua"; os demais, sempre constrangidos, afirmam entendê-la mas negam saber falar. Com a convivência, porém, foi possível perceber que a maioria entende e fala mas se recusa a admitir por uma série de razões.

A principal razão para não usarem a "combinação" deve-se a uma proibição por parte dos próprios indígenas que não admitem seu uso público. Um exemplo narrado por um Cafuzo me parece didático:

"Eu estava em cima do mercedinho, já era noite e tinha tomado uma pinga, então comecei a cantar na nossa língua. Mas na mesma hora um índio levantou lá do outro lado e veio me dando de dedo: tu tá vivendo na terra do índio, tem que falar é a língua do índio. E me fez calar a boca na hora" (☹☹).

Acredito que essa repressão é que aos poucos levou os Cafuzos a deixarem completamente de falar a "língua" em público, restringindo seu uso ao ambiente doméstico. Algumas referências depreciativas que ouvi de índios Xokleng e que certamente foram feitas diretamente aos Cafuzos como mecanismo de repressão podem explicar o constrangimento que a maioria dos Cafuzos sente em relação à sua "fala" e que

pode chegar à própria negação - negando conseqüentemente aos próprios filhos a possibilidade do aprendizado. Deve-se registrar que os Xokleng também usam sua língua quase sempre em situações reservadas, fazendo uso em público apenas nos casos (frequentes, é bom que se diga) em que desejam manter conversações privadas, que quase sempre significam comentários desabonadores a respeito de pessoas na presença das quais se encontram. Via de regra os Xokleng (bem como os Kaingang) falam apenas o português e sua aversão a outras línguas que não entendem deve estar relacionada com o seu próprio costume e por temerem que os Cafuzos usem a sua "fala" com o mesmo propósito. A censura imposta aos Cafuzos não teve o mesmo efeito sobre os índios Mbyá-Guarani. Estes usam sempre a sua língua e só abrem mão dela para se comunicarem com outras pessoas que não sejam Guarani - o que não impede os Xokleng de os censurarem sempre que se manifestam em Guarani na sua presença.

Uma maneira que os Cafuzos empregam para praticar a "língua" é usá-la em cantorias: são músicas "caipira" comuns traduzidas diretamente para a "combinação". O uso da "combinação" aliado ao talento musical dos Cafuzos possibilita a criação de um repertório muito rico e de rara qualidade sonora.

Nas famílias onde a "combinação" é praticada no ambiente doméstico as crianças muito pequenas aprendem o português junto com a "combinação" e falam fluentemente um e outra.

2. A origem

Estabelecer a origem da "combinação" é hoje completamente impossível na medida em que todas as pessoas que a conhecem lembram dela como a "língua dos antigos", ou seja, sua origem está no mínimo ligada às pessoas já desaparecidas.

As razões para que a "combinação" fosse criada estão provavelmente ligadas à necessidade de manter conversações privadas em contextos complicados como as guerras civis das quais participaram os antepassados dos Cafuzos. Informantes idosos mencionam o uso da "combinação" pelos comandantes na Guerra do Contestado: durante combates era possível passar ordens sem que os soldados tomassem conhecimento. Um episódio narrado quase como lenda dá conta de que nos últimos dias do Faxinal uma mulher Cafuza que trabalhava como doméstica na casa do chefe da segurança da SCH descobriu a trama para assassinar o Velho Machado. Usando a "língua" e fingindo estar cantando ela transmitiu uma mensagem para uma das filhas do Velho Machado que se encontrava em uma casa próxima. A notícia foi então levada ao Velho que conseguiu fugir minutos antes da chegada da "patrulha" da SCH.

Trabalhando com grupos nativos da Índia que também fazem uso de línguas deste tipo, JESPERSEN faz a seguinte anotação:

"Línguas artificiais de ocultação podem surgir sempre que um grupo, pequeno ou grande, de pessoas tenha interesse em falar de modo que as demais não compreendam o que dizem. Há todo tipo de razões para esse segredo, e a extensão em que se desenvolve esse processo de ocultação pode variar consideravelmente. Uma palavra ou um sinal mutuamente convencionado pode dar origem a uma linguagem secreta"⁽¹⁰⁾.

Sônia Maria de Melo QUEIROZ faz inventário da existência de pelo menos 10 "núcleos de resistência cultural afro-negra" cada um possuidor de uma "linguagem secreta", somente em Minas Gerais, além do seu próprio grupo em Bom Despacho. QUEIROZ cita ainda outros trabalhos desse tipo, enfocando alguma "linguagem secreta", como o caso do estudo realizado por Carlos Vogt, Peter Fry e Maurício Guerre entre os negros do Cafundó⁽¹¹⁾.

Acredito que a "combinação" se assemelha a esses exemplos constituindo uma "linguagem secreta" que em algum

momento parece ter desempenhado um papel de fundamental importância.

Seu uso no cotidiano foi aos poucos sendo abolido desde o ingresso dos Cafuzos na Área Indígena, passando a limitar-se estritamente ao espaço doméstico do grupo após a construção da barragem. Mas os Cafuzos sonham com a possibilidade da "combinação" ser estudada e com a confecção de uma cartilha para que as crianças possam aprender a escrever a "língua".

3. A composição

A "língua" dos Cafuzos é na verdade, como indica uma de suas denominações, uma "combinação". Voltando a JESPERSEN, ele afirma com relação às línguas secretas que

"as formas mais difíceis dessas línguas de ocultação são produzidas quando, em lugar de se modificarem palavras correntes lançando mão de um único recurso, se inventam palavras novas ou tomam-se de empréstimo vocábulos de línguas que os vizinhos desconhecem" ⁽¹⁸⁾.

A "combinação" não se encaixa neste caso no tocante ao empréstimo de vocábulos, na verdade é a recriação da própria fala em português modificado pela aplicação de um princípio que a altera profundamente. A estrutura gramatical é a mesma e o sistema fonológico é ligeiramente alterado pela presença frequente de determinadas consoantes que de certa forma faz lembrar as línguas usadas em jogos infantis como a "língua do pé" ⁽¹⁹⁾.

Eu diria que ao fazer uso da combinação o falante pensa em português e realiza uma tradução simultânea com o auxílio do "princípio". Quando eu me refiro ao português não estou necessariamente pensando no português urbano; mas um português que entre os Cafuzos pode variar desde algo próximo do urbano até aquilo a que QUEIROZ se refere como

"português caipira" (1984), algo como "antonce nói ponhemo óio e fumo" que "traduzido" para o português urbano poderia significar "então nós pusemos óleo (no caminhão) e fomos". Este português, o "caipira", ou o outro, é pensado e traduzido para a "língua Cafuza" simultaneamente criando um texto completamente novo embora não necessariamente totalmente incompreensível. O que torna a "combinação" completamente impenetrável é o seu uso em um determinado contexto, somando a velocidade da fala com a fonética ligeiramente alterada e os elementos próprios do falar "caipira". Antes de continuar enumerando outros detalhes importantes da "combinação" acho imprescindível fornecer algum exemplo. Chamando mais uma vez a atenção para o fato de que o objetivo aqui não é produzir informações de caráter linguístico, de forma que os exemplos serão apresentados com a mesma grafia das palavras em português - embora, como já mencionei, a fonética seja um pouco alterada em relação ao mesmo.

1. Qual é o seu nome?
 - . To deibe to nõimbio?
 - . Eu me chamo Pedro.
 - . Eu ne tãimbio Teibio.

Sobre este primeiro exemplo devo chamar a atenção para os seguintes pontos:

- a. O som das vogais é no mais das vezes fechado, com pronúncia nasal, como "nê" e "tãimbio". Em outros casos a frase inteira tem a pronúncia aberta.
- b. Note-se que o monossílabo "eu" não foi "traduzido", como de resto acontece com a maioria dos monossílabos. No caso de "tradução" pode ocorrer de um monossílabo virar dissílabo, como no exemplo seguinte.

c. Note-se, ainda, que o nome próprio "Pedro" foi "traduzido".

2. Eu gosto de pescar no rio.
. Eu dóipio de tetaibe no díbio.
3. Hoje não tem mais peixe no rio.
. Hoibe non teimbe nóibe teipe no díbio.

Aqui pode-se notar a frequência de certas consoantes, conforme referi acima.

A "combinação" pode ser aplicada a qualquer palavra em português - e conseqüentemente a qualquer palavra de outras línguas também. Mesmo que o falante jamais tenha ouvido a palavra.

Na relação de 160 vocábulos que apresentei aos informantes havia 40 deles de uso restrito no grupo e inclusive alguns totalmente desconhecidos. A discordância quanto à formação do novo vocábulo "combinado" só ocorreu com unanimidade em dois casos, e mesmo assim se tratava de palavras do cotidiano do grupo:

1. Armário: Adadáíbio: Anáíbio: Adáíbio.
2. Cipó: Titóíbio: Titóis: Titó.

Nos demais 158 vocábulos, incluídos aí os 40 mais complicados, pelo menos dois informantes coincidiram exatamente quanto às modificações a serem introduzidas.

O resultado final desse inquérito, confrontadas as pronúncias dos três informantes, ficou assim:

1. Nenhuma coincidência : dois vocábulos
2. Dois coincidiram : 61 vocábulos
3. Três coincidiram : 97 vocábulos

A prova maior da existência do "princípio" está no exemplo a seguir: uma frase contendo um vocábulo que nenhum dos três informantes conhecia.

- Eu boto fé na Perestróika.
- Eu dóitio té na Tedetóipia.

Concluindo, quero então resumir os pontos fundamentais. A "língua" Cafuza fica completamente incompreensível quando falada normalmente; é formada a partir do acréscimo, substituição e/ou supressão de letras; não há acréscimo de vocábulos estranhos ao português, mas sim uma "tradução" da maioria dos vocábulos; a estrutura gramatical é idêntica e o sistema fonológico praticamente idêntico ao do português falado no Brasil.

Notas e referências

01. Antônio da Penha, depoimento gravado em 20.04.89.
02. Noel Padias de Lima, comunicação pessoal.
03. Na aldeia do Bugio, sede da antiga equipe Xokleng, foi construído um campo de futebol que apesar de não possuir gramado possibilitava treinos constantes e até partidas com equipes de fora.
04. Os nomes para os times não surgem por acaso: na Guerra do Contestado, de onde saíram os Cafuzos mais velhos, esses nomes eram atribuídos respectivamente aos "fanáticos" dos redutos e aos soldados da polícia, exército ou vaqueanos a serviço dos grandes fazendeiros. Hoje ainda os Cafuzos se sentem "pelados" diante da estrutura social presente na reserva.
05. Diário de campo, 22.11.87.
06. Antônio da Penha, depoimento gravado em 20.04.89.
07. Raulino Machado, depoimento gravado em 21.05.89.
08. Ver a este respeito MATTA, 1979.
09. Antônio da Penha, comunicação pessoal.
10. JESPERSEN, apud QUEIROZ, 1984:209.
11. QUEIROZ, 1984:45.
12. JESPERSEN, apud QUEIROZ, 1984:209.
13. QUEIROZ, 1984:209.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os critérios definidos na literatura antropológica⁽¹⁾ e todos os elementos levantados através da observação do grupo, é possível afirmar que a Comunidade Cafuza, pela sua condição específica, constitui um grupo etnicamente diferenciado.

Não é conhecido na literatura sobre relações interétnicas no Brasil outro exemplo que envolva um grupo indígena e um grupo negro, como o caso tratado no presente trabalho. Além disso, os casos tratados envolvendo grupos indígenas e outros grupos sempre dão conta da opressão a que via de regra são os grupos indígenas submetidos. Por outro lado, também não se tem notícias de outro grupo formado pela miscigenação entre indígenas e negros. Apesar de haver notícias sobre a presença do cafuzo em diversas regiões brasileiras⁽²⁾, estes nunca se apresentam enquanto grupo específico. Neste sentido, o resgate da história da formação da Comunidade Cafuza e da sua configuração atual cumpre inicialmente o objetivo de lançar este tema como contribuição ao estudo das relações interétnicas, especialmente em Santa Catarina onde a população de origem africana ainda é pouco estudada.

Dois momentos marcam, ao nível da história, o surgimento do grupo. O primeiro momento é dado pela genealogia, que vai fornecer pelo menos um ponto de referência para a sua historiografia. O segundo momento que fornece um referencial comprovável da sua origem, é dado pela participação no Movimento do Contestado - resgatado no trabalho por um fio muito tênue de memória, colhida já no seu limiar. Assim, a presença de Jesuíno Dias de Oliveira e

Antônia Lotéria no ápice da genealogia do grupo estabelece um marco de referência que, aliado à memória ainda viva sobre a Guerra do Contestado, tira o grupo de um passado sem registro documentado e o coloca ao nível da história propriamente dita⁽³³⁾, contando-se a partir daí a sua saga específica.

A história dos Cafuzos tem demonstrado que não há condição de cidadania possível que não esteja comprometida com a noção de território. Para os grupos rurais, especificamente, território significa a posse da terra e, no Brasil pós-1850, isto representa a posse legal da terra⁽³⁴⁾.

A transformação deste segmento da população "cabocla" do Planalto Catarinense em um grupo etnicamente diferenciado decorre de um longo processo de luta pela sobrevivência imediata caracterizada pela posse da terra enquanto recurso indispensável, aliado à sua inclusão no contexto da Área Indígena, onde a identidade étnica dos vários grupos desempenha um papel relevante. É nesse contexto que o elemento étnico vai se destacar e assumir um papel chave na luta pela sobrevivência. A grande diferença é que no período anterior à entrada do grupo na Área Indígena este era formado simplesmente por brasileiros, "caboclos", "morenos". O convívio com os grupos indígenas por sua vez forja a necessidade de se buscar um traço diacrítico compatível com a nova situação, busca que remete aos antepassados e ao "descobrimento" das raízes negras e indígenas. HELM, referindo-se a OLIVEIRA, afirma que "a peculiaridade da situação que engendra a identidade étnica é a situação de contato interétnico"⁽³⁵⁾, posição esta já discutida anteriormente por BARTH, aqui interpretado por BRANDÃO, quando diz que o grupo étnico

"existe como grupo enquanto preserva a sua própria organização em meio a outras organizações sociais, entre outros grupos organizacionais, frente a outros tipos de sociedades: equivalentes, diferentes, desiguais. Ele existe como étnico enquanto preserva a sua própria identidade.

Enquanto é capaz de atribuir a si próprio e fazer serem atribuídos pelos outros adscrições enunciadoras de diferenças étnicas: valores de uma identidade étnica. A comunidade preserva a sua organização e a sua identidade étnica enquanto consegue prescrever para os seus participantes princípios de orientação da conduta social marcados por valores próprios de base étnica. Princípios de conduta que, ao serem vividos pelos seus membros nos seus relacionamentos com "os outros", traçam concretamente os seus próprios limites de etnicidade: do ser sujeito de um grupo étnico" «44».

A criação da identidade Cafuza se dá paralelamente imbricada à assimilação de elementos culturais próprios do novo contexto. A mesma necessidade de adaptação que levou à definição da nova identidade tornou possível a incorporação de estratégias econômicas como os recursos ligados à produção de habitações e à dieta básica, assim como de estratégias políticas, representadas principalmente pela instituição do cacicado que substituiu os antigos critérios de liderança. Neste sentido, as transformações mais recentes implicando na "laicização" do "poder" consolidam essas novas instituições caracterizando-as não mais como uma imposição de fora mas como elementos incorporados definitivamente à cultura do grupo. Ao se impor aos Cafuzos a figura do cacique quebrou-se dois critérios importantes de liderança caracterizados pela figura do "Velho" e pela sua representatividade. A substituição do cacique imposto por um eleito, 30 anos depois, é marcada por uma situação completamente diferente na medida em que se mantém o cacicado enquanto instituição, agora incorporado à cultura do grupo, mas recuperando o critério de representatividade. Nesse momento os Cafuzos poderiam ter optado pela eliminação da figura do cacique, mas não o fizeram - o que demonstra o novo sentido que o cacicado adquire na consciência do grupo. Porém, mais do que uma adaptação à convivência num contexto multiétnico, a construção da identidade Cafuza é uma reivindicação de cidadania; não apenas a cidadania oficial, do registro de nascimento, título de eleitor e aposentadoria aos 65 anos pelo FUNRURAL; mas também a cidadania plena da

autonomia política e econômica, do acesso à educação, saúde, transporte, habitação, saneamento, enfim, do acesso à terra.

A caracterização dos Cafuzos como grupo étnico é pertinente ainda que suas origens étnicas não pudessem ser comprovadas pois, como acredita LEHMÁN, "categorias étnicas são formalmente como papéis e são, neste sentido, só muito indiretamente descritivas das características empíricas de grupos substantivos de pessoas"«⁶⁷». E a pertinência desta afirmação pode ser exemplificada pela naturalidade com que os Cafuzos se explicam: "A nossa nação é de índios-Cafuzos", ou "eles são Xokleng, são de uma tribo, nós somos de outra". E apesar de toda a discriminação da qual são vítimas, a identificação de "Cafuzo" se configura para o grupo como uma identidade positiva - na medida em que define a sua alteridade frente aos grupos indígenas, caracterizando-se como uma categoria da mesma ordem da categoria que constitui a identidade dos grupos indígenas. Ela foi construída num momento em que a identidade do grupo se redefinia pelo próprio contexto do convívio com o grupo indígena, com a conseqüente mudança de sua base geográfica. Como observa CUNHA, "a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcarem distinções depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se opor e organizar em sistema"«⁶⁸». A categoria mais importante, sem dúvida, era a da identificação étnica, que os até então caboclos ainda não haviam valorizado. A pertinência, no entanto, pode ser avaliada pelo nível de identificação do grupo como Cafuzo e pela sua identificação a partir da sociedade mais ampla. Assim, se "é índio quem se considera e é considerado índio"«⁶⁹», os Cafuzos, entendendo, assim o são, por se considerarem e serem considerados como tal.

Os estereótipos comumente criados pela população "branca" para discriminar ou simplesmente exprimir seu preconceito em relação aos grupos indígenas surgem no

contexto da Área Indígena Ibirama emergindo do próprio grupo indígena em relação a um grupo estruturalmente dominado. Como afirma FABREGAT, "si la etnicidad es causa de afirmacion social de los individuos, es asimismo causa de conflictos. La forma que adopten dichos conflictos dependerá de las condiciones en que se produzcan las relaciones interétnicas"⁽¹⁰⁾. Essa atitude negativa pode ser menos intensa ou mais intensa variando de acordo com a superposição de interesses, mas não apenas. Porque seria de se esperar que uma vez superada a superposição de interesses a atitude negativa tenderia a desaparecer - o que não acontece. Ao contrário, em determinadas situações tende mesmo a se radicalizar atingindo todo o grupo e todos os setores da cultura, caracterizando-se como um estigma - no sentido que é dado por GOFFMAN (1982) - uma identidade negativa. O que talvez fuja à regra no presente caso, é que na maioria dos exemplos registrados os grupos oprimidos tendem a se desagregar, perder a coesão e a identidade mais operacional e diluir-se, o que quase aconteceu com o grupo Cafuzo - conforme se viu nos capítulos anteriores. Estes, no entanto, reagiram à desagregação iminente e se reestruturaram utilizando as próprias forças desagregadoras como impulso⁽¹¹⁾. Assim, se acreditarmos, como BERGER e LUCKMANN, que os processos que formam e sustentam uma identidade são desencadeados principalmente a partir da estrutura social⁽¹²⁾, podemos concluir que a própria situação de dominação vivida pelo grupo Cafuzo num contexto de relação interétnica tornou possível o surgimento de uma identidade étnica e a manteve, a despeito do esforço da comunidade não-Cafuzo no sentido de eliminá-la.

Resta fazer algumas considerações acerca das condições objetivas da Comunidade Cafuzo e da necessidade de um encaminhamento prático visando à solução do problema.

A Constituição Brasileira de 1988, no Artigo 68 das Disposições Transitórias, garante que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Os Cafuzos de fato nunca se caracterizaram como um quilombo típico, mas as terras que ocupavam na Serra do Mirador - das quais foram removidos em última instância pelo próprio Estado - eram suas por direito no mesmo nível dos quilombos. Acreditando assim, é minha posição de que os direitos às terras do Faxinal deveriam ser ressarcidos. Na impossibilidade da devolução daquelas terras a solução possível seria a criação de uma reserva Cafuza, uma propriedade coletiva, em terras com as mesmas condições topográficas e climáticas a serem compradas ou desapropriadas através do programa de reforma agrária.

Em 1990 os Cafuzos apresentaram ao INCRA/SC (Processo INCRA/SC/0167/90) uma proposta de criação da Reserva Cafuza onde serão reassentados as cerca de 50 famílias Cafuzas residentes na Área Indígena Ibirama ou dispersas. A Reserva, segundo proposta já aprovada pelo MIRAD em 1986, deverá ter área de 1500 hectares; o regime de propriedade será coletivo (condomínial); os Cafuzos serão dispensados do pagamento e receberão auxílio e crédito para a produção nos primeiros anos.

Esta proposta foi aprovada pelo INCRA/SC em março de 1990 recebendo o seguinte parecer: "Quanto ao mérito, os argumentos fundados em raízes históricas, políticas e sócio-culturais apresentados pela Universidade Federal de Santa Catarina tornam patente e inquestionável o direito do grupo Cafuzo a uma reserva especial que lhe assegure sobrevivência de sua identidade étnica e de sua condição sócio-econômica" (Ver anexo 01).

No momento em que encerro a redação deste trabalho, no entanto, a "questão da Reserva Cafuza" ainda

permanece sem solução à espera de mecanismos que viabilizem a aquisição de terras destinadas à reforma agrária.

Algumas questões devem ser colocadas com relação ao futuro da Comunidade Cafuza. A primeira delas diz respeito às condições objetivas de reprodução do grupo na área a ser criada pelo INCRA. As discussões a este respeito indicam que dificilmente as dimensões aprovadas para a Reserva Cafuza poderão ser viabilizadas devendo sofrer uma redução drástica. Neste sentido pode-se imaginar que mais cedo ou mais tarde parte do grupo terá de buscar novamente alternativas de sobrevivência fora da área. Com relação à identidade Cafuza, considerando que a sua estruturação se deu num contexto de relação interétnica em confronto com determinadas alteridades e que as categorias de adscrição serão de outra ordem, pergunto: como reagirá o ethos Cafuzo a outras alteridades que não sejam as presentes na Área Indígena? A propriedade do cacicado como instituição de liderança ainda se confirmará quando os grupos indígenas não mais estiverem presentes, ainda que os Cafuzos afirmem categóricos (capítulo VI) que sim?

Mas isto já será então um outro trabalho.

Florianópolis, junho de 1991.

Notas e referências

01. Ver BARTH (1976), OLIVEIRA (1976), CUNHA (1986), BRANDÃO, 1986, HELM, 1977, PETERSEN (1982) e BACELAR (1989), entre outros.
02. Ver, p.ex., CUNHA, 1988.
03. Não me refiro apenas à história escrita, mas à história passível de ser resgatada. Cf. SAHLINS, 1990.
04. Ver BANDEIRA, 1990.
05. HELM, 1977:15.
06. BRANDÃO, 1986:105/106.
07. LEHMAN, apud OLIVEIRA, 1976:08.
08. CUNHA, 1986:102.
09. Idem, p.101.
10. FABREGAT, 1984:39.
11. Um exemplo interessante é fornecido por OLIVEIRA: "...no grupo fechado de sua parentela, os Kinikináu buscam se apoiar numa ideologia étnica que os municie de valores capazes de fortalecê-los no confronto cotidiano com os Terêna que insistem em considerá-los, há pelo menos 50 anos, 'hóspedes'!" (1976:12).
12. BERGER E LUCKMANN, 1985 - reproduzindo o pensamento de MARX, 1984.

CRONOLOGIA

- 1870/1880 - Casamento de Jesuino Dias de Oliveira e Antônia Lotéria.
- 1893/1895 - Revolução Federalista (Guerra dos Maragatos).
- 1912 - Início da Guerra do Contestado.
- 1916 - Fim da Guerra do Contestado. Antônio Alves Machado rende-se em Canoinhas e migra descendo a Serra.
- 1920 - O grupo liderado por Antônio Machado entra na Serra do Mirador e ocupa terras devolutas no sertão do Faxinal.
- 1946 - Atentado contra a vida de Antônio Alves Machado.
- 1947 - O grupo migra definitivamente para as terras do Posto Indígena.
- 1954 - Eduardo de Lima e Silva Hoerhan é afastado da chefia do PI.
- 1959 - Joaquim Machado, neto de Antônio Alves Machado, é imposto pela chefia do PI como cacique do grupo.
- 1964 - Falece Antônio Alves Machado.
- 1970 - O Tenente Isidoro de Oliveira batiza o grupo: como descendentes de indígenas e de Afro-Brasileiros eles não são "Morenos" ou "Caboclos", mas sim Cafuzos.
- 1974 - Início da construção da Barragem Norte sobre o rio Hercílio.
- 1979 - Primeira grande enchente causada pela construção da barragem.
- 1981 - Abertura da "estrada de contorno" que atravessa o Platê.
- Início da "corrida da madeira".
- 1983 - 4ª grande enchente que culmina com o rompimento da ensecadeira.
- 1985 - Assume o governo da Nova República e é criado o MIRAD. Em correspondência ao MIRAD os Cafuzos pedem para serem inscritos no PNRA.

- 1986 - Janeiro: líderes Cafuzos são recebidos em Brasília pelo Ministro Nelson Ribeiro, do MIRAP.
- Dezembro: a transferência dos Cafuzos para a Gleba Rio da Prata, inicialmente marcada para 1/12, é adiada.
- 1987 - Meu primeiro contato com a Comunidade Cafuza.
- 1989 - Fim da "corrida da madeira".
- A Comunidade Cafuza elege um novo cacique: João de Jesus substitui Joaquim Machado.
 - Criada a Associação Comunitária do Povo Cafuzo.
- 1990 - Fevereiro: líderes Cafuzos e setores da sociedade civil entregam ao INCRA/SC proposta para criação de uma Reserva Cafuza.
- Março: INCRA/SC aprova proposta de criação da Reserva Cafuza.

INFORMAÇÃO INCRA/SC/ASSESSOR/Nº 003/90

REF.: Processo INCRA/SC/0167/90

INT.: Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

ASS.: Criação de Reserva Cafusa

Senhor Superintendente,

No presente processo, a Universidade Federal de Santa Catarina, através do Diretor do Museu de Antropologia e do Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, oferece à análise e decisão do INCRA, o documento de fls. 04 a 26, elaborado pelo Antropólogo Pedro Martins, que retrata a história do povo cafuzo - um grupo étnico remanescente da Guerra do Contestado, e os passos até agora dados no sentido da criação de uma Reserva Cafusa no Estado de Santa Catarina, de preferência na região onde se encontram desde 1920 (Ibirama).

Complementando as informações consignadas no referido documento, juntamos às fls. 27 a 93, diversos expedientes e informes sobre encaminhamentos e providências, relacionados com a questão cafuzo, e às fls. 94 e 95 anexamos a matéria "UMA RESERVA PARA O POVO CAFUZO", preparada especialmente pelo antropólogo Pedro Martins para distribuição à imprensa quando da entrega ao INCRA, em 20 de fevereiro de 1990, da presente proposta de criação de reserva para a comunidade cafuzo, ora em exame.

Os documentos juntados às fls. 27 a 93 constituem parte do material do acervo constante da Pasta "07/CAFUZOS ASSENTAMENTO", da Coordenadoria de Terras Indígenas do extinto MIRAD, encaminhado a esta Superintendência pela Diretoria de Recursos Fundiários do INCRA, através do Ofício INCRA/DF/nº 502/89, de 14 de dezembro de 1.989.

Quanto ao mérito, os argumentos fundados em raízes históricas, políticas e sócio-culturais apresentados pela Universidade Federal de Santa Catarina tornam patente e inquestionável o direito do grupo cafuzo a uma reserva especial que lhe assegure sobrevivência de sua identidade étnica e de sua condição sócio-econômica.

A matéria, como demonstram os documentos em exame, já mereceu por parte do extinto MIRAD um posicionamento oficial favorável à causa das famílias cafuzas atualmente localizadas em sua maioria nas terras da comunidade indígena Xokleng em Ibirama, para onde foram levadas pela

administração da FUNAI no final da década de quarenta. O Processo INCRA/DR-10/SC/1861/85, objetivando a desapropriação do imóvel RIO DA PRATA, no município de Ibirama, com aproximadamente 2.976 hectares, buscava inicialmente o encaminhamento da questão "cafuza", conforme se pode verificar em todas as manifestações e pareceres, inclusive na exposição de motivos firmada pelo Senhor Ministro da Reforma e do Desenvolvimento Agrário NELSON RIBEIRO dirigida ao Excelentíssimo Senhor Presidente da República (Vide fls. 69/70), culminando com a edição do Decreto nº 92.863, de 30 de junho de 1986, publicado no Diário Oficial da União de 1º de julho de 1986.

Embora detentor da posse formal do imóvel desde 14/10/86, o INCRA jamais pode materializá-la, por força de mandados de segurança e de liminares concedidas pela Justiça Federal, culminando com o sequestro judicial da área, em cuja situação se encontra o imóvel.

À rigor, superados os impedimentos judiciais à efetiva posse do imóvel pelo INCRA, a destinação mais recomendável da área, do ponto de vista da proteção ambiental por sua localização em região formadora principal da Bacia do Itajaí-Açu, seria nela implantar um Projeto especial para o assentamento da comunidade cafuza, formada de 47 (quarenta e sete) famílias (parte delas dispersa pela área indígena ou fora dela. As cerca de 39 (trinta e nove) famílias de posseiros existentes no imóvel não deveriam constituir impedimento à implantação da reserva cafuza. Os posseiros atuais, desde que caracterizada a cultura efetiva que lhes garantam o direito à regularização ou à condição de parceleiro, poderiam vir a ser beneficiados com parcelas dentro do processo de assentamento a ser estabelecido para o imóvel, embora as condições em que essa posse vem sendo exercida, pelas informações que dispomos, o mais recomendável seria o remanejamento para outro imóvel a ser desapropriado, assegurando-se, assim, a proteção ambiental desejável, com a implantação apenas do assentamento cafuzo.

Por outro lado, o INCRA desconhece as situações em que se encontram tanto as famílias cafuzas, quanto os posseiros, ambos aguardando esperançosos uma definição do Governo em relação à propriedade da terra.

Diante do exposto, e à vista do conteúdo documental existente no presente processo, recomendo a realização de levantamentos "in loco", por equipe técnicas distintas e diferenciadas, visando (1) a identi-

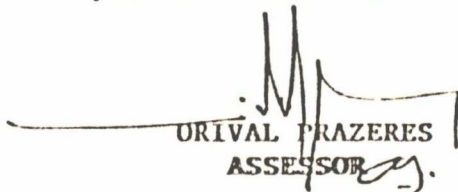
109.

ficação e caracterização das famílias da comunidade cafuza localizadas na Área Indígena de Ibirama e dos posseiros localizados no imóvel Rio da Prata, no mesmo município, bem como (11) o conhecimento e observações sobre a região conhecida por "sertões do Faxinal", na Serra do Mirador, na divisa de Ibirama com Itaiópolis, onde o grupo cafuza viveu mais de 20 anos em tranquilidade até que a "civilização" com o concurso da Sociedade Colonizadora Hanseática e, posteriormente, do Chefe do Serviço de Proteção ao Índio - SPI, hoje FUNAI, "convencessem o grupo a se instalar na Área Indígena de Ibirama, onde se encontram" (Vide comentários às fls. 06, inciso II, fls. 08, inciso III, fls. 11, inciso IV, fls. 14, inciso V, a fls. 15).

É importante, também, que a equipe responsável pelo levantamento relacionado com a comunidade cafuza efetue investigações e emita análises sobre os impactos produzidos sobre as comunidades cafuza e indígena pela barragem de contenção das cheias, construída pelo DNOS na região, envolvendo as terras dos Xokleng. (Vide fls. 12).

Com esses elementos, creio, que a instrução deste processo se completaria, em condições, portanto, de prosseguir com vistas a uma solução para encaminhamento da questão.

Florianópolis, 08 de março de 1.990


ORIVAL PRAZERES
ASSESSOR

OP/adcf

A

SR(10) R

Para providenciar as recomendações acima apontadas, observando os determinantes ambientais solicitados no processo exproprietário

Quando o terno chega em frente à primeira casa, que deve sempre ser a última de uma das extremidades do povoado, toma a posição regulamentar e executa a cantoria da seguinte maneira:

(Capelão toca a matraca três vezes)

Deus te salve santa cruz, ai meu Deus
Cruz de Deus nosso senhor, ai meu Deus
É uma cruz tão venturosa, ai meu Deus
Onde Deus fez a morada, ai meu Deus
Onde mora o cálic(e) bento, ai meu Deus
As três óstia consagrada, ai meu Deus.

Acordai se estás dormindo, ai meu Deus
Ouve se está acordado, ai meu Deus
Pra nos ajudar rezar, ai meu Deus -
Que temos de obrigação, ai meu Deus
Das almas recomendar, ai meu Deus
Intenção de santa cruz, ai meu Deus.

Pra rezar o padre nosso, ai meu Deus
Junto co'ave maria, ai meu Deus.
Co'a intenção da santa cruz, ai meu Deus
Peco pel'amor de Deus, ai meu Deus.

(O grupo reza um pai nosso e uma ave maria em silêncio).

Rezam'outro padre nosso, ai meu Deus
Junto c'outra've maria, ai meu Deus.
Pras almas do cemitério, ai meu Deus
Peco pel'amor de Deus, ai meu deus.

(reza-se novamente)

Rezam'outro padre nosso, ai meu Deus
Junto c'outra've maria, ai meu Deus.
Intenção dos padre santo, ai meu Deus
Que nos façam bons cristãos, ai meu Deus.

(Reza-se por último e o capelão bate a matraca duas vezes).

ó meu senhor Deus, ai

ó meu senhor Deus, ai

Misericórdia, senhor

Por Maria Santíssima, senhor.

ó meu senhor Deus, ai

Meu senhor Deus, ai

Por Maria Santíssima, senhor.

Salve vírgem dolorosa

Que no pé da cruz estás, ai

Seja tudo venturosa

Bendita sejas, ai.

Bendita sejas, ai

Mãe dos pecador, ai

E nos dá o reino da glória

Para tudo sempre amém, ai.

Estrela do céu, ai

Estrela do nort(e)

Será nossa guia

Na vida e na mort(e).

O mundo remisso

Provado na cruz

Por nossos pecados

Matou-se Jesus.

Senhora Sant'ana

De Deus muito amad(a)

Tiveste uma filha

Maria chamav(a).

Maria chamava

Vos peço também

O reino da glória, para sempre amém

O reino da glória, para sempre amém.

Bendito louvado sej(a)
Bendito louvado sej(a)
Do céu a divina luz
Do céu a divina luz.

E nós também cá na terr(a)
E nós também cá na terr(a)
Louvamos a santa cruz
Louvamos a santa cruz.

Louvamos a santa cruz
Vos peço a Jesus também
Dê-nos o reino da glória
Para todo o sempre amém.
Para todo sempre amém.

Apesar da letra da cantoria ser uma só para todas as casas com acréscimos ou diminuição de estrofes, a melodia pode variar de uma casa para outra - existindo várias melodias distintas que são normalmente intercaladas. Um exemplo são as duas estrofes transcritas para escala musical, ambas representando a estrofe inicial da cantoria.

* A transcrição musical foi realizada pelo maestro Lauro Locks, a quem sou grato.

*ICONOGRAFIA **



** As fotos 01 e 02 foram reproduzidas do álbum "Contestado" (Fundação Catarinense de Cultura, 1987: 67 e 117, respectivamente). As demais pertencem ao arquivo do autor.*



Foto 01 — Região do Contestado, 1914: grupo de caboclos armados e animados para a luta que apenas começava.

Foto 02 — 1916: após a rendição, família de caboclos recupera as energia comendo churrasco.



Foto 03 — Vitalina Souza Prestes, sobrevivente da Guerra do Contestado. Tinha nove anos de idade quando o movimento terminou.



Foto 04 — Vale do Rio Platê: em primeiro plano parte do antigo território Cafuzo, agora ocupado por equipamentos públicos.





Foto 05 – Ao ingressar na Área Indígena os Cafuzos substituíram a folha de papuã pela folha de guaricana, mas a madeira lascada continua sendo empregada até hoje.

Foto 06 – “Eu mesmo construí minha casa. A casa foi feita com madeira lascada, coberta com esse papão” (papuã).



Foto 07 – Joaquim Machado substituiu Antônio Alves, permanecendo como cacique durante 30 anos.



Foto 08 – A confecção de cestos é a única atividade ligada à produção de artesanato praticada pelo grupo.



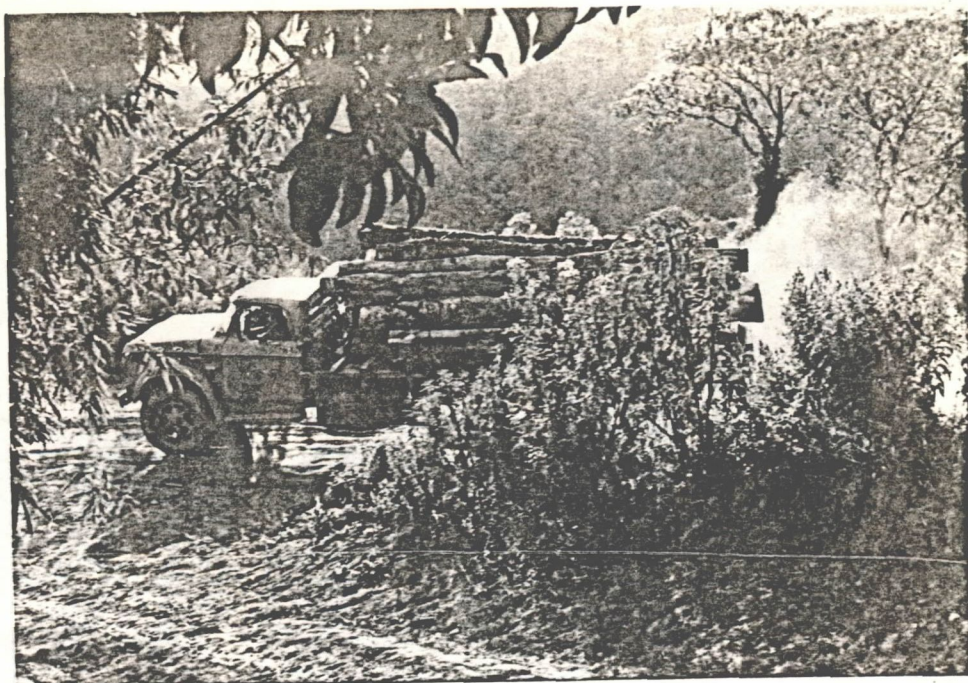


Foto 09 – Durante a “corrida da madeira” mais de 300 caminhões como este chegaram a sair da Área Indígena em apenas um dia.

Foto 10 – Vendedores ambulantes entram na Área vendendo seus produtos e comprando o palmito. Muitas vezes se pratica o escambo, a troca direta de palmito por mercadorias.





Foto 11 – Emílio Simão, antes da “corrida da madeira”. Em 1987 um acidente de trabalho o deixou tetraplégico.



Foto 12 – A caça é ao mesmo tempo um esporte e praticamente a única expectativa em relação ao consumo de carne. A sua prática aliada ao desmatamento desordenado está destruindo o que resta da outrora rica fauna da área.

Foto 13 – O desmatamento desordenado levou ao açoreamento e à destruição da pesca no rio Platê.





Foto 14 – A preparação de espetos para assar o churrasco durante a festa do dia do índio é uma tarefa compulsória imposta aos Cafuzos.

Foto 15 – A expressão “comer no panelão”, criada pelo grupo há mais de 40 anos, continuava atual em 1989 e representava ainda o terror de muitos Cafuzos.



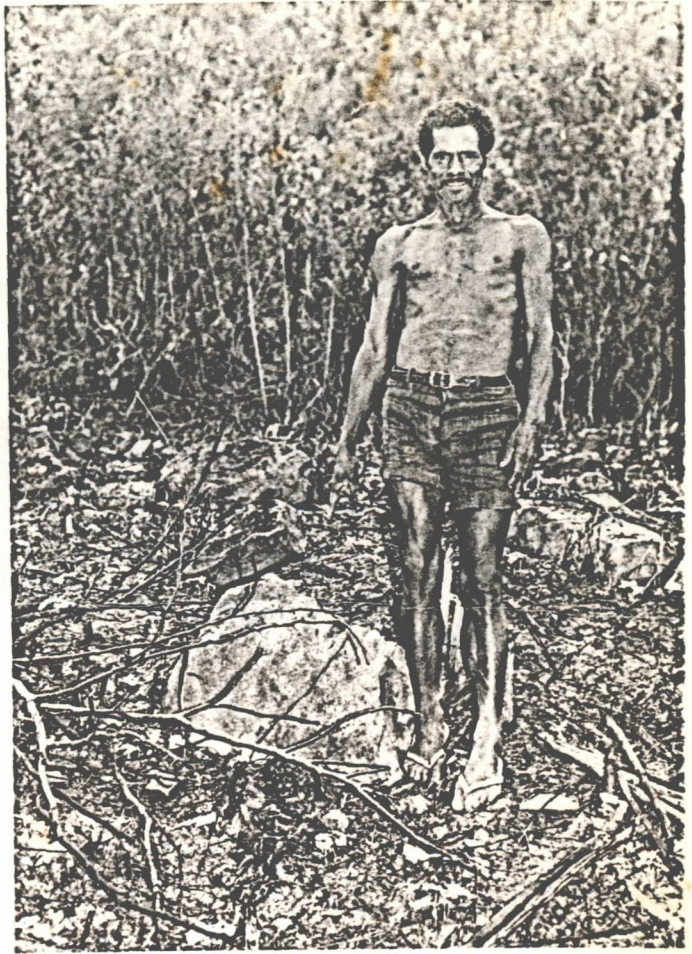


Foto 16 – Além de muito escassa, a parte de terra ocupada pelos Cafuzos possui uma aclividade muito acentuada e grande quantidade de pedras.

Foto 17 – A exemplo do plantio, o processamento da colheita é feita de maneira rudimentar.





Foto 18 – Monjolo movido a pé.

Foto 19 – A conjugação do fogão à lenha com uma grande forma de lata compõe o forno empregado na fase final da fabricação da farinha de casquinha.





Foto 20 – O chimarrão é um item fundamental na hospitalidade Cafuza.

Foto 21 – “Ali sobre a pedra conversavam, contavam anedotas, cantavam, mas no mais das vezes ficavam em silêncio, simplesmente olhando à distância.”





Foto 22 – A “serenata” é caracterizada pela inversão de papéis. Uma mulher normalmente tímida e recatada pode transformar-se em um homem desenvolvido e agressivo.

Foto 23 – Com auxílio de grande talento artístico e musical, a “serenata” constitui um verdadeiro espetáculo que culmina com a “Surpresa”: a retirada da máscara e a revelação da identidade do mascarado.





Foto 24 – Maria Rosa Machado, filha de Antônio Alves, é a guardiã da Bandeira do Divino.

Foto 25 – O pagamento de promessa é um dos principais atos de desagravo praticado pelo grupo.





Foto 26 – O “dia das mães” é uma das datas mais importantes do calendário da comunidade e chega a juntar várias gerações de uma família para a sua comemoração.

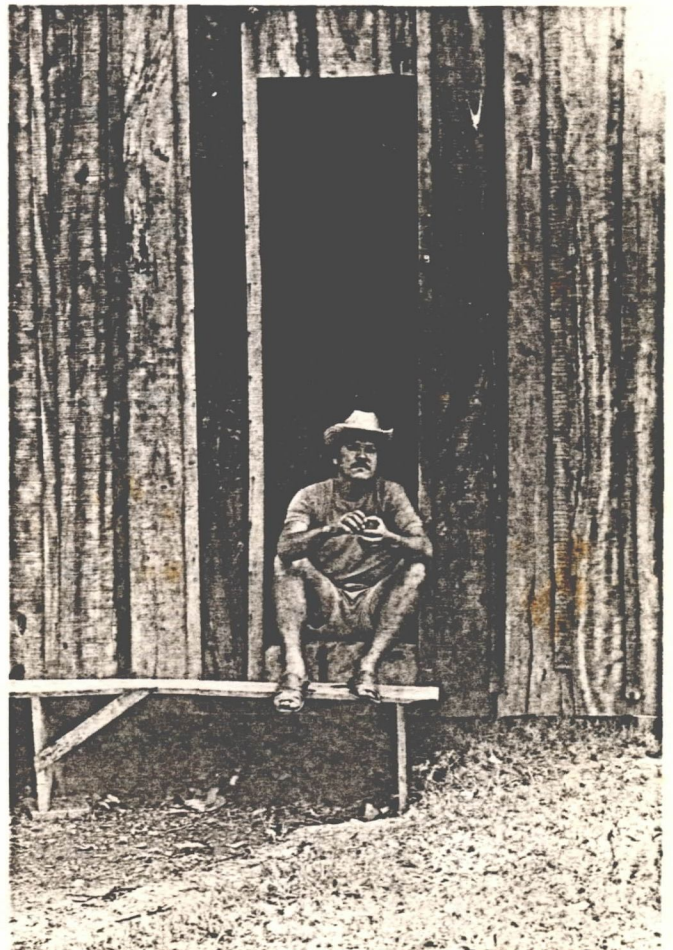
Foto 27 – Em maio de 1989 os Cafuzos elegeram João de Jesus como cacique e criaram a Associação Comunitária do Povo Cafuzo.





Foto 28 – Rio Platê, 1989: os Cafuzos recordam os ancestrais e se preparam para a “luta”.

Foto 29 – “O etnógrafo e sua tenda.”



BIBLIOGRAFIA CITADA

AURAS, Marli.

1984: Guerra do Contestado: A Organização da Irmandade Cabocla. Florianópolis/São Paulo: EdUFSC/Cotex.

BACELAR, Jeferson.

1989: Etnicidade. Ser negro em Salvador. Salvador: Penba/Ianamá.

BAIDOCCHI, Mari Nazaré.

1983: Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás. São Paulo: Ática.

BALANDIER, Georges.

1988: Modernidad y Poder - el desvío antropológico. Madrid: Ediciones Jucar.

BANDEIRA, Maria de Lourdes.

1988: Território Negro em Espaço Branco. São Paulo: Brasiliense.

1988 B: Terras Negras: Invisibilidade Expropriadora. Trabalho apresentado no Congresso Internacional da Escravidão, São Paulo, 7-12.06.88.

1990: "Terra e Territorialidade Negra: Ideologia e Política". Cuiabá: UFMT (Inédito).

BARTH, Fredrick.

1976: Los Grupos Etnicos y Sus Fronteras. México: Fondo de Cultura Econômica.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas.

1985: A Construção Social da Realidade. Petrópolis: Vozes.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.

1977: *Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília/Goiânia: UnB/Oriente.

1986: *Identidade e Etnia*. São Paulo: Brasiliense.

BRASIL

1988: *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal.

BRAVERMAN, Harry.

1987: *Trabalho e Capital Monopolista*. 3 ed. Rio de Janeiro: Guanabara.

BRITO, Ieda Marques.

1986: *Samba na Cidade de São Paulo - um exercício de resistência cultural*. São Paulo: FFLCH - EDUSP.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues.

1937: *Santa Catarina*. São Paulo: Nacional.

1960: *João Maria - Interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Nacional.

1987: *História de Santa Catarina*. Florianópolis: Lunardelli.

CÂNDIDO, Antônio.

1987: *Os Parceiros do Rio Bonito*. 7 ed. São Paulo: Duas Cidades.

CARDOSO, Ciro Flamarión S.

1979: *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis: Vozes.

CARDOSO, Fernando Henrique.

1962: *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difel.

- CARDOSO, Fernando Henrique e IANNI, Octávio.
1960: *Côr e Mobilidade Social em Florianópolis*. São Paulo: Nacional.
- CIMI
1990: *Porantim nº. 124*. Brasília: Cimi.
- CUNHA, Euclides da.
1988: *Os Sertões*. São Paulo: Círculo do Livro.
- CUNHA, Manuela Carneiro da.
1986: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- FABREGAT, Claudi Esteve.
1984: *Estado, Etnicidad y Biculturalismo*. Barcelona: Ediciones Peninsula.
- FERNANDES, Florestan.
1975: *Comunidade e Sociedade no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Nacional.
- FERNANDES, Francisco et. al.
1989: *Dicionário Brasileiro Globo*. 11 ed. Rio de Janeiro: Globo.
- FONER, Eric.
1988: *Nada Além da Liberdade*. Rio de Janeiro/ Brasília: Paz e Terra/ CNPq.
- FRY, Peter e VOGT, Carlos.
1982: *Os Negros do Cafundó*. São Paulo: Brasiliense.
- FUKUI, Lia Freitas Garcia.
1979: *Sertão e Bairro Rural*. São Paulo: Ática.
- GEERTZ, Clifford.
1978: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOFFMAN, Erwing.
1982: *Estigma - Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar.

- GUSHKO, Neuza M. M. de.
1979: *Campinho da Independência: um caso de proletarização "caçara"*. São Paulo: PUC.
- HARTUNG, Miriam Furtado.
1989: *Morro dos Fortunato: Etnografia de uma Comunidade Negra*. Projeto de Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- HELM, Cecília Maria Vieira.
1977: *O Índio Camponês Assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica*. Curitiba: UFPr.
- HENRY, Jules.
1964: *Jungle People; a Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. New York: Vintage Books.
- KOWARICK, Lúcio.
1978: *Trabalho e Vadiagem. A Origem do Trabalho Livre no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- LEITE, Ilka Boaventura (coord.).
1988: *População de Origem Africana em SC: Limites da diferenciação étnica*. Relatório de pesquisa. Florianópolis: UFSC.

1988 B: "Os sentidos da cor e as impurezas do nome" in: *Cadernos de Ciências Sociais nº. 2, v. 8*. Florianópolis: UFSC.

1990: *Território Negro em Área Rural e Urbana - Algumas questões*. Comunicação apresentada no encontro do CERU. São Paulo: USP, 23 e 24.10.90.

1990 B: *Terra, Território e Territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil*. Comunicação apresentada ao seminário "América 500 Anos de Dominação". Florianópolis: UFSC, 09.10.90.

1991: "Identidade étnica e Recriação de Valores Culturais no Meio Negro" in: Modernidade e Pobreza. Anais do V Encontro de Ciências Sociais do Nordeste, v.1. Recife: FUNDAJ.

LEVI-STRAUSS, Claude.

1981: La Identidad (org.). Barcelona: Ediciones Petrel.

1985: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1983: A Vida Sexual dos Selvagens. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MARX, Karl.

1984: O Capital. Crítica da Economia Política, v.1. São Paulo: Difel.

MATTA, Roberto da.

1979: Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar.

MAUSS, Marcel.

1974: "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" in: Sociologia e Antropologia, v.2. São Paulo: EPU/EDUSP.

MEAD, Margareth.

1969: Sexo e Temperamento. São Paulo: Perspectiva.

MONTEIRO, Anita M. Queirós.

1985: Castainho: Etnografia de um bairro rural de negros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massananga.

MONTEIRO, Douglas Teixeira.

1974: Os Errantes do Novo Século - um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades.

NAMEN, Alexandro Machado.

1991: *Índios "Botocudo": uma reconstituição histórica do contato*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.

NEVES, Luiz Felipe Baêta.

1978: *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

OLIVEIRA F^o., João Pacheco.

1988: *"O Nosso Governo". Os Ticunas e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.

1976: *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

1988: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PEREIRA, João Batista Borges.

1971: "Estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro no Brasil" in: SCHADEN, Egon. *Introdução ao Estudo de Antropologia no Brasil*. São Paulo: USP (mimeografado).

1982: *A Cultura Negra: resistência de cultura à cultura de resistência*. São Paulo: USP (mimeografado).

PETERSEN, William et. al.

1982: *Concepts of Ethnicity*. London: Harvard University Press.

PIAZZA, Walter.

1975: *O Escravo Numa Economia Minifundiária*. Florianópolis: UDESC/ Resenha Universitária.

1983: *Santa Catarina: Sua História*. Florianópolis: EdUFSC/Lunardelli.

POLI, Jaci.

1987: *Caboclo: Pioneirismo e Marginalização*. Cadernos do CEOM n^o. 03. Chapecó: FUNDESTE.

QUEIROZ, Maria Izaora Pereira de.

1973: O Campesinato Brasileiro. São Paulo / Petrópolis:
EDUSP/Vozes.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de.

1977: Messianismo e Conflito Social (A guerra sertaneja do
Contestado: 1912-1916). 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização
Brasileira.

QUEIROZ, Renato S.

1983: Caipiras Negros no Vale do Ribeira. São Paulo:
FFLCH/USP.

QUEIROZ, Sônia Maria de Melo.

1984: A Língua do Negro da Costa - um remanescente
africano em Bom Despacho (MG). Dissertação de Mestrado.
Belo Horizonte: FALÉ-UFMG.

REHFELD, Walter I.

1988: Tempo e Religião. São Paulo: Perspectiva.

RICHTER, Klaus.

1986: A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a
Colonização do Interior de Joinville e Blumenau. Blumenau
/ Florianópolis: EdFURB/EdUFSC.

SAHLINS, Marshall.

1978: "A Primeira Sociedade da Afluência" in: CARVALHO,
Edgard de Assis. Antropologia Econômica. São Paulo:
Ciências Humanas.

1990: Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar.

SANTOS, Marcílio Dias dos.

1963: Diário de Campo. Manuscrito.

SANTOS, Nélvio Paulo Dutra et. al.

1988: Caminho das Tropas. Florianópolis: FCC Edições.

SANTOS, Sílvio Coelho dos.

1963: Diário de Campo. Manuscrito.

1970: A Integração do Índio na Sociedade Regional - A Função dos Postos Indígenas em SC. Florianópolis: UFSC.

1987: Índios e Brancos no Sul do Brasil. Porto Alegre: Movimento.

1989: Povos Indígenas e a Constituinte. Florianópolis/Porto Alegre: EdUFSC/Movimento.

SCHADEN, Egon.

1989: A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. 3 ed. São Paulo: EDUSP.

SEYFERTH, Giralda.

1974: A Colonização Alemã no Vale do Itajaí Mirim. Porto Alegre: Movimento/SAB.

1982: Nacionalismo e Identidade Étnica: A ideologia germanista e o grupo teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura.

SIMONIAN, Lígia T. Lopes.

1989: "Das razões e da procedência para o assentamento de um grupo de Cafuzos moradores da Reserva Indígena de Ibirama - SC" in: Anais do Museu de Antropologia nº.18. Florianópolis: UFSC.

SOARES, Jaime.

1942: A Situação do Mundo em 1942. "Segunda edição melhorada". Manuscrito.

SOARES, Luiz Eduardo.

1981: Campesinato: Ideologia e Política. Rio de Janeiro: Zahar.

TEIXEIRA, Vera Iten.

1990: De Negros a Adventistas, em Busca da Salvação: Estudo de um grupo rural de SC. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.

TELLES, Maria Otília C.

s.d.: Produção Camponesa em Lagoa da Pedra: Etnia e Patronagem. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

URBAN, Gregory P.

1978: A Model of Shokleng Social Reality. Chicago: University of Chicago.

WOORTMAN, Klaas A. A. W.

1987: A Família das Mulheres. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1988: Com Parente não se Neguceia. Série Antropológica nº. 69. Brasília: UnB.