

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas
configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil**

ALEXANDRE MAGNO DE AQUINO

Orientador: Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre 12/09/2018

ALEXANDRE MAGNO DE AQUINO

Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos seguintes professores

Porto Alegre 12/09/2018

CIP - Catalogação na Publicação

Aquino, Alexandre Magno de
Movimentos kaingang na paisagem: transformações e
alteridades nas configurações históricas do território
e territorialidade no sul do Brasil / Alexandre Magno
de Aquino. -- 2018.
346 f.
Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Kaingang . 2. Paisagem. 3. Cosmologia. 4.
Etnohistória . 5. Configuração socioespacial. I.
Baptista da Silva, Sergio, orient. II. Título.

Alexandre Magno de Aquino

Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos seguintes professores

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva (Orientador) (UFRGS)

Prof. Dr. Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Prof. Dr. César Gordon (UFRJ)

Prof. Dr. Luís Fernando Laroque (UNIVATES)

Porto Alegre 12/09/2018

Resumo

Este estudo relaciona organização social, política, parentesco e xamanismo entre os Kaingang, com o intuito de retomar uma discussão importante no ambiente etnográfico Jê, qual seja: a inscrição espacial dos valores simbólicos e cosmológicos dessas sociedades, ampliando-o, com uma perspectiva histórica, e não apenas estrutural, para compreender os efeitos das transformações da paisagem e da configuração do território. Especialmente, no que se refere a terra, verifica-se a importância que ela adquire como parte da consciência cultural dessa sociedade no contexto das relações inter-étnicas com a sociedade brasileira. Nos últimos dois séculos, quando avança o processo colonizatório, surgem diversas controvérsias, que possuem ressonância com estas transformações, traduzindo uma série de eventos históricos (expedições militares e científicas, missões e, depois, a criação de Terras Indígenas) em termos de argumentos e práticas que foram sustentados pelo Grande Divisor (Latour, 2000): ao postularem o simples abandono do território pelos índios, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura e/ou vazio demográfico, as políticas fundiárias foram formuladas como uma "caixa preta", inventando um determinismo técnico, paralelo ao determinismo científico, que caracteriza nossa sociedade como "racional" e resultando na acusação de que todos os outros são "ilógicos". Há, entretanto, como argumenta Ingold (2015), uma diferença entre "mapping" e "map maker" que tem consequências sociopolíticas, de tal modo que se o "mapeamento" traça uma rede de ir e vir, o mapa topográfico moderno não cresce ou se desenvolve, está feito, consignando as narrativas de movimento e de viagens para os reinos da fábula, fantasia e alucinação. Em oposição a este modelo, a noção de "translação" proposta por Latour (2000) e a perspectiva de "(temporalidade da) paisagem" formulada por Ingold (2015) permitem apreender as transformações socioespaciais kaingang a partir de uma rede de caminhos, acampamentos e assentamentos ancestrais e atuais, configurando um território circular. De um lado, as transformações revelam que tal paisagem redimensiona a própria noção de Terra Indígena em sua relação com o território ancestral, contrastando o espaço segmentado ao "lugar", apreendido como movimento de humanos e não humanos; de outro, conectam a dimensão sociocosmológica do território e a territorialidade, isto é, as relações intra e interaldeias, observadas na casa, no grupo local e nos aglomerados políticos-cerimoniais, remetem-nos para análises etnológicas que permitem realizar comparações entre o povo Kaingang, em suas diversas realidades históricas e etnográficas, e outros povos indígenas do continente, considerando os processos de abertura ao outro, enquanto uma característica dessas ontologias. Portanto, em contraposição a totalidade do social, argumenta-se que os processos históricos que configuraram o território e a territorialidade situam-se a partir dos dualismos diametral e concêntrico, expressos nas metades exogâmicas e no triadismo socioespacial *in* (casa) - *prur* (espaço limpo) – *nén* (floresta).

Palavras-chaves: Kaingang, paisagem, cosmologia, etnohistória e configuração socioespacial

Abstract

This study relates social organization, politics, kinship and shamanism among the Kaingang, with the aim of retaking an important discussion in the field's ethnographic Jê, namely: the spatial inscription of the symbolic and cosmological values of these societies, expanding it with a historical perspective, and not just structural, to understand the effects of the landscape transformations and territory configuration. Especially, as far as land is concerned, the importance it acquires as part of the cultural awareness of this society in the context of inter-ethnic relations with Brazilian society is verified. In the last two century, when the colonization process progresses, there are several controversies, which have resonance with these transformations, translating a series of historical events (military and scientific expeditions, missions, and later the creation of Indigenous Lands) in terms of arguments and practices that were supported by the Great Divider (Latour, 2000): by postulating the simple abandonment of the territory by the Indians, corroborating the colonial view of the absence of culture and/or demographic emptiness, the Land policies were formulated as a "black box", inventing a technical determinism, parallel to scientific determinism, which characterizes our society as "rational" and resulting in the accusation that all others are "illogical". There is, however, as Ingold argues (2015), a difference between "mapping" and "map maker" which has socio-political consequences so that if "mapping" traces a network to come and go, the modern topographic map does not grow or develops, is done, consigning the narratives of movement and travel to the realms of fable, fantasy and hallucination. As opposed to this model, the notion of "translation" proposed by Latour (2000) and the perspective of the "(temporality of the) landscape" formulated by Ingold (2015) allow to apprehend the kaingang social-spatial transformations from a network of ancestral and current paths, settlements and settlements, forming a circular territory. On the one hand, the transformations reveal that such a landscape reshapes the very notion of Indigenous Land in its relation with the ancestral territory, contrasting the space segmented to the "place", apprehended as human and nonhuman movement; On the other hand, they connect the socio-cosmological dimension of the territory and territoriality, that is, in the intra and inter-village relations observed in the house, in the local group and in the inter-village political-ceremonial agglomerations, comparisons between the Kaingang people, in their various historical and ethnographic realities, and other indigenous peoples of the continent, considering the processes of openness to the other, as a characteristic of these ontologies. Therefore, in contrast to the totality of the social, it is argued that the historical processes that shaped the territory and the territoriality are based on the diametrical and concentric dualisms, expressed in the exogamous halves and the socio-spatial triadism in (house) - *prür* (clean space) - *nén* (forest).

Key-words: Kaingang, landscape, cosmology, ethnohistory and socio-spatial configuration

Agradecimentos

Agradeço as instituições que apoiaram minha pesquisa – PPGAS/UFRGS e a CAPES por terem concedido, respectivamente, fomento de pesquisa e bolsa de estudos. Registro minha gratidão aos professores Cesar Gordon (UFRJ), Geraldo Andrello (UFSCAR), Bernardo Lewgoy (UFRGS), Ruben Oliven (UFRGS), Luis Fernando Laroque (UNIVATES), Kimiye Tommasino (UEM), Diego Soares Silveira (UFU), Júlio Cesar Mellati (UnB), Marcela Coelho de Souza (UnB) e, especialmente, ao Sergio Baptista da Silva (UFRGS), pois participaram da minha formação em congressos, aulas, diálogos e bancas. De forma mais ampla, agradeço ao povo Kaingang pelo diálogo, desde minhas primeiras incursões para realização de trabalho de campo, ainda no início da graduação, em feiras, casas e acampamentos na cidade de Porto Alegre, pois com eles concluí, em 2005, o bacharelado em ciências sociais com estudos sobre sua territorialidade, com orientação do prof. Sergio Baptista da Silva.

Em 2006, ao ingressar no Curso de Mestrado em Antropologia Social da Universidade de Brasília, aprofundi os estudos relacionados com a territorialidade kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul, defendendo minha dissertação em junho de 2008, com orientação da prof. Marcela Coelho de Souza. Em 2010 e 2011 realizei trabalho de campo com esta mesma população para a confecção do Relatório Técnico destinado à FUNAI, momento de minha trajetória em que fui contratado no âmbito do Convênio FUNAI-UNESCO, para consultoria técnica e, auxiliado pela equipe, à qual tenho, igualmente, a oportunidade de agradecer: o historiador Danilo Braga (Kaingang), o arqueólogo Sergio Leite, o geógrafo Guilherme Sanches (e seus excelentes mapas, que contaram com a contribuição em design de sua esposa Mônica Kern, a quem também agradeço) e ao historiador-sábio *kanhgág* Francisco Rokã dos Santos. Com a entrega do Relatório Técnico de Fundamentação Antropológica, creio ter contribuído com a reivindicação deste povo indígena.

Agradeço aos professores bilíngues, em especial, Zaqueu Kej Claudino, Danilo Braga, Silvino Amaral Ribeiro e Dorvalino Refej Cardoso, pois, além de muitas vezes, ficar hospedado em suas casas e/ou aldeias, foram eles que me familiarizaram com palavras, frases e aspectos mais complexos da língua, inclusive em sua dimensão sociocosmológica; por isso, aproveito para pedir-lhes, assim como ao povo Kaingang, alguma benevolência com problemas gráficos, pois, quando os vocábulos não foram

expressamente escritos por eles ou por seus alunos (ou, no caso dos mais velhos alfabetizados, alunos de seus professores), consegui apenas imprimir, principalmente no contexto das entrevistas transcritas, uma forma mais próxima da fonética do português (à qual procurei comparar, o tanto quanto possível, com vocábulos que apresentavam semelhanças, fonética e de sentido, aos encontrados no dicionário bilíngue kaingang-português de Wiesemann, 2002, ou ainda, utilizando àqueles que foram grafados pela bibliografia especializada ou pelos documentos históricos).

Agradeço às aldeias da região litorânea, do noroeste do estado do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, pela convivência, paciência e excelente recepção, sentimento que compartilho neste espaço destinado aos agradecimentos, mas que, certamente, gostaria de ter observado com maiores detalhes no texto que segue. A etnografia realizada durante os quatro anos do curso de doutorado procura demonstrar este intenso diálogo e conhecimento que os Kaingang me proporcionaram nestes 15 anos de convivência. As questões agora formuladas estão, certamente, relacionadas às pesquisas que desenvolvi com eles no decorrer de todos estes anos.

Por fim, algumas destas pesquisas já estão publicadas em artigos que se encontram em anais de eventos e revistas especializadas, pelos quais devo agradecer, aos coordenadores dos respectivos GTs e editores das revistas, o aceite destes trabalhos. Por não poder, neste momento, lembrar o nome de cada um deles, seguem, abaixo, os artigos (não citados na bibliografia desta tese): “Parentesco, xamanismo e liderança: as configurações das redes inter-aldeãs entre os Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul” (ANPOCS, 2010); “O xamã na vida político-cerimonial Kaingang: benefícios do *kujá* versus os malefícios da feitiçaria” (RAM, 2011); “A aldeia Kaingang no Morro do Osso e a etnoarqueologia como instrumento de pesquisa no litoral do RS” (RBA, 2012); “Formas de mediação e hierarquias entre chefes Kaingang no Rio Grande do Sul” (RAM, 2013); “Ritual e xamanismo entre os Kaingang: o tempo e a sociocosmologia dos espaços rituais” (RAM, 2013). Entre cidades e aldeias: as paisagens e os espaços de reciprocidade na configuração do território kaingang (RAM, 2015); “Paisagens urbanas na configuração do território kaingang: relações entre processos históricos e as transformações na paisagem indígena no sul do Brasil” (RBA, 2016); “Controvérsias entre concepções de paisagens e a dinâmica da ocupação Kaingang: antropologia, história e arqueologia nas políticas de colonização e demarcação de terras no sul do Brasil” (REACT, 2017).

Sumário

Introdução	5
Capítulo I	
1.1 - O contexto etnográfico, as controvérsias do Grande divisor e a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena.....	19
Capítulo 2	
História, etnologia e cosmologia: a dimensão ritual da transformação da paisagem.....	58
Capítulo 3	
3.1 - Movimentos indígenas na paisagem e as formas da ocupação tradicional: casas, aldeias e aglomerados político-cerimoniais interaldeães.....	90
3.2 - Casa (<i>in</i>) e suas consequências para as relações com o exterior: os grupos locais e aglomerados.....	91
3.3 - Entre cidades e aldeias: as paisagens e os espaços de reciprocidade na configuração do território kaingang	118
Capítulo 4	
4.1 - Paisagens ancestrais e assentamentos indígenas: apreensão da história e da historicidade Kaingang no contexto de avanço da colonização	131
4.2 - Arqueologia e os coletivos indígenas: as categorias étnicas, as relações interétnicas e a configuração do território.	134
4.3 - Histórico e historicidade: aldeamentos e Terras Indígenas.....	149
4.4 - Narrativas do <i>vãsy</i> (tempo histórico) e do <i>gufãg</i> (tempo mítico).....	164
4.5 - A vida aldeã do início à meados do século XX.....	179
Capítulo 5	
5.1 - O tempo atual (<i>üri</i>).....	184
5.2 - Interações e transformações na paisagem atual: aspectos históricos da vida e lutas Kaingang a partir de meados do século XX.....	197
5.3 Narrativas e traduções sobre o <i>fóg</i> e as cidades: a terra (<i>ga</i>) entre tempo mítico (<i>gufäg</i>) e tempo passado (<i>vãsy</i>).....	208
5.4 - Terra indígena e a constituição do ethos Kaingang: deslocamentos, acampamentos e assentamentos entre Guarita, Nonoai e o Kondá.....	216
5.4.1 - Caminhando pela “picada para a coleta de Guavirova” (<i>emin sï fynh fyj, Kanhgág jóvë</i>) em direção à Terra Indígena Guarita.....	217
5.4.2 - Atravessando de piroga o <i>goj en</i> para o Antigo Toldo <i>Xapë ty kó</i> (chapéu de banana <i>kó</i> , cipó guaimbé): a Aldeia Kondá e a cidade de Chapecó	234
5.4.3 - A Aldeia de Nonoai, suas lutas e o xamanismo: da Quarta Seção ao Capão Alto.....	250

Capítulo 6

6.1 – Os Kaingang riem e fazem rir para o “viver com alegria” (<i>myser</i>): aspectos da sociabilidade, dos rituais e os outros nas relações intra e interaldeãs.....	270
6.2 - <i>Ritual do kiki</i> : TI Xapecó, 2018.....	284
6.3 - O <i>kiki</i> e os <i>kujá</i> : dois rituais na floresta.....	303

Considerações finais.....	316
---------------------------	-----

Referências bibliográficas	329
----------------------------------	-----

Anexo A Diagrama de caixa – Terminologia de parentesco Kaingang (ver Veiga 1994).....	336
Anexo B – Terminologia II baseada em dados coletados na Terra Indígena Xapecó por Veiga	337
Anexo C - Genealogia <i>vënh en tavi</i> Aldeia Kondá (Vëhn Grén) e Capão Alto (Kagnãg).....	338
Anexo D - Convenção linguística	339

Índice de Ilustrações

Mapa 1 - Presença Kaingang no século XIX (localização aproximada) por Tommasino (1998: 68)	148
Mapa 2 - Elaborado por Laroque - Histórico da “Atuação de lideranças entre os rios Jacuí, Pelotas e Sinos”	158
Mapa 3 - Atual divisão político-administrativa do território caingang [Kaingang] de Nonoai 1856 (Carini, 2005)	161
Mapa 4 - Contexto da Região Norte do estado do Rio Grande do Sul	200
Mapa 5 – Mapa contexto do oeste Catarinense.....	201

Tabela 1 - Drástica redução das Áreas Indígenas demarcadas.....	199
Genealogia Aldeia Penva-Krenor	224

FOTO F 1 - Maria Po Mág Sales, esposa de <i>Vënh Grén</i> , trançando a peneira (na parte de trás da peneira, o centro é branco, como ele se referiu na narrativa).....	176
FOTO F 2 - Vista da estrada para plantações e relevo	231
FOTO F 3 - Aldeia de São João de Irapuá, casas em meio às vegetação.....	231
FOTO F 4 - Vista noturna da Aldeia de São João de Irapuá, luzes das casas e a lua acima.....	231
FOTO F 5 - Plantação de bananeiras e montes de palhas para armazenar mandioca (Aldeia São João do Irapuá).....	232
FOTO F 6 - Vista da rua da cidade de Miraguai que leva a TI Guarita, ao fundo	232
FOTO F 7 - Casa do artesão na cidade vizinha a TI Tenente Portela.....	232
FOTO F 8 - Famílias e escolas no desfile do centenário da Terra Indígena Guarita, na RS 303.....	233
FOTO F 9 - Lideranças abrindo o desfile do centenário da Terra Indígena Guarita, na RS 303. Destaque para Carlos Alfaiate (à direita) e Zaqueu Kej Claudino (de cocar, à direita).....	233

FOTO F 10 – O ancião Santo Kej Claudino, no desfile do centenário da Terra Indígena de Guarita.....	233
FOTO F 11 - Tradicional acampamento na frente do cemitério municipal de Chapecó. Coronel Sergio Vergueiro da Aldeia Kondá	240
FOTO F 12 - Visita do <i>kakrë</i> Kagnãg ao <i>jamré</i> Venh Gren.....	242
FOTO F 13 - Visita de Irundina (<i>nhevy</i> (Z), à esquerda) à <i>in sî</i> de Venh Grén (de costas) e (à direita) Maria Po Mág (W), sua filha e crianças (<i>kósin</i>).....	242
FOTO F 14 - Estruturas (rua antiga e poste) da antiga ocupação dos colonos na RI Kondá	243
FOTO F 15 - Fonte d’água (<i>goj ror</i>) recuperada com sal grosso (era usada para os animais dos colonos)	243
FOTO F 16 - Ruína dos colonos e casas (<i>in</i>) ao fundo.....	244
FOTO F 17 - Vênh Grén espera ônibus na Aldeia Gramadinho, centro da RI Kondá para vender artesanato.....	244
FOTO F 18 - Vista do Rio Irani, limite da RI Kondá	244
FOTO F 19 - <i>Kujá</i> João Do Ré na aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio).....	245
FOTO F 20 - <i>Vênh kagta pür</i> , <i>Kujá</i> da aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio).....	245
FOTO F 21 - Aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio).....	246
FOTO F 22 - Aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio)	246
FOTO F 23 - Aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio)	246
FOTO F 24 - Manifestação no dia do índio 2017 na cidade de Chapecó.....	248
FOTO F 25 - Dança na praça do centro da cidade de Chapecó.....	249
FOTO F 26 - Homenagem à criança da Aldeia Kondá falecida por atropelamento.....	249
FOTO F 27 - Manifestação no dia do índio 2017 na Câmara dos Vereadores de Chapecó.....	249
FOTO F 28 - Arquiteturas <i>fóg</i> ocupadas pelos Kaingang na Quarta Seção.....	254
FOTO F 29 - Kagnãg carregando a abelheira no mato do Poço Redondo	260
FOTO F 30 - Silos Cotrisal (acima) e um <i>nig já tavi</i> , em meio uma das matas ciliares que cortam o Capão Alto.....	264
FOTO F 31 - RS 234, vista para um <i>nig já tavi</i> no Capão Alto.....	264
FOTO F 32 - Roça <i>en kre</i> na mata do Poço Redondo	265
FOTO F 33 - O casal de <i>kujá</i> Kagnãg e <i>Ko ri e</i> , seu aprendiz, Pedro Po mág (S) em sua casa (<i>in</i>).....	265
FOTO F 34 - <i>In sî</i> na mata do Poço Redondo	265
FOTO F35 - Nonoai - Mesa com Cacique José Lopes, lideranças indígenas e políticos <i>fóg</i> da região, no Dia do Índio (2016).....	268
FOTO F 36 - Nonoai – “dança da guerra” Dia do Índio (2016).....	268
FOTO F 37 - Xamanismo dos <i>kujá</i> Kagnãg e <i>Ko Ri</i> na aldeia <i>goj venh so</i> durante Acampamento Terra Livre/Região Sul (2018).....	269
FOTO F 38 - <i>kujá</i> Kagnãg e reunião de lideranças durante Acampamento Terra Livre/Região Sul (2018).....	269
FOTO F 39 - Lideranças indígenas – Guarani, Xoklég e Kaingang durante Acampamento Terra Livre/Região Sul (2018).....	269
FOTO F 40 - Sequência “Primeiro fogo”	293
FOTO F 41 - Sequência “Primeiro fogo”	293
FOTO F 42 - Sequência “Primeiro fogo”	294
FOTO F 43 - Sequência “Primeiro fogo”	294
FOTO F 44 - Sequência “Primeiro fogo”	294
FOTO F 45 - Sequência “Primeiro fogo”	295

FOTO F 46 - Sequência “Primeiro fogo”	295
FOTO F 47 - Sequência segundo dia: a derrubada do <i>fág</i> (pinheiro de araucária)...	295
FOTO F 48 - Sequência segundo dia: a derrubada do <i>fág</i> (pinheiro de araucária)...	296
FOTO F 49 - Sequência segundo dia: a derrubada do <i>fág</i> (pinheiro de araucária)...	296
FOTO F 50 - Rezadores ao redor do <i>fág</i> (pinheiro de araucária).....	296
FOTO F 51 - Vënh Grén e sua irmã <i>pěj</i> , Irundina, rezando o <i>fág</i> (pinheiro de araucária).....	297
FOTO F 52 - Após <i>kamë</i> e <i>kahnru</i> atravessarem o pinheiro (sentido leste-oeste), ele é preparado com o corte que dará a dimensão do coxo.....	297
FOTO 53 - Lua cheia e a noite do “segundo fogo”	297
FOTO 54 - O coxo <i>kõkej</i> , na praça de dança, coberto para armazenar o <i>kiki</i>	298
FOTO 55 - A praça de dança, circundada por samambaias, dividindo ao centro os lugares para os dois fogos, de <i>kamë</i> e de <i>kanhru</i>	298
FOTO F 56 - “Terceiro fogo”.....	299
FOTO F 57 - “Terceiro fogo”	299
FOTO F 58 - “Terceiro fogo”	299
FOTO F 59 - Sequencia Cemitério (<i>venh kej</i>) e retorno para a praça de dança...300	
FOTO F 60 - Sequencia Cemitério (<i>venh kej</i>) e retorno para a praça de dança...300	
FOTO F 61 - Sequencia Cemitério (<i>venh kej</i>) e retorno para a praça de dança...300	
FOTO F 62 - Sequencia Cemitério (<i>venh kej</i>) e retorno para a praça de dança...300	
FOTO F 63 - Sequência praça de dança <i>kamë</i> e <i>kanhru</i> juntos e ornados para abertura do <i>kõkej</i>	301
FOTO F 64 - Sequência praça de dança <i>kamë</i> e <i>kanhru</i> juntos e ornados para abertura do <i>kõkej</i>	301
FOTO F 65 - Sequência praça de dança <i>kamë</i> e <i>kanhru</i> juntos e ornados para abertura do <i>kõkej</i>	301
FOTO F 66 - Sequência praça de dança <i>kamë</i> e <i>kanhru</i> juntos e ornados para abertura do <i>kõkej</i> (primeiro plano: <i>tipankri</i> queima em um fogo).....	301
FOTO F 67 - Dança <i>kamë</i> e <i>kanhru</i> juntos, abertura do <i>kõkej</i> e o <i>kiki koja</i>	302
FOTO F 68 - “comer <i>kiki</i> ” (<i>kiki koja</i>).....	302
FOTO F 69 - <i>kõkej</i> virado depois de terem “bebido tudo”	302
FOTO F 70 - V Encontro dos <i>Kujá</i> , 2016: <i>venh kagta pür</i> e “banho de ervas” em Marina dos Santos, moradora do Capão Alto por <i>Kagnäg</i>	305
FOTO F 71 - V Encontro dos <i>Kujá</i> , 2016: <i>venh kagta pür</i> por <i>Kagnäg</i>	305
FOTO F 72 - No caminho para o <i>kiki</i> (casas da Aldeia Lajeado).....	313
FOTO F 73 - <i>Kagnäg</i> faz orações junto ao <i>kõkej</i>	313
FOTO F 74 - <i>Ko Ri</i> prepara <i>venh kagta</i>	314
FOTO F 75 – <i>Lúcia Feg prü</i> faz o bolo na cinza (<i>ëmi ro</i>)	314
FOTO F 76 - <i>venh kagta pür</i>	314
FOTO F 77 - Dança em volta do <i>kõkej</i>	315
FOTO F 78 - “comer <i>kiki</i> ” (<i>kiki koja</i>): <i>Kagnäg</i> prova o <i>kiki</i> após abrir o <i>kõkej</i>	315

Introdução

Tenho como objetivo entender as continuidades e transformações que se fizeram presentes no território kaingang, especialmente as relações entre cosmologia, organização social e política, identidade e territorialidade, inclusive a importância que a terra adquire como parte da consciência cultural para a sociedade indígena no contexto inter-étnico com a sociedade nacional e no sentido que uma análise da relação indígena com a alteridade, especialmente, com o mundo do branco, pode contribuir para o entendimento dos processos de apropriação de poderes proveniente do exterior desta sociedade indígena.¹ Nesse sentido, trata-se de considerar a historicidade kaingang e suas práticas de habitação tanto no que se refere àquelas que consideram ancestral, quanto àquelas incorporadas da sociedade ocidental, para perceber como articulam a organização socioespacial em termos da forma de ocupação e uso do seu território tradicional.

Observam-se as formas contemporâneas de territorialidade engendradas a partir dos aldeamentos (missões, toldos) e, depois, das Terras Indígenas, às quais estabeleceram novas formas de ocupação e uso do seu território tradicional, modificando profundamente a paisagem considerada ancestral pelos Kaingang.

¹ Os Kaingang pertencem à família lingüística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra *kanhgág*, que significaria “gente”, “pessoa”, e “índio” kaingang. Como podemos constatar durante a pesquisa bibliográfica e de arquivo, do século XVI ao século XVIII os Kaingang que aparecem na bibliografia são citados fundamentalmente sob a denominação Guayaná e Gualachos. Sobre designações étnicas para os Kaingang Antonio Serrano, por exemplo, na sua Etnografia de la antigua Provincia del Uruguay, informa: “los guayanas de misiones fueron conocidos con el nombre de gualaches, gualchies y guañanás. Com o mismo nombre se les conocia a los del estado de Santa Catalina, donde también recibian el nombre de gualacos o simplemente de guayanás. Los guayanás de las cabeceras del Uruguay recibieron el nombre de pinarés. Son tambien guayanas los coroados, los Tupis de [autor] Azara, los Kainguaes, los caaros y afines y los chovacas de las margens del Piquiry. Los guayanás son los antepasados dos actuales kaingangs que viven bajo distintos nobres. Asi los kaingangs de los estados de Santa Catalina y Rio Grande Del Sur son designados con los nombres Socre o Sokleng, de Kame o de bugres y también con el de coroados (...) Los guayanás, son los tapuyas de los primeros cronistas y viajeros (Laytano, 1955: 187, 188). Já no século XIX, os Kaingang são mencionados por Mabilde (1983) e Ambroseti (1895) pela denominação Coroados. Segundo Motta (2004), o etnônimo Kaingang foi objeto de maior discussão e divulgação na literatura, inclusive em âmbito nacional, por frei Luiz de Cemitille (1882), Telêmaco Borba (1882) e Alfredo D’Escragolle Taunay (1886), que apontaram a importância desta denominação como etnônimo, mas observa que ele já havia sido citado em relatórios anteriores, destinados à administração, pelo engenheiro Franz Keller, (publicado em 1867), e, antes ainda, pelo militar Camilo Lellis da Silva (publicado em 1865; a partir do “manuscrito” de 1849).

Principalmente, estas formas de ocupação foram acompanhadas, a partir das últimas décadas do século XIX pela derrubada de florestas, que continuou durante todo o século XX, quando, paralelamente, houve o incremento das monoculturas como efeito das políticas governamentais implementadas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e, depois, pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Em linhas gerais, a argumentação desta tese de doutorado trata do desenrolar dos acontecimentos históricos que atravessaram um amplo território nos dois últimos séculos, quando os campos (*rê*), florestas (*nén*), capoeiras (*ëgohó*), morros (*kri*) e rios (*gój*), os quais compõem a paisagem ancestral, sofreram diversas transformações.²

O território Kaingang constitui-se de aldeias e acampamentos que estão distribuídos nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, o que nos introduz na vasta amplitude geográfica de sua territorialidade. Nesse contexto de transformação do território de ocupação histórica e ancestral, os Kaingang articulam a territorialidade de forma complexa, envolvendo as regiões de planalto, serra e litoral, onde eles vivem conforme as formas tradicionais de ocupação, ao realizarem acampamentos e aldeias, configurando um território que, sem perder esta amplitude, envolve várias das atuais cidades da região sul. Portanto, analiso as aldeias e acampamentos kaingang como parte de um território maior do que os limites encontrados atualmente nas aldeias demarcadas no planalto meridional, onde estão os principais sítios desta etnia.

Como veremos, as narrativas Kaingang, em seu aspecto histórico, situam este avanço da colonização a partir da construção de estradas e o surgimento de cidades em meio à paisagem ancestral, caracterizando as relações socioespaciais em termos da mediação indígena com as instituições e poderes do mundo dos brancos. Esta dinâmica territorial situa-se numa paisagem em que ora incipientes cidades e tais equipamentos (infraestruturas) são (re)introduzidos no espaço aldeão, ora as cidades tornam-se uma referência para o parentesco e/ou para a procura de um ideal de reciprocidade, que envolve diversos outros, notadamente os brancos (*fóg*), o que traduz a busca pelo “bem

² Todos os termos e expressões em língua Kaingang vão em itálico, exceto etnônimos. A grafia utilizada segue aproximadamente a do dicionário bilíngue kaingang-português de Wiesemann, 2002 (ver anexo D, sobre pronúncia). Utilizo (˘) nas vogais e, i,u e y no lugar de (~) devido as limitações do editor de texto. Quando não foi possível utilizar a forma gráfica do vocábulo correspondente à informação do dicionário, indico que o vocábulo tem forma aproximada, no caso da fonética do português com a pronúncia Kaingang (formando o vocábulo com as letras do alfabeto, mais comumente, usadas pelo dicionário), ou, ainda, indico a falta desta informação com o sinal de interrogação entre colchetes.

viver” desta população indígena, isto é, sua existência como um coletivo (*kanhgág há kar*; em que *kar* = todos e; *há* = bom).

Neste sentido, a dinâmica tradicional de ocupação deste território articula-se aos aspectos sociocosmológicos da relação Kaingang com a alteridade, tanto no que se refere aos conflitos engendrados pelas reivindicações em andamento para a retomada de sítios ancestrais e, conseqüentemente, à política do órgão responsável (FUNAI), quanto à (re)configuração dos locais de deambulação e de assentamento, quando passam a ser acessados a partir dos acampamentos (*vãre*) e/ou estes últimos tornam-se aldeias (*ëmã*). Assim, entraremos no período contemporâneo, o qual analiso considerando a importância das estabilizações socioespaciais produzidas pelas Terras e Reservas Indígenas, bem como os processos de desterritorialização e reterritorialização para a constituição de alianças ou para o faccionalismo.

De fato, a interpretação das fontes históricas e arqueológicas pode ser melhor contextualizada a partir dos contextos etnográficos contemporâneos, considerando principalmente para este fim um recorte analítico formulado pela etnologia kaingang a partir das Terras Indígenas, mas no sentido de problematizar esta configuração territorial para as descrições do passado desta ampla região, ressaltando que a territorialidade kaingang envolve continuidades e transformações presentes nos processos de desterritorializações e reterritorializações. Para tanto, faço correlações entre os processos históricos que configuraram o território atual e as teorias arqueológicas e etnológicas, no que se refere à territorialidade kaingang em suas interações com a transformação da paisagem. Os desenvolvimentos mais recentes das pesquisas entre os Kaingang permitem-nos encontrar correspondência entre o conteúdo de sua tradição oral e a forma de ocupação tradicional do território, particularmente a distribuição de assentamentos e áreas de deambulação e, assim, preencher lacunas apresentadas nas fontes históricas e nos registros arqueológicos.

Para o melhor entendimento deste amplo território Kaingang, a questão (de fundo) não é apenas saber se os Kaingang reproduzem suas formas políticas e cerimoniais nos limites restritos das Terras Indígenas, mas se as relações entre os grupos locais tanto no período anterior ao avanço da colonização, quanto no período em que se observam as transformações daí decorrentes, orientam-se por “limites” que possuem outras formas de entendimento diversos dos informados pelas políticas oficiais. De tal modo que, se as Terras Indígenas destacam-se nesta caracterização do atual do território, os movimentos de dispersão e reunião característicos desta sociedade

tem conseqüências para a vida aldeã, bem como para a configuração histórica das atuais aldeias. Em outras palavras, neste processo histórico, em que estes movimentos se dão em uma paisagem recortada por estradas e suplantada pelas cidades, a dinâmica social Kaingang relaciona-se com deslocamentos pela busca de locais com condições necessárias a “preservação física e cultural”, as “atividades produtivas” e o “meio ambiente necessário ao bem estar”, o que tem diversas conseqüências para a “habitação permanente” (conforme a Constituição Federal de 1988).

Veremos a seguir como as narrativas míticas e/ou históricas e as práticas rituais possibilitam entender os processos históricos articulados aos aspectos sociocosmológicos da relação Kaingang com a paisagem contemporânea, nos quais se verifica a atualização de uma concepção de território que conjuga o tempo mítico (*gufãg*) e histórico (*vãsy*). Esta orientação nos levará as paisagens e caminhos (sejam eles trilhas, picadas e/ou estradas), onde se encontram suas aldeias e acampamentos, especialmente àquelas em que tive oportunidade de pesquisar no noroeste do estado do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina. Para adentrar neste contexto etnográfico que nos dará subsídios relevantes para analisar a territorialidade e o território kaingang (aldeias, acampamentos e áreas de deambulação) contemporâneos, é importante enfatizar que a relação do território com a paisagem é expressa entre os Kaingang em termos de limites espaciais mais ou menos estáveis, em que pese suas relações entre o interior e o exterior do grupo local no decorrer dos processos históricos e suas respectivas conseqüências para a vida social, política e ritual, situando-os, juntamente com os movimentos de reunião e dispersão, na análise das relações intra e interaldeias.

De fato, a distribuição de sítios configurando uma rede de relações intra e interaldeãs é informada pelos registros arqueológicos, pela documentação histórica, referente a um período anterior à inserção na política de aldeamentos, e pelos registros etnográficos realizados tanto nas áreas de assentamento, quanto nas áreas de deambulação contemporâneos. Esta rede de relações envolve a relação indígena com a alteridade, inclusive, como aspecto central nos processos de apropriação de poderes provenientes do exterior, de tal modo que o território contemporâneo, especialmente no que se refere à importância atribuída à terra, adquire com a Terra Indígena um significado relevante para a consciência cultural desta sociedade indígena no contexto inter-étnico com a sociedade nacional. Mas, se o contexto aldeão está inserido nas relações entre aldeias, vemos que a ressonância entre a dimensão sociopolítica e a cosmologia opera também em termos de seu território mais amplo, extrapolando os

limites dos grupos locais (e, portanto, das Terras Indígenas) e orientando-se para a formação de aglomerados políticos-cerimoniais inter-aldeões.

A sociocosmologia Kaingang, assim como tem sido afirmado para as demais sociedades indígenas do continente, caracteriza-se, enquanto fundamento de uma ontologia ameríndia, por processos de abertura ao outro, os quais possibilitam refutar a tese do atomismo e sustentar que uma série de práticas como prestações de serviços rituais e alianças matrimoniais, guerra e comércio, entre outras, configuram o território, orientando-se ora para autonomia, fissão e dispersão, ora para reunião, quando diversos grupos locais constroem complexos muticomunitários. Além disso, este tipo de organização sociopolítica, tal como demonstra sua ampla dispersão entre outros povos indígenas, há muito caracterizadas por serem sociedades contra o Estado, devido suas próprias relações motivadas pela recusa ao Um, problematiza a idéia de centralidade política, como demonstram a chefia e o xamanismo, que se aproximam antes, em suas respectivas falas e ações, de especialistas cerimoniais, orientados para o controle das relações com alteridade, daí também sua imbricação com as relações de parentesco.³ De qualquer modo, cada unidade residencial articula alianças interaldeãs, sem que isso influa em sua autonomia política. Assim, a análise do território Kaingang envolve uma outra forma de investigação das alianças e inimizades, notadamente àquelas que se serviram de explicações exógenas seja para caracterizar o faccionalismo, seja para determinar a ação dos caciques num processo denominado muitas vezes como “colaboracionismo” de lideranças com o poder colonial (ver Fernandes, 2004; adiante).

³ Duas questões serão destacadas a partir daí: a questão das fronteiras e um complexo sistema de agenciamento político fundado no espaço, em que unidades residenciais, por meio de alianças e inimizades, se sobrepõem aos limites dos diversos grupos locais, estabelecendo uma teia de relações intercomunitárias (ver Albert apud Pateo, 2005: 127-129; Rivière apud Sztutman, 2005: 158 e Albert apud Sztutman, 2005: 162). Seguindo a discussão sobre a rede de relações, vemos que se as fissões e fusões ratificam fronteiras para Rivière, para Albert a abertura do sistema pelo controle de relações com a alteridade envolve esta sobreposição entre dois sistemas: um arborescente e histórico e outro contextual e fundado nas alianças, o qual em tempo de guerra, remete a intensidade de trocas de esposa, interesses materiais e reparação de ofensas causadas por um inimigo comum (i. e, compreende as mensagens, rituais e as noções causais fundada num sistema xamânico de agressões mútuas, envolvendo um mundo invisível), ou seja, caracteriza-se como um processo de abertura ao outro, envolvendo um “espaço simbólico intercomunitário”, ao projetar um “mapa de suas relações externas” (Pateo, 2005: 127). Outra questão trata da dimensão cosmopolítica fundada na interação entre seres humanos e não humanos (Sztutman, 2005). Estas formas de comunicação, expressas em termos de níveis de troca e que tornam possíveis processos de interação entre diversos grupos locais, são recorrentemente analisadas na etnologia americanista, desde as análises de Lévi-Strauss entre os Nambikwara (1976). Importante lembrar, como fazem os autores, que no ensaio “A noção de estrutura em etnologia, em Antropologia estrutural”, diz o autor: *Em toda a sociedade, a comunicação opera pelo menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e de serviços; comunicação de mensagens* (1975: 336).

Como sabemos, os estudos de etnologia têm dedicado especial atenção a estes três níveis de relação, parentesco, xamanismo e liderança, que, ao realizarem uma série de mediações entre agências humanas e não humanas, envolvendo a sociedade, a natureza e a sobrenatureza na constituição do socius, complexificam modelos formulados a partir de uma visão do social como totalidade, o que remete a abordagem clássica da espacialidade entre os povos jê, ao relacionar todo o universo espiritual e natural em termos de um diagrama projetado no plano espacial da aldeia (voltaremos a isso). Como, sabemos desde Carneiro da Cunha (1978), a aldeia tem “entradas e saídas”, de tal modo que, se este diagrama socioespacial está intimamente relacionado com a riqueza de sua vida cerimonial, em contraste com outros cenários no continente, a mediação realizada por suas instituições (categorias cerimoniais, xamãs e chefes) caracteriza-se, igualmente, pelos processos de abertura ao outro.

Nos capítulos que seguem, exploro, entre outros aspectos das relações com a alteridade, esta rede de relações que envolvem a vida social, cerimonial e cosmológica dos grupos locais e dos aglomerados interaldeões, enfatizando as práticas rituais e xamânicas na relação entre o nível sobrenatural e sociopolítico, que adquirem contornos, ora mais “horizontais” e ora mais “verticais”, ou ainda, “transversais” na tradução dos processos históricos (ver adiante); a chefia e suas mediações, performadas enquanto técnicas, caracterizam-se pela ausência de dominação (poder coercitivo) e pela autonomia política dos seus liderados e; o idioma do parentesco, cujo efeito sociocosmológico é, (para) além de sua estabilização no (multi)dualismo, a corporalidade e a personitude. Desse modo, o empreendimento antropológico e historiográfico proposto visa investigar a dinâmica social indígena por meio de suas práticas cotidianas e extracotidianas, principalmente no que se refere àquelas que têm como foco a análise da territorialidade e do território kaingang, retomando uma discussão importante no ambiente etnográfico Jê, qual seja: a inscrição espacial dos valores simbólicos e cosmológicos dessas sociedades, ampliando-o, com uma perspectiva histórica, e não apenas estrutural, para compreender os efeitos das transformações da paisagem e da configuração do território, particularmente, a partir da (criação da) Terra Indígena.

Neste momento, para avançar neste debate etnológico entre os Kaingang, que servirá como ponto de referência para a argumentação no decorrer desta tese, considero que sua organização socioespacial, como demonstram várias descrições e análises de diversos contextos etnográficos (os quais exponho a seguir), se expressa, de forma

complementar ao dualismo diametral, característico das sociedades jê, em seu aspecto concêntrico observado na tríade casa (*in*), espaço limpo (*prur*) e floresta (*nén*) (cf. Crepeau, 2002; 2005). Entendo que, ao situar as várias dimensões do cosmos, em uma perspectiva de abertura do grupo local para a relação interaldeias e para contextos que envolvem as diversas relações com a alteridade, inclusive, com os brancos, esta concepção triádica do espaço permite problematizar algumas das noções citadas anteriormente: paisagem, território e Terra Indígena, conectando a perspectiva local e global. Minha hipótese é que a descrição e a análise desta conexão, ao reinserir as formas socioespaciais no espaço cosmopolítico, povoado de agências humanas e não humanas, possibilita articular discursos e práticas tradicionais e modernos, por meio do xamanismo, do parentesco e organização social e da liderança para o entendimento dos processos históricos que motivaram as configurações do território atual deste povo, notadamente quando as transformações na paisagem considerada ancestral são produzidas pelo avanço da colonização e, de forma concomitante, com a criação dos aldeamentos e, depois, das Terras Indígenas.

Aqui, abro um parêntesis para enfatizar que este debate formulado nos termos do binômio tradicional e moderno foi colocado em questão a partir do contraste que se estabelece entre a oposição natureza e cultura, característico dos discursos e práticas do Grande Divisor. No contexto Kaingang, e para o pensamento ameríndio de forma geral, estes pólos são tomados como uma posição intercambiável. Pois, seguindo a formulação perspectivista, se a humanidade, compartilhada por todos os seres, é a posição de sujeito, os processos de objetificação, recebendo menor ênfase que o mundo purificado da ciência ocidental, implicam na perda desta posição, como na relação entre caça e caçador, em que a animalidade adquire a forma do objeto, ou nos encontros (na mata e nos sonhos) com entidades sobrenaturais em que a pessoa se vê abduzida por esta perspectiva outra. Neste sentido, Descola faz uma reflexão importante para mostrar os equívocos que surgem num contexto em que os indígenas são associados à imagem ecológica moderna, cujo discurso se fundamenta por meio da objetificação do domínio natureza (em oposição a cultura), percebido, assim, como estanque, enquanto para os indígenas há uma gradação entre humanos e não humanos, como segue:

Não é nada disso para numerosas sociedades pré-modernas, que, encarando os animais não como sujeitos de direito tutelado, mas como pessoas morais e sociais plenamente autônomas, se empenham tão pouco em estender-lhes sua proteção, quanto julgam desnecessário velar pelo bem-estar de vizinhos distantes. Decidir tratar a natureza com respeito e benevolência supõe que a natureza exista – e também, sem dúvida, que tenha sido primeiramente maltratada. Quando a

natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares. É isso que um desvio pela Amazônia poderia permitir estabelecer. Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais (...) (Descola, 1998: 25)

Este pensamento dualista e, como afirma o autor, antropocêntrico, isto é, “a capacidade de se identificar com não-humanos em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana”, constitui a tendência espontânea das diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas, a partir das quais o autor analisa qual o efeito das aproximações e afastamentos com os discursos de alguns líderes indígenas, notadamente àqueles com a finalidade de conduzir lutas de reivindicação territorial. Se na “retórica ecológica”, a “mãe-terra” ou a “floresta sagrada” tornam-se conceitos genéricos da sabedoria étnica, seria bem difícil encontrar seu equivalente exato na maior parte dos povos a quem se atribui esse tipo de noção, pois “exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais”. Entre “convergências” e “quíprocos”, alguns autores têm observado que a tradução destas concepções, expressa na “linguagem de filhos da natureza”, é pautada/controlada por equívocos e ressonâncias (Viveiros de Castro, 2004; Sztutmann, 2005).⁴ quando estas cosmologias são confrontadas com o

⁴ Vemos que, segundo Viveiros de Castro, a ideia de "mal-entendido", no sentido específico de equivocidade, encontrado na cosmologia perspectivista ameríndia, é que o “mundo real” é o espaço abstrato de divergência entre espécies como pontos de vista sobre as coisas, as coisas e os seres são os próprios pontos de vista. Com isso, diz o autor: “An equivocation determines the premises rather than being determined by them. Consequently, equivocations do not belong to the world of dialectical contradiction, since their synthesis is disjunctive and infinite. An equivocation is indissoluble, or rather, recursive: taking it as an object determines another equivocation “higher up,” and so on ad infinitum. The equivocation, in sum, is not a subjective failure, but a tool of objectification. It is not an error nor an illusion – we need not to imagine objectification in the post-Enlightenment and moralizing language of reification or fetishization (today better known as “essentialization”). *Instead, the equivocation is the limiting condition of every social relation, a condition that itself becomes superobjectified in the extreme case of so called interethnic or intercultural relations, where the language games diverge maximally.* It goes without saying, this divergence includes the relation between anthropological discourse and native discourse. Thus, the anthropological concept of culture, for example, as Wagner argued, is the equivocation that emerges as an attempt to solve intercultural equivocality, and it is equivocal in so far as it follows, among other things, from the “paradox created by imagining a culture for people who do not imagine it for themselves” (1981:27) (...) The Other of the Others is always other. If the equivocation is not an error, an illusion or a lie, but the very form of the relational positivity of difference, its opposite is not the truth, but the univocal, as the claim to the existence of a unique and transcendent meaning” (Viveiros de Castro, 2004 12). Sztutman (2005), analisando a ação xamânica como uma fonte privilegiada de ação política, traz dois exemplos relevantes na etnologia do continente sobre as ressonâncias entre o paradigma ecológico e o discurso indígena no que se refere aos desastres ecológicos, em que a iminência de um cataclismo é tematizada na “queda do céu”, pronunciado por Davi Yanomami, como registrou Albert (2000) e no “apodrecimento da terra”, entre os Waiãpi, conforme Gallois (1989).

código simplificador de nossa economia política da natureza e, de fato, não são raros os casos em que povos autóctones se defrontam com a interdição de seu acesso às fontes de reservas, erradamente ditas “naturais”, já que foram eles que, por sua presença multiseular, contribuíram sutilmente para transformar sua ecologia e que “não combina com a idéia de que nosso ambiente é em grande parte antrópico, mesmo em regiões do mundo que parecem, como a Amazônia, ter conservado sua virgindade (Balée, 1993)”, afirma Descola. Como será melhor avaliado na sequência de argumentos desta tese, tais aspectos da análise do autor são importantes para a compreensão da relação dos indígenas com o que o pensamento ocidental denomina por “natureza”, especialmente no que diz respeito a questão das “reivindicações territoriais” e de “precaver-se da espoliação fundiária”, pois, como ele destaca, para além do apoio de organizações internacionais influentes, o pensamento indígena contrasta com este antropocentrismo moderno, amplamente inconsciente, considerando que a constituição do grupo local, situado no processo do parentesco, traduz diversas situações ao qualificar as relações com o exterior por meio da extensão da categoria para afins, incidindo, assim, na diluição da oposição natureza e cultura:

Representar os animais caçados como afins não tem nada de surpreendente no contexto amazônico. A predominância, aí, do cognatismo e dos sistemas de parentesco de tipo dravidiano tem como efeito a redução do registro das categorias sociais a uma grande dicotomia organizada em torno do eixo que separa a consangüinidade da afinidade. Dada a diversidade das situações em que devem ser empregadas, essas duas categorias se tornam operadores lógicos relativamente abstratos que permitem denotar relações mais englobantes do que aquelas que definem os laços de consangüinidade e afinidade efetivamente atestados no seio do grupo local. É esse particularmente o caso da afinidade, relação instável e freqüentemente conflituosa, que oferece então um suporte metafórico excelente para qualificar as relações com o exterior, especialmente com os inimigos próximos ou longínquos. Além disso, o dualismo engendrado pelo sistema dravidiano é temperado por uma tendência muito geral para manipular as atitudes e as terminologias de parentesco, de modo a minimizar os laços de afinidade no seio do grupo local em proveito de uma consangüinidade ideal, e a sublinhá-los, contrariamente, nas relações com o exterior. A relação de afinidade torna-se, por conseguinte, cada vez mais abstrata e esquemática, à medida que se afasta do centro onde efetivamente ela orienta a aliança de casamento (Viveiros de Castro 1993; para o caso jívaro, Taylor 1983 e Descola 1993b).

Seria previsível que essa categoria genérica da afinidade servisse de molde mental para a conceituação da relação com a caça, assim como seria previsível que os animais de estimação fossem considerados antes como consangüíneos, a exemplo dos filhos dos inimigos raptados para serem integrados à família do homicida de seus pais. O animal de caça apresenta-se assim na Amazônia, seja como um *alter ego* em posição de exterioridade quando é caçado, seja como demasiado idêntico a si para ser comido quando domesticado — uma distinção de estatuto que formulei recentemente (Descola 1994) nos termos de uma homologia estrutural clássica: caça : animais de estimação : : inimigos : crianças cativas : : afins : consangüíneos (Descola: 1998, 37).

Desse modo, o grupo local constitui-se como um ponto de vista privilegiado nos processos de apropriação de poderes exteriores, como expressa o *kujá* (xamã) Jorge Kagnãg Garcia ao concluir sua narrativa sobre a captura e o (re)conhecimento do Deus

cristão por uma *kujá*, seu macaco (*kanher*) e seus guerreiros (a qual retomo em sua totalidade no capítulo IV), destacando um aspecto relevante do momento em que o intuito por parte dos brancos (*fóg*) passa a ser “amansar os índios”. No período histórico o qual a narrativa se refere, os índios são alvo de um projeto colonizador realizado com “muita paciência”, ou ainda, não mais fundado em ações violentas, como ocorreu no período que antecedeu sua catequização, entendida igualmente por eles como uma perspectiva em que tomar a posição de caça se associa à usurpação do território, contrapondo-a a continuidade de seu ethos guerreiro:

Então daí que eles começaram amansar os índios e terminou aquela judiaria que faziam com os índios, chegaram os posseiros, onde podiam entrar eles se acampavam. E os índios ali perto iam brigar com eles, canhar terra, gente estranha. É o mesmo que uma vara de porco. Se eu vejo uma vara de porco, eles não deixam chegar perto, se puder escapar tudo, eles correm. Para eu matar um tem que ter muita paciência.

Como sabemos, o perspectivismo ameríndio, reelaborando a questão do socius ameríndio por meio do parentesco, substitui a oposição colocada pelo par conceitual natureza e cultura pelos conceitos deleuzianos de virtual e atual a partir dos quais Viveiros de Castro (2002) argumenta, particularmente, que o idioma da afinidade é o pólo do dado, de tal modo que a contraefetuação do parentesco, na qual a afinidade potencial e virtual se torna o foco da constituição do socius, ao passo que a consanguinidade seria o pólo do construído e, portanto, marca a atualização do grupo local. Este aspecto do parentesco é expresso no idioma da predação e tem como pano de fundo a guerra ameríndia, para a qual o poder da chefia adquire maior expressão e amplitude na composição das alianças para expedições guerreiras, enquanto o poder xamânico, realiza um combate homólogo, já que o xamanismo é a guerra por outros meios, ambos atuando como mediadores dos processos de captura de identidades e qualidades do exterior para a produção de pessoas e novas identidades, um processo fundamental para a constituição do coletivo (voltaremos a isso no capítulo 2) e; conseqüentemente, estes três níveis, parentesco, xamanismo e liderança atuam, em ambos os casos: nas reivindicações de terra e para precaver-se da espoliação fundiária.

Neste sentido, quais são as ressonâncias e equívocos entre o sistema ameríndio de prestações homem-natureza-sobrenatureza, quando processos de objetificação característicos do mundo branco alteram a paisagem ancestral, povoada de agências, e o território é delimitado e demarcado, tendo como conseqüência a usurpação de áreas de deambulação e assentamento tradicionais, reconfigurando a sua territorialidade com a

constituição das Terras Indígenas? Podemos afirmar que o espaço da Terra Indígena, caracterizado por permitir a reprodução física e cultural, entre outros itens fundamentais para a continuidade da vida social, política e cosmológica, como o meio ambiente necessário ao bem estar e as atividades produtivas, tem como consequência a introdução na vida indígena de formas que permitem a ascensão do pensamento moderno? A vida social aí desenvolvida autoriza a visão desta sociedade como totalidade ou os processos de abertura ao outro possibilitam uma releitura das diversas interações neste espaço segmentado e para além dele, especialmente no que se refere a sua relação com a paisagem num momento histórico em que se verifica o avanço das cidades em suas áreas de ocupação tradicional? Tais processos articulam traduções indígenas, com suas ressonâncias ou equívocos, dentro deste esquema conceitual ocidental?

Proponho responder estas perguntas formulando os diversos processos de objetificação que levaram as transformações da paisagem, entre outras controvérsias estabelecidas com o Grande Divisor, como a segmentação do espaço e a ascensão de um ponto de vista global (como ocorre com a cartografia; ver Ingold (2012; 2015), adiante) sobre o local, retomando esta discussão a partir de questões teóricas que nos permitirão aproximar a realidade etnográfica aqui analisada, a partir das interações entre paisagem, território e Terra Indígena, com a constituição de um espaço cosmopolítico entre os Kaingang, para assim mapear as desterritorializações e reterritorializações que configuraram o território atual, ora orientado por (indigenizações de) modernidades, ora por tradicionalidades indígenas.

Como segue nas próximas linhas, entendo que a concepção triádica do espaço, entre os Kaingang, de modo contrastante com o ponto de vista global do cartógrafo, constitui-se em uma “geografia fractal”, conforme argumenta Carneiro da Cunha (1998), pois, ao que tudo indica, este é o ponto de vista que possibilita uma visão de “toda a jornada”, para recorrer a Ingold (2012), contrapondo-a a visão “de cima” que a cartografia estabeleceu como global. Com isso, como argumento em diversos momentos desta tese, o xamanismo Kaingang, ao conduzir a diplomacia cósmica, tece as relações cosmopolíticas entre humanos e não humanos e, imbrincando-se com a chefia e o parentesco, conecta grupos locais aos arranjos socioespaciais mais amplos. Este último aspecto remete, por sua vez, as relações intra e entre aldeias, bem como a configuração dos aglomerados político-cerimoniais interaldeões.

Atenta-se, aqui, para a importância das redes cosmopolíticas no entendimento das formações sociopolíticas indígenas em diversos processos históricos, pois

pressupõem, como argumenta Carneiro da Cunha (1998), uma tradução realizada pela mediação xamânica, na qual o ponto de vista local prevalece sobre o global. Aqui, cabe ressaltar que a autora questiona a visão da sociedade como uma totalidade e, assim, realiza uma descrição das redes comerciais do século XIX na região do Alto Juruá, onde comerciantes e indígenas interagem em um espaço (no caso, a geografia da região) que envolveu um sistema de aviamento, em relação de assimetria, disposto da montante à jusante: do Alto Juruá, passando por Belém, até Liverpool. Nesta cartografia fractal, em que “haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se as considere”, do macropolítico ao micropolítico a mesma forma se repete. Neste sistema de dominação colonial, que sem “deixar de ser particular, em cada foz de rio o ponto de vista tornava-se assim mais englobante”, houve um deslocamento da fonte dos poderes xamânicos para a jusante, “onde se tinha um ponto de vista relativamente ‘mais geral’ sobre quem se achava a montante” (Cunha, 1998: 11). Isto, por sua vez, contribuiu para o florescimento de xamãs e de sua importância na releitura dos conteúdos históricos, desde uma perspectiva local, por exemplo, a partir de seus sítios de moradia, localizados no entrecruzamento rios e poderes exteriores (incluindo àqueles provenientes de negociantes, barracões e centros urbanos e/ou comerciais). Assim, os xamãs tecem a trama de uma rede de relações em que “o local mantém seus poderes, é até a fonte dos maiores poderes, e é nele que [por ex.] os xamãs urbanos irão prover-se” (idem, 18).

Para avançarmos nesta problemática em relação aos casos aqui analisados é importante perceber como se estabelecem as controvérsias produzida nesta “junção”, seguindo a argumentação da Cunha (1998), entre o local e global, introduzida com o avanço da colonização e com o surgimento das cidades nos territórios ancestrais kaingang, (re)inserindo a perspectiva xamânica na tradução dos processos históricos, os quais serão analisados nos cinco capítulos que compõem esta tese, com o material histórico e etnográfico das aldeias da região do planalto meridional, fazendo referência aos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Mais especificamente, faço reflexões etnográficas a partir daí, com base no trabalho de campo que realizei nas aldeias e acampamentos encontrados no noroeste do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, nos últimos quatro anos, entre as mais importantes estão as aldeias de Kondá (SC), Nonoai (RS), Guarita (RS) e, entre outras, cito também àquelas em que pude ter neste período, inserções mais esporádicas, porém igualmente profundas, pois envolveram contextos rituais: Aldeia Morro do Osso, onde ocorre a cada dois anos (desde 2006) o Encontro dos Kujá, que reúne várias Aldeias (ou

casas, ou pessoas) do planalto, da serra e do litoral, dos dois estados citados e também do Paraná; Aldeia de Xapecó e Aldeia de Lajeado, onde ocorreram, neste ano, 2018, entre os meses de março, abril e maio, rituais do *kiki*. Com isso, resumo abaixo o conteúdo dos capítulos que seguem:

No capítulo 1, introduzo a discussão sobre o espaço, no contexto do contraste estabelecido pelo Grande Divisor e a perspectiva indígena da paisagem, no qual este conceito adquire, em termos teóricos, especialmente com as análises de Ingold, um aspecto importante para caracterizar a relação entre Terra Indígena e, extrapolando seus limites, o território Kaingang mais amplo, envolvendo a configuração das aldeias e acampamentos antigos e atuais. O intuito é a compreensão dos processos de transformação da paisagem. Para tanto, situo o debate do território, da paisagem e das Terras Indígenas a partir de questões etnográficas que envolveram minha trajetória como pesquisador acadêmico e técnico, para fundamentar antropologicamente a reivindicação de áreas de ocupação (no caso o Morro do Osso, localizado na Zona Sul de Porto Alegre).

No capítulo 2, revisito diversas etnografias e análises realizadas nas Terras Indígenas Kaingang do planalto meridional, com o intuito de apreender o contexto etnológico e histórico que relaciona a territorialidade e o território, para os quais vemos a importância de considerar tanto aspectos históricos, como estruturais na análise das transformações socioespaciais. Compreendendo ambos os aspectos como arranjos sociocosmológicos da relação Kaingang com a alteridade, especialmente os brancos (*fóg*), focalizo os processos de transformação dessa sociedade indígena em comparação com a etnologia realizada nas terras baixas da América do Sul.

No capítulo 3, partindo da mitologia kaingang, analiso a constituição da casa e/ou do grupo local em uma perspectiva etnoarqueológica e etnohistórica, mostrando que, desde o surgimento de estradas e das incipientes cidades no sul do Brasil, sua (re)configuração passa(m) a ser(em) percebido(s) como a procura de um ideal de reciprocidade que traduz o bem viver desta população indígena, isto é, sua existência como um coletivo. Faço tais correlações, entre o registro histórico e arqueológico, sem maiores preocupações em estabelecer uma sequência cronológica, sugerindo hipóteses que serão desenvolvidas nos capítulos seguintes, principalmente no que se refere a territorialidade e o território.

No capítulo 4 exponho de forma mais sistemática o aspecto cronológico do registro arqueológico, atentando particularmente para a questão dos etnônimos e suas

implicações nas políticas de Estado na conformação de identidades e territórios e; em seguida, preocupo-me em contextualizar tais políticas a partir da documentação histórica, em um momento em que a população indígena insere-se na política de aldeamentos, considerando as áreas de assentamento e de deambulação tradicionais, enquanto um território maior do que os limites encontrados atualmente para as aldeias demarcadas no planalto meridional. Por isso, demonstro a importância da análise das relações intra e interaldeias e das narrativas kaingang para adentrarmos no século XX, observando as alianças e o faccionalismo característico desse povo indígena na constituição das aldeias contemporâneas.

No capítulo 5 retomo a análise das transformações socioespaciais com o conteúdo mais propriamente etnográfico, para mostrar que o território e a territorialidade articulam-se a contextos históricos específicos. Para tanto, valho-me de meu trabalho de campo realizado nas Aldeias de Nonoai, Guarita e Kondá, onde registro e analiso arranjos sociopolíticos e cosmológicos que remetem, ora a dimensão diametral, ora concêntrica, investigando as configurações sociohistóricas que envolvem a descrição e análise da casa, do grupo local e dos aglomerados políticos-cerimoniais.

No capítulo 6, descrevo aspectos da vida ritual, enfatizando a importância da jocosidade e o riso e seu caráter social e histórico, comparando a performance destes gêneros com outros povos indígenas. As formas características da sociabilidade Kaingang referem-se ao seu aspecto mais ritualmente formalizado em que se situam as relações de evitação visualizadas nas regras de etiqueta que orientam e expressam a relação entre as metades exogâmicas, cujas conexões entre a vida cotidiana e extracotidiana permitem visualizar o conteúdo sociocosmológico dos aglomerados. Com isso, relaciono estas práticas como uma filosofia indígena da alteridade, expressa em narrativas e mitos, como um meio de experimentar o ponto de vista do outro e de incorporar este outro como parte de sua noção de pessoa e da relação com processos corporais, especialmente na forma de tratamento que acompanha os funerais e as segundas exéquias, com o intuito de afastar definitivamente o morto para o *nugmë*. Com esta interpretação, conduzo a descrição do ritual do *kiki* que acompanhei na Terra indígena de Xaçecó (SC) e na Aldeia de Lajeado (RS).

Capítulo 1

1.1 - O contexto etnográfico, as controvérsias do Grande divisor e a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena

A análise da paisagem entre os Kaingang como um problema teórico e etnográfico insere-se no contexto da minha trajetória como pesquisador com este povo indígena, especialmente realizando estudos em que procurei compreender o território e a territorialidade. Estes estudos iniciaram desde minha graduação em ciências sociais (UFRGS), mas foram efetivamente sistematizados e analisados em minha dissertação de mestrado (2008), a partir da etnografia da constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*emã*) na região litorânea do Rio Grande do Sul, à qual exploro no próximo capítulo, considerando as consequências desta etnografia para a compreensão do modelo teórico mais geral, que postulo nos capítulos que compõem esta tese.

Esta discussão foi adensada com os estudos de Fundamentação Antropológica que realizei com objetivo de caracterizar a tradicionalidade da ocupação da reivindicação Kaingang da área de ocupação Aldeia do Morro do Osso como Terra Indígena, no âmbito do convênio FUNAI-UNESCO nº CLT00360/2010, que se deu efetivamente com as Portarias FUNAI Nº 531, de 14/04/2010 e Portaria FUNAI Nº 581, de 15/04/2011, 19/04/2011. De fato, as narrativas, que são referências para a população que constituiu uma aldeia no sítio reivindicado, são denominadas por eles como “histórias dos antigos”, de tal modo que, ao reconhecerem sua paisagem como parte da ocupação ancestral, enfatizam as peculiaridades do meio ambiente – por exemplo, pedras, morros, fontes d’água, onde encontram “remédios do mato” (*venh kagta*) e matérias-primas para a confecção de artesanato –, situando neste lugar as trilhas, nas quais os antigos andavam, que cortam as florestas, os campos, as capoeiras, elevações e encostas, entre outras formações ecológicas e geográficas ali encontradas.

Entre outras características deste território, os deslocamentos das Terras Indígenas do planalto meridional (Nonoai e Guarita, principalmente – duas aldeias nas quais realizei etnografia apresentada nesta tese) para Porto Alegre tiveram como consequência a fundação de aldeias na região litorânea, com um desdobramento importante para a organização política da coletividade Kaingang, qual seja: a materialização de um aglomerado político-cerimonial interaldeão. Ressalta-se, ainda, que estes dois aspectos – as narrativas e a rede interaldeã – da paisagem indígena na região litorânea, como veremos, compartilham de um horizonte sociocosmológico

comum com as aldeias do planalto meridional.

Para entender esta incidência do conjunto destas narrativas sobre a forma tradicional da ocupação do Morro do Osso, nos termos de uma possível delimitação territorial, o qual o Estudo de Fundamentação Antropológica estava interessado, destacam-se as entrevistas que realizei com um interlocutor privilegiado para compreensão da paisagem ancestral Kaingang: João Karenh dos Santos, um Kaingang já centenário, sogro do cacique da aldeia, Valdomiro Vergueiro, que estava morando, naquele momento, na casa de sua filha, Irundina do Santos e genro. João Karenh morou durante a maior parte de sua vida na sua terra de origem, Terra Indígena Nonoai, onde também pude lhe entrevistar em sua casa, em outra oportunidade, quando já havia retornado para viver com sua esposa e filhos, em 2011, por volta de dois anos antes de seu falecimento. Ele estava cego há mais de cinco anos e, por isso, não podia dar informações pormenorizadas – apesar das ricas narrativas que se referem aos deslocamentos de lideranças, como Joaquin Eufrásio e Antônio Pedro, caciques de Nonoai, de onde estes faziam longas viagens (que chegavam há quatro meses) para Porto Alegre, entre o início e meados do século XX –, mas, lembrando cantos e danças, acompanhados pela batida de seu *venh tó* (cajado), atestava que Porto Alegre estava inserida na paisagem da região litorânea, isto é, no *goj kafõ tü* (água sem fim; o mar para os Kaingang), pois está localizada às margens do Lago Guaíba, considerado um braço do mar. Segundo Karenh, neste período histórico em que se dá a narrativa, “naquele tempo”, na cidade, que “estava começando”, os “antigos” faziam política para garantir suas terras e levavam para Nonoai carregamentos de sal. Num momento posterior, em meados do século XX, com as características da paisagem ancestral bastante transformadas pela urbanização, Karenh frequentara com mais assiduidade a cidade.

O senhor João Karenh, apesar da idade avançada e das condições de saúde, tinha grande conhecimento da cosmologia Kaingang, sendo considerado um *kanhró* (“conhecedor”; sábio), devido, em grande parte, ao fato de ter, como um Kaingang antigo, compartilhado das narrativas dos mais “antigos” da Aldeia de Nonoai. Com isso, as entrevistas com Karenh tiveram como principal objetivo situar a dimensão sociocosmológica e histórica do território em pauta, para fundamentar uma possível demarcação de Terra Indígena, utilizando como recurso reconstruir a paisagem ancestral e considerando a territorialidade Kaingang em uma região mais ampla, na qual o Morro do Osso está inserido, para, assim, contextualizar a reivindicação do sítio em sua relação

com os demais locais de deambulação, acampamentos e assentamentos Kaingang (muitos desses lugares já não acessados pelas alterações no meio ambiente, provocadas pela urbanização).

Para tanto, indaguei, nas entrevistas, sobre como seria uma possível demarcação de Terra Indígena num local mais próximo possível do *gój kafõ tü* e Karenh ressaltou um aspecto peculiar das características geográficas desta (criação de) Terra Indígena nesta região. Vemos que a própria possibilidade de demarcação implica, por um lado, na segmentação espacial e, em consequência, na transformação da paisagem ancestral; por outro lado, para seguirmos os limites sugeridos por Karenh, teríamos que observar a relação que este povo estabelece com o *goj kafõ tü*, num momento anterior ao fato do sítio reivindicado ter a paisagem alterada, devido ao avanço dos equipamentos urbanos e o aumento de moradores brancos sobre o território, estabelecendo as condições atuais para a criação de limites. Como segue:

Alexandre: Sabe que agora eu quero escrever um mapa da área indígena do *goj kafõ tü*, para eu fazer o mapa igual o mapa de Nonoai, da Área Indígena que fica perto do *goj kafõ tü*?

João: *Goj kafõ tü*?

Alexandre: Eu quero saber o nome de algum lugar que os antigos, se os antigos falavam o nome de algum lugar, que os antigos andavam, se tinha um rio perto, um monte, uma pedra grande? Para eu fazer um mapa, igual o mapa de Nonoai. Agora vai ser uma Área Indígena do *gój kafõ tü* mais perto do *goj kafõ tü* possível, se os antigos contavam alguma história, senhor não chega lembrar dessas histórias?

João: Às vezes a gente vai reto lá, marca lá, as vezes entorta lá, vai acompanhando, é assim que a gente pensa. Eu já fui, limpei a divisa lá ...

Alexandre: Senhor limpou a divisa lá em Nonoai?

João: Não de Nonoai, é lá...

Alexandre: Lá para onde? ã?

João: Lá para Palmas, a gente fez, plantava marco assim.

Alexandre: Em Palmas isso?

João: De longe vê. O cacique achou bom meu serviço lá.

Alexandre: Lá em Palmas? O senhor chegou a morar em Palmas?

João: Morei dois anos lá, dois anos parei lá. (...) um metro de assim, de marco, de lá longe a gente vê os marcos, de longe, né?

Alexandre: E os velhos que falavam para colocar os marcos?

João: Daí foi marcando, ele foi marcando.

Segue a entrevista com este mesmo intuito de pensar o território do Morro do Osso, principalmente, em termos de uma demarcação de Terra Indígena mais próximo possível do *goj kafõ tü*:

Alexandre: E perto do *goj kafõ tü*, senhor acha qual o tamanho da área que ficava perto do *gój kafõ tü*, mais ou menos qual tamanho, era maior que Palmas, menor que Palmas, se fosse botar os marcos?

João: Assim de comprimento, assim ... quantos metros tem, assim, né? Tem mais ou menos uns 25, 30 metros ...

Chico: [fala em kaingang 00:57]

Alexandre: Mas ficava menor ou maior que Palmas, uma área mais perto do *goj kafõ tü*?

João: Aqui, *goj kafõ tü*, porque ele tem muita volta, né? Volta ali, volta lá, volta cá. Como vai acertar?

Alexandre: É verdade!

João: Não acerta nada!

Alexandre: Não acerta nada? Mas se fosse acertar fazia acompanhando as voltas?

João: Serviço perdido, não ganho nada: - Oh, estou contando caso aqui não ganho nada, tem gente que está ganhando.

Seguindo o traçado sugerido por João Karenh, a relação entre a região litorânea do Rio Grande do Sul e a possibilidade de demarcação de uma Terra Indígena deveria seguir estas características da região, ressaltada por ele para mostrar a dificuldade de fazer a medição da terra: “porque ele tem muita volta, né? Volta ali, volta lá, volta cá”, que é encontrada nas margens do Lago Guaíba (em cuja margem se encontra o Morro do Osso) e na Lagoa dos Patos, uma peculiaridade que contrasta com a maior parte do litoral do estado, cuja geografia não é recortada (com exceção de Torres, nordeste do Estado). De fato, a ocupação Kaingang no *goj kafõ tü*, onde Karenh inclui as “águas” que existem em Porto Alegre, vem ao encontro dos dados que confirmam a existência de vestígios arqueológicos da “Tradição Taquara” (na qual estão associados casas subterrâneas, cerâmicas e instrumentos líticos) no litoral, o que permite argumentar que esta ocupação ocorre desde tempos imemoriais.

Deixando de lado as complexidades destes limites seguirem este “braço” do *goj kafõ tü*, em meio as atuais condições de urbanização, para o desenrolar da política fundiária no caso citado, bem como das outras caracterizações necessárias para comprovar a tradicionalidade da ocupação (a qual, por ora, se mantém sob sigilo do órgão responsável), quero enfatizar que além de contrastarem, ao menos do ponto de vista cartográfico da construção de um mapa, com a linha “reta”, segundo o interlocutor, como uma forma de traçar limites em Palmas, interessa-me neste momento argumentar que estas configurações que o território adquire serão estabelecidas nos diversos processos de reivindicação e negociação com o governo (para que possam ter garantias de suas terras em meio à espoliação fundiária; veremos exemplos no Capítulo V). Como sabemos, nestes processos foram ignoradas as divisões, observadas pela documentação histórica e as análises etnológicas, entre “tribos” e “sub-tribos”, cujas fronteiras eram informadas pelos grandes rios e seus afluentes, correspondendo respectivamente ao território dos caciques e seus líderes subordinados (ver adiante) – certamente, seria mais aconselhável, especialmente no que se refere à preservação do meio ambiente necessário ao bem estar conforme a CF 1988. De qualquer modo, a questão, aqui, não é se estas configurações que o território adquire são ou não coincidentes com a forma de

ocupação pré-colombiana – informação que é um importante índice para situar as dimensões do território ancestral e veremos algumas de suas implicações para a territorialidade deste povo indígena adiante –, mas o fato de que elas são semelhantes no que se refere ao processo histórico que teve como consequência as transformações na paisagem ocorridas nos últimos dois séculos, quando o território Kaingang passa a ser caracterizado por discursos e práticas que se sustentaram nos termos de uma controvérsia, a qual gira em torno da ocupação tradicional indígena fora dos limites traçados por estes espaços segmentados (particularmente, os aldeamentos dos quais, atualmente, alguns deles são as Terras Indígenas atualmente demarcadas) estabelecidos pela colonização, onde vemos o surgimento de estradas e cidades.

Esta controvérsia evoca o Grande Divisor, pois resulta de um contexto histórico em que a natureza é formulada como objeto, de tal modo que estes limites se articularam com as idéias de “vazio demográfico” e de “ausência de cultura”, liberando áreas para a colonização, o que, de forma simétrica, foi reafirmado pela versão da política indigenista oficial, especialmente no período anterior a Constituição Federal de 1988 (que, por sua vez, garantiu o direito de ir e vir), em que a possibilidade da existência e continuidade da “cultura” indígena se daria (apenas) nestes espaços confinados – noção que continua operativa para os critérios administrativos utilizados na definição das regras que estão em jogo na política fundiária do órgão responsável (Fundação Nacional do Índio, FUNAI). Com isso, a Terra Indígena foi inúmeras vezes acionada como uma “caixa-preta” (Latour, 2000) que irá determinar as condições para a “continuidade da ocupação”, entendida em termos da habitação permanente (Constituição Federal (CF) 1988; ver Decreto 1775, de 1996).

Neste aspecto, a política fundiária adquire, muitas vezes, um significado restritivo em relação aos demais espaços de deambulação e assentamento fora desses limites, os quais ainda são reivindicados pelos Kaingang como de ocupação tradicional, como é o caso do sítio Morro do Osso, um lugar onde, diferente do que ocorre com o espaço objetificado característico do pensamento ocidental, a constituição do grupo local torna-se possível em virtude da relação entre humanos e não-humanos, ali existentes (a pedra popularmente conhecida na região como Pé de Deus, cacos cerâmicos, casa subterrânea, “cemitério indígena”, como signos da relação com diversos outros: mortos, Guarani, espíritos que vivem na floresta, como o *Nén Ga*, o “dono do mato”). Tais formulações, fundamentadas na assimetria entre índios e brancos, têm

como consequência a usurpação e/ou a falta de políticas para a demarcação de áreas tradicionalmente ocupadas, opondo o território demarcado e não-demarcado.

Para situar esta controvérsia entre a territorialidade kaingang e a questão dos limites territoriais, é importante introduzi-la a partir da “noção básica” de “translação”, que é a “interpretação dada pelos construtores de fatos aos seus interesses e aos das pessoas que eles alistem” (Latour, 2000: 178), opondo-a a noção de “difusão”, que “inventa um determinismo técnico, com paralelo no determinismo científico”, estabelecidos por fatos dotados de “inércia própria”. Este determinismo caracterizaria, tal como se dá a assimetria das alegações do Grande divisor, nossa sociedade como “racional”, resultando na acusação de que todos os outros são “ilógicos”, “o sumário de todos os processos de acusação movidos de dentro da rede científica contra o que está fora dela” (Latour, 2000: 345), conforme o autor:

Uma vez apagado do quadro o movimento do observador, parece que há uma linha divisória absoluta entre, por um lado, todas as culturas que "acreditam" em coisas e, por outro, a única cultura, a nossa, que "sabe" coisas (ou que logo as saberá), entre "Eles" e "Nós" (...). Embora cada sócio-lógica esteja construindo seu mundo através da incorporação de pássaros, plantas, rochas e pessoas, ao fim de muitas viagens mundo afora ficará patente que "Eles" *sim* têm um sistema *antropomórfico* de crenças, enquanto "Nós" temos uma visão desinteressada do mundo, pouquíssimo influenciada por nossa "cultura" (Latour, 2000: 345-348).

Desse modo, trata-se de abrir as “caixas pretas” nos termos de uma sócio-lógica, processo em que as alianças em torno de associações vão “traçando aquilo de que é feito o mundo das outras pessoas, pois, num plano de simetria, nos afastamos do julgamento de irracionalidade ao restabelecer ao acusador e/ou aos viajantes os seus interesses em sua própria sociedade”, de tal modo que vemos suas alegações, tanto quanto a dos outros, serem mantidas antes por meio de “elos fortes e os fracos”:

Nos exemplos apresentados, cada conflito em torno de associações vai traçando aquilo de que é feito o mundo das outras pessoas. Não temos, de um lado, "conhecimento" e, do outro, "sociedade". Temos muitas provas de força através das quais são revelados os elos fortes e os fracos (...). Mais exatamente, o que chamamos de "cultura" é o conjunto de elementos que se mostra interligado quando, e somente quando, tentamos refutar uma alegação ou abalar uma associação (...). Em outras palavras, ninguém vive numa "cultura", ninguém tem "paradigmas" em comum com outros nem pertence a uma "sociedade" sem que antes se choque com os outros. A emergência dessas palavras é uma das consequências de se construírem redes maiores e de se cruzar o caminho de outras pessoas (...) Na verdade, fomos da lógica (esse caminho é reto ou torto?) para a sócio-lógica (esta associação é mais fraca ou mais forte?). (Latour, 2000: 327)

Com isso, considerando os vários elementos que serão alistados ou alijados na alegação, o uso da palavra translação para Latour vai além do sentido de “tradução (transposição de uma língua para outra)”, pois também tem um “significado geométrico (transposição de um lugar para outro)” e traduzir interesses significa, ao mesmo tempo,

fornecer novas interpretações desses interesses e canalizar diferentes direções.⁵ Como veremos, as transformações do território envolvem a mobilização de posições intermediárias, reembaralhando o par natureza e cultura em favor de “formas híbridas” (ver adiante Stutzman, 2005, para o xamanismo em geral; Crepeau, 2002, para o xamanismo Kaingang, em particular), com as quais as mediações (e as traduções) kaingang fundamentam sua cosmopolítica indígena.

Em vários aspectos, esta controvérsia em torno dos limites da Terra Indígena e sua relação com o território e com a paisagem ancestral, remonta o problema do dualismo entre transcendência e imanência, a partir do qual Viveiros de Castro (2002) procura equacionar um problema clássico da antropologia, qual seja, o conceito de sociedade. Segundo o autor, tal questão alia-se a crítica da representação de sociedade como mônada, que “exprime o universo humano como um povo étnicamente distinto, vivendo segundo instituições específicas e possuindo uma cultura particular” (2002: 312), ou ainda, a oposição *societas* e *universitas*, em que o primeiro termo se situa no contrato e na adesão dos indivíduos, racionais, a um conjunto de normas, tendo como modelo metafórico o Estado constitucional e; o segundo, tendo como modelo metafórico o parentesco, princípio natural de constituição de pessoas morais coletivas e integração cultural de um povo como Nação (idem, 300). Os “cruzamentos entre as polaridades são complexos com sociedade e cultura opondo indivíduo e natureza” (idem, 302). Como afirma o autor:

A crítica contemporânea atinge a noção antropológica por todos os lados: a sociedade primitiva como tipo real; a sociedade como objeto empiricamente delimitado; a sociedade como suporte objetivo das representações coletivas, entidade dotada de coerência estrutural e finalidade funcional. Tal crise conceitual deriva, em primeiro lugar, de uma crise histórica. O fim do colonialismo político formal e aceleração dos processos de mundialização dos fluxos econômicos e culturais tornaram mais evidentes o caráter desde sempre ideológico e artificial de algumas das idéias em questão: a mônada primitiva não era primitiva, e nunca foi monádica. Mas tal crise histórica reflete também uma mudança na apercepção social ocidental, isto é, uma crise cultural. Objeto-ideal da antropologia dissolveu-se menos pela bastante relativa globalização objetiva dos primitivos locais, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, que pela falência da noção de “sociedade moderna” que lhe serviu de contra-modelo. Cresce a convicção de que o ocidente abandonou seu período moderno, fundado na separação absoluta entre o domínio dos fatos e o domínio dos valores – separação que permitia atribuir, por um lado, transcendência objetiva ao mundo natural e imanência subjetiva ao mundo social e, por outro lado, instrumentalidade passiva aos objetos e agência coercitiva aos valores. Resta ver se ingressamos (e este ‘nós’ inclui todas as sociedades do planeta) em uma fase pós-moderna onde não mais funciona tal separação, ou se, ao contrário, do que supõe a cosmologia do grande divisor que tornou possível a antropologia, jamais fomos modernos exceto na imaginação de alguns ideólogos (Latour, 1991) (...) (Viveiros de Castro, 2002: 315, 316)

⁵ Esta noção de translação, que alista uma série de humanos e não humanos, segue o argumento geral da teoria de Bruno Latour do ator-rede, que foi amplamente utilizada e elaborada, de forma geral, no âmbito do perspectivismo ameríndio.

Atenta-se, para o caso jê-bororo, cuja relação entre dualismo e triadismo, na qual me inspiro para propor, no capítulo que segue, uma perspectiva Kaingang de território foi retomada a partir da discussão levi-straussiana por Stolze Lima (2008). A autora explora as combinações da noção de perspectiva indígena que Lévi-Strauss introduziu em sua crítica ao dualismo clássico com a noção indígena de perspectiva: evidenciando uma dissolução perspectivista do dualismo e de uma dissolução dualista do perspectivismo. Para a autora, além da inversão do autor da tese central de Durkheim e Mauss, isto é, a gênese social da lógica, que, com o autor, virou gênese lógica do social, verifica-se que o entendimento da obra de Lévi-Strauss vai ao encontro da crítica contemporânea tanto no que se refere ao caráter morfológico do uso das terminologias de parentesco, quanto em relação à noção de sociedade como totalidade.

Em certo sentido, a característica marcante desses sistemas indígenas amazônicos que vêm sendo chamados de perspectivistas é tornar problemático o conceito de formas primitivas de classificação, mesmo tendo em conta suas sucessivas modernizações (do tipo "classificações simbólicas" ou "pensamento selvagem"), pois, usando uma distinção cômoda, a noção de perspectiva que neles opera não põe uma questão de natureza estritamente epistemológica, ela seria melhor descrita se encarada como um problema ontológico (...) Sistemas como esse têm tudo, com efeito, para resistirem às análises informadas pelo postulados das oposições entre a Natureza e Cultura, epistemologia e ontologia, dos quais a noção de classificação talvez seja a tradução antropológica mais eminente. Se são sistemas em que cada parte é suscetível de apresentar a mesma configuração que o "todo", não estão a exigir uma problematização da própria noção do todo?

O debate aberto por Lévi-Strauss sobre a questão das anomalias dos sistemas dualistas e, por assim dizer, sua busca por uma dimensão hierárquica a partir dos dualismos diametral e concêntrico, expressos no plano da aldeia bororo, teve como resultado que a interpretação da incompletude destes sistemas dualistas sul-americanos, fundada em uma perspectiva morfológica, a qual postulava a ausência de divisões claras das unidades de troca, nos termos da troca restrita, como é característico das organizações dualistas, é problematizada pela troca generalizada; deste modo, o terceiro vem equacionar o problema da hierarquia, expressa, no caso analisado pela autora, no dualismo diametral e concêntrico do plano aldeão.⁶ A autora argumenta que, com esta

⁶ Como analisa Coelho de Souza (2008, 267-269): "A falta de 'precisão e limpidez' reencontrava-se, por razões, em uma outra família de sistemas sul-americanos igualmente estratégicos e seminais para Lévi-Strauss: aqueles epitomizados pelos Bororo, e compreendidos de modo mais geral pelas sociedades centro-brasileiras da família linguística jê, estudados, na época, por Nimuendaju (Xerente, Timbira, Apinajé). Também ausentes das análises da SEP, esses sistemas foram, entretanto, objeto de uma série de artigos (...) centrados na questão do das 'organizações dualistas' (...) [Esta observação sobre ausência do jê nas SEP, será compreendida pela importância que os Nambikwara desempenham na reflexão de Lévi-Strauss sobre as organizações dualistas). A importância teórica do casamento de primos, que faz dele um dos temas dominantes na SEP, não é, porém suficiente, como já foi mencionado para garantir o lugar de

análise, Lévi-Strauss prefigura as críticas à noção de todo e parte, convidando a “encarar as relações entre os corpos (animados e inanimados)”, como a “pessoa fractal” (Wagner apud Lima, 2008: 213), em oposição ao dualismo hierárquico, expresso no englobamento de contrários de Louis Dumont. Isto é, concluindo sobre seu caráter contra-hierárquico, ou ainda, no sentido que cada perspectiva é uma visão todo, a autora cita Viveiros de Castro que mostrou que se pode fazer uma “representação fractal da cadeia de bipartições (...) encarando o problema do ponto de vista da renúncia do Um por Lévi-Strauss, justapondo a sua compreensão dos objetos fractais” (idem, 245).

Conforme Lima, no artigo de 1952, “As estruturas do Brasil central e oriental” Lévi-Strauss afirma que a noção de dualismo, no sentido rígido, não dava conta das estruturas sociais complexas aí encontradas, como observa em relação às “contradições” da etnografia Xerente, realizada por Nimuendaju, e procura compreendê-las por um apelo a história, qual seja: “a complexidade já não residiria na própria estrutura (...), mas derivaria das sombras projetadas por um passado remoto” (idem, 226). Para além (ou aquém) da “história hipotética”, o argumento da autora é que, Lévi-Strauss, para solucionar esta anomalia evocara o procedimento adotado no ensaio de 1903 de Durkheim e Mauss de totalidade, ao colocar a verdadeira realidade social em termos de troca matrimonial, destacando que a organização dualista seria antes governada pela troca restrita, enquanto a ideia de uma sociedade real seria a troca generalizada.⁷

Entretanto, argumenta a autora, os dualismos diametral e concêntrico observados nas práticas cerimoniais xerente envolvem agenciamentos (ou, “enxertos”) entre formas sociais e relações de parentesco, que complexificam as relações entre metades e a própria projeção dessa estrutura dualista no espaço. Desse modo, estes dualismos são entendidos pela autora enquanto relações de relações (e não relações entre termos), e, seguindo Deleuze e Guatarri, verifica que estruturas segmentares diversas recortam o “socius”: contrariando a exigência de uma única estrutura de ressonância, do dualismo

sistemas como o do Nambikwara na análise da troca restrita, que se concentra nas secções australianas. (...) Eles exemplificam uma distinção de importância na teoria da aliança, aquela entre o método das relações e o método das classes entre a delimitação automática dos cônjuges possíveis pela constituição de uma classe (ou um grupo: metades, clãs, linhagens) e determinação de uma relação, ou conjunto de relações, que permitem dizer, em cada caso, se o cônjuge visado é desejável ou excluído”.

⁷ A autora irá propor uma abordagem “anti-história” (cf. Stolze Lima, 2008: 210). Ainda, a autora destaca que esta discussão do dualismo remete ao “descentramento” situado na relação sujeito-objeto, na qual o pensamento etnográfico fundamenta a crítica de Lévi-Strauss, que “transita entre dois postulados distintos: a aplicabilidade do verdadeiro e do falso, absolutos, evocativos de uma concepção hierárquica de perspectiva, dá passagem à aplicabilidade de juízos, inconfundíveis com os primeiros, que se expressam em termos de um valor menor ou maior de verdade” (idem, 235).

como regime de funcionamento do Um, isto é, a sua destinação à forma do Estado. A autora enfatiza, principalmente, que estes sistemas faziam, por seu próprio modo de agenciamento, obstáculo à totalização, já que estes agenciamentos são perspectivas: o “dualismo implica não só oposições e complementariedades” (idem, 232), tal como é perceptível no triadismo que envolve o centro e a periferia da aldeia, exigindo um terceiro, no caso, o círculo no entorno, a floresta, que informa um conteúdo perspectivista, em que o terceiro aparece como difração. Um exemplo desta elaboração perspectivista é o que a autora denomina de errância do centro ou errância de perspectiva, no caso das transformações que ocorreram na aldeia bororo, quando passara a obedecer a um plano da missão salesiana, tendo uma planta em L e casas de alvenaria construídas pelos padres:

A hipótese – permitida, aliás, por uma noção de totalidade hierárquica - de que tal juízo sobre a casa de alvenaria só é parcialmente verdadeiro (a casa de palha, com efeito, não poderia ser mais quentinha a noite do que ela) não nos permitiria compreender que a caracterização da casa de palha (fresca e quentinha de noite), fundamento da atribuição dos valores simétrico e inverso a outra, aqui se mostre acompanhada de uma agência tornada ao mesmo tempo possível e necessária pelo puxadinho de palha: não é este que aqui aparece como o terceiro apropriando-se do centro e transformando as casas de tijolo em sua periferia? (...) [O] terceiro não era uma entidade lógica da mesma natureza que os outros dois termos: estes são os segmentos objetificados na realidade pela perspectiva. Mas neste sistema de três pólos (ou de uma reta e um eixo) cada um pode atuar como terceiro (Stolze Lima, 2008: 238).

Como proponho no escopo desta tese, entre os Kaingang, as transformações socioespaciais compreendidas a partir da tríade *in* (casa) - *prur* (espaço limpo) - *nén* (floresta), poderão ser melhor visualizadas por meio dessas transformações socioespaciais, comuns entre os demais povos jê. Ao que tudo indica, especialmente no que se refere aos contextos em que as relações são expressas com os dualismos, diametral e concêntrico, bem como com as diversas “segmentariedades (ou enxertos) complementares” (idem, 233), a perspectiva indígena permite formular as características desta configuração triádica do espaço Kaingang em contraste com as monâdas primitivas, seja (re)produzida nos termos dos limites das Terras Indígenas (inclusive, considerando as políticas do Estado implementadas nesse sentido), seja considerando o dualismo como forma de organização social e política, ambos expressos como totalidade. Enfatizo, assim, que o sistema de prestações indígenas envolve a relação sociocsmológica homens-natureza-sobrenatureza e orienta-se, juntamente com a dimensão sociopolítica da rede de relações intra e interaldeãs, para além dos limites do território atualmente demarcado.

Antes de avançarmos em relação à diagramação do espaço jê, à qual voltaremos no capítulo seguinte, para continuarmos situando-a numa elaboração perspectivista, seguindo Stolze Lima para o caso do dualismo e sua relação com as segmentaridades, que mostra a existência de suas realidades virtuais e atuais, possibilitando as traduções indígenas de “novos” arranjos socioespaciais (no caso, a rua em “L” e a oposição casa de palha x casa de alvenaria), creio ser necessário aprofundar, neste momento, como esses “códigos” (e descodificações) operam ao formularmos a questão do espaço em função de seu aspecto territorial. Isto é, entendendo tais agenciamentos perspectivistas como performatizados no plano de imanência (o Corpo sem Órgãos, a Terra, a absolutamente desterritorializada), de tal modo que é a partir daí que as territorialidades são diagramatizadas no espaço por movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, como destacam as características aproximativas do rizoma, definidas por Deleuze, a partir do “princípio de cartografia e decalcomania”:

Diferente é o rizoma, mapa e não decalque. Fazer o mapa, não o decalque. A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõem um mapa com a vespa no seio de um rizoma. Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, construí-lo como ação política ou como uma meditação (...) *Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida “competência”* (...) Entretanto será que nós não restauramos um simples dualismo opondo os mapas e decalques, como um bom e mau lado? Não é próprio do mapa ser decalcado? Não é próprio do rizoma cruzar as raízes, confundir-se as vezes com elas? Um mapa não comporta fenômenos de redundância que já são como que seus próprios decalques? Uma multiplicidade não tem seus estratos onde se enraízam unificações e totalizações, massificações, tomadas de poder significante, atribuições subjetivas? As linhas de fuga, inclusive elas, não vão reproduzir, a favor de sua divergência eventual, formações que elas tinham por função desfazer ou inverter? Mas o inverso também é verdadeiro, é uma questão de método: é preciso sempre projetar o decalque sobre o mapa. E esta operação não é de forma alguma simétrica a precedente, porque, com todo rigor não é exato que um decalque reproduza o mapa (...) O decalque já traduziu o mapa em imagem, já transformou o rizoma em raízes e radículas. Organizou, estabilizou, neutralizou as multiplicidades segundo os eixos de significância e de subjetivação que são os seus. Ele gerou, estruturalizou o rizoma, e o decalque já não reproduz senão ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa. Por isso ele é tão perigoso. Ele injeta redundâncias e as propaga (Deleuze & Guattari, 1995: 22, 23; grifos meus).

Com esta formulação, vemos a seguinte observação dos autores, que permite situar as diversas configurações que adquirem o território e as Terras Indígenas Kaingang em meio às transformações da paisagem, observadas com o incremento da colonização – particularmente, envolvendo, como veremos de forma mais específica, a derrubada das matas, a implementação de um modelo de agricultura baseado na

monocultura, a implementação de equipamentos de colonização, dentro e fora das aldeias, estradas e instituições (igrejas para a catequese e, depois, escolas, postos de saúde), bem como o surgimento de cidades –, qual seja: o “capitalismo existe no cruzamento de toda sorte de formações”. Avaliando este aspecto, os autores argumentam, por exemplo, que o modelo arborescente, que dominou a realidade e o pensamento ocidental, em seu aspecto de transcendência, não se opõe ao rizoma e ao oriente, em seu aspecto de imanência, como dois modelos: “nem outro, nem novo dualismo”. Nesse sentido, a América, que “age por extermínio, liquidações internas e por empuxos sucessivos externos de imigrações”, é exemplar de uma formação intermediária, pois o fluxo do capital reúne árvore e canal, raiz e rizoma:

É preciso criar um lugar à parte para a América. Claro, ela não está isenta da dominação das árvores e de uma busca de raízes. Vê-se isto até na literatura, na busca de uma identidade nacional, e mesmo de uma ascendência ou genealogia européia (Kerouac parte em busca de seus ancestrais) (...) E no interior da América, não são sempre as mesmas direções: à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um “mapa” americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. A América inverteu as direções: ela colocou seu oriente no oeste, como se a terra tivesse se tornado redonda precisamente na América, seu oeste é própria franja do leste (...) Estamos num mal caminho com todas estas distribuições geográficas. Um impasse tanto melhor. Se se trata de mostrar que os rizomas tem também seu próprio despotismo, sua própria hierarquia, mais duros ainda, muito bem, porque não existe dualismo ontológico aqui e ali, não existe dualismo axiológico do bom e do mau, nem mistura ou síntese americana. Existem nós de arborecência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes. Bem mais, existem formações despóticas, de imanência e canalização, próprios aos rizomas. Há deformações anárquicas no sistema transcendente das árvores, raízes aéreas e hastes subterâneas. O que conta é que a árvore raiz e o rizoma canal não se opõem como dois modelos: um age como modelo e como decalque transcendentais, mesmo que engendre suas próprias fugas, o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça o mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscite um canal de, e inclusive ele suscite um canal despótico. Não se trata de tal ou qual lugar sobre a terra, nem de tal momento na história, ainda menos de tal ou qual categoria no espírito. Trata-se do modelo que não pára de se erigir e de se entranhar (...) O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. Oposto ao grafismo, ao desenho ou à fotografia, oposto aos decalques, o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas (Deleuze & Guattari, 1995: 30).

Em que pese os efeitos das transformações engendradas pelo capitalismo na paisagem ancestral, considera-se que a aldeia kaingang, com seus dualismos diametral e concêntrico, bem como com seus “enxertos” (segmentaridades, como sugere a análise perspectivista do plano aldeão), possui “entradas e saídas”, como observou Carneiro da Cunha para os Kraho (1978), de tal modo que o território pode ser caracterizado a partir de suas codificações em seu aspecto de rizomático, como uma linha de fuga absoluta, e, nesse sentido, é entendida como a própria Terra, o Corpo sem Órgãos, pois “não deveríamos nos perguntar como alguma coisa saía dos estratos [animados por

movimentos de desterritorialização relativas e descodificação relativas (...). E ela só se torna relativa por estratificação nesse plano, nesse corpo], mas antes como as coisas aí entravam” (idem, 73)? Meu argumento, seguindo Deleuze, é que o território Kaingang articula-se à paisagem em termos de mapas e não decalques: sejam ele tecnológicos ou lingüísticos, como argumentam os autores:

Um meio animal como teia de aranha não é menos “morfogenético” que a forma de organismo. Não se pode, claro, dizer que seja o meio que determine a forma; mas não é por ser mais tortuosa que a relação da forma depende de um código autônomo, só pode existir num meio associado que entrelace de maneira complexa as características energéticas, perceptivas e ativas conforme a existência do próprio código; e só pode se desenvolver através dos meios intermediários que regulem . Os meios atuam, sempre por seleção em organismos inteiros cujas formas dependem de códigos sancionados indiretamente por esses meios (...). Num meio associado, as percepções e as ações, mesmo no nível molecular, erigem ou produzem signos territoriais (indícios). Com muito mais razão, um mundo animal é constituído, demarcado por tais signos que o dividem em zonas (zonas de abrigo, zona de caça, zona neutralizada, etc.), mobilizam órgãos especiais e correspondem a fragmentos de código, inclusive a margem de descodificação inerente ao código. As territorialidades são, pois, atravessadas por linhas de fuga, de um lado a outro por linhas de fuga que dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização. De certo modo, elas vêm em segundo lugar. Elas próprias nada seriam sem esses movimentos que as depositam. Não se deveria confundir esses movimentos relativos com a possibilidade de uma desterritorialização absoluta, uma linha de fuga absoluta uma deriva absoluta (...) Por um lado, as modificações de código têm certamente uma causa aleatória no meio de exterioridade, e são seus efeitos sobre os meios interiores, sua compatibilidade com eles, que decidem sua popularização (...) Por outro lado, não se deveria sobretudo acreditar que a desterritorialização absoluta sobreviesse de repente, a mais, depois ou além de. Nessas condições, não se poderia compreender por que os próprios estratos eram animados por movimentos de desterritorialização e descodificação relativas que não aconteciam aí como acidentes. Na realidade o que acontecia primeiramente era uma desterritorialização absoluta, por mais complexa e múltipla que fosse, aquela do plano de consistência ou do corpo sem órgão (a Terra, absolutamente-desterritorializada). Ela só se torna relativa por estratificação nesse plano, nesse corpo os estratos eram sempre resíduos, não o inverso. De modo que havia continuamente imanência da desterritorialização absoluta na relativa (Deleuze & Guatarri, 1995: 71, 72)

Entretanto, dizem os autores, se há estratificações que se constituem em termos de suas “codificações ditas naturais”, pois não dispõe de signos (“salvo no sentido estritamente territorial do animal”), há um grupo de estratos em que a forma de expressão se torna lingüística e não mais genética, no caso: “as chamadas propriedades do homem, a técnica e a linguagem, a ferramenta e símbolo, a mão livre e a laringe flexível, 'o gesto e a palavra” (idem: 77), distribuídos segundo uma máquina abstrata, e não propriamente de uma essência humana, com sua desterritorialização específica, que tem como característica a tradução: “O mundo científico aparece, com efeito, como a tradução de todos os fluxos, partículas, códigos e territorialidades dos outros estratos num sistema de signos suficientemente desterritorializados, quer dizer, uma sobrecodificação própria a linguagem” (idem: 79). Considera-se a diferença entre o par mão-ferramenta e face-linguagem, analisada por Leroi-Gohan, para a qual os autores

propõem fazer mapas destas desterritorializações e reterritorializações, entendidas por sua relação organizada no plano de consistência (ou máquina abstrata), que é “percorrido pelas coisas e signos mais heteróclitos, colocando-os em vizinhança e mútua penetração”, por exemplo: no primeiro par (mão-ferramenta), a mão é entendida não como órgão mas como um codificador, que remete a construção de mapas que são orgânicos, ecológicos e tecnológicos a serem estendidos no plano de consistência e; no que se refere a linguagem, “levar em conta um mapa intensivo”, como: lábios e amamentação e, entre outras desterritorializações, esta em particular: “que curiosa desterritorialização, encher a boca de palavras mais que de alimentos e ruídos” (idem: 178), que é acompanhada por um despotismo do significante. Esta desterritorialização é complexificada a partir da análise de Foucault em sua teoria das duas multiplicidades, de expressões ou enunciados de conteúdo ou objetos, que mostra a irreducibilidade ao par significante-significado. Nas multiplicidades discursivas e não discursivas, o conteúdo e expressão tem lugar num regime de signos que se entrecruzam, como exemplifica o regime discursivo associado à prisão: enquanto a prisão é o conteúdo, o regime de signos, sua expressão, nos remete à delinquência. Entende-se que, sem ter a pretensão de tirar o máximo das consequências de cada um destes mapeamentos para elaborarmos a nossa própria discussão, a questão da territorialidade e suas codificações, ao remeter ao plano de imanência, revela que a compreensão do território está associada a um regime de signos, que, por sua vez, relaciona diversos estratos, sejam eles orgânicos, ecológicos e simbólicos, tal como pode ser observado em termos de performances.

Nesse sentido, ao aproximarmos esta proposta de mapeamento como uma “questão de performances” à discussão do território, da Terra Indígena e da paisagem entre os Kaingang, com suas reterritorializações e desterritorializações, empreendo no decorrer desta tese uma análise da territorialidade deste povo indígena que ressalta certos aspectos do plano de imanência e do rizoma que são, igualmente, relevantes na argumentação de Tim Ingold, quais sejam: o fluxo das “coisas” (enquanto emaranhado de fluxos materiais); o ambiente; a tarefa (taskescape); a paisagem (landscape); mapear (mapping) e “fazer mapas” (mapmake). Importante dizer que, para este autor, estas questões estão interrelacionadas, pois apontam para a dissolução da oposição natureza e cultura, e, conseqüentemente, situam a questão de processos objetificação e da agência no debate do Grande Divisor, o que nos possibilitará reavaliar a teoria do ator rede na análise da paisagem e do território indígena, quando observamos as

controvérsias estabelecidas em termos da segmentação do espaço, notadamente, a partir da criação dos aldeamentos e, depois, com as Terras Indígenas.

Desse modo, se, neste período histórico, as transformações da paisagem articulam-se com a visão cartográfica do território, como informa João Karenh, sobre a demarcação em Palmas: “Às vezes a gente vai reto lá, marca lá, às vezes entorta lá, vai acompanhando, é assim que a gente pensa”, elas são melhor entendidas, como mostro com a etnografia que exponho adiante, com a análise das performances kaingang que, para seguirmos a argumentação de Ingold, se contrapõem ao Grande Divisor. Nesse sentido, atenta-se que Ingold argumenta em torno de noções e práticas como a “casa”, “lugar”, “região”, “terra”, “Terra”, “sonhar”, “caçar”, “caminhar”, entre outras, os quais encontram ressonâncias com o pensamento e práticas entre vários povos indígenas, como exponho por meio da sua argumentação abaixo. Estes aspectos são importantes para a compreensão dos povos das terras baixas da América do Sul e para os Kaingang, em particular. Façamos uma inserção neste conjunto de argumentos:

No artigo “Trazendo coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais” (2012), o autor propõe começar pelo caráter fluido do processo vital, para traçar caminhos no Ambiente Sem Objetos (ASO) em que as coisas são entendidas como um emaranhado de fluxo de materiais. Isto é, a partir da oposição entre objetos e coisas, a qual Ingold contrasta o conceito de agência à sua definição de vida – que é seguir fluxos (de materiais), tal qual ela é “entendida nos termos de Deleuze e Guattari” (Ingold, 2012)⁸ –, considera-se a coisa como “um certo agregado de fios vitais”, o que a diferiria do “objeto”, que, por sua vez, se coloca “diante de nós como um fato consumado”. Nesse sentido, as coisas são um “acontecer”, um “lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”, onde as pessoas se “reúnem para resolver suas questões”. Elas não estão situadas em uma “rede de conexões”, mas numa “malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento”. Com isso, observar uma coisa é ser convidado para a reunião, entre humanos e não-humanos, assim como ocorre em uma “casa real”.

⁸ Mais uma vez há aqui uma aproximação com Deleuze & Guattari no que se refere a concepção de vida como uma teia de aranha, particularmente, encontrada no artigo “Da transmissão de representações à educação da atenção”, quando o autor discute a questão da evolução como um aspecto não determinado pelo código genético mas como propriedade emergente do sistema de relações do organismo e o ambiente: A forma orgânica, em suma, é gerada, não expressa, em desenvolvimento, e surge como uma propriedade emergente do sistema total de relações criado em virtude da presença e atividade do organismo em seu ambiente. E sendo assim – se a forma não for uma propriedade de genes, mas de sistemas de desenvolvimento – então, para explicar a evolução da forma, temos de compreender como esses sistemas são constituídos e reconstituídos ao longo do tempo (Ingold, 2015: 11).

Nós participamos, colocou Heidegger enigmáticamente, na coisificação da coisa em um mundo que mundifica (...). Se pensamos cada participante como seguindo um modo de vida particular, tecendo um fio através do mundo, então talvez possamos definir a coisa, como um “*parlamento de fios*” (Ingold, 2007b, p. 5). Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas (...). A casa real nunca fica pronta. Ela exige de seus moradores um esforço contínuo de reforço face ao vaivém de seus habitantes humanos e não humanos, para não falar do clima! (...) A casa real é uma reunião de vidas, e habitá-la é se juntar à reunião – ou, nos termos de Heidegger (1971), participar com a coisa na sua coisificação (Ingold, 2012: 27-30)

Neste artigo, duas proposições ainda merecem ser destacadas: a agência e a rede sociotécnica. No primeiro caso, Ingold argumenta que trazer as coisas de volta a vida é percebê-las habitarem um ambiente de mútua permeabilidade e conectividade terra-céu: a “vida no ASO não é contida; ela é inerente às próprias circulações de materiais que continuamente dão origem à forma das coisas ainda que elas anunciem sua dissolução” (Ingold, 2012: 32), o que contrasta com a noção de um ambiente como deserto, onde se toma as “coisas para enfocá-las em sua qualidade de objeto (*objectness*), [e] elas são retiradas dos fluxos que as trazem à vida” (idem, 33) para ocupar, mas não habitar, o ambiente. Trata-se aqui do “problema da agência”, atribuído a Gell (1998, p. 16 apud Ingold, 2012), no qual, se “as pessoas podem agir sobre os objetos que as circundam, então, argumenta-se, os objetos “agem de volta” e fazem com que elas façam, ou permitem que elas alcancem aquilo que elas de outro modo não conseguiriam”, de tal modo que a diferença entre pessoas e objetos está longe de ser absoluta.

De modo mais geral, sugiro que o problema da agência nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida. No ASO, as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas, não porque elas têm agência. E elas estão vivas precisamente porque não foram reduzidas ao estado de objeto (...) Com efeito, tomar a vida de coisas pela agência de objetos é realizar uma dupla redução: de coisas a objetos, e de vida a agência. A fonte dessa lógica redutivista é, acredito, o modelo hilemórfico [Aristotélico: hiles = matéria] (Ingold, 2012)

No segundo caso, ao considerar a teoria do ator rede enquanto uma reflexão central sobre os processos que levam a redução de coisas ao estado de objeto (e também para a dissolução da oposição natureza e cultura), o autor faz a distinção entre a malha e a rede para compreender o ASO, a qual é obscurecida sobretudo na elaboração mais recente da “teoria do ator-rede”. Segundo o autor, esta teoria “tem suas raízes não numa reflexão sobre o ambiente, mas no estudo sociológico da ciência e tecnologia”, descrevendo “as interações entre pessoas (como cientistas e engenheiros) e os objetos com os quais elas lidam (como no laboratório) de uma maneira que não concentre a

agência em mãos humanas”, distribuindo-a por “todos os elementos que se encontram conectados ou mutuamente implicados num campo de ação”. De outro modo, as coisas são evidenciadas no mundo do ASO “nesses fluxos e contrafluxos, serpenteando através ou entre, sem começo nem fim – e não enquanto entidades conectadas com limites interiores ou exteriores”, o que permite contrastar uma interpretação da noção latouriana de uma rede que conecta pontos e a noção de malha, vislumbrada como uma “teia ramificante de linhas de crescimento”, o que se aproxima da proposta de Latour no que se refere à multiplicidade da rede, como segue:

O termo “ator-rede” (*actor-network*) chegou à literatura anglófona como tradução do francês *acteur réseau*. E como um de seus principais proponentes, Bruno Latour, observou em retrospecto, essa tradução lhe emprestou um significado que não era pretendido. No uso comum, que inclui inflexões relativas a inovações no campo das tecnologias de informação e comunicação, o atributo definidor da rede é sua conectividade (Latour, 1999, p. 15). Mas *réseau* pode se referir tanto a rede (*network*) como a tecer (*netting*) – tecer uma malha, o bordado de uma renda, o plexo do sistema nervoso, ou a teia de uma aranha. Diferente das redes de comunicação, por exemplo, os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. Eles são tecidos a partir de materiais exsudados pelo corpo da aranha, e são dispostos segundo seus movimentos. Nesse sentido, eles são extensões do próprio ser da aranha à medida que ela vai trilhando o ambiente (Ingold, 2008, p. 210-211). (...) É claro, assim como a aranha, as vidas das coisas geralmente se estendem ao longo não de uma mas de múltiplas linhas, enredadas no centro mas deixando para trás inúmeras “pontas soltas” nas periferias. Assim, cada coisa pode ser vislumbrada, como Latour (2005, p. 177) tem sugerido mais recentemente, no formato de uma estrela “com um centro cercado de muitas linhas que irradiam, com uma multiplicidade de condutores mínimos transmitindo de um lado para o outro”. Não mais um objeto autocontido, a coisa aparece agora como uma teia ramificante de linhas de crescimento. Eis a *ecceidade* de Deleuze e Guattari (2004, p. 290), celeberramente associada por eles a um rizoma (Ingold, 2012: 40,41)

Voltamos, assim, para a questão de Deleuze e Guattari do rizoma a partir da relação entre “real” e “virtual”, a qual, segundo Ingold, é experienciada a partir de performances. O autor afirma que tal percepção do ambiente (inclusive, para extrapolar o argumento de sua importância na educação) é estar “exposto a vida”, antes de situar-se num mapa em que pontos de decisão são tomados como referenciais do caminho a seguir, tal é o contraste do dédalo, para o qual os humanos, enquanto agentes, deliberamos antes de agir, e do labirinto, que significa inverter este controle cognitivo dessa relação temporal entre domínio e submissão, pois a “vida não é subserviente à agência, mas a agência é subserviente à vida” (idem, 32).

Aparecer coisas, eu sugiro, equivale a imaginá-las. Imaginar algo é aparecê-lo, assistir na sua gestação e comparecer ao seu nascimento. Portanto, o poder da imaginação está não na representação mental, tampouco numa capacidade de construir imagens antes da sua realização material. Imaginar é um movimento de abertura e não de fechamento; produz não fins mas começos. Como dizemos coloquialmente, a propensão da imaginação é para vagar, buscar um caminho à frente, e não seguir uma sequência de passos rumo a um fim preestabelecido. Nesse sentido, a imaginação é o impulso generativo de uma vida que é perpetuamente impelida pela

esperança, promessa e expectativa da sua continuação. Nessa vida, como afirma o filósofo Gilles Deleuze (2001, p. 31), não há reais, apenas virtuais – as coisas encontram-se *a caminho* de serem atualizadas, ou dadas (Ingold, 2012).

O autor continua referindo-se a uma característica comum aos diversos povos indígenas das Terras baixas da América do Sul, em que vemos a performance de (posição) caçador constituindo-se numa zona de incerteza entre caçador e presa, também como uma condição para “aparecer coisas”, equivalendo a imaginar e (re)conhecer o ambiente, ou ainda, a vida:

Caçadores indígenas frequentemente falam daqueles que, instigados pela presa que estavam perseguindo, adentram o mundo dela, no qual os animais aparecem para eles como humanos. Lá, eles levam suas vidas enquanto são considerados perdidos, presumidamente mortos, pelo seu próprio povo. O caminho leva, e o caminhante deve ir para onde quer que ele o leve. Mas o caminho nem sempre é fácil de seguir. Como o caçador que persegue um animal ou um andarilho numa trilha, é importante manter os olhos abertos para sinais sutis – pegadas, pilhas de pedras, entalhes nos troncos das árvores – que indiquem o caminho adiante. Esses sinais te mantêm no caminho, e não te convidam a se afastar dele, como fazem as propagandas. O perigo está não em chegar a um beco sem saída, mas em sair da própria trilha. A morte é um desvio, não o fim da linha (...) Ela passa pelos marcos como um rio entre as margens, se afastando deles à medida que vai fluindo. É isso que Deleuze (2001, p. 28) quer dizer quando fala de *uma* vida (ao invés de *a* vida), que se desdobra naquilo que ele chama de “plano de imanência”. Diante do que foi dito até agora, já deve estar claro que esse plano – de virtualidade, do aparecer daquilo que aparece – é também o plano do labirinto. A vida imanente é, em uma palavra, labiríntica (...). Passa-se o mesmo, como já vimos, nas histórias dos caçadores indígenas que, durante a perseguição da presa, também se encontram numa zona de incerteza existencial onde a balança da vida e da morte, entre caçador e presa, pode pender para qualquer um dos lados (Willerslev, 2007). Assim, andar pelo labirinto é como caminhar sobre teias de aranha, onde o próprio chão é um véu. Como a aranha, nos seguramos nela. Não que a vida, concebida desse modo, se restrinja a situações críticas. Como Deleuze (2001, p. 29, grifo do autor) não deixa de notar, “*uma* vida está em todo lugar, em todos os momentos por quais passa um determinado sujeito vivo”. Qual é portanto a relação entre os momentos virtuais da vida imanente, vivida por entre os caminhos do labirinto, e os momentos atuais, marcados por pontos de decisão no *dédalo*? Pois afinal, não temos todos, a todo momento, um pé em ambos ao mesmo tempo? Nesse plano de imanência, onde nada é mais o que era ou o que ainda virá a ser, tudo está, por assim dizer, em jogo. Inacabado, livre de fins e objetivos, comum a todos – o mundo se faz mais uma vez presente (Ingold, 2012:31).

Quando se busca reconhecer e/ou acessar em uma narrativa e/ou em uma performance kaingang as “pistas”, os referenciais (marcadores, nomes, territórios de caça, sítios cerimoniais, etc), pelos quais relembram a paisagem ancestral, é importante situá-los neste contexto sociocultural, no qual, por um lado, “imaginar” equivale a “aparecer as coisas”; por outro, imaginar é “relembrar” para, assim, seguir caminhos em que se encontram vestígios de trilhas, acampamentos e assentamentos novos e antigos, efetivamente povoados por seres humanos e não humanos, como expressa, entre outras narrativas que serão descritas no capítulo IV, as seguintes: o (re)conhecimento e captura do Deus cristão (já mencionada na introdução para fazer referência a esta zona de incerteza da posição de caçador), na qual vemos o conhecimento xamânico mediado

pelo seu animal de estimação, o macaco (*kanher*), criado pela *kujá* (xamã), que o enviará guiando uma expedição de guerreiros, até o momento em que encontram o Deus cristão em uma clareira em meio ao mato e; a ida de Coito para uma “cidade” através de uma estrada que se abriu em meio ao mato, levando-o para um peral na Aldeia de Nonoai, quando ainda era um jovem, estabelece uma analogia com o caminho e a vida no *nugmë* (aldeia dos mortos), o que foi fundamental para sua iniciação xamânica. Segundo o interlocutor, Francisco Rokã dos Santos (S já falecido de João Karenh dos Santos e BW de Valdomiro Vergueiro), o tempo desta narrativa transcorre antes dos índios conhecerem a vida na cidade, pois na época “só havia mato” e, entretanto, “tudo já existia”!

Desse modo, como argumenta Ingold, nas duas narrativas, vemos que a “atenção” se encontra intimamente relacionada a estar exposto à vida, mas também a seguir uma tradição, de tal forma que performances orientam redescobertas possibilitadas pela “habilidade”, que permitem seguir as rotas da paisagem redescobrando o caminho dos predecessores. Com isso, as performances no ambiente são desempenhadas na interrelação entre os múltiplos ritmos que definem a “temporalidade da tarefa” (taskscape)⁹, como segue:

Os comandos verbais da receita, em outras palavras, extraem seu significado não de sua ligação a representações mentais na minha cabeça, mas de seu posicionamento dentro do contexto familiar da minha atividade doméstica. Assim como placas de sinalização numa paisagem, eles dão direções específicas aos praticantes, enquanto eles abrem caminho através de um campo de práticas relacionadas ou aquilo que já chamei de ‘taskscape’ (Ingold, 1993b, p. 158). Cada comando é colocado estrategicamente em um ponto que o autor original da receita, olhando para a experiência prévia de preparar o prato em questão, considerou ser uma junção crítica na totalidade do processo. Entre esses pontos, no entanto, espera-se que o cozinheiro ou a cozinheira seja capaz de achar o seu caminho, com atenção e sensibilidade, mas sem depender de outras regras explícitas de procedimento – ou, numa só palavra, habilidosamente (...). É neste sentido que todo conhecimento está baseado em habilidade. Assim como o meu conhecimento da paisagem é adquirido ao caminhar por ela, seguindo várias rotas sinalizadas, o meu conhecimento da tarefa também é adquirido seguindo as várias receitas no livro. Não se trata de conhecimento que me foi comunicado; trata-se de conhecimento que eu mesmo construí seguindo os mesmos caminhos dos meus predecessores e orientado por eles. Em suma, o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada. (Ingold, 2010: 19).

Assim, se estar “exposto à vida” é como caminhar em uma “teia de aranha”, onde o próprio chão é um véu, a história da vida de uma pessoa descrita em termos de “tarefa” situa o praticante em relação ao desempenho de seu papel junto com os

⁹ Conforme o autor: The temporality of the taskscape is or anyone else can look at, it is the rather the world in which we stand in taking up a point of view on our surroundings: And it is within the context of this attentive involvement in the landscape that the human imagination gets to work in fashioning ideas about it (...) as the homeland of our thoughts (Ingold: 2000, 171).

outros seres, incluindo humanos e não humanos, de tal modo que os processos de cognição ressoam na história da vida social.

O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real. ‘Em vez de falar de idéias, conceitos, categorias e elos’, sugere Gatewood, deveríamos pensar em fluxos, contornos, intensidades e ressonâncias’ (1985, p. 216). Estes são termos que descrevem, por um lado, as características da *taskscape* na qual os praticantes estão situados e, por outro lado, a trajetória de sua própria atenção enquanto abrem caminho através dela. Mas como a tarefa através da qual qualquer pessoa se move é constituída pela prática de todas as outras, cada um desempenha um papel no estabelecimento das condições de desenvolvimento de todos os demais indivíduos. Assim o processo de cognição é equivalente ao próprio processo histórico da vida social. E este último, como já mostrei, não passa de uma continuação, na esfera humana, de um processo de evolução mais abrangente (Ingold, 2010: 21, 22)

Entre outras questões, que envolvem o conceito de tarefa e paisagem, enfatizo um aspecto da relação entre a performance e o conhecimento (cognição), pois o histórico da vida social, entendido em termos de ambiente e história, se dá a partir de uma ação que é dirigida de forma perceptiva e baseada em experiência sensório-motora, como olhar e ouvir. Isto é, as “ações corporificadas” (*enactions*), conceito descrito em termos de “habilidades”, como o são as “cocções, narrações de histórias e assobios [que] não são representações, não são traços; na verdade, eles não são objetos de nenhum tipo, mas sim ações corporificadas [*enactions*] no mundo”, contrastam com a oposição ocidental que teve como característica uma hierarquia entre a visão e audição e, conseqüentemente, atribuiu certa prevalência da primeira ao Grande Divisor.¹⁰

O conceito *enactions* é útil para o entendimento de “estrutura” pelo autor, pois é entendida como um processo que se opõe ao estruturalismo e ao cognitivismo pensados como uma questão de acessar ou ‘invocar’ uma representação específica lá de onde está armazenada, para que ela possa então ser convertida em comportamento explícito. A “história das relações de uma pessoa com o seu ambiente está envolvida em estruturas específicas de atenção e resposta, neurologicamente fundamentadas” e, ao longo do desenvolvimento, “cada um está ‘implicado’ no outro”. Por isso, seria errado pensar na

¹⁰ No texto *Humanidade e Animalidade*, o problema está no fato de que a herança do pensamento dualista invade até mesmo nossa concepção de ser humano, ao nos fornecer o vocabulário com o qual a expressamos. Segundo essa concepção, somos criaturas constitucionalmente divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade, e o Grande Divisor aparece aqui como uma questão importante da argumentação de Ingold, o que pode ser observado por meio de dois movimentos realizados pelo autor. O primeiro movimento será descrito como oposição entre a visão e audição. O segundo movimento refere-se à atribuição de mentalidades pré-lógicas a sociedades “tribais” no nível oral-aural, em que se observa o relativo desprezo de outras modalidades sensoriais além da visão e da audição e a conseqüente elisão de diferenças entre as culturas de cada lado do “grande divisor”.

“interface entre cérebro e ambiente como uma área de contato entre dois campos mutuamente exclusivos, mental e público, respectivamente. (...) Do mesmo modo, envolvidas dentro das variadas formas e estruturas de ambiente estão as histórias das atividades de pessoas” (Ingold, 2010:23).

Com esta percepção do ambiente, Ingold contrapõe-se “a cultura como um espaço autônomo que se constituiria como um não lugar, à parte e em oposição à natureza” e, neste sentido, difere em relação ao pensamento latouriano (ou melhor, ao pensamento anglófono da teoria do ator-rede) situado num nível de realidade sociológica que atribui agência a natureza objetificada, ou ainda, num “mundo de coisas morto ou tornadas inertes pela interrupção de fluxos que lhe dão vida”, para qual a teoria do ator-rede devolve nas interações entre pessoas (como cientistas e engenheiros) e os objetos com os quais elas lidam no laboratório (e não numa reflexão do ambiente), distribuindo agência entre humanos e não humanos que se encontram conectados ou mutuamente implicados num campo de ação. A percepção e a ação, desde esta perspectiva, são compreendidas como compartilhadas por todos os organismos em um céu-terra em que as coisas e pessoas participam da trama na constituição de um mundo comum.

O foco posto por Ingold na ação, deslocando a atenção do sujeito ou do conteúdo do conhecimento, é o que o permite defender sua posição a favor de uma epistemologia ecológica que transcende as premissas estabelecidas pela grande divisão entre natureza e cultura. Esta divisão, como mostra Ingold em sua crítica à semiótica, nos levou a imaginar um mundo da cultura como um espaço autônomo que se constituiria como um não lugar, à parte e em oposição à natureza. A radicalidade desta posição estaria, por sua vez, produzindo uma nova revolução copernicana no pensamento em direção a uma virada ontológica (Steil & Carvalho, 2014: 174).

Neste aspecto, a questão do Grande Divisor, observada a partir da paisagem insere-se no debate etnológico contemporâneo de forma incisiva, pois, como sabemos, tal revolução copernicana já fora destacada por Clastres, ao constatar que a forma de poder político nestas sociedades constitui-se, justamente, com a ausência do poder coercitivo e recusa ao Um, o Estado; entretanto a “virada ontológica”, nos termos das epistemologias indígenas, refere-se justamente ao fato de suas sociocosmologias compartilharem da constituição do mundo com os diversos outros seres que o habitam (e não, apenas, “ocupam”).¹¹ E, portanto, opõem-se ao processo de objetificação, que

¹¹ Conforme Sztutman: “É possível olhar de modo diferente a obra de Pierre Clastres e perceber os problemas que eclodem quando da consideração de diferentes casos etnográficos, antigos como atuais. Nesse sentido, passamos da questão sobre o que é uma sociedade contra o Estado para aquela sobre como ela age, o que significa indagar sobre a natureza de máquinas abstratas sociais. Nessa ação – guerras, movimentos proféticos, rituais etc.–, os conceitos de sociedade primitiva e de Estado são postos à prova

parte da oposição entre cultura e natureza, ou ainda, entre a “estrutura da mente” e as “estruturas do mundo”, característico da ciência ocidental, como cita Ingold a partir desta formulação de Emanuel Kant, em 1790: "Como único ser dotado de discernimento na face da Terra, [o homem] certamente é o senhor da natureza e (...) nasceu para ser seu fim último (vol. II, p. 431)". Nestas ontologias, diz Ingold, a “condição de pessoa”, como entre os ojibwa, caçadores naturais do Canadá subártico, por exemplo, é tida como uma essência interna que engloba poderes de percepção e sensibilidade, volição, memória e fala, indiferente à forma particular que a espécie assume exteriormente (...) Assim, para os ojibwa, não existe nada de excepcionalmente "humano" em ser uma pessoa (Hallowell, 1960)". Esta é a perspectiva ecológica que possibilita entender a “crença dos ojibwa” como “um progresso harmonioso das relações de mútua interdependência entre animais e humanos [o que] contém uma profunda sabedoria ecológica e é muito louvável do ponto de vista da sobrevivência de nossa espécie, a longo prazo”. Neste sentido podemos, com Steil e Carvalho, responder a pergunta: “O que aconteceu com o ambiente”?:

O que estamos acostumados a chamar de "ambiente" pode, então, ser melhor visualizado como um domínio de emaranhamento. É dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, continuamente enredando-se aqui e desenredando-se lá, que os seres crescem ou “seguem adiante” ao longo das linhas de suas relações (INGOLD, 2003, p. 305– 306). Esse emaranhado é a textura do mundo. Na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o habitam e, ao fazê-lo – ao percorrer seus próprios caminhos através da teia -, eles contribuem para manter a trama sempre em evolução. Portanto, devemos parar de nos referir ao mundo como um substrato inerte, sobre o qual as coisas vivas se movem como as peças de um tabuleiro ou atores em um palco, onde os artefatos e a paisagem substituem, respectivamente, as propriedades e o cenário. Pela mesma razão, os seres que habitam o mundo (ou que são verdadeiramente indígenas neste sentido) não são objetos que se movem, sofrendo deslocamentos de um canto a outro na superfície do mundo (Ingold, 2013: 16, 17).

Aqui, abro um parêntesis, pois a argumentação característica do Grande Divisor nos permite voltar à questão da territorialidade indígena (suas reterritorializações e

(...). Se a noção de sociedade tende a obliterar os fatos relacionais, a noção stratherniana (também presente em Roy Wagner, vale ressaltar) de socialidade revela-se intrínseca à noção de pessoa, ao problema da subjetividade. Não se trata mais de uma “sociedade contra o indivíduo”, ou vice-versa, já que cada termo pressupõe o outro, mas de uma socialidade que define um tipo de pessoa “dividual” ou “fractal” (WAGNER, 1991), ou seja, na qual as relações externas com a alteridade tornam-se internas, integrais, e para a qual a identidade individual não aparece senão como uma arbitrariedade, um momento congelado, uma “instanciação” no fluxo de relações. Cabe à análise, portanto, revelar esses processos de instanciação, de cristalização, sempre tendo em vista o movimento no qual eles se inserem” (Sztutman, 2015: 71, 72). Entendo, como ficará mais claro a seguir, que estes processos de “cristalização” podem ser observados a partir das “transformações socioespaciais” em suas relações com as estruturas sociocosmológicas e as práticas rituais, as quais interagem com a paisagem, aproximando-os, em uma perspectiva histórica, com a análise de Ingold “temporalização paisagem”, o que envolve, por exemplo conceitos de “tarefagem” (ver adiante) e, notadamente, de “lugares” e de “regiões” como movimentos de humanos e não-humanos.

desterritorializações), considerando este processo de objetificação da natureza em detrimento da relação dos Kaingang com sua paisagem ancestral, povoada de humanos e não humanos. Como veremos, uma das principais consequências da concepção imperialista do "lugar do homem na natureza", tal como atribuído por Kant, foi o estabelecimento desta visão utilitária em seu território de ocupação tradicional, especialmente, com as idéias de "vazio demográfico" e da "ausência de cultura" verificadas por expedições científicas e militares realizadas no século XVIII e XIX que destinavam áreas à colonização, determinando as áreas de "habitação permanente", bem como incidindo diretamente sobre os limites territoriais (Correa, 2008; ver adiante); ou ainda, em sua versão mais atual, pautada pelos procedimentos técnicos que norteiam a política fundiária no que se refere à tradicionalidade da ocupação indígena, quando os limites são as Terras Indígenas. Como argumento a partir de agora, seguindo Ingold, aderir a esta proposição significa considerar "terra" (land) como unidade de espaço, uma porção da "Terra" (earth), de tal modo que a Terra Indígena passa a ser entendida como um "artefato", isto é, como objeto formado para a imagem pré-concebida que motivou sua construção.

Como afirmei acima, para entendermos este processo histórico, entretanto, precisamos dos dois lados do Grande Divisor (as duas faces de Janus, para retomar Latour, opondo o modelo de difusão ao modelo de translação) e, neste sentido, é importante nos juntarmos à crítica de Ingold à totalidade do social, como formulada por Durkheim, que estabelece um divórcio entre a esfera de inter-relações pessoais e as atividades práticas, entre os domínios das técnicas e a atividade social. Vimos que, tanto no debate americanista, quanto em Ingold, esta crítica da totalidade do social acompanha a dissolução da oposição natureza e cultura, a qual pode ser melhor avaliada, para continuarmos com o último autor, para além da oposição entre a visão naturalista da paisagem como neutra, ou ainda, como um pano de fundo externo às atividades humanas, e a visão culturalista para a qual a paisagem é uma organização cognitiva ou simbólica do espaço. Na "temporalidade da tarefa" não há separação entre as práticas técnicas e sua inserção na corrente de sociabilidade. Pois, ao contrário da "natureza", conceito que é uma separação imaginada entre o observador humano e o mundo, o qual o observador tem que reconstruir na consciência, antes de qualquer envolvimento significativo com ele, a paisagem nunca está completa, pois não está nem construída, nem desconstruída, está em perpétua construção, ou seja, é na sua relação com "o pattern of dwelling activities that I call the taskscape" que suas formas são

constituídas, de tal modo que: “landscape is always in the nature of work in progress”, tal é a relação entre paisagem e tarefa:

Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the taskscape is an array of related activities (...). In short, the taskscape is to labour what the landscape is to land, and indeed what an ensemble of use-values is to value in general (...). The temporality of the taskscape is essentially social. (...) Indeed the features that Durkheim identified as serving this segmenting function – rites, feasts and ceremonies – are themselves as integral to the taskscape as are boundary markers such as walls or fences to the landscape”. Indeed it could be argued that in the resonance of movement and feeling stemming from people’s mutually attentive engagement, in shared contexts of practical activity, lies the very foundation of sociality (...). I argued in the previous section that the landscape is not nature; here I claim that the taskscape is not culture. Landscape and taskscape, then, are not to be opposed as nature to culture (...). In other words, the taskscape exists not just as activity but as interactivity. Indeed this conclusion was already foreshadowed when I introduced the concept of resonance as the rhythmic harmonisation of mutual attention. Having said that, however, there is no reason why the domain of interactivity should be confined to the movements of human being (Ingold, 2000: 196-199).

A paisagem é essencialmente social e não é uma totalidade, já que as relações entre taskscape (tarefa) e landscape (paisagem) envolvem humanos e não humanos, cujas interações são de ressonância com a prática (incluem-se os marcadores de limite e a continuidade) de “habitar” (como sabemos, um aspecto importante para caracterizar a tradicionalidade da ocupação, a “habitação permanente”, conforme a CF 1988). Com isso, atenta-se para esse engajamento na busca do passado na paisagem, o qual é expresso na interação entre a temporalidade da tarefa e a temporalização da paisagem:

the layers of significance with which human beings blanket the environment. In rather similar vein, Crossgrave regrets the tendency in human geography to regard the landscape in narrowly utilitarian and functional terms, as an impersonal expression of demographic and economic forces, and thus ignore the multiple layers symbolic (...) [these the metaphors of culture] carried the implication that the way to uncover the most basic level of human beings (...) the Western Apaches, who insist that the stories they tell, far from putting meanings upon the landscape, are intended to allow listeners to place themselves in relations to specific features of the landscape, in such way that their meanings may be revealed or disclosed (...) Meaning is there discovered in the landscape, if only we know how to attend it. Every feature, then, is a potential clue, a key to meaning rather than a vehicle for carrying it. This discovery procedure, wherein objects in the landscape become clues to meaning, is what distinguishes the perceptual of dwelling (...) process of dwelling is fundamentally temporal (...) by temporalizing the landscape, can we move beyond the division (...) between the scientific study of an atemporalized nature, and the humanistic study of a desmaterialized history. And no discipline is better placed to take this step than archaeology (...) It enfolds the lives and times of predecessors who, over the generations, have moved around in it and played their part in its formation. To perceive the landscape is therefore to carry out an act of remembrance, and remembering is not so much a matter of calling up an internal image, stored in the mind, as of engaging perceptually with an environment that is itself pregnant with the past. To be sure, the rules and methods of engagement employed respectively by the native dweller and the archaeologist differ, as do the stories they tell. Nevertheless, insofar as both seek the past in the landscape, they are engaged in projects of fundamentally the same kind (Ingold: 2000: 172-190).

Se relembrar a paisagem é interagir com um ambiente prenhe de passado, com a qual vemos uma melhor apreensão tanto do processo histórico e arqueológico, por contraste (em oposição) com o pressuposto anterior, especialmente no que se refere à questão dos limites territoriais, como um objeto formado por uma imagem pré-concebida, como “terra” e “espaço”, a “temporalização da paisagem” nos permite avaliar os assentamentos e áreas de deambulação, diferenciando as características ancestrais da paisagem e o contexto de criação de aldeamentos e, depois, das terras indígenas, quando se estabelece uma visão da natureza que tem como consequência a ordenação espacial, cuja perspectiva é a de constituição de um “espaço segmentado”. Por um lado, é necessário diferenciar a “paisagem”, percebida como um plenum, onde não há buracos que ainda precisam ser preenchidos, de modo que todo preenchimento seja, na verdade, um retrabalho do conceito de "terra", que é um tipo de "mínimo denominador comum do mundo fenomenal", inerente a cada porção da Terra, ou seja, como superfície diretamente visível em nada e em termos do qual qualquer parte pode tornar-se quantitativamente equivalente a qualquer outro; bem como, é preciso diferenciar paisagem do “espaço”, o qual é como um tabuleiro no qual todas as jornadas potenciais (i.e, não reais, como àquelas realizadas na paisagem) podem ser plotadas. Por outro lado, entende-se um “lugar” não como um recorte do todo, mas como uma reunião com a paisagem:

(...) this logic forces an insistent dualism, between object and subject, the material and the ideal, operational and cognised, ‘etic’ and ‘emic’(...) And so it appears that the division of the world into a mosaic of externally bounded segments is entailed in the very production of spatial meanings. Just as the word, for Saussure, is the union of a concept with a delimited ‘chunk’ of sound, so the place is the union of a symbolic meaning with a delimited block of the earth’s surface. Spatial differentiation implies spatial segmentation. This is not so of the landscape, however. For a place in the landscape is not ‘cut out’ from the whole, either on the plane of ideas or on that of material substance. Rather, each place embodies the whole at a particular nexus within it, and in this respect is different from every other. A place owes its character to the experiences it affords to those who spend time there – to the sights, sounds and indeed smells that constitute its specific ambience. And these, in turn, depend on the kinds of activities in which its inhabitants engage. It is from this relational context of people’s engagement with the world, in the business of dwelling, that each place draws its unique significance. Thus whereas with space, meanings are attached to the world, with the landscape they are gathered from it (Ingold, 2000: 191).

Dessa forma, não obstante a segmentação espacial remeter à lógica do Grande Divisor, determinada pela divisão entre a mente e o corpo, material e ideal, operacional e cognitivo, para o autor, o mundo não é um mosaico de espaços segmentados, pois se os lugares têm “centro”, não têm fronteiras, seja como condição para sua constituição, seja fazendo segmentos na paisagem, ainda que algumas de suas características podem se

tornar fronteiras ou indicações de fronteiras em relação às atividades das pessoas, como segue:

Moreover, while places have centres – indeed it would be more appropriate to say that they are centres – they have no boundaries. In journeying from place A to place B it makes no sense to ask, along the way, whether one is ‘still’ in A or has ‘crossed over’ to B (Ingold 1986a: 155).

Of course, boundaries of various kinds may be drawn in the landscape, and identified either with natural features such as the course of a river or an escarpment, or with built structures such as walls and fences. But such boundaries are not a condition for the constitution of the places on either side of them; nor do they segment the landscape, for the features with which they are identified are themselves an integral part of it. Finally, it is important to note that no feature of the landscape is, of itself, a boundary. It can only become a boundary, or the indicator of a boundary, in relation to the activities of the people (or animals) for whom it is recognised or experienced as such (Ingold, 2000: 192,193).

Seguindo a argumentação de Ingold, também entre os Kaingang, como veremos de forma mais detalhada nos capítulos seguintes, “habitar”, como um processo de “tornar-se o mundo como um todo”, envolve “pistas de significado” – este é o caso, como informei acima sobre o Morro do Osso, onde os vestígios do tempo antigo (*vãsy*) e do tempo mítico (*gufãg*) são encontrados em caminhos, acampamentos e assentamentos, orientando as narrativas e performances na constituição da aldeia no tempo atual (*iiri*) –, o que incorpora as transformações da paisagem, considerando-as como parte de sua temporalização.¹² Como venho argumentando, esta perspectiva, à qual aprofundo a seguir com as análises da organização sócio-espacial entre outros povos jê e seus desdobramentos para a etnologia Kaingang, opõe-se a uma visão totalizante da sociedade, postulada em termos da ordenação do espaço e por uma ênfase na separação entre seres animados e inanimados, como se fossem objetos isolados (“artefatos”, no caso das Terras Indígenas), em consequência da objetificação da natureza. Com isso, é elucidativo as relações entre arqueologia, história e etnologia, especialmente, nas narrativas kaingang que permitem contextualizar o processo histórico nos dois últimos séculos, cujas consequências foram diversas configurações do território, como procuro demonstrar com a análise de eventos que constituíram as Terras Indígenas de Nonoai e Guarita e a Reserva Indígena Kondá.

Portanto, um ponto importante que surge daí, para a relação entre paisagem, o território e a Terra Indígena, é que se a terra passa a ser entendida como um artefato, como um pedaço da Terra (no caso, em oposição ao “mundo como um todo”), a aproximação dos processos de conhecer e mapear, como sugere Ingold, pode ser melhor

¹² Ultimately, then, by re-placing the tasks of human dwelling in their proper context within the process of becoming of the world as a whole, we can do away with the dichotomy between taskscape and landscape – only, however, by recognising the fundamental temporality of the landscape itself (Ingold, 2000: 201)

avaliada não por que o conhecimento é como um mapa, mas por que os produtos de mapeamento (inscrições gráficas), como os de saber (histórias), são fundamentalmente “não-como-mapas” (un-maplike). Ambas são atividades ambientalmente situadas, ambas são realizadas ao longo de trajetórias, de se desdobrar com o tempo, mas remetem ao contraste que o autor estabelece entre a atividade do topógrafo e do cartógrafo na elaboração de mapas, em que prevalece a visão como de um passáro, uma perspectiva do alto, e as relações (“laterais”) entre as pessoas e entre elas e não humanos, em que atentar para as formas da paisagem é tomar um ponto de vista no mundo em que habitamos.

Segundo o autor, utilizando-se do paradoxo indexicalidade e não indexicalidade para fazer mapas, a cartografia mapeia, enquanto os antropólogos se inclinam a atribuir uma qualidade semelhante à da cultura e da sociedade, alegando que ela fornece um quadro abrangente de conceitos e categorias para a organização de outra forma fragmentada da experiência sensorial, deslocando a cultura do seu contexto no mundo da vida, nitidamente, afirmando a sua não indexicalidade em relação à localidade:

It is as though culture were *received* along lines of traditional transmission from ancestors, and *imported* into the sites of its practical application (...). So here is the paradox: actual maps are made to appear indexical with regard to cultural tradition only by a rendering of culture as non-indexical with regard to locality. The placing of maps within their cultural context is paralleled by the *displacing* of culture from its context in the lifeworld. How, then, are we to resolve this dilemma? How can we hold on to the commonsense notion that maps retain a certain invariance as we move about, that they do not continually recompose themselves to reflect the particularities of wherever we happen to be, while yet recognising their embeddedness in locally situated practices? My answer, in brief, will be that what maps index is *movement*, that the vision they embody is not local but *regional*, but that the ambition of modern cartography has been to convert this regional vision into a *global* one, as though it issued from a point of view above and beyond the world. (...) Our perception of the environment as a whole, in short, is forged not in the ascent from a myopic, local perspective to a panoptic, global one, but in the passage from place to place, and in histories of movement and changing horizons along the way (Ingold, 2000: 226, 227).

Este paradoxo adquire maior expressão, dentre outras formulações do Grande Divisor, na oposição entre o aspecto global, como uma consequência da representação do mundo, a partir de um isomorfismo entre estruturas do mundo e estruturas na mente, e o engajamento nele, como o desdobramento de um campo de relações estabelecido através da imersão do ator-observador dentro de um dado contexto ambiental, ou melhor, do “ator-percipiente” (actor-perceiver), cuja orientação é entendida como um desempenho qualificado, pois, com seus poderes de percepção e ação aperfeiçoados através de experiência, o viajante "sente o seu caminho", interagindo com o ambiente por um monitoramento perceptivo contínuo de seus arredores. Tal oposição permite

Ingold formular o conceito de “região”: uma rede que conecta os lugares, entendidos como matrizes de movimentos, “everywhere-as-region is the world as it is experienced by an inhabitant journeying from place to place along a way of life”, o qual utilizo adiante para a compreensão do território Kaingang em termos da relação entre grupos locais, isto é, as redes de relações inter-aldeãs, que, por sua vez, constituem “aglomerados político-cerimoniais inter-aldeãs”.

Esta matriz de caminhos compreendendo uma região, enquanto uma posição no caminho do movimento, difere do trabalho do cartógrafo moderno, para quem, apesar do conhecimento ser gerado através do movimento de um lugar para outro dentro de uma região, ele é apresentado como se emanasse de uma visão totalizante acima e além do mundo. Em suma, a cartografia transforma em “toda-parte-como-região” (everywhere-as-region), o mundo experimentado por um habitante móvel, em “todo-lugar-no-espaço” (everywhere-as-space), a imaginária visão panorâmica de uma consciência transcendente, como no caso dos teóricos do mapa cognitivo, em que os detalhes locais obtidos pela observação no solo estão inseridos dentro de uma concepção abstrata do espaço, de modo a formar uma representação do mundo como se estivesse olhando para baixo de cima. De fato, os movimentos não se limitam a conectar lugares em termos de uma estrutura independente de coordenadas espaciais, em vez disso, esses lugares são como nós numa rede mais ampla de ir e vir: “For the Sauteaux, then, as indeed for the Ongee and the Walbiri, ‘everywhere’ is not a space but a region concatenated by the place-to-place movements of humans, animals, spirits, winds, celestial bodies, and so on” (Ingold, 2000: 228).

Vejam os como este ponto pode ser aprofundado a partir dos conceitos de mapping e map-maker. Um dos indicadores mais reveladores dessa mudança no significado da superfície do mapa, correspondente à transição do mapeamento para a cartografia, está na aparência dos limites do quadro, pois o aparecimento de fronteiras em torno do mapa corresponde ao desaparecimento dos itinerários e práticas. De outro modo, o processo de mapeamento, seja na imaginação ou materializado como artefatos, é apenas um trampolim ao longo do caminho, pontuando o processo ao invés de iniciá-lo ou trazê-lo ao fim: por um lado, o autor aponta que este processo pode ser aproximado do que tem sido denominado de "cartografia de processo", para a qual, o mapeamento, como a fala, são gêneros de desempenho que extraem seus significados dos contextos comunicativos de atuação; por outro, o autor atenta para o processo de inscrição, para o qual o mapeamento, não corresponde a uma imagem mental que

produz uma representação externa, mas ao gesto performativo que se torna uma prática descritiva e dá lugar ao fazer mapas. Há, entretanto, uma diferença, entre mapeamento e fazer mapas que tem consequências sociopolíticas, como aquelas observadas entre “sociedades de mapeamento” e “sociedades de fazer mapas”, de tal modo que se o mapeamento traça caminhos similares àqueles da “região”, como uma rede de ir e vir, o mapa topográfico moderno não cresce ou se desenvolve, está feito. E assim como o processo de sua produção é eliminado da forma final do produto, então o mundo que ele descreve não é um mundo em formação, mas um pronto para a vida ocupar, consignando as narrativas de movimento e de viagens para os reinos da fábula, fantasia e alucinação.

My point is that knowing, like the perception of the environment in general, proceeds along paths of observation. One can no more know *in* places than travel in them. Rather, knowledge is regional: it is to be cultivated by moving along paths that lead around, towards or away from places, from or to places elsewhere. Conceived as the ensemble of such place-to-place movements, the notion of region, far from denoting a level of generalisation intermediate between local particulars and global universals, offers a way out of this kind of dichotomous and hierarchical thinking. As every place, through the movements that give rise to it, enfolds its relations to all others, to be somewhere *is* to be everywhere at once. Rephrased in our terms, what Turnbull proposes is a compelling argument to the effect that all knowledge systems, including science, are integrated laterally rather than vertically (...) And while the difference between gesturing with an inscribing tool and gesturing without might seem slight, the sociopolitical consequences are immense. It is the ‘fine line of ... inscription’, Wood concludes, ‘that differentiates ... mapping ... from mapmaking, and mapping *societies* from mapmaking *societies*, in the latter of which it is the inscriptive property of the artefactual map that permits it to serve the interests of the power elites who control the mapmaking process (as well as those who would contest them)’ (1993a: 53) (...) It is at the point where maps cease to be generated as by-products of story-telling, and are created instead as end-products of projects of spatial representation, that I draw the line between mapping and mapmaking. In effect, mapmaking suppresses, or ‘brackets out’, both the movements of people as they come and go between places (wayfinding), and the re-enactment of those movements in inscriptive gesture (mapping). It thereby creates the appearance that the structure of the map springs directly from the structure of the world, as though the mapmaker served merely to mediate a transcription from one to the other. I call this the cartographic illusion (see Figure 13.4). One aspect of this illusion lies in the assumption that the structure of the world, and so also that of the map which purports to represent it, is fixed without regard to the movement of its inhabitants. Like a theatrical stage from which all the actors have mysteriously disappeared, the world – as it is represented in the map – appears deserted, devoid of life (Ingold, 2000: 232-234)

Desse modo, propõe-se reformular a visão que se baseia no pressuposto de que o território Kaingang atual deve ser entendido como um mosaico (composto de Terras Indígenas), corroborando a visão cartográfica que suprime o movimento das pessoas. Por um lado, como ocorre com as “sociedades de mapeamento”, pressupõe-se que a interação com o ambiente é fundamentalmente de ressonância, pois os movimentos na paisagem ao se desdobrarem antes no tempo, com as narrativas e performances, do que num espaço de coordenadas, conectam as várias aldeias numa região e situam as Terras

Indígenas numa paisagem ancestral, de tal modo que para os Kaingang reivindicarem um controle territorial nestes “lugares” circunscritos transita-se entre o ponto de vista indígena e ocidental. Por outro, envolve a contestação do controle do processo de fazer mapas, característico das “sociedades de fazer mapas”, pois, ao considerar a noção de “terra” como um pedaço da “Terra”, a Terra Indígena é entendida como uma mônada, correspondendo a segmentação do “espaço”. Por isso, esta contestação envolve um processo de tradução, implicando não apenas ressonâncias, mas equívocos, pois sua territorialidade não recorre apenas ao espaço circunscrito da Terra Indígena, como mônada, que pautou as políticas do órgão indigenista e que foi essencial para alguns estudos antropológicos, como vemos em Fernandes (2004; ver adiante).

Nesse aspecto, creio poder aproximar à oposição latouriana entre o modelo de difusão e o modelo de translação, lembrando que, em outro momento, Ingold mostra que o processo mesmo de conhecer e de perceber o ambiente em geral, isto é, todo sistema de conhecimento, inclusive a ciência, é integrado lateralmente ao invés de verticalmente, de lugar a lugar, mas recorre ao neologismo “longitudinalmente” para mostrar que tanto o conhecimento da peregrinação quanto o conhecimento científico é uma “malha”, forjado em movimento: em vez da complementaridade de uma ciência da natureza vertical integrada e uma geografia da localização integrada, a peregrinação produz uma compreensão prática do mundo da vida “longitudinalmente” integrada e, portanto, trata-se de falar do conhecimento como algo que não é “nem classificado nem enredado, mas malhado (...) pois os cientistas também são pessoas, e habitam o mundo, o mesmo mundo que o restante de nós” (Ingold, 2015: 228). Conhecer requer percorrer um caminho, ou ainda, uma trajetória, seja feito pelos construtores de fatos, seja pelas populações situadas do outro lado do Grande Divisor.

Mas como se dão as interações entre o local e global entre os Kaingang em relação às transformações da paisagem, especialmente no que se refere à criação dos aldeamentos e Terras Indígenas? Isto é, num contexto em que lugares numa paisagem ancestral foram recortados por limites, com o intuito de liberar espaços para a colonização, como podemos apreender a amplitude regional do território Kaingang?

Para analisar este processo de mapear o território Kaingang é necessário, como afirmei acima, a compreensão de que não é sua posição em relação às coordenadas espaciais que determinará o lugar que a pessoa se encontra (por ex., utilizando pontos do caminho como se fossem imagens que são parte de um mapa mental), mas, situando-se por meio de narrativas e das performances nas “transições do ambiente”, cuja ênfase

não está no “espaço segmentado” mas no tempo, os “lugares” devem ser entendidos como conectados em uma “região”, remetendo ao caminho dos antigos e ao caminho que vai ser ainda trilhado. Nesse sentido, a noção de “região”, longe de denotar um nível de generalização intermediário entre particulares locais e universais globais, oferece uma saída para o pensamento dicotômico e hierárquico, que neste caso teve como consequência a usurpação de grandes extensões de seu território ancestral.

Como afirmei acima, a noção de região envolve a rede de relações interaldeãs, nas quais se destacam uma série de deslocamentos (por exemplo, *mü je há tej*, deslocamentos a grande distância; *mü jé ha si*, deslocamentos a curta distância) com os quais é importante perceber, continuando com as reflexões de Ingold, que viajar de um lugar para outro envolve a abertura e fechamento de visões, em uma ordem particular, através de uma série contínua de mudanças reversíveis, inclusive por ser uma rota que possibilita a volta pelo mesmo ou outro caminho. Conforme o autor, o caminho de observação, em contraste com múltiplos pontos de vista, são transições observadas no ambiente, como uma performance musical, o que significa não um curso de um lugar para outro, mas o que o viajante se lembra são visões e transições, em vez de imagens específicas de localização (pontos indexados), pois isso por si só não lhe dirá em qual direção ir para chegar ao próximo posto de controle, pois, peregrinando, realiza um movimento no tempo, já que manter o controle é uma questão de regenerar o fluxo de estrutura perspectiva ao longo do tempo.

For those who know a country, in short, the answers to such basic questions as ‘Where am I?’ and ‘Which way should I go?’ are found in narratives of past movement. It is in this respect, as noted earlier, that wayfinding and mapping become one and the same: to follow a path is also to retrace one’s steps, or the steps of one’s predecessors. And in this respect, too, wayfinding differs fundamentally from navigation, just as mapping differs from map-using. For when navigating in a strange country by means of a topographic map, the relation between one’s position on the ground and one’s location in space, as defined by particular map coordinates, is strictly synchronic, and divorced from any narrative context. It is possible to specify where one is – one’s current location – without regard to where one has been, or where one is going. In ordinary wayfinding, by contrast, every place holds within it memories of previous arrivals and departures, as well as expectations of how one may reach it, or reach other places from it. Thus do places enfold the passage of time: they are neither of the past, present or future but all three rolled into one. Endlessly generated through the comings and goings of their inhabitants, they figure not as locations in space but as specific vortices in a current of movement, of innumerable journeys actually made (Ingold, 2000: 37, 238).

Afastando-se um raciocínio similar ao de Gell do mapa como não indexo, o qual pleiteia que uma pessoa só consegue se localizar a partir de pontos fixos (como os mapas cognitivos), deixando oculto o trajeto percorrido, por meio da “Lógica da inversão” e do “sonho” impossível de objetividade dos cientistas em relação à

segmentação do espaço, Ingold afirma que seria muito supor que tais pessoas estejam confinadas em um determinado lugar ou que suas experiências sejam circunscrita pelos horizontes restritos de uma vida vivida apenas aí, como segue:

Os lugares em suma, são delineados pelo movimento e não pelos limites exteriores são movimento. Na verdade é apenas por este motivo que escolhi me referir a pessoas que frequentam os lugares como habitantes ao invés de moradores. (...) Da perspectiva dos portanto, “em todos os lugares” não é espaço. É toda a malha de trilhas interligadas a longo dos quais as pessoas vivem suas vidas. (...) Assim escrevendo sobre os Walbiri, um povo aborígine do Deserto Central Australiano, Roy Wagner observa que “a vida de uma pessoa é a soma de suas trilhas, a inscrição total de movimentos, algo que pode ser traçado ao longo do chão (1986:21). A lógica da inversão, no entanto, converte cada trilha ou rastro no equivalente a uma linha pontilhada, primeiro dividindo em etapas e, em seguida, enrolando e epacotando cada etapa nos confins de uma destinação (Ingold, 2015: 220-223)

De outro modo, é importante enfatizar, como afimei acima, que a argumentação do autor aproxima estas performances com os conceitos Deleuze & Guatarri de plano de imanência e do rizoma, inclusive, no que se refere a esta discussão sobre a cartografia e mapeamento ou sobre as sociedades de mapear e sociedade de fazer mapas, que podem ser entendidas a partir do pressuposto já citado anteriormente de que estes autores propõem que é preciso projetar o decalque sobre os mapas e vice-versa, pois os mapas são rizomáticos, o rizoma é um “mapa e não decalque”. Trata-se de formular a análise da territorialidade Kaingang, nos termos dessas aproximações antropológicas com a Teoria da Multiplicidade de Deleuze e Guatarri, como um exercício teórico que permite situar eventos em termos das práticas e da filosofia ameríndia, tal como ressaltado por Viveiros de Castro:

A multiplicidade deleuziana é o constructo que melhor parece descrever não só as novas práticas de conhecimento antropológico como os fenômenos de que elas se ocupam. Seu efeito é, antes de mais nada, liberador. Ele consiste em fazer passar uma linha de fuga por entre os dois dualismos que formam como as paredes da prisão epistemológica onde a antropologia se acha encerrada (...): Natureza e Culturas, de um lado e indivíduo e Sociedade do outro (...) Multiplicidade é assim um metaconceito que define um certo tipo de entidade, do qual o rizoma da “Introdução” de Mil platôs é a imagem concreta (...). Uma multiplicidade é diferente de uma essência; as dimensões que a compõem não são propriedades constitutivas ou critérios de inclusão classificatória (...) Um rizoma não se comporta como uma entidade, nem instancia um tipo; ele é um sistema reticular acentrado formado por relações intensivas (“devires”) entre singularidades heterogêneas que correspondem a individualizações extrasubstantivas, ou eventos (heceidades). Assim, uma multiplicidade rizomática não é realmente um ser, um ente, mas um agenciamento de devires, um “entre”: un difference engine, ou antes, o diagrama intensivo de seu funcionamento (Viveiros de Castro, 2015: 114-116)

E, o autor continua, tendo como referência as implicações do rizoma da teoria do ator rede para uma reflexão perspectivista do Grande Divisor:

Bruno Latour, que sublinha a dívida do ator rede para com o conceito de rizoma, é particularmente explícito: uma rede não é uma coisa, porque qualquer coisa pode ser descrita como uma rede (Latour, 2005:129-31). Uma rede é uma perspectiva, um modo de inscrição e descrição, “o movimento registrado de uma coisa na medida em que ela vai se associando com muitos outros elementos” (Jensen, 2003: 227). Mas essa perspectiva é interna ou imanente, as diferentes associações da “coisa” fazem-na ir diferindo de si mesma – “é a coisa ela própria que passou a ser múltipla” (Latour, 2005: 116). Em suma, e a tese remonta a Leibniz, não há pontos de vistas sobre as coisas, as coisas e os seres é que são pontos de vista (Deleuze, 1968: 79; 1969d: 203). Se não há entidade sem identidade, não há multiplicidade sem perspectivismo (...) Além de descartar de passagem as leituras que reduzem sua filosofia a mais uma teoria do Grande Divisor (ocidente arborescente, o outro rizomático) (...) A análise subsequente consiste em mostrar como a dualidade muda de natureza conforme se a tome do ponto de vista de um pólo ou do outro. Do ponto de vista do polo extensivo (arborescente, molar, duro, estriado etc.), a relação que o distingue do segundo é tipicamente uma oposição: uma disjunção exclusiva e uma síntese limitativa, isto é, uma relação ela própria extensiva, molar e atual. Da perspectiva do outro pólo (intensivo, rizomático, molecular, flexível, liso), porém não há oposição mas diferença intensiva, implicação ou inclusão disjuntiva do polo extensivo no polo intensivo ou virtual; a dualidade posta pelo primeiro pólo é revelada como a face, a fase ou o eco molar de uma multiplicidade molecular situada no outro pólo. É como se cada pólo aprendesse sua relação com o outro segundo sua própria natureza (...) o perspectivismo – a dualidade como multiplicidade – é aquilo que a dialética – a dualidade como unidade – precisa negar para se impor como lei universal (Viveiros de Castro, 2015: 117-128).

Nesse sentido, substituindo a dualidade natureza e cultura pelo virtual e atual, o autor entende o parentesco como um aspecto central no pensamento perspectivista ameríndio, o qual vale retomar aqui, pois nos mostra como opera a “concepção rizomática do parentesco” (idem, 134), “segundo a qual as pessoas são integralmente constituídas por relações” (Strathern, 1992:b: 101 apud Viveiros de Castro, 2015), dando a teoria da aliança de casamento, fundada nas ideias de oposição e totalização (a sociedade como totalidade dialética), uma relação perspectiva, isto é, para mais uma aproximação com Deleuze e Guatarri, uma “teoria do parentesco enquanto diferença e multiplicidade” (idem, 134).¹³

Enfatizo que, como veremos, as performances Kaingang, especialmente em seu contexto ritual, o qual está intimamente relacionado a construção do parentesco, motivam-se pela abertura para o exterior em contraste com a monáda primitiva. Desta forma, suas reterritorializações e desterritorializações serão observadas a partir da triade *in, prur, nén*, considerando a importância do dualismo diametral e concêntrico e das “segmentariedades” produzidas na vida social e cosmológica associadas ao plano aldeão, para, assim, reinserir esta forma jê de interação com a paisagem em sua

¹³ Há, neste ponto, uma importante discussão que fundamenta o ritual no âmbito do perspectivismo, expressa do seguinte modo; “Não há nada de imaginário, ainda menos de falso, no canibalismo tupi. Nem mesmo a vingança, por ser a rigor, “impossível” (uma morte se paga mas não se apaga), era imaginária; ela era, antes, um esquematismo da praxis – ou deveríamos dizer da *poiesis* – social, um mecanismo de produção ritual da temporalidade coletiva (o ciclo interminável das vinganças) pela instalação de um desequilíbrio perpétuo entre os os grupos inimigos. E de qualquer modo, se era sempre preciso imaginar o inimigo – construir o outro como tal –, o objetivo era comê-lo realmente – para construir Eu como Outro” (Viveiros de Castro, 2015: 169).

dimensão local e regional, como formula Ingold. Voltamos, assim, a discussão do caso jê como apresentada acima, fundada na relação perspectiva centro e periferia (que envolve, como vimos acima, a “errância do centro”), para a apreensão de um outro ponto de vista (o círculo exterior à aldeia, a floresta, ou a transformação socioespacial casa de palha-casa e de alvenaria ou, ainda, o mundo dos mortos, cf. Stolze Lima, 2008). Veremos, nos capítulos que seguem, diversas situações em que certas interações com a paisagem tornaram-se (indicações de) limites, a partir de “lugares” (com seus respectivos “centros”), situando esta discussão da Terra Indígena numa paisagem ameríndia povoada com seres humanos e não humanos que compartilham de um fundo de humanidade comum. Entre os Kaingang, o ponto de vista do grupo local é orientado por uma concepção triádica do espaço e é a perspectiva deste lugar, como uma matriz de movimentos de humanos e não humanos, que adquire, uma amplitude regional na relação com outros “centros”.

Como afirmei na introdução, se a domesticação da diferença tem no processo do parentesco o reverso do processo de objetificação (na medida em que a natureza designaria tudo aquilo que é tomado como objeto, exterior ao domínio do sujeito), o grupo local é percebido como um “corpo de parentes” (Coelho de Souza, 2002; ver adiante) e, também por isso, constitui-se o lugar privilegiado para a tradução das transformações socioespaciais, na medida em que a paisagem é entendida como o processo de interação em que “a vida de uma pessoa é a soma de suas trilhas” (Wagner 1986 apud Ingold, 2015: 223).

Com isso, como argumento em diversos momentos desta tese, o xamanismo Kaingang, ao conduzir a diplomacia cósmica, tece as relações cosmopolíticas entre humanos e não humanos e, imbrincando-se com a chefia e o parentesco, constituem arranjos sociopolíticos, que traduzem as diversas situações históricas. Mais especificamente, destaca-se, como apontou Sztutmann, em sua releitura da etnografia guianense e amazonista, que a aplicação dos conceitos de virtual e atual neste contexto dizem respeito ao fato do “mundo invisível” possuir “sérias implicações na configuração das redes de relações intra-humanas, seja entre grupos locais e/ou territoriais diversos, seja no interior de um mesmo grupo local” (Sztutman, 2005: 153):

O domínio do atual coincidiria na amazônia com o domínio do parentesco, que deve, de sua parte, ser construído a partir de um “fundo infinito de socialidade virtual”. Alegar que o parentesco deve ser construído corresponde à ideia de que a consaguinidade deve ser fabricada, ao passo que a afinidade se encontra em estado dado, é constitutiva de qualquer relação social. Voltamos assim à formulação de Overing (1983) de que a semelhança é uma transformação ou

domesticação da diferença e não algo dado em si mesmo (...) O virtual [correspondendo ao potencial] coincide com o domínio do ritual, em que ocorre a contra-efetuação que consiste na reposição ou mesmo na multiplicação das diferenças subsumidas. Em termos gerais, o ritual, que compreende tanto as suas manifestações coletivas/festeiras como as sessões xamânicas, pulveriza o que o parentesco constrói. O processo de contrução do parentesco tem como objetivo estabelecer uma interioridade, que não pode ser tomada como dada tampouco como a razão a priori, pois que é absolutamente provisória e instável, comumente assaltada pelo processo de contra-efetuação. A ideia de que a interioridade é produto de um processo, e não algo que tem sentido em si mesmo põe em xeque a teleologia presente em Rivièr e, de certo modo, em Overing, já que ambos partem de uma concepção de que existe um interior, em que a diferença tende a zero, que se deve desprezar. Segundo Viveiros de Castro, o exterior é imanente ao interior, sendo que qualquer lugar da exterioridade um foco de interioridade possível (...) Ora, se o exterior é imanente ao exterior, isso pode ter efeito tanto sobre a organização social, que resulta não necessariamente indiferenciada e amorfa [como caracterização das Guianas], mas povoada de diferenças internas, o que impõem o mundo invisível sobre o visível fazendo valer os efeitos do primeiro sobre o último. As diferenças pululam, demarcando grupo e subgrupos distintos, em trânsito contínuo (Sztutman, 2005: 173, 174).

Particularmente, situando a análise da configuração das redes de relações na região a partir da noção de ator rede de Bruno Latour, na qual o autor se apóia para sustentar que o processo de tradução xamânica articula um “espaço cosmopolítico”, ele mostra como os “mediadores latourianos” unem espaços tidos como separados, natureza e cultura, redistribuindo a essência colocada nestas extremidades, ao longo do conjunto dos intermediários, que envolvem o universo dos quase-sujeitos e quase-objetos: os “agentes híbridos”.

No estudo de redes de comunicação e mediação, por definição, que unem espaços tidos como separados – por exemplo, diferentes realidades locais, diferentes regimes de natureza – é preciso preocupar-se não apenas com o que é traçado ou inscrito, mas com o agente que faz o traço ou a inscrição (...) O que interessa na discussão em Latour, antropólogo das sociedades modernas, é a sua proposta metodológica, qual seja a ênfase no lugar dos mediadores, o deslocamento do ponto de partida para o “meio”, o que significa tomar a essência acumulada nas extremidades (interior, exterior, local e global, humanidade e não humanidade) para redistribuí-la ao longo do conjunto dos intermediários. Os mediadores latourianos são, antes de tudo, 'atores dotados de capacidade de traduzir aquilo que eles transportam, de redefini-lo, desdobrá-lo e também traí-lo' (idem: 80). São quase-sujeitos e quase-objetos, agentes híbridos, que transitam entre natureza e cultura, pólos que a modernidade teima em purificar. Ora, se essa hibridização aparece como um problema para os modernos, pautados pela sua necessidade de separar em reinos totalmente distintos o não-humano (inerte, sem intenção, objetivo – alvo das ciências naturais) e o humano (dotado de comportamento e intenção, subjetivo – alvo da psicologia e ciência social ou política), o mesmo não pode ser alegado em relação aos ameríndios, para quem a forma híbrida seria de fato a forma dada e, nesse sentido, o desafio residiria em como mobilizar as posições intermediárias para constituir uma tal cosmopolítica, atuante a um só tempo em ambos os domínios que os modernos supõe ser capazes de apartar (...) Em outras palavras, se a constituição moderna apontada por Latour teima em separar o domínio da natureza do domínio da política, retirando do primeiro toda a capacidade de agência, no mundo ameríndio estes se encontram ontologicamente imbricados, uma vez que se poderia apontar ali, para continuar com a terminologia analítica do autor, uma “quase-natureza” como uma “quase política”, impregnadas que estão ambas pela noção de agência, uma agência que, no entanto, não pode ser confundida a um plano estritamente humano (Sztutman, 2005: 178, 179).

Seguindo a análise de Carneiro da Cunha (1998; citada acima), na qual “o xamanismo amazônico revela-se uma atividade de tradução que pode ser transposta do

nível sobrenatural para o sociopolítico, visto que pode implicar a apreensão local, um ponto de vista, de uma rede de relações mais global” (Sztutman 2005: 153), o autor argumenta que tanto motivações tradicionais quanto contemporâneas, inclusive aquelas relacionadas ao mundo dos brancos, como o catolicismo e protestantismo que, por vezes, eclipsam o xamanismo, são efetivamente traduzidas pelo ponto de vista local do xamã. Com isso, o foco de ação destes diplomatas cósmicos é central na constituição do grupo local e na articulação de redes multicomunitárias, atuando como “esfera de mediação – no sentido de um controle que impede que o processo comunicativo redunde em um estado de entropia e indiferenciação – entre esses dois pólos [agentes humanos e não humanos]”. Ou seja, realizando esta aproximação da noção latouriana de agência com o contexto guianense, enfatiza que o xamanismo, entendido como um esquema geral da ação nestas sociocosmologias, profundamente marcadas pelo mundo sobrenatural, é um “sistema de comunicação e mediação”, uma “potência ou força distribuída no cosmos, cabendo a alguns indivíduos apropriar-se dela com maior ou menor intensidade” (idem: 182), e, assim, permite transpor o nível sobrenatural (evitando que a incorporação num esquema de visão alheio, que apreende o ponto de vista do sujeito tornando-o objeto, redunde numa metamorfose irreversível) para o sociopolítico, escapando aos esquemas purificadores natureza e cultura.

Para o autor, o xamanismo, ao situar um mundo assaltado por transformações, possibilita a tradução das relações socioespaciais no tempo, especialmente remetendo seu discurso e ação para a escatologia, e, assim, surge como “lugar por excelência de reflexão sobre as possibilidades de ação” (Sztutman, 2005:197). Com isso, a compreensão deste mundo povoado de agência ressalta a crítica ao sociocentrismo e demonstra que incorporar nas análises aspectos de seu cosmocentrismo possibilita entender a dinâmica sociopolítica, por exemplo, “em uma situação de relações acirradas com setores da sociedade nacional” (idem: 218).¹⁴

¹⁴ No âmbito desta crítica ao sociocentrismo, o autor se refere ao atomismo postulado por Rivière para as populações guianenses, afirmando a importância da cosmologia para a relação entre o xamanismo e a “abertura ao outro”, associando-se ao igualitarismo (ao menos, no sentido da contra-hierarquia) característico dessas sociedades e expressando-se em geral na sua forma horizontal, cuja ênfase no atomismo guianense, contrastado com os regimes centro brasileiros, com características mais sociocentricas, não subsume a centralidade do xamanismo e sua relação com a esfera ritual, que nas sociocosmologias ameríndias articula-se com outra problemática de alto rendimento na região: a construção do corpo e da pessoa, a qual relativiza este contraste entre as Guianas, os tupi e os povos jê (voltaremos a este ponto mais adiante). Na passagem a seguir, vemos um contraste com os regimes centro brasileiros, com características mais sociocentricas, o que não subsume a centralidade do xamanismo: “Diante desse movimento incessante de comunicação que ele mesmo aponta, Rivière (2001 b) oferece poucas pistas sobre o lugar do xamanismo. Ainda em *Individual and society*, oferece uma

Certamente, o processo histórico aqui analisado, ao enfatizar o grupo local na conexão entre o local e o global, envolve a destotalização e abertura da sociedade em uma teia de movimentos, que podem ser observados nas técnicas rituais e nas práticas xamânicas, a partir das quais os Kaingang traduzem a lógica subjacente às políticas de controle territorial e, conseqüentemente, as transformações sofridas no território em termos de um espaço cosmopolítico, reunindo os vários domínios do cosmos: natureza, sociedade e sobrenatureza, como veremos na relação entre o passado mítico e as formas de reciprocidade entre as metades exogâmicas *kamë* e *kanhru*, especialmente no que se refere à existência de cemitérios indígenas e demais espaços considerados índices da relação com uma alteridade específica, o morto, ou seja, a sua escatologia.

Trata-se igualmente de perceber, por meio do xamanismo, da chefia e do parentesco (aliança e guerra), que a constituição das Terras Indígenas, especialmente no que se refere a sua apreensão pela etnologia como monâda, não corresponde ao processo de objetificação que caracteriza o pensamento ocidental com suas conseqüências para a segmentação do espaço, o que sugere que seu território pode ser melhor apreendido como um “lugar” com “centro mas sem fronteiras”, onde os caminhos trilhados pelos ancestrais e a territorialidade atual estão conectados desde estes lugares, que são matrizes desses movimentos, até a região, o que será descrito nas linhas que seguem analisando as áreas de assentamento e deambulação nos e para além dos limites de uma Terra Indígena.

De outro modo, esta constatação, no que se refere à chefia e à guerra, remete, ao que tudo indica, a mesma busca do xamã em relação ao mundo extra-humano, enquanto duas formas de relação que impedem a transcendência e, em conseqüência, a constituição de um centro, que é atravessado por segmentaridades, implicando uma

definição: o xamanismo representaria nas Guianas, o monopólio da comunicação com o mundo sobrenatural, o que contrasta com a realidade de outras paisagens etnográficas, em que sistemas rituais mais elaborados preencheriam tal função – conclui-se daí que a contrapartida mais óbvia seria o caso jê, em que o xamanismo é raramente institucionalizado e o sistema ritual, altamente especializado, marcando fortemente uma arena para a comunicação tanto entre humanos e não humanos, como entre humanos entre si. Nas Guianas, em contrapartida, os rituais coletivos contariam com papéis menos definidos e com uma morfologia menos especializada. Já o xamanismo possui um lugar muito marcado, o que não se verifica nas paisagens jê, e que vale salientar, recebe um grande rendimento político. Mesmo entre populações centro-brasileiras, como os Bororo, em que o xamanismo integra fortemente a pauta da vida social, operando dualisticamente sobre o fluxo dos corpos e a forma das almas (Crocker, 1983), não se observa nele um tal rendimento político, sendo essa dimensão distribuída por muitas outras seções da sociedade” (Sztutman, 2005: 161). Como veremos adiante, a centralidade do ritual nas sociocosmologias ameríndias articula-se com outra problemática de alto rendimento na região: a construção do corpo e da pessoa, a qual relativiza este contraste entre as Guianas, os tupi e os povos jê.

outra política da natureza, diversa daquela que a entende como objetificada.¹⁵ Este é um aspecto que Sztutman (2015), destaca da leitura de Deleuze e Guatarri da obra de Clastres:

As definições complexas da antropologia política de Clastres podem ganhar refinamento com a leitura realizada por Gilles Deleuze e Félix Guattari, que, em *Mil Platôs* (1980), alegam que a política, que tendemos a relacionar aos níveis mais molares, deve sua existência a fatores moleculares, nos quais podemos identificar tanto linhas de “segmentaridade flexível” como “linhas de fuga”, ambas impedindo a ressonância de uma miríade de linhas de força em um único centro e, por conseguinte, a constituição de um aparelho separado e transcendente, o Estado (...) Ora, o que venho chamando aqui de ação política, tendo em vista o privilégio do caráter processual em detrimento do institucional, das forças em detrimento das formas, deve abarcar os aspectos tanto propriamente políticos – constituição de coletivos humanos e centros de decisão – quanto, por assim dizer, contrapolíticos – dissolução desses coletivos e descentramento do espaço social. Vale ressaltar que a ação política jamais poderia ser reduzida à busca do poder político em si mesmo, devendo ser concebida como uma maneira de lidar com ele, o que pode significar a sua pulverização. Este alargamento da noção de ação política é, sem dúvida, uma das grandes contribuições de Pierre Clastres, e isso traz implicações importantes tanto para a filosofia política de modo geral como para a etnologia indígena, que se vê muitas vezes às voltas de impasses para a descrição das tais políticas ameríndias (Sztutman, 2015: 38)

E, mais adiante:

Com sua tese principal – a sociedade primitiva é contra o Estado –, Clastres procura desvelar uma filosofia política singular – a “primitiva” – que tem como base metafísica o “horror ao Um”. O Um é aquele que opera por meio da coerção, subjugando todas as diferenças (ou multiplicidades) em nome da imposição de uma verdade instituída (...) Na leitura de Deleuze e Guatarri, a máquina de guerra clastreana seria, antes de tudo, uma potência do pensamento que age contra toda a transcendência, toda a justificação ou legitimação da unidade. Esta ideia ressoa diretamente nos escritos de Clastres sobre os Mbyá Guarani, em que o foco não é a guerra, mas o discurso de certos xamãs ou profetas visando a busca de uma terra sem mal (...). Ainda que Clastres não formule a questão diretamente nesses termos, poderíamos concluir que essa busca incessante de um outro mundo no espaço revela-se complementar ao impulso guerreiro, uma vez que parece estar fundada numa recusa da fixidez, do enrijecimento das unidades sociais e, ainda mais, do enrijecimento da condição humana. Tudo se passa, neste caso, como se a identificação dos homens com um domínio extrassocial impedisse a constituição desse poder separado, que é, por definição, algo por assim dizer purificado, visto que plena e demasiadamente humano (Sztutmann, 2015: 46-50)

A análise da política Kaingang na configuração das Terras Indígenas, bem como dos movimentos de dispersão e reunião característicos desta sociedade, lança luz sobre o território demarcado e não demarcado, de tal modo que não se trata de construir uma análise da dualidade espacial produzida a partir da criação deste espaço segmentado, mas de entender que a demarcação de terras se dá, por sua vez, na interseção desses movimentos de humanos e não humanos, por meio de limites que não são necessariamente fronteiras. Ao analisar este momento histórico em que o território e a

¹⁵ Lembro que de forma correlata ao argumento que desenvolvo sobre o território, Sztutmann (2015), em uma nota, cita o artigo de Stolze Lima (2008), o qual me referi anteriormente, para apontar a importância do uso etnológico desta concepção de segmentaridade de Deleuze e Guatarri.

paisagem são percebidos a partir deste contexto específico, veremos que estes limites não correspondem necessariamente à permanência e/ou ausência de cultura. Como exploro no próximo capítulo, a leitura que proponho da etnologia jê e, mais particularmente, kaingang aponta para a importância de analisar o contexto das Terras Indígenas e seus desdobramentos para o entendimento dos aspectos sociopolíticos e cosmológicos, considerando o momento anterior e posterior a imposição destes limites territoriais. Por isso, enfatiza-se que as transformações socioespaciais e suas conseqüências para a vida aldeã devem ser igualmente formuladas na relação entre as Terras Indígenas e os lugares ancestrais que estão para além dele.

Capítulo 2

2.1 - História, etnologia e cosmologia: a dimensão ritual da transformação da paisagem

A criação dos aldeamentos em meados do século XIX situou as ações indígenas e os processos históricos que marcaram nos últimos dois séculos o povo Kaingang, configurando o amplo conjunto de aldeias demarcadas no planalto meridional e, também, os acampamentos e aldeias (não demarcadas), que extrapolam esta região, nos quais se observa um ethos comum, ao mesmo tempo em que informam certa diversidade linguística (inclusive, constituindo cinco dialetos) e os diferentes modos de relação com os respectivos mercados locais e regionais, em solução de continuidade histórica, que os permitem ser parte de uma coletividade. Tal ethos caracteriza-os como um povo, como o conhecemos atualmente, situando o próprio debate das classificações acadêmicas (étnicas e socioculturais), que incidem nas várias proposições antropológicas e sustentam o argumento desenvolvido no âmbito desta tese.

De fato, com o avanço da colonização, a interiorização nas matas do alto uruguaí para os Kaingang, manteve-se como um recurso político importante na atuação das lideranças em relação a este processo histórico, o qual culminou com a garantia de demarcação de terras tradicionalmente ocupadas de meados do século XIX ao início do século XX e, certamente, contribuiu para a preservação física, do meio ambiente necessário ao bem estar, enquanto as características ecológicas asseguraram a realização de atividades econômicas voltadas para a subsistência, de tal modo que o espaço destinado às habitações, e para além dele, motivara o uso coletivo da terra e os arranjos socioculturais que possibilitaram interações específicas deste povo indígena com a paisagem – a organização de roças por coresidentes, encabeçados pelo sogro, a prática do xamanismo, no domínio da floresta, a organização dos espaços rituais, tendo como referência cemitérios e vestígios materiais de sítios ancestrais, são formas recorrentemente analisadas na etnologia Kaingang como importantes para a constituição e continuidade dos grupos locais no território demarcado.

As descrições encontradas nos relatos de viajantes e missionários ou obras de literatura romanceadas oferecem um conjunto de informações que tem sido utilizado pela etnologia de forma mais ou menos sistemática no que se refere à análise da configuração sócio-espacial das aldeias Kaingang. Destacam-se, entre outros modelos etnológicos, que nos permitem elaborar uma leitura destas fontes em diálogo com a

etnografia mais recente, os seguintes: para Tommasino (1995) vemos uma sociedade em que movimentos de reunião e dispersão orientam-se para acampamentos, onde vivem segundo um padrão ancestral, e para as interações no espaço de aldeia (nos limites da Terra Indígena), onde predominam as formas de administração tutelar e; para Fernandes (2004) uma sociedade entendida a partir da relação entre os laços de sangue e aliança, expressando a tradicional assimetria entre sogro-genro, está na base da constituição dos vários grupos locais que constituem um território (“unidade político-territorial”), atualmente demarcado como Terra Indígena. Entendo estes dois modelos de análise, que são leituras etnográficas de discursos e práticas indígenas, como complementares na análise da configuração socioespacial Kaingang, pois situam, não apenas as respectivas especificidades etnográficas, mas os arranjos socioculturais que, ao traduzirem os diversos processos históricos, envolvem, particularmente, o mundo dos brancos; entretanto, com ênfase maior ou menor, permanecem relativamente alicerçados no âmbito da Terra Indígena.

Como procuro argumentar, o território Kaingang atinge uma região mais ampla do que as áreas de aldeamentos localizados no planalto e, segundo Tommasino (1995), as fontes históricas situam-no para além do planalto, pois “uma das teses aceitas pelos estudiosos dos Kaingang é a de que antes de se interiorizarem, os Kaingáng, no passado conhecido como Guayanãs (Goianazes, Guaianazes), viviam mais próximos do litoral” e, continua a autora, a partir dos relatos de missionários, viajantes e colonizadores.

pode-se evidenciar a possibilidade da presença Kaingang na região litorânea. Além destas evidências colocadas por Von Ihering, há outros indícios relevantes na língua desse povo. No dicionário Kaingang de Wiesemann encontramos o vocábulo *gojkafótü* que significa mar e que etimologicamente significa “rio sem margem oposta”. Outro termo, derivado daquele, é *gojkafätü të* que significa ‘além mar’. Por outro lado, Borba no seu vocabulário arrola também a palavra *rãhrãinha* como sendo ‘areia, praia e costa’ (Wiesemann, 1981:11 e 126; Borba, 1908: 99). A nossa pesquisa também levantou informação nesse sentido: os Coroados Bravos do rio Laranjinha que foram contatados em 1930 contaram aos membros da expedição do SPI que seus ancestrais teriam vindo de *goj kafätü*. Estes dados remetem, portanto, para a possibilidade dos Kaingang terem vivido mais próximos do litoral, o que torna plausível que a serra mítica Crinjijimbé refere-se mesmo a Serra do Mar, como afirma Borba (Tommasino, 1995: 44).

O mito de origem (abaixo) narra que, após o dilúvio, os gêmeos ancestrais, *kamë* e *kanhru*, estabeleceram-se nas imediações da serra Crinjijimbe a partir de onde reconstruíram o mundo e fizeram-no com os animais. Como segue:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas. Os Caingangues, Cayurucrês e Camés, Curutuns nadavam em direção a ela, levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrês e Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da

serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutuns, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em macacos e os Curutuns em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu uma vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentiu que a bebessem quanto necessitassem. Quando saíram da serra mandaram os Curutuns para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos, fugidos que são. Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, ming, e disseram a eles: – vão comer gente e caça–; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as antas, oyoro, e disseram: – vão comer caça–; estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: – vão comer folhas e ramos de árvore –; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: – Você, como não tem dente, viva comendo formiga–; eis o motivo porque o tamanduá, Ioty, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fê-los muitos, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia estes animais, Camé fazia outros para os combater; fez leões americanos, (mingeoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues; viram que os tigres eram maus e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos de Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que eles caíssem na água e morressem. Assim o fez o de Camé; mas, dos tigres, uns caíram à água e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de Camé quis atirá-los de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sair: eis porque existem tigres em terra e nas águas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os Cayurucrés com as filhas do Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaramnos com as filhas dos Caingangues. Daí vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos (BORBA, 1908).

Apesar de não ter registrado este mito em sua integridade entre os Kaingang com os quais realizei etnografia, cito-o aqui, tal como foi coletado por Borba, considerando que, além das narrativas de meus interlocutores, como exponho adiante, remeterem aos motivos cosmogônicos semelhantes, ele reúne informações que nos permitem perceber que a geografia mítica constituiu-se na relação dos Kaingang com seres humanos e não humanos. Veremos que estes motivos e as relações interespecíficas aparecem nas narrativas mais contemporâneas, quando o território incorpora a relação com os brancos; por ora, apenas indico a importância deste registro para situarmos, seguindo a

reflexão de Tommasino sobre a amplitude do território de ocupação tradicional Kaingang: planalto, serra e litoral, o processo interiorização a partir do avanço da colonização.

Como sabemos, a etnografia da autora foi realizada com os Kaingang que, após a criação de aldeamentos no planalto meridional no século XIX, permaneceram ocupando as Terras Indígenas na bacia do Tibagi, noroeste do estado do Paraná. As transformações que ocorreram na forma de ocupação do território, observadas pela autora, assemelham-se em grande parte à outras Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil, sobretudo àquelas em que fiz minha etnografia. Tommasino (1995; 2002; 2004) afirma que existe uma grande mobilidade de famílias extensas ou nucleares entre espaços e tempos distintos e complementares: *ëmã* (aldeia)/*üri* (presente) e *vãre* (acampamento)/*vãsy* (tempo passado) e *gufã* (tempo antigo). Em *ëmã*, espaço tutelado, vive-se segundo um modo de vida que é considerado divergente do modo ancestral, constituído pelos antigos, devido à interferência dos brancos no decorrer de um processo de colonização que remonta há 150 anos. Isso contrasta com a experiência nos espaço de mato, onde os Kaingang conseguem reproduzir o modo de vida ancestral, pois ali estão livres do espaço de tutela.

Nas áreas indígenas vê-se claramente um espaço onde os Kaingang vivem em sua condição de tutelados ao indigenismo oficial, constituído pelas terras do planalto (...) A esse espaço administrado e submetido ao controle do indigenismo oficial opõe-se um outro, nas áreas relativamente livres do sistema tutelar, onde se localizam os remanescentes de matas e campos que constituem celeiros de plantas medicinais, de matéria prima para fabricar ranchos, utensílios e cestarias (...) A dualidade espacial produzida histórica e culturalmente só pode ser compreendida na relação entre pólos que se opõem e se complementam, formando uma totalidade (...) Vive-se o *üri* durante o dia, quando estão subordinados ao sistema indigenista; à tarde, após o trabalho, seguem para a beira do rio para pescar (com anzol e tarrafa) e estão num outro espaço/tempo (*wãxi* [*vãsi*]) que usufruem com a família toda ou um grupo de reciprocidade (Tommasino, 2002: 86)

De qualquer modo, é importante considerar a análise da autora sobre a relação espaço-tempo, na qual vemos que as principais atividades de subsistência, como a pesca com o *pari*, o cultivo de roças e a caça, são executadas pelos grupos domésticos, famílias extensas ou nucleares, para entendermos aspectos da organização social kaingang e suas implicações para o significado dos assentamentos e deslocamentos, inclusive, no que se refere a constituição de acampamentos em áreas urbanas, como mostrou a autora para a cidade de Londrina-PR – esta característica da territorialidade

kaingang, sabemos, pode ser generalizada para muitas outras situações semelhantes em várias cidades no sul do Brasil (ver Aquino, 2008; adiante).¹⁶

Fernandes (2004), por sua vez, ao analisar a intersecção entre política e parentesco atenta, a partir das fontes históricas, especialmente os registros do engenheiro belga P. Mabilde no século XIX (ver adiante), isto é, num momento imediatamente anterior a criação dos aldeamentos, para as soluções locais dos próprios Kaingang, pois formam neste espaço segmentado uma “unidade político-territorial”, no qual reconstituem a relação entre os grupos locais, observada nos registros deste engenheiro:

Ao longo do século XIX e durante os primeiros anos do século XX, os territórios kaingang foram reduzidos a porções de terras a eles destinadas pelos governos provinciais. Nesse processo, alguns grupos foram exterminados e outros foram levados a conviver dentro dos limites das terras indígenas reservadas. As consequências para a organização política tradicional kaingang foram enormes, modificando o escopo da atuação das lideranças indígenas, bem como limitando a constituição de novos grupos territorialmente localizados. Entretanto, a dinâmica de conflitos e alianças que fundem política e parentesco manteve-se e mantém como um mecanismo de organização social (Fernandes, 2004: 121, 122).

Neste sentido, Fernandes (2004) reconstitui a história kaingang no século XIX no estado do Paraná para mostrar, por meio de análise etnográfica, que as aldeias contemporâneas são resultados de um modelo de território em que diferentes grupos locais foram alocados dentro dos espaços destinados a aldeamentos, o que tem como consequência o acirramento do faccionalismo:

Para nos mantermos fiéis à comparação com o conjunto das relações políticas do século XIX, podemos afirmar que os Kaingang de Palmas formam uma unidade político-territorial (‘comunidade’) comparável aos grandes territórios pelos quais respondiam as lideranças kaingang no século XIX (o argumento pretende ser válido para todas as terras indígenas kaingang). No interior dessa unidade há uma dinâmica de conflitos e alianças entre grupos locais (‘grupos ajutório’) constituídos por unidades residenciais chefiadas por homens em relação de afinidade (Fernandes, 2004:133).

Como vemos, a constituição dos grupos locais, a análise do sistema de aldeamentos e as consequentes transformações no território são compreendidas principalmente por uma análise que assegura as práticas e as formas de ressignificação indígena, para a qual se verifica a importância do ciclo da household a partir da uxorilocalidade, seguida das tensões das relações assimétricas entre genro e sogro, que,

¹⁶ Como veremos de forma mais detalhada, a cidade de Chapecó (SC), por exemplo, é uma cidade sobreposta a uma aldeia Kaingang e, por isso, o processo de reivindicação fundiária do sítio ancestral redundou na eleição de uma área fora da cidade para criação da Reserva Indígena, reunindo, para além do histórico da ocupação, o meio ambiente necessário ao bem estar e as áreas para as atividades produtivas (ver Tommasino, 1998). E, de fato, a ocupação Kaingang avança desde tempos arqueológicos para áreas “adjacentes ao planalto”, serra e litoral (ver Dias, 2004).

por sua vez, se orientam pelo faccionalismo. (Voltaremos a esta questão do parentesco mais adiante, quando analiso a imbricação do grupo doméstico (*vehn en tavi*) com a rede de relações interaldeãs, inclusive para situar o grupo local em termos de seus arranjos políticos e cerimoniais e ressaltando a sua condição de autonomia, que extrapolam a dimensão das Terras Indígenas). Por ora, ênfase ainda alguns aspectos que dizem respeito à formação sociohistórica do território, notadamente as relações que os Kaingang tecem, desde o grupo local (nos aldeamentos, nas Terras Indígenas ou para além deles), com o poder colonial.

A análise de Amoroso é esclarecedora deste último aspecto, pois o processo histórico do século XIX, no norte do Paraná, na bacia do Tibagi, mostra que se o conjunto de transformações territoriais foi acompanhado pelo incremento das instituições do poder colonial, houve uma recusa no que se refere à centralização política, própria ao faccionalismo. O controle dos equipamentos do governo inseria-se no contexto de disputa entre as facções, no interior das quais os bens dos civilizados podiam significar status e poder. Isto porque, continua a autora, os Kaingang “completaram o ciclo de aprendizado sobre os meandros da economia de mercado, na qual foram iniciados na missão católica (...) [embora] a motivação dos grupos para o conflito não tinha por objetivo a obtenção de vantagens materiais” (2003: 63-65).

A autora analisa a existência de “redes de sociabilidade” que se estabeleciam em um gradiente de relações situadas nos “planos espaciais e sociais de territorialidade nos aldeamentos”, e verifica uma dinâmica que envolve proximidade e afastamento deste território confinado:

É preciso, dessa forma, partir para uma qualificação da territorialidade indígena depois da implantação dos aldeamentos, o que buscaremos fazer utilizando recursos da análise multilocal (Sahlins, 1997), que permite observar como as populações indígenas aproximaram-se e mantiveram-se articuladas ao sistema de aldeamentos, desenvolvendo aí formas de uso compatíveis com a nova realidade do contato e com a sociedade envolvente sem, no entanto, abandonarem formas tradicionais de sociabilidade. Toma-se assim um partido de análise que prioriza o acompanhamento do processo gradativo de apropriação e ressignificação das instituições ocidentais pelos índios, podendo o observador perceber a dinâmica que vai da disputa pelo controle do espaço do aldeamento – que se dá no interior dos grupos e entre as diferentes etnias – à conquista dos equipamentos produtivos e da tecnologia pela população indígena (...). A população indígena, via de regra, não estava na sede dos aldeamentos, mas sim em aldeias anexas, onde mantinha hábitos de subsistência e formas de organização sociopolíticas bastante tradicionais. A disposição do espaço dos aldeamentos surgia assim como resultado de negociações de parte a parte, nas quais as lideranças indígenas aldeadas tinham importante papel (...). A vida em aldeamento só podia ser pensada, assim, como parte integrante de um sistema maior que incluía as redes de sociabilidade dos Kaingang, de um lado, e dos Guarani, de outro (Amoroso, 2003: 55-57).

Entendo aqui que a análise de Amoroso deste gradiente como uma rede de relações que reúne grupos locais, dentro e fora dos limites do aldeamento, em interação com as formas de controle indígena dos aldeamentos, demonstrando um regime de apropriação de equipamentos produtivos e da tecnologia do mundo dos brancos, apresenta uma argumentação alternativa aos modelos da análise dos espaços e dos tempos discutida por Tommasino (1995; 2002; 2004) e do “interior” da “unidade político territorial” de Fernandes (2004), pois, relacionando o contexto do contato, implica, respectivamente, um protagonismo indígena com o espaço tutelado e; a existência de habitações em áreas de ocupação tradicional mais amplas que as dimensões do espaço circunscrito do aldeamento e da Terra Indígena, redimensiona a interpretação de Fernandes sobre a ressemantização do espaço do aldeamento (e da Terra Indígena). Considerando que estamos diante de construções teóricas diferentes no que se refere às concepções indígenas sobre as transformações históricas que incidiram no território, na paisagem e no grupo local (inclusive, com a criação das Terras indígenas), com a análise de Amoroso somos confrontados com outra perspectiva, por meio da qual os Kaingang articulam as suas ações de forma complexa tanto no que se refere à constituição dos grupos locais, quanto do território, traduzindo as políticas colonizadoras, com suas ressonâncias e equívocos.

Entretanto, creio ser importante ampliar estas reflexões de Amoroso para o período posterior aos aldeamentos, a partir de 1910, quando houve a criação do SPI, até o período contemporâneo, que é o período em que são realizadas as etnografias de Tommasino e Fernandes, entre outros que cito a seguir. Sabe-se que a documentação histórica é exígua tanto para as Terras Indígenas demarcadas, como para o exterior delas e a mesma ausência de informações, já para meados do século, vale para etnologia, que nesse momento privilegiava sociedades indígenas que não haviam passado por processos históricos de intenso intercâmbio com sociedade nacional, como é o caso dos Kaingang. Lévi-Strauss, em seu relato de viagem, *Tristes Trópicos*, diz que, na década de 1930, quando encontrou os Kaingang no norte do Paraná, entendera que as condições de transformação sociocultural pelas quais passavam esse povo indígena não lhe permitiriam continuar suas pesquisas. Para o período subsequente, Tommasino, no artigo *Homem e natureza na ecologia dos kaingang da bacia do Tibagi*, realiza um balanço da produção etnológica sobre os Kaingang e afirma:

podemos destacar entre os estudos dos anos noventa que marcam um novo olhar, ou retomam o olhar dos pesquisadores dos anos 1940 a 1960 [que se interessaram “pelas dimensões mais

etnológicas”, por ex., Egon Shaden], mas com novas bases teóricas e conceituais os trabalhos de Veiga (1994), Tommasino (1995), Oliveira (1996), Crépeau (1997), Haverroth (1997), Kurtz de Almeida (1998), Rosa (1998) e Fernandes, 1998 (...) Para além das relações de subordinação e dominação de classe [que marcaram os estudos de “sociologia do contato” dos anos 1970 e 1980], os antropólogos recentes vêm contribuindo com estudos sobre mitos e ritos, organização social, parentesco, organização política e produção de sentido que subjazem àquelas relações. [E, continua] Este artigo é uma tentativa para contribuir para o avanço desse tipo de estudo (Tommasino, 2004: 151).

Análise de forma mais sistemática nos próximos capítulos as narrativas indígenas que permitem compreender alguns aspectos deste período lacônico que se seguiu de 1910 até o momento em que as etnografias produzem registros importantes no que se refere às próprias concepções kaingang, pois interessa, sobretudo, para uma perspectiva de história Kaingang que permita elaborar certos argumentos da relação entre a Terra indígena, o território e a paisagem desenvolvidos nesta tese. Neste momento, remeto a uma discussão que fiz em minha dissertação que servirá de ponte entre estes três modelos citados e outros modelos etnológicos (entre os quais, estão aqueles construídos por alguns destes autores citados por Tommasino), cujo enfoque são as práticas xamânicas e rituais, com o objetivo de dar maior aprofundamento para as sequências de eventos observadas nas contínuas transformações socioespaciais por que passaram neste período, bem como suas implicações para o período atual.

Em minha dissertação (Aquino, 2008) registrei e analisei, principalmente, a constituição de acampamentos (*vãre*), sua transformação eventual em aldeias (*vãre mág; ëmã mág*) e, posteriormente, mesmo em seu aspecto mais fluido que àquele que ocorre entre aldeias mãe e aldeias satélites observado nas Terras Indígenas, a formação de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” na região a qual tenho denominado com o termo, assinalado ali como nativo, “região litorânea”.¹⁷ Ali, mostrara que se a configuração socioespacial Kaingang assumiu, num determinado contexto histórico, a década de 90, diversas expressões situadas em um gradiente de relações, envolvendo movimentos de dispersão e reunião, ela ora reafirmava, ora contrastava com as análises realizadas nas Terras Indígenas demarcadas. Percebia que, não obstante as cidades daquela região (Porto Alegre, São Leopoldo, Lajeado, entre outras) tivessem se tornado importantes, seja para a economia, devido à exiguidade do território, para realização das atividades de subsistência tradicional e o aumento da importância da venda de artesanato, seja para a cosmologia, devido à existência de cemitérios ancestrais – por

¹⁷ Este termo adquire uma conotação que pode ser entendida no sentido de Ingold (2000; acima). Igualmente, uso o termo para a região do noroeste do Rio Grande do Sul e o oeste de Santa Catarina, com o qual descrevo diversas situações que redimensionam a minha etnografia com o povo Kaingang, já que neste momento esta foi realizada em aldeias que se localizam em outra região, portanto.

vezes suplantados por equipamentos urbanos ou localizados em sítios em reivindicação, com áreas relativamente importantes para que possam realizar suas atividades produtivas (principalmente: coleta de sementes, cipós, taquara, utilizados para confecção de cestos, colares, brincos, pulseiras, zoomorfos, além de coleta de ervas medicinais) e para o meio ambiente necessário ao bem estar (fontes d'água, matas e campos nativos com animais e aves silvestres) apesar de estar nos arredores das ou circundado pelas respectivas cidades –, as transformações no território kaingang nos remetiam para as formas sociais em que a reciprocidade orienta a territorialidade e a incorporação de poderes provenientes dos *fóg* (brancos).

Ali, também argumentei que este modelo dicotômico de Tommasino deve-se em parte ao fato de que a autora se deparou com uma situação em que em *emã* as relações com os *fóg* adquirem uma maior importância dentre as demais relações que os Kaingang estabelecem com a alteridade, o que teve como consequência ameaçar os padrões de reciprocidade, pois, tradicionalmente, as lideranças, como mediadores destas relações, adquirem capacidades e benefícios materiais na interação com o mundo branco, os quais podem ser ou não redistribuídas para a “comunidade”. Responsáveis pela proteção da aldeia, eles devem, ao mesmo tempo, trazer de fora recurso para a comunidade. Se não o fazem, ou aquém do esperado, eles deixam de ser considerados “bons para a comunidade”. Neste mesmo aspecto concluíra que ser considerado “bravo” (*jugjug*) não se tratava de um modo de ser que correspondia apenas a um padrão ancestral que cedeu às políticas tutelares, como afirma Tommasino, mas era atualizado no seu ethos guerreiro, para o qual a liderança deve ter um comportamento ideal, como *kanhgág tar há* (em que *tar* = força; *há* = bom), ou seja, seus discursos e práticas enquanto técnicas devem ser capazes de objetivar em si poderes exteriores e, ao mesmo tempo, não podem ser tão bravos entre os que formam o *kanhgág há kar* (*kar* = coletivo, todos; trata-se do “bem viver” do coletivo kaingang).

Concomitantemente, como ali expus de forma mais detalhada, se os deslocamentos às cidades para a venda de artesanatos se deram na esteira das transformações produzidas nos últimos dois séculos, principalmente na relação entre o espaço da floresta e o espaço da aldeia, que influenciaram a dinâmica social Kaingang, articulando a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*emã*), enquanto áreas em processo de reivindicação e/ou com características comuns aos já tradicionais acampamentos para venda de artesanatos, encontrados em várias cidades do sul do Brasil, a introdução de aspectos históricos relacionados ao avanço da colonização e a

incorporação de formas alienígenas levou às transformações na organização social, política e religiosa da vida aldeã Kaingang, que são replicadas nestes novos sítios, assemelhando suas infra-estruturas e organização sócio-política às áreas demarcadas.

Mas, aqui, a dinâmica sociocsmológica é fundamental na minha crítica sobre a avaliação de ambos os modelos que se constituem pela ênfase na análise sociopolítica, especialmente no que se refere a relação entre a esfera doméstica e a esfera pública, pois, como também já havia notado em minha dissertação, a análise de Schwingel (2001) mostra que nos grupos domésticos e no conjunto da comunidade Kaingang, *vĩ jamã [ëmã] kaingang*, mantém-se um “padrão ancestral” que se orienta segundo a reciprocidade entre as metades exogâmicas *kamë* e *kanhru*. Por exemplo, verifica-se este padrão no “conselho” aldeão, composto por chefes e anciãos, e na própria distribuição de poder entre lideranças menores (*pa i kosir*), ocupados em resolver as questões “internas” da comunidade, e lideranças maiores (*pa i mág*), ocupados em resolver as questões externas à comunidade, os quais devem pertencer a uma ou outra metade: o cacique é de uma metade e o vice-cacique de outra (ambos considerados *pa i mág*); assim como as hierarquias militares, as quais foram incorporadas neste esquema ancestral, o coronel é de uma metade e o major de outra, o capitão de uma e o tenente de outra, até os cabos e “polícias”, que atuam na punição de “erros”, ou melhor, para serem preservadas as relações de respeito (*tu há*) que orientam a reciprocidade entre os que pertencem as metades *kamë* e *kanhru*. Estas lideranças menores chefiam as aldeias satélites e as lideranças maiores a aldeia-mãe e, embora os líderes possam estar em outro “setor” diferente da “sede”, a casa do *pa i mág* (cacique principal) torna-se o centro da aldeia (o que demonstra o caráter fluido dos aglomerado, inclusive para as Terras Indígenas demarcadas).

Tanto as Terras Indígenas demarcadas, quanto as aldeias orientadas para produção e venda de artesanatos, relacionam-se às escolas bilíngues, centro culturais, postos de saúde, saneamento básico, igrejas que se encontram no espaço aldeão influenciando a configuração de alianças e a própria concepção socioespacial, o que abrange a configuração de aglomerados políticos-cerimoniais (Aquino, 2008), como aqueles que foram descritos a partir da relação entre aldeias-mãe e aldeias satélites no planalto meridional (ver Tommasino (1995), para “unidades sociopolíticas”; Schwingel (2001), um “conjunto da comunidade”; Fernandes (2004) “unidade político-territorial”). De fato, a paisagem urbana e/ou o incremento destes equipamentos alienígenas em

espaço aldeão tem implicações para a constituição do grupo local e, por isso, dizem respeito ao regime de uso coletivo e/ou outras formas de uso da terra, em um contexto em que houve a restrição do espaço da floresta e o avanço dos arrendamentos para a monocultura; dentre as condições que acompanharam esta alteração da paisagem ancestral estão o cerceamento sistemático das atividades xamânicas, o que contribuiu para os desenvolvimentos recentes de concentração de poder político, em direção à constituição de alianças com o poder político dos brancos estabelecidos nas cidades vizinhas. Lembro que, como enfatizei na minha dissertação, após décadas de perseguição por instituições religiosas exógenas (os índios denominam, entre outras, a “religião americana”, composta por missionários evangélicos) e o contexto político de autodeterminação dirigida que implementou as serrarias e o regime do “Panelão” nas Terras Indígenas, dando continuidade a derrubada das florestas, as práticas xamânicas foram fundamentais na tradução de uma série de eventos na região litorânea (cuja eficácia, em grande parte, estava associada aos poderes do *kujá* para evitar os perigos da aproximação com os cemitérios indígenas, ancestrais e recentes, pois a alma dos mortos (*venh kupriḡ*) trazem doenças e sentem saudades dos parentes vivos) e a constituição de aldeias marcaram seu retorno para a esfera público-cerimonial, como verifiquei com os vários Encontro dos *Kujá* (ali foram descritos e analisados o segundo e o terceiro Encontro realizados na Aldeia Morro do Osso; ver também mais adiante), em que uma série de rituais associam um complexo multicomunitário, os quais, justamente, denominei “aglomerados políticos-cerimoniais interaldeões”.

Mais uma vez, entre outras constatações, algumas posteriores a escrita da dissertação, estas questões também ampliam a análise de Fernandes sobre a dinâmica sociopolítica no “interior” da “unidade político-territorial”, pois a formação de aglomerados interaldeões, isto é, a reunião de grupos locais tendo como centro político-cerimonial uma aldeia-mãe em relação às aldeias satélites, se atualiza dentro e fora dos territórios demarcados. Com isso, reafirmo que a territorialidade kaingang não irá necessariamente coincidir ou se restringir com este ou aquele “limite” (tradicional ou estabelecido pela colonização), pois a noção de movimento e suas conseqüências para análise do território estão em consonância com o fato de que os grupos locais possuem relativa autonomia, seja na mobilidade de famílias extensas e grupos domésticos para acessar áreas de roça, caça e pesca, para realizar visitas entre aldeias e participar de rituais em outras aldeias e, atualmente, para a venda de artesanato, permitindo-os realizar acampamentos e/ou (transformá-los em) assentamentos, seja nas imbricações

entre parentesco e política, como no desenvolvimento da household e no faccionalismo e, finalmente, seja, como procuro argumentar a seguir, pelo fato de que estas questões são melhor apreendidas a partir das relações entre humanos e não humanos, pois as redes intra e inter aldeãs envolvem desde a “casa” (*in*) até a configuração de aglomerados políticos-cerimoniais na constituição de um espaço cosmopolítico.

Desse modo, para adentrar na dimensão mais propriamente relacionada à perspectiva histórica Kaingang, especialmente no que tange as incorporações de poderes provenientes do exterior, propõe-se que as transformações socioespaciais devem ser investigadas tendo como referência estas análises que vieram à tona na década de 90 e contribuíram decisivamente “com estudos sobre mitos e ritos, organização social, parentesco, organização política e produção de sentido que subjazem àquelas relações” (Tommasino, 2004), mas o foco de análise aqui desenvolvido relaciona a vida (inter)aldeã, a paisagem e o território em um “gradiente” de relações, envolvendo o contexto das Terras Indígenas e também para além dele, pois sua territorialidade expressa-se em uma rede ou malha de caminhos e lugares, que constituem uma “região” (Ingold, 2000; 2015). Para tanto, como elaborei no capítulo anterior, inclusive com o intuito de inserir esta discussão em uma análise da constituição do espaço cosmopolítico, retomo tal questão das transformações socioespaciais, a partir dos dualismos, diametral e concêntrico, que permitem entender estes diversos arranjos sociohistóricos e cosmológicos por meio das práticas rituais e do xamanismo.

Ao aproximar esta perspectiva ao argumento aqui formulado de que a ação xamânica é expressa no princípio triádico da organização sócioespacial – casa (*in*), espaço limpo (*prur*) e a floresta (*nen*) –, mas também na complementariedade entre as metades, envolvendo movimentos de horizontalização e verticalização no decorrer dos processos históricos, vemos que, no que se refere às transformações socioespaciais, mais particularmente, quando se trata de constituir a esfera ritual, os deslocamentos dos poderes xamânicos e do xamã associam-se à busca de um lugar privilegiado para traduzir a relação com diversas alteridades, o que envolve a relação com o mundo dos brancos. Desse modo, nas situações que descrevo nos próximos capítulos, analiso a constituição dos grupos locais e suas implicações para a configuração do território atual, bem como as interações com a esfera ritual, por ora, insisto na importância de aprofundar a comparação com outros povos indígenas do continente, para refinar esta compreensão analítica das etnografias realizadas entre os Kaingang, como demonstro em seguida.

Tal imbricação com a esfera ritual foi demonstrada por Sztutman (2005) para as Guianas como um atributo da ação xamânica em sua relação com a apropriação de poderes exteriores: “O conhecimento e o poder colhidos em sua feição virtual devem ser, no momento seguinte, atualizados e distribuídos e, nesse processo, configuram-se assimetrias, papéis, instituições e grupos” (Sztutman, 2005: 221). Assim, se o xamanismo associa-se ao igualitarismo (ao menos, no sentido da contra-hierarquia) característico dessas sociedades, expressando-se em geral na sua forma horizontal, pois nesta paisagem “se está, afora certas exceções, diante de um sistema de tipo horizontal”, a “teoria xamânica da causalidade” pode ser vista, em diversos contextos guianenses e amazônicos com diferentes ênfases, ora no eixo vertical, ora no eixo horizontal, tal qual o uso da terminologia de Hugh-Jones (1996 apud Sztutman, 2005). Ao mesmo tempo em que é “marcado pela distribuição relativamente igualitária do conhecimento xamânico e pela figura de xamãs moralmente ambíguos e com baixo status e prestígio” (idem: 215), ocorrem a todo momento movimentos de verticalização, em virtude das dinâmicas sociais específicas e dos contextos históricos variados, situando a ação xamânica na constituição de redes, grupos e pessoas “em que a figura de xamãs ganha publicidade, comumente devido à garantia de papéis como mestres cerimoniais ou líderes do grupo local (idem: 215)”.

Assim, “ao considerar que as redes que se configuram na região das Guianas são operadas por agentes não exclusivamente humanos” (idem: 220), as noções causais permanecem semelhantes seja para socializar, tornar públicas, as capacidades xamânicas, por um lado, operando uma verticalização, quando encarnam uma moralidade e um dever de coesão – por exemplo, como ocorre entre os Karipuna, para os quais a conversão se deu com uma ruptura com os conceitos e práticas tradicionais, embora aliada ao profetismo (ver Viveiros de Castro, 2002; adiante); por outro, sendo possível identificar um xamanismo de tipo horizontal, como ocorre entre os Waiãpi, os xamãs, ao abrirem-se para a dimensão cosmológica em que as potências cósmicas são acionadas na comunicação com os espíritos, ainda que “atrelado[s] ao líder do grupo local”, manifestam-se em rituais em sua maioria privados, “enquanto o mestre de cerimônias que pode coincidir com o líder do grupo local, assume um papel de mediação nos assuntos da gestão da coletividade humana” (idem, 216), de tal modo que “entre um pólo e outro, entre o mundo de xamãs e de leigos, haveria, por certo, um contínuo de estados intermediários”, como àqueles observados na centralidade dos

rituais para a constituição de grupos locais e para a configuração de redes de relações mais amplas, entres as quais a formação de espaços sociopolíticos multicomunitários:

Com efeito, o fato de o xamanismo assumir formas variadas na história, tal a sua maleabilidade, conduz para esse quadro algo aberto. O xamanismo ressoa como resposta às situações vividas, desenhando possibilidades de ação e intervenção sobre o mundo. Nesse sentido, pode assumir feições mais ou menos horizontais, pode deslizar de um plano reservado para a publicidade, pode sobrepor-se ou se afastar de domínios supostamente leigos e/ou profanos como o da chefia, dos sopros e dos feitiços. É preciso, portanto, tomar criticamente constatações de que o xamanismo teria desaparecido (...) Em vez de se ater unicamente ao substantivo, é preciso pensar em processos de xamanização, na qualidade xamânica e, vale insistir nas diversas formas de xamanismo e suas práticas engajadas em uma cosmologia (...) A compreensão dessa intrigante configuração só se obtém, portanto, quando do recurso do etnologo à história, de longa ou curta duração, contida em documentos ou narrada sob diversas formas de tradição oral (Sztutman, 2005: 219- 221).

Mais recentemente, Viveiros de Castro (2008), reafirma que o xamã horizontal é típico das sociedades amazônicas de estilo mais igualitário e belicoso, enquanto “não há sociedades amazônicas onde existam apenas xamãs verticais, pois ali onde só há um tipo reconhecido de xamã, este tende a acumular as funções dos dois xamãs Bororo ou Tukano”, ressaltando a validade deste contraste, formulado por Hugh-Jones, em termos de tipos ideais, o que é justificado pelas diversas etnografias; mas, aqui, ele reinterpreta e aprofunda a discussão propondo o xamanismo “transversal”, a partir deste quadro mais geral colocado pelo perspectivismo amazônico, pois o multinaturalismo amazônico “não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação”, isto é, o perspectivismo afirma não a existência de uma multiplicidade de pontos de vista, mas a existência do ponto de vista como multiplicidade, este é o sentido de “transversalidade” em relação às coordenadas cartesianas da distinção de Hugh-Jones.

Neste contexto em que a função do xamã, não difere da função do guerreiro, já que ambos são comutadores de perspectivas “o xamanismo é a continuação da guerra por outros meios” ou vice-versa, “a guerra é a continuidade do xamanismo”, a própria noção de cosmopolítica pode ser melhor apreendida a partir da análise histórica. Retomo como exemplo um ensaio do mesmo autor sobre o problema da conversão diante a inconstância da alma selvagem, no qual afirma que nestas sociocosmologias o “devir e a relação prevalecem sobre o ser e a substância”, pois o socius ameríndio se constitui na relação com o outro. Como sabemos, este aspecto é ressaltado com a comparação entre o endocanibalismo funerário Araweté e o exocanibalismo guerreiro tupinambá, o qual é desnecessário remontar aqui. Interessa-me, neste momento, enfatizar a importância da figura dos xamãs como formuladores e divulgadores do saber cosmológico, entendido não como uma religiosidade fundada numa idéia de sociedade

enquanto totalidade, uma via que conduz a essência de uma cultura, a um sistema de crenças, mas a partir de suas performances que possibilitam, como vemos em dois temas clássicos da etnologia sulamericana: o canibalismo e o profetismo, a tradução de processos históricos, no trecho abaixo, amplia-se tal formulação para a problemática de Pierre Clastres, da sociedade contra o Estado, como segue:

A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano (...). A recusa do Estado, para recordarmos um tema célebre, não se manifestava portanto apenas, ou principalmente, em um discurso profético negador da ordem social (H. Clastres, 1975); ela já estava embutida na relação com todo discurso, enquanto ordem de razões com pretensão totalizante, e isto incluía a palavra dos Karaiba. Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres - exceto o que não queriam. (...) Pierre Clastres fez uma boa pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coerção? Bem, esta vale uma outra: é possível conceber uma forma religiosa que não esteja assentada na experiência coercitiva da crença? Com a permissão de Florestan Fernandes (1952), não penso que a vingança fosse um *instrumentum religionis* que restaurava a integridade do corpo social ameaçado pela morte de um membro, fazendo a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima (...) Longe de ser uma afirmação obstinada de autonomia por parte dos parceiros desse jogo (como quis Florestan e mais tarde Clastres) a guerra de vingança tupinambá era uma manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição de autonomia (Viveiros de Castro, 2002: 212-224).

Vejamos algumas implicações desta discussão do xamanismo vertical e horizontal e, por fim, da transversalidade, para a análise das transformações socioespaciais e, logo, da historicidade Kaingang nos termos dos dualismos diametral e concêntrico. Nesse sentido, Crépeau dialoga com estudos de Lévi-Strauss e do HCBP, associando o dualismo diametral à estrutura de metades e um princípio triádico à organização espacial, como segue:

Em contextos formais, cada mito, ritual, e relação social são descritos ou atualizados como sendo principalmente diádico, usando o contraste das metades kamé-veineky/kairu –votor, enquanto as relações espaciais são descritas com dois sistemas triádicos: horizontalmente, pela utilização dos domínios “casa, espaço limpo, floresta”, discutido antes, ou verticalmente, pelo contraste “alto, médio, baixo” (Crépeau, 2005: 11).

Em outro artigo, o autor propõe-se a determinar a relação das metades e seu papel complementar e assimétrico com a prática xamânica, o que é observado em uma perspectiva que se orienta pela organização espacial. O dualismo diametral kaingang, tal como é observado na vida ritual, caracteriza-se “por uma complementaridade essencial entre os membros das metades Kamé e kairu” (Crépeau, 2002:120), mas ressalta-se que a relação das metades exogâmicas nos mitos de origem resultam de “uma unidade sociológica cujo princípio é constituído pela metade Kamé”. O xamanismo contrasta com esta ênfase, pois atua em função de um dualismo concêntrico, utilizando os

contrastes horizontais entre centro/periferia e casa/limpo/floresta. Como sabemos, desde Lévi-Strauss, o dualismo concêntrico circunscreve o conjunto binário, correspondendo o terceiro termo, entre os Kaingang, ao “mato virgem” (*nén*), que, por sua vez, é o “lugar paradigmático” da atividade xamânica Kaingang, sua fonte de poder: “o lugar de iniciação, lugar de relações com o animal-auxiliar e lugar de coleta dos elementos vegetais e minerais que permitem tratar o paciente” (idem: 123). Conforme o autor:

O dualismo *Kaingang* é concebido nos mitos de origem como resultando de uma unidade sociológica cujo princípio é constituído pela metade kame. Simetricamente, os ritos se construíram sobre a divisão social em metades, que eles mantêm e das quais reafirmam a irreduzível complementaridade. O ritual anual Kiki-Koia ilustra esta complementaridade em relação aos mortos, colocando em cena a assimetria e a complementaridade que caracterizam as relações entre as metades kamé e kairu (Crépeau, 1994, 1995, 1997b) (...) Fato interessante, a localização da casa do chefe político da reserva, nomeado pã-i (cacique), é concebida como situada no centro desta última. Por sua vez, a casa doméstica Kaingang é geralmente orientada segundo um eixo leste-oeste que é associado ao percurso do sol. Ainda hoje, freqüentemente, cada uma das suas extremidades possui uma porta: a situada ao leste é associada às atividades masculinas e às visitas, enquanto a situada no oeste correspondente às atividades femininas. Os espaços masculinos e femininos no interior da casa são então divididos por um eixo norte-sul. Um espaço situado no exterior da casa, do lado da porta oriental, é consagrado à socialização. No entanto, não se trata de um lugar exclusivamente masculino, contrariamente, por exemplo, ao pátio adjacente à casa dos homens entre os Bororo (Crocker, 1985). O espaço imediatamente ao redor da casa é essencialmente agrícola e é designado pelo termo limpo (plur em Kaingang) em oposição ao mato, à floresta. Esses três termos constituem a tríade: casa/limpo/mato. Cada contexto tem por referência, assim, seu princípio organizador que pode ser tanto a estrutura binária das metades ou dos sexos, a divisão Kamé/Kairu, assim como masculino e feminino, ou a estrutura ternária das relações espaciais: casa/limpo/mato e alto/meio/baixo. Esta última tríade se aplica mais particularmente aos cemitérios Kaingang. Com efeito, sempre situados a leste de uma aldeia, os cemitérios Kaingang contemporâneos são divididos em metades Kamé e Kairu, em função de um eixo leste-oeste, constituído por uma estreita faixa de terra sobre a qual se encontra uma porta situada do lado oeste do cercado retangular que protege do gado o recinto. Na extremidade leste desta faixa de terra, se localiza uma cruz de boa dimensão que fica em frente à entrada. Os membros de cada de metade são respectivamente enterrados de cada lado deste eixo. Em uma aglomeração chamada Xapecozinho, os Kamé são enterrados ao sul e os Kairu ao norte deste eixo leste-oeste (Crépeau, 2002: 116, 117).

Destaco a importância da diagramação da aldeia, tal como descrita pelo autor, a partir da “casa do cacique”, das “casas domésticas”, do “espaço limpo”, da “floresta” e dos “cemitérios”, segundo os eixos leste-oeste, norte-sul, cuja expressão se dá em termos dos dualismos diametral e concêntrico. Mas, deixando inicialmente de lado estas especificidades, que serão tratadas adiante, enfatizo nesta análise a questão da complementaridade entre as metades na esfera ritual, enquanto o mito as concebe como um princípio hierárquico. Com isso, apesar de Crépeau não deixar explícito no argumento geral do artigo, o princípio hierárquico observado na mitologia possivelmente tem, por exemplo, implicações sobre o fato de seus interlocutores afirmarem que os *kujá* pertenceriam apenas à metade *kamë*, o que lhe atribuiria determinadas funções rituais. Mas, se tais funções não são o foco do artigo, é este contraste que permite o autor

ressaltar a comparação entre o xamanismo Bororo e Kaingang, traçando algumas pistas para o entendimento deste aspecto da vida ritual. Pois: enquanto o xamanismo Bororo é dividido em dois especialistas, nos termos do contraste dos eixos vertical e horizontal, que rege a relação entre as metades com todos os tipos de “forças transcendentais” (Crocker apud Crépeau, 2002), cujas ações estão fundadas no respeito da regra exogâmica, o xamanismo Kaingang expressa que “no plano sociológico tudo se passa então como se o xamã Kaingang e seu auxiliar não respeitassem a regra exogâmica”, enquanto que a associação entre floresta virgem e o xamã Kaingang é acionada na mediação com estes poderes outros:

Um contraste útil entre xamanismo Bororo e Kaingang se situa justamente ao nível do par horizontal/vertical (...) Esse contraste entre domínios horizontal e vertical que dividem estes dois especialistas está ausente entre os Kaingang, ao menos entre os contemporâneos. Entre os Kaingang, tudo se passa como se o xamã acumulasse as funções divididas entre os Bororo pelos xamãs bari e aroe etewa-are (...) As práticas do xamã Kaingang correspondem então a um modelo de tipo concêntrico, enquanto que os xamãs Bororo bari e aroe etewa-are articulam-se em função de um modelo diametral, que repousa sobre a necessária complementaridade das metades na gestão concreta das relações com os espíritos aroe e bope, os quais constituem os princípios antitéticos, mas complementares, que definem a cosmologia Bororo (Crépeau, 2002: 123,124).

Por outro lado, este dado foi reavaliado em outras etnografias (ver Rosa, 2005), demonstrando que existem xamãs da metade *kanhru*, um debate que não deve ser retomado nos próximos capítulos, mas a etnografia que segue com xamãs pertencentes às duas metades reafirma os dados deste último autor. Mas, para continuar com o argumento de Crépeau, mesmo tratando-se de uma regra geral, com outras possíveis exceções (que talvez fossem melhor formuladas como segmentariedades em vez de anomalias, como analisado por Stolze Lima (2008; acima), para os Xerente), que permitisse estabelecer correlações entre o mito e ritual, para as quais as práticas reproduziria o englobamento da metade *kanhru* pela metade *kamë*, a imbricação do xamanismo com a faceta ritual desta sociedade nos mostra que o deslocamento do *kujá*, na busca de poderes do exterior, envolve a incorporação de um outro ponto de vista, a perspectiva da floresta, onde estão seus *jangrë* (espírito guia). Ao que tudo indica, ao invés de concluir, como entende Crépeau, uma aproximação com o modelo hierárquico de Dumont, creio ser mais produtivo perceber estas situações em que os dualismos diametral e concêntrico são expressos em relação ao contexto (ritual) e/ou em que o domínio da floresta adquire um ponto de vista privilegiado, utilizando o argumento perspectivista de que o “terceiro”, por seu próprio modo de agenciamento (ou

“objetificação”) é um obstáculo à totalização, do dualismo como regime de funcionamento do Um. Este é caso da ascensão das “formas híbridas” – utilizo no sentido acima referido de “quase-sujeitos” e “quase objetos” que povoam o cosmos de agência (Latour apud Sztutman, 2005) – que podem (re)adquirir contornos de um xamanismo de tipo horizontal, especialmente quando situadas em relação com o domínio da floresta:

Formas híbridas de xamanismo impregnadas de elementos do panteão católico, dos cultos protestantes e das religiões afro-brasileiras aparecem quando um contexto de relativa tolerância o permite (Almeida, 1998; Oliveira, 1994). Ora, apesar de seu recuo inexorável e dramático ao longo dos trinta últimos anos, a “floresta virgem” permanece uma referencia central de algumas destas formas híbridas (Crépeau, 2002: 127).

Isto é, seguindo as formulações do autor, vemos que diversas incorporações podem ser analisadas por meio das práticas rituais e xamânicas que terão influências para estes arranjos socioespaciais mais verticais ou mais horizontais motivados pelas formas diametral e concêntrica. De fato, a configuração socio-espacial concatena uma série de eventos, que são melhor entendidos ao considerarmos a capacidade do xamã de agenciar poderes transespecíficos, conectando, em que pese as diversas ênfases nos planos cosmológico e sociológico, a relação entre os três domínios do cosmos com as cerimônias que focalizam o ideal de reciprocidade entre as metades exogâmicas, pois estas apropriações xamânicas, devem ser controladas ritualmente. Isto ocorre inclusive nestes contextos históricos em que o xamanismo adquiriu um contorno mais vertical, em que arranjos sociológicos implicam atividades cerimoniais mais hierarquizadas um aspecto do xamanismo kaingang que parece extrapolar contextos etnográficos específicos. Pois, entre os Kaingang, como alhures, a ação xamânica atrela-se com líderes e/ou mestres e categorias especializadas: os *pěj*, durante o *kiki* e, entre outros, os “curadores” e os pastores evangélicos.

Este último aspecto é perceptível com a etnografia de Rosa (2005), que, seguindo a análise empreendida por Crépeau, aprofunda a descrição das relações que os Kaingang estabelecem com o espaço “a partir do cruzamento das relações formais diádicas e espaciais triádicas”, para ressaltar aspectos históricos importantes do complexo xamânico Kaingang, os quais foram observados nos últimos dois séculos, quando ocorrem diversas transformações estruturais nessa sociedade, com implicações na organização social, política e religiosa, expressas na diagramação socioespacial da aldeia. Como segue:

Assim como os Kaingang concebem que a metade kame engloba a metade kanhru, no plano cosmológico o domínio “floresta virgem” engloba a “casa” e o “espaço limpo”; por sua vez, no plano sociológico, a “casa” (contemporaneamente, a casa do chefe político, do cacique) engloba o “espaço limpo” e a “floresta”. (CRÉPEAU 1997B; 2000; ALMEIDA, 2004A). Pensando a partir do território xamânico kaingang, vimos que o ritual do Kiki, o mais importante ritual do sistema kujà do xamanismo kaingang, era realizado na fronteira ‘centro’ do domínio “floresta virgem” do nível terra. Mas a partir do sistema caboclo, o mesmo ritual mudou para a fronteira ‘praça da dança’, vinculada ao domínio “casa” do chefe cerimonial de nome pã’í, principal organizador do Ritual do Kiki. Por sua vez, as festas de santos, principal atividade ritual vinculada ao sistema caboclo, eram organizadas pelo kujà ou curandor na fronteira chamada ‘igrejinha de tabuinhas’ e ‘ramada’ do ‘espaço limpo’(…) [Conclui:] o sistema caboclo consiste em uma ideologia xamânica formulada pelos Kaingang a partir das mudanças estruturais que se desdobraram na sua cosmologia a partir das transformações que se sucederam em seus territórios xamânicos – particularmente, a derrubada das florestas e o início do declínio do domínio “floresta virgem” – com mais ênfase, a partir do século dezenove (Rosa, 2005: 255-272).

Observa-se, no contexto atual das Terras Indígenas, que, ao passar dois séculos de contato com o branco, as transformações do complexo xamânico Kaingang implicam maior ênfase “no plano sociológico”:

Essa concepção do espaço, de concentração das casas lado a lado à margem de uma estrada velha, projetou a sobreposição do centro sobre a periferia, da ordem político-administrativa do chefe de posto sobre o poder belicoso e político do pã’í mbâng João Domingos Kynója. Junto a isso, favoreceu a derrubada da “floresta virgem” dos Kaingang do toldinho Votouro, toldinho Coroado e toldinho Erval Grande à colonização predatória dos imigrantes que se instalavam em número cada vez maior nesse território xamânico kaingang (...).

Os velhos kaingang narram que inúmeros pés de pinheiro (*Araucaria angustifolia*), cedro (*Cedrela fissilis*), cabriúva (*Myrcarpus frondosus*), angico (*Parapiptadenia rigida*), louro (*Cordia trichotoma*), entre outros, foram serrados a muque e descascados a machado pelos próprios Kaingang tanto no toldo Nonoai como no toldo Votouro. Segundo Jorge Kagnãg Garcia, no toldo Nonoai, “consumiram com tudo, tiraram até a raiz”. Por outro lado, o desaparecimento desse matão obrigou os kujà a se deslocarem longos percursos para encontrarem o remédio do mato, para dialogarem com seu jagre [espírito guia auxiliar do xamã], para terem acesso ao caminho que os levasse ao “nügme” [“mundo dos mortos”] (...)

A transmissão de conhecimento dava-se seja nas atividades rituais realizadas nas diferentes fronteiras dos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” dos kujà, a partir da vinculação dessas pessoas [dos xamãs] com o plano cosmológico e o plano sociológico (Rosa, 2005: 286-291).

A interpretação de Rosa é que o declínio da “floresta virgem” incidiu nas formas rituais e nas interações entre instituições e os sistemas nativos, tendo consequências relevantes para o complexo xamânico desta sociedade. O autor aponta para uma perspectiva histórica em que a sucessão de acontecimentos dos últimos dois séculos são traduzidas num modelo de xamanismo formulado como sistemas: *kujà* e cabloco, para os quais as transformações socioespaciais correspondem a um processo de ressemantização desta estrutura histórica de longa duração: de um lado, o *kujà* não ocupa mais este lugar central que antes ocupava na vida público-cerimonial, e; de outro, um “englobamento” do “plano cosmológico” pelo “plano sociológico”, com, a “casa” (*in*) do cacique, *pa í*, ou a localização de “igrejas” e “altazinhos” de santos

panteão católico, por exemplo, que passam a ser percebidas como “centro” dos espaços políticos e rituais.

Como havia notado anteriormente, em vários níveis, vemos que estas incorporações estão orientadas pelo ideal de reciprocidade entre as metades exogâmicas, tanto na aliança estrutural entre as metades exogâmicas, *kamë* e *kanhru krë*, quanto nas relações de aliança efetivas que constituem e articulam grupos domésticos, famílias extensas e nucleares ou mesmo nas suas rupturas provocadas pelo faccionalismo (atenta-se, neste caso, para a imbricação com a organização socioespacial e sua expressão nos limites da Terra Indígena, conforme argumenta Fernandes (2004) para o caráter histórico da “unidade política-territorial”). Entretanto, compreende-se, aqui, que as respectivas ênfases ora no plano sociológico e ora no cosmológico (ou ainda, sociopolítico e cosmopolítico) apresentam-se como duas características dos processos históricos em que observamos que a incorporação de poderes exteriores, isto é, de processos de abertura ao outro, são orientados para a constituição e/ou a continuidade do espaço aldeão, que é o foco de ação da liderança e do xamanismo, pois estas devem, idealmente, redistribuir estes poderes entre as instituições, orientadas pela relação entre as metades exogâmicas e nas suas imbricações com o parentesco, expressas na esfera público-cerimonial e na esfera doméstica.

As formas das interações na paisagem, ou ainda, as diversas transformações socioespaciais que podem ou não ser traduzidas a partir de um padrão considerado ancestral, adquirem, no decorrer dos processos históricos, formas mais verticais ou horizontais de xamanismo, expressas nos planos diádico e triádico da aldeia, tendo implicações na incorporação de uma série de modernidades em sua cultura material, vida cerimonial e organização política, além de infra-estruturas e outros equipamentos que incrementaram a esfera pública aldeã; a consequência deste processo são estas perspectivas do “centro”, cuja ênfase está nas relações verticais com o englobamento do domínio da floresta pela casa do cacique, acompanhada pelo uso de hierarquias militares, a proliferação de igrejas evangélicas, monoculturas e as instituições escola e postos de saúde, como também vemos na cultura material relacionada aos santos do panteão católico por exemplo, com os “altazinhos” ou a “igreja da saúde”. De outro modo, as traduções xamânicas das transformações socioespaciais, enquanto decorrentes da relação com diversas alteridades, revela (produz) uma espécie de alternância que ora recai no dualismo diametral e ora no concêntrico, na esfera doméstica e na esfera pública aldeã, pois o ponto de vista local do *kujá*, atuando na constituição de um espaço

cosmopolítico, incide na dimensão sociopolítica, a partir da perspectiva do domínio da floresta, lugar do conhecimento xamânico, onde agencia poderes transespecíficos para concatenar uma série de eventos (em termos sociológicos e cosmológicos, enquanto busca lugares privilegiados para traduzir a relação com o outro, e, inclusive, com o mundo dos brancos, o que envolve a casa, o espaço limpo e a floresta). Desse modo, vemos uma assimetria de perspectivas quando se trata destas apropriações xamânicas e/ou dos líderes, sejam operando por meio de auxílio de seres invisíveis, sejam marcadas na cultura material ou implicadas na organização sociopolítica.

Oliveira (2000) mostra para a Terra Indígena Xapecó, que o desligamento de xamãs da “religião crente” e seu retorno às práticas tradicionalmente associadas ao conhecimento dos antigos *kujá* teve como consequência a escolha de locais privilegiados de moradia, com “vizinhos distantes e a curta distância de águas correntes”, onde são realizados os rituais de nominação. E, nesse sentido, também aponto a viagem característica do xamã kaingang, analisada por Baptista da Silva (2002) a partir da descrição do seu interlocutor, João Karenh dos Santos, mostrando que a relação com os santos do panteão católico como espíritos-guia, apontados por Rosa (2005) como característicos do sistema caboclo, a partir do qual registra um incremento na esfera ritual com as imagens materiais destes mesmos santos dispostas em um “altarzinho”, de fato não marca, do ponto de vista da sociocosmologia, uma dicotomia entre este sistema e o sistema *kujá*, de tal modo que o resultado de uma estrutura histórica de longa duração no desenrolar dos últimos 150 anos traduz-se na fluidez institucional, também no que se refere a este sistema, incidindo igualmente nas formas rituais, como verifiquei ser comum em diversas aldeias o abandono de igrejas católicas (atualmente, vemos algumas delas em ruínas), do ritual (e seus instrumentos, no caso da bandeira e da procissão, na Aldeia de Nonoai) do Divino Espírito Santo e dos “altarzinhos”. E, ao menos no que tange a interação xamânica com o espírito-guia, os santos do panteão católico podem se transformar no duplo animal e, vice-versa, assumindo a forma humana (no caso, do santo) ou animal (*jangrë*) em um gradiente de proximidade e distância, para o qual o espaço da floresta, onde o *kujá* busca a fonte do poder, seria o lugar privilegiado. Ao que tudo indica esta é uma característica mais geral do xamanismo Kaingang, mediar os vários domínios do cosmos, com o intuito de realizar tais traduções e atuar em benefício das formas sociais do dualismo. Como diz Baptista da Silva (2002: 196, 197):

O *kuiã Kaingang* apresenta-se, então, como o elemento domesticador dessa força [da agressividade do “matão”], usada por ele para prevenir, proteger, curar e prever. Seu poder vem do “matão” (...). O *kuiã*, portanto, detém um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele ousa e consegue domesticar essas forças. Daí vem seu prestígio e poder social (...) A cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espírito (*tom*, conforme os kaingang) (...) [Nesse contexto] Seres e objetos interpenetram o mundo social, sob o domínio do *kuiã*, para benefício exclusivo da sociedade *Kaingang*. (...) Ele [o *kujá*] é encarado como personagem social única para estabelecer a intermediação entre mundos concebidos diferentemente, mas não separados radicalmente (Baptista da Silva (2002: 196, 197).

Atenta-se, especialmente, para este agenciamento de poderes provenientes do “matão” pelos *kujá* por meio de um saber guiado (auxiliados por espíritos de guias animais, minerais e plantas) onde buscam os “poderes para o benefício da sociedade”, pois é nesta incidência sobre o mundo social que a própria ação xamânica conecta as formas espaciais em termos dos dualismos, diametral e concêntrico, como vemos nesta descrição de Crépeau da interação dos *kujá* com a paisagem:

As plantas utilizadas nos tratamentos devem provir do *neit kushan*, literalmente “floresta fria” porque muito sombria, quer dizer inabitada e inexplorada do ponto de vista agrícola pelos humanos. A terra do *neit kushan* é igualmente concebida como um poderoso remédio para o tratamento de certas aflições. O desflorestamento selvagem da região no curso dos trinta últimos anos (Santos, 1987) obriga atualmente os xamãs a empreenderem longos deslocamentos em direção a pequenas parcelas de floresta ainda poupadas (...).

Esta persistência num contexto, em aparência, ecológica e socialmente devastado, não pára de surpreender, mas sabemos, sobre outro ponto de vista, que a organização dualista das sociedades Jê e Bororo do Brasil sabe adaptar-se e durar apesar das condições adversas, pois ela não se manifesta de forma necessária em uma instituição ou em uma prática particular (Maybury-Lewis, 1987, p. 458; Novaes, 1991, 1992) (Crépeau, 2002: 122-127)

Assim, a ação xamânica adquire um conteúdo específico em contextos históricos em que o “território xamanico” kaingang, formulado aqui como “espaço cosmopolítico”, realiza a tradução das transformações socioespaciais nos termos da sociocosmologia deste povo, pois os arranjos sociopolíticos seriam antes uma consequência da fluidez institucional, de uma perspectiva na busca de lugares privilegiados para incorporações de poderes provenientes da alteridade. Portanto, em que pese as diferentes ênfases relacionadas aos variados arranjos sociopolíticos decorrentes dos diversos contextos históricos, estas etnografias aproximam-se de diversas discussões formuladas pelo debate etnológico, desde as análises formuladas no âmbito do HBCP aos processos de abertura ao outro na constituição do *socius*, e, assim, refinam a análise, como ocorre (e por comparação) entre outros povos jê, da constituição do corpo e da pessoa. Para situarmos alguns elementos desse debate, enfatizo dois aspectos que tem sido analisados nos processos de constituição do *socius* ameríndio, que como vimos com a crítica perspectivista ao modelo de Florestan

Fernandes, reabriu o debate do xamanismo horizontal e vertical, considerando seu aspecto transversal, com especial atenção ao desdobramento entre os jê: a temática da diagramação do espaço e sua relação com o tempo, para o qual a escatologia oferece o conteúdo e expressão da historicidade e; o questionamento da sociedade como uma totalidade do social que é expressa (diagramatizada, como foi observado acima pela análise de Stolze Lima, 2008) no espaço aldeão.

Como sabemos, Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (1985) analisam as respectivas ênfases – jê e tupi – no espaço ou no tempo, associando o tema da guerra ameríndia e o destino dos mortos com a busca do ponto de vista da alteridade, por meio da aquisição de nomes, adornos, pintura, entre outras apropriações que não serão emblemas da pessoa (vítima e o matador), mas de sua condição vicária em relação a vingança ritual: “o ciclo de vida e o destino póstumo organizam-se ambos em torno da vingança” (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 1985: 194), para a continuidade do grupo pelo inimigo. Neste complexo guerreiro e canibal, como afirmam os autores, a morte em terreiro entre os Tupinambá, a apropriação da perspectiva do inimigo e a própria definição desta última posição são os motivos para o festim e “[é] certamente a comensalidade antropofágica que delimita as unidades e que assim de uma certa maneira forma ou confirma as unidades sociais (idem, 196); é assim que esta posição de inimigo é dilatada até torná-la coextensiva para aliados, atingindo escala suficiente para que a vingança possa continuar e esta continuidade é garantida pelo fato de que uma morte jamais quita morte anterior, portanto, não é, propriamente, um círculo de vendeta, mas uma espiral ou pendulo que aponta para

a rememoração ou prospecção das relações devoradoras entre dois grupos inimigos, grupos que na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir (...) a memória do grupo (inscrita nos nomes, que se tomou, nas carnes tatuadas, nos cantos e discursos em que se recapitulam quantos se matou e quanto se comeu) é uma memória dos inimigos (...) mas em ambos os aspectos e para ambos os grupos, a vingança é o fio que une o passado e o futuro e nesse sentido vingança, memória e tempo se confundem (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 1985: 200, 201).

E, na sequência desse argumento, os autores realizam uma comparação entre os regimes ontológicos tupi e jê (e, também, do contexto guianense e aruaque) para sustentar uma diferença de suas respectivas ênfases no espaço e no tempo:

Nada mais contrastante com essas sociedades Tupi que habitam o tempo do que as sociedades de língua jê, que se pensam, elas, sob a espécie da espacialidade e da reiteração. Os timbiras orientais, por exemplo, parecem querer rebater e encerrar o mundo passado, presente, futuro, no espaço circunscrito da aldeia. Nesse espaço, tudo tem seu lugar, diríamos até, tudo é lugar (M.C.

da Cunha 1978:23,35 ss.) e esse lugar imutável exorciza o tempo. Os nomes se transmitem, as metades se posicionam ontem como hoje, os segmentos residenciais permanecem, ligados as mulheres. Quanto ao exterior, ele é apropriado de vários modos: o conceito de <<estrangeiro>> tem seu lugar alocado na estrutura cerrimonial, já que é o nome dado a um dos grupos de praça (C. Nimuendaju, 1946). Os chefes honorários que <<representam>> outros grupos étnicos (vide Gilberto Azanha, 1986: 44) são membros da própria aldeia, distinguidos para marcar (ao mesmo tempo que abrigar) os de fora: ou seja, o chefe honorário dos apinaayé na aldeia kraho será um kraho, como o chefe honorário kraho no Rio de Janeiro será um carioca. São o inverso de embaixadores, na medida em que são externos aos grupos que representam, mas são eles que fazem da aldeia o microcosmo que ela é: introjetam na aldeia a totalidade de mundo (MC da Cunha 1973:24) (...) [N]ão se espera o advento da Terra sem Mal (...) como evento a ser esperado no tempo (...) Quanto aos messianismos jê conhecidos (...) Seu advento é da ordem do evento. Em suma, as utopias das sociedades tupi (que se pensam segundo o modo temporal) seriam dadas no espaço, as utopias das sociedades jê (que se pensam segundo o mundo espacial) seriam dadas no tempo (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 1985: 202).

Façamos uma breve reflexão a partir de dois aspectos que se inter cruzam neste modelo para o entendimento do plano aldeão das sociedades jê-bororo, afastando-o das sociedades do modelo Tupi: a totalidade do social e a escatologia, considerando os desdobramentos dessa última análise para as reflexões mais atuais acerca desta comparação, especialmente na contituição de grupos locais e da rede de relações interaldeãs, envolvendo humanos e não-humanos e; por fim, vejamos como a questão da temporalidade e sua relação com o espaço (ênfatizando a relação entre o interior e o exterior do grupo local), contextualizada a partir destes dois aspectos, tem implicações na análise da história (inclusive do contato).

Iniciemos com este primeiro ponto: a totalidade do social.

Como havia argumentado acima, a noção de totalidade vem sendo sistematicamente reavaliada entre os povos jê, especialmente em comparação com os povos Tupi (e Aruaque), envolvendo uma série de questões relacionadas à diagramatização do espaço aldeão, a partir do dualismo diametral e concêntrico. Como mostra Coelho de Souza, ao retomar a questão do uso dos termos utilizados para fazer parentes, as diferenças entre Nós e os Outros para os jê, como ocorre entre os Tupi, é mais complexa que a noção de fraternidade, enquanto a afinidade é tomada como pólo englobante e a consanguinidade, como o pólo englobado:

Ao aproximar os Nambikwara dos tupi quinhentista, Lévi-Strauss focaliza a troca matrimonial, em especial o casamento de primos cruzados, mas vai além, discutindo os termos que utilizados por indivíduos sem uma relação prévia de parentesco, permitem estabelecer um relacionamento. Esses termos, que a literatura posterior mostraria serem numerosos, exprimiriam para o autor uma relação especial de cunhadio que funcionaria como dispositivo de abertura do universo do parentesco, servindo para estabelecer relações sociais mais amplas (...) Tomada inicialmente como mecanismo interno de constituição de grupos locais, a afinidade apareceria, em seguida, como dispositivo relacional que viabiliza e organiza as relações extralocais, articulando pessoas e coletivos para além do parentesco, e, finalmente, como idioma e esquema da relação entre o Mesmo e o Outro, entre identidade e diferença. A elaboração da afinidade como fenômeno político-ritual, exterior ao plano englobado do parentesco veio ao encontro de uma série de

estudos sobre os fenômenos da guerra e do canibalismo, no qual a posição de outro – determinada pela alteridade e inimizade – é, nos contextos etnográficos específicos, preenchida por diferentes figuras: cunhados e inimigos, humanos e não humanos (Coelho de Souza, 2008:270, 271)

Com isso, a autora reavalia esta questão fundamental da totalidade do social, contrapondo o minimalismo das sociedades amazônicas com as sociedades jê:

Os jê e os Bororo colocavam dificuldades de outra ordem. O problema “técnico” posto pelas sociedades centro-brasileiras, caracterizadas pelo multidualismo (...) diagramaticamente projetado no plano espacial da aldeia, parecia ser não o do estabelecimento de novos laços sociais, mas o da prevenção da dissolução do todo em seus elementos componentes. Se, aqui como entre os Nambikwara, o princípio de reciprocidade devesse responder pela integração do grupo, esta integração sem dúvida obedeceria a ritmos diferentes nos dois casos (...) no caso centro brasileiro, ao contrário, a integração social estaria dada desde o início: é efetivamente difícil não ver suas aldeias cíclicas como um diagrama de partes, todos e conexões (...) O contraste entre uma forma de sociabilidade pré-dada (sob o risco de dissolução) e outra inacabada (e inacabável) estará implícito em toda estratégia de comparação regional subsequente, fundada na oposição entre eflorescência estrutural das sociedades centro-brasileiras e o minimalismo sociológico amazônico. Enquanto o último caso se presta a dissolução do conceito de sociedade (...), o primeiro nos confronta – ao menos à primeira vista – com uma (hoje) incômoda versão nativa de nossa visão do social como totalidade (Coelho de Souza, 2008: 271-272).

Entretanto, como expõe a autora, Lévi-Strauss, ao reinterpretar o dualismo jê, enfatizando a reciprocidade e hierarquia, verifica-se que diversos arranjos sociológicos destas sociedades são expressos na lógica concêntrica, apontando para um importante aspecto de suas cosmologias que é abertura ao outro;

Já de um ponto de vista mais amplo, que considere a relação entre o dualismo e as formas de organização não-dualistas, são as próprias estruturas concêntricas que ocupam uma posição intermediária. Diádicas como as estruturas diametrais, mas assimétricas, elas seriam virtualmente ternárias, pois envolvem sempre a referência a um terceiro termo: não apenas ao centro que hierarquiza, mas também ao exterior para o qual se abrem. Enquanto para as estruturas diametrais esse exterior constitui um elemento não pertinente (criando a “ilusão de um sistema fechado”), no caso do dualismo concêntrico ele se apresenta como um prolongamento da estrutura original, que estaria para o centro periférico assim como este está para o círculo central. Este ternarismo confere ao dualismo concêntrico propriedades dinâmicas: portadoras de um “triadismo implícito”, tais estruturas fariam a mediação entre o dualismo estático de tipo diametral e as estruturas abertamente triádicas (Coelho de Souza, 2008: 276, 277).

Por fim, o dualismo diametral e concêntrico característico das sociedades jê-bororo incide sobre os arranjos sociológicos destas últimas sociedades como demonstra o multidualismo:

Uma primeira coisa a notar sobre a carreira do problema do dualismo ameríndio na obra de Lévi-Strauss é como, do proto-dualismo nambikwara ao multidualismo jê-bororo, o que escapa justamente sem cessar é justamente esse todo ou síntese, que resiste em se estabilizar. Não é a toa que essas duas formas de dualismo perturbam as tentativas de interpretar as modalidades de troca matrimonial nos termos morfologistas que dominam as SEP – as “classes” ou grupos que constituiriam as unidades de troca, e a sociedade ou “o gupo” que estas viriam compor, nunca “duram” o suficiente para que se possa apoiar nelas a análise (...) Isto é, o problema é o do

privilégio dos termos sobre as relações (e nada mais pré-estruturalista que isso), um privilégio que começa pela posição desse termo dos termos que é a sociedade concebida como totalidade (e nada mais durkheimiano que isso); segundo essa lógica de termos, a “categoria da totalidade comanda a dedução: inseparáveis de seus termos, as relações servem à produção de um todo que é um termo final” (...) O significado fundamental do conceito de afinidade como uma relação de troca reside, primeiro, na célebre prioridade atribuída à relação sobre seus termos (...) O ponto crucial a reter aqui é o conceito de afinidade como uma conexão entre dois sujeitos, mediada por sua relação diferencial a um terceiro (a pessoa que é uma irmã para mim é uma esposa para você) (...) [e] reside, em segundo lugar, nessa diferença – é ela que torna o “mecanismo” da relação de cunhadio mais complexo que a fraternidade. A formulação alternativa que ele [Lévi-Strauss] sugere sobre a troca de mulheres – grupos, cada um formado de homens e de mulheres, trocam entre si relações de parentesco” – sugere isso, a troca de mulheres é uma troca de perspectivas (Coelho de Souza, 2008: 284)

Passo ao segundo ponto: a escatologia. Na esteira desse debate, e reformulando em grande parte o conteúdo desta oposição entre os regimes ontológicos Jê e Tupi, Coelho de Souza procura sondar o ponto de vista dos Jê sobre o que constitui a vida (e a pessoa) humana em sua relação com os outros, para o que, como mostrou a análise de Carneiro da Cunha e tal como vimos na discussão formulada acima no contexto tupi, a escatologia é temática central: “Se os mortos são outros, “nós” somos os vivos; se aqueles “encarnam a alteridade máxima” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 3), é que a “vida” consiste em parâmetro fundamental da constituição das categorias de identidade, pessoal e coletiva: “a vida é aquilo que o que ela não é — isto é, a morte — não é”. Com isso, a autora examina a diversidade discursiva e suas atualizações sociocosmológicas entre os jê setentrionais e entre os Xokleng (povo jê do sul) por meio dos termos por eles empregados como denominação grupal, como o caso dos etnônimos, e de sua conexão com o processo de construção da pessoa e do parentesco:

O que observamos na flutuação semântica dos termos para “humano” e “parente” não é apenas um regime em que o parentesco se submete a uma lógica da gradação. (...) Pois há um outro sentido em que se pode dizer ser a “humanidade” uma condição definida “posicionalmente”, e este não apenas admite a *gradação* como, por definição, supõe a possibilidade de *inversão*. Trata-se antes de uma questão de perspectiva: “gente” seria usado aqui como o pronome “a gente” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). [E, mais adiante, esta questão é formulada como um aspecto do multinaturalismo] (...) Mas a “variabilidade contextual” do escopo desses (pro)nomes [cosmológicos] não nos deve cegar para a diferença sensível que faz a diferença entre Humanos e não-Humanos. Nos termos de Viveiros de Castro (1996), a “condição partilhada” pelos primeiros, que os distingue dos segundos, não é, afinal, e justamente, a “cultura”, mas a “natureza”, isto é, o corpo, como conjunto de “afetos, afecções ou capacidades”. Tendo isso em conta, poderíamos ainda levar adiante a comparação, investigando a maneira como o contraste Nós/Outros reproduz-se internamente ao grupo, em termos da distinção entre consangüíneos e afins; também aqui constataríamos, então, que esta oposição depende da realização de operações físicas específicas: o sexo, certamente, mas também a pintura corporal (Coelho de Souza, 2001: 82-89).

Estas formas rituais relacionadas ao corpo (física e socialmente) dizem respeito a “um corpo que se faz como corpo de parente” e, como vemos, o uso de termos de parentesco e sua conexão cosmológica ressoam nos planos morfológico e institucional,

e, do mesmo modo, o regime ontológico entre os povos jê ecoa nas formações sociopolíticas mais amplas, extrapolando o grupo local; isso, certamente, contribui para o entendimento da amplitude das redes de relações, sua diagramatização do espaço e suas implicações para esta problemática do corpo e da pessoa. Destaco aqui, entre os demais exemplos analisados pela autora, uma característica importante desta dimensão ritual na constituição do grupo local que nos remete aos “embaixadores”, citados no artigo acima, e nos ajuda a entender como esses termos funcionam ora articulando o contexto local e ora multilocal. A autora exemplifica com a descrição de Azanha sobre a mediação e a instituição dos amigos formais, que utiliza o conceito Dumontiano de “englobamento do contrário”, entendendo que o mesmo tipo de “dualismo” ou de “dialética” opera como “uma ponte entre as problemáticas da ‘construção da pessoa’ e da ‘constituição dos grupos’”:

De modo de posição de uma diferença a serviço da afirmação do Eu, pois, a procedimento que apenas desloca uma diferença originária, dada e irreduzível, sem jamais aboli-la: eis aqui uma reinterpretação da amizade formal timbira que certamente obrigaria a “relativizar” o contraste entre os regimes de “construção da pessoa” centrobrasileiro e amazônico (ou “tupi”, ou araweté). Uma mediação do mesmo tipo caberia aos “embaixadores” na esfera intercomunitária, no plano da relação entre os grupos enquanto grupos. (Coelho de Souza, 2001: 78)

Estas formas de relação com a alteridade e suas respectivas configurações socioespaciais, que, como neste caso dos “embaixadores”, estão para além do grupo local, são um aspecto central para entender o conteúdo sociocosmológico dos processos históricos, como apontavam Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, na medida em que são externos aos grupos que representam. Mas são eles que fazem da aldeia o microcosmo que ela é: introjetam na aldeia a totalidade de mundo enfatizando a relação entre o espaço e o tempo, mas, aqui, a totalidade das aldeias como diagrama que relaciona o todo ao universo natural e espiritual (voltando a Crocker), atribuída aos povos jê, dá lugar à centralidade das relações com a alteridade, notadamente a relação entre aldeias, os mortos e os brancos, especialmente àquelas que envolvem incorporações de poderes provenientes do exterior, que, como citei acima, é fundamental neste processo de abertura ao outro, incidindo sobre o processo do parentesco.

Neste sentido, o debate tem sido renovado pelo perspectivismo, que aponta a importância de considerar o regime ontológico destas sociedades, situando-o num cosmos povoado de agências. Por isso, recolocando a discussão realizada acima do xamanismo kaingang, entendido como um esquema geral da ação de sua

sociocosmologia, profundamente marcada pelo mundo sobrenatural (cf. Sztutman, 2005), a ação xamânica e as formas rituais imbricam-se para a constituição do grupo local, situando-o a partir de um “espaço cosmopolítico”, o que ainda tem sido pouco explorado entre os Kaingang.

Isto é, enquanto a objetificação de relações articula-se com as formas sociais, a diagramatização do espaço aldeão expressa-se no dualismo diametral e concêntrico, pressupondo que as incorporações (nitidamente, no que se refere a ação xamânica) são redistribuídas ritualmente entre as diversas instituições e arranjos sociopolíticos, traduzindo um ponto de vista local dos processos históricos, que se situam entre a estrutura diametral-simétrica e concentrico-hierárquica numa “solução de compromisso entre dois pólos” (Coelho de Souza, 2008: 276). Portanto, contextualizo a incorporação de poderes exteriores com a forma mais geral de predação ontológica nestas sociedades, o que, além de estar implicado num gradiente de proximidade e distância, tem ressonâncias com a questão da corporalidade (processos de aparentamento de outros corpos ou apoderar-se do que tem a oferecer) enquanto perspectiva (cf. Stolze Lima, 2008; acima).

Passamos a análise da história, enfatizando a vinculação da temporalidade com a corporalidade. Nesse aspecto, Gordon investiga entre os mebengokrê a predação ontológica e as incorporações, diagnosticando que o tema não foi tratado entre os jê, em geral, de forma satisfatória, pois seu regime sociocosmológico fora “marcado pela consolidação de uma imagem tradicional definida por comunidades autônomas e auto-suficientes do ponto de vista de sua reprodução, como se pode ver nas descrições de Turner” (Gordon, 2006: 96), e; também, há uma dificuldade de sua adequação à tipologias, como a de Fausto, que, baseado no acúmulo e transmissão de capacidades opõe sistemas centripetos (os Jê do Brasil central) e centrifugos (Tupi, Jivaro e Yanomami). O autor, explorando o viés centrífugo do sistema mebêngôkre, perpassa questões tradicionais: guerra, escatologia e parentesco, que elucidam como certa “indigenização da modernidade” pode ser melhor formulada considerando um contexto sociocosmológico em que “objetos de valor”, provenientes da alteridade, agora, predominantemente dos brancos, são percebidos como objetificação das relações sociais.

Ao contrário da ideia de fechamento e centripetismo, suponho que haja aí uma verdadeira teoria do contato e do contágio sociocosmológico, que atravessa de cima a baixo o universo mebêngôkre, incidindo diretamente na constituição da pessoa e no regime de subjetivação.

Sugiro, por conseguinte, que há um problema geral da incorporação pelos Xikrin e Kayapó de capacidades exteriores, que se manifesta em múltiplos domínios, e que, portanto, a atual apropriação da cultura material dos brancos não é um simples efeito de mudanças históricas, mas tem conexões profundas com os modos de conceber e experimentar a relação com a alteridade, e com a constituição da pessoa e da coletividade mebêngokrê (...). Há talvez, um aspecto temporal importante a se considerar na relação dos mebêngokrê com a alteridade. Eu diria que podemos pensar em uma alteridade futura e uma pretérita. Esta última remete à esterilidade do *karô* [espírito; de onde *mekarô*: espíritos incorpóreos, os mortos]. Ele, fora do corpo, é a antipessoa. Com isso, posso dizer que concordo com Carneiro da Cunha (1978) a respeito de ser a oposição entre vivos e mortos um operador classificatório primário entre os Jê, mas não subscrevo sua formulação, ou melhor os termos utilizados em sua análise, que contribuem para diluir esse componente temporal associando inadvertidamente “mortos” a “estrangeiros” (ou inimigos em sentido restrito) (...). Outros, sim; mas *karô* é uma coisa e *kubë* [estrangeiro; branco] é outra (...). Seja como for, é possível dizer que no caso mebêngokrê, diferentemente do caso tupi, a morte de um inimigo tem menor produtividade que aquilo que fenomenologicamente nos aparece como um roubo. O signo da apropriação mebêngokrê não é o canibalismo – sabemos que eles não são canibais, não comem o inimigo –, o signo é uma espécie de captura (...). Aqui a ênfase está menos na morte que no butim: objetos, materiais, adornos, enfeites, armas, cantos, ou nos termos xikrin, *moja mejx* (coisas belas) (...). As capacidades importadas do exterior, ou partes de pessoas, ou objetivações de relações sociais com a alteridade, passam a compor e a recompor as pessoas mebêngokrê, por meio, entre outros, de um mecanismo de transmissão vertical (seu aspecto centrípeto nos termos de Fausto), que se manifesta no contexto ritual – fato que introduz uma outra diferença em relação aos regimes sociocosmológicos dos grupos amazônicos predominantemente centrífugos (Gordon, 2006: 99-101)

Traçando uma continuidade entre o tema geral das incorporações e o significado da produção material dos brancos no momento inicial do contato e seus desdobramentos para o momento atual, em que o convênio com a empresa Vale do Rio Doce proporciona o acesso a recursos financeiros vultuosos, o autor faz uma associação da apropriação das mercadorias com os *nêkrêjx* (reliquia tradicional; associa-se aos nomes cerimoniais e bens associados a status) e o consumismo de objetos industrializados. Esta associação, entendida a partir dos mitos, narrativas históricas e práticas indígenas, teve como consequência, por um lado, a inflação de bens e, por outro, o incremento da esfera ritual, os quais se imbricam por um “sistema estruturado de transmissão vertical” de nomes bonitos e a diferenciação entre pessoas, por exemplo, portadoras de nomes bonitos e portadoras de nomes comuns. A realização destes rituais, tradicionalmente possibilitada por aqueles que possuem poder e riquezas, já que requer a mobilização de “parentes reais ou putativos para a produção das condições materiais e da comida ritual (...) [Terá, assim, um] complicador a mais (...) é que a comida ritual compreende hoje alimentos industrializados (idem: 90), mas com tal acesso a maior quantidade de riquezas, no caso também de bens industrializados, surge um contexto em que todos podem “pagar” as cerimônias de transmissão de nomes, o que poderia, em seu limite, colapsar a diferenciação social ancestral, cujas formas institucionais permitem-lhes diversas mediações.

Tal formulação do autor, fundamentada numa crítica ao modelo juralista, o qual remete para questões desenvolvidas no âmbito das etnografias Kayapó, atenta para a própria noção de pessoa: os nomes, objetos e prerrogativas rituais constituem a diferenciação social. Em uma face do modelo, vemos a economia política do controle, a partir da ênfase de Tuner na “produção e reprodução do valor social excedente”, para quem a hierarquia e a distribuição desigual de valor é central na socialidade mebêngôkre, cuja expressão se dá no plano arquitetônico da aldeia, “com o anel de casas na periferia, circundando a praça central (...) [onde se encontram] o conjunto de instituições comunais [que] representaria a sociedade como um *todo*, ao passo que os segmentos domésticos [as “casas”] constituiriam as *partes* que compõem o todo” (idem, 86). Na outra face do modelo, Lea dissolve a oposição entre os domínios político-jural e doméstico, “na medida em que as Casas constituem mais do que a esfera doméstica: sua essência se manifestaria na esfera cerimonial, e o seu conjunto (a totalidade das Casas) compreenderia a sociedade Kayapó (1986, P. 24), é como se as Casas, no duplo aspecto 'casa e Casa', contivessem internamente os dois níveis: “o doméstico e o público” (...) [o que] implicava reconhecer que são elas (e por extensão, as mulheres, visto que as casas são consideradas o domínio feminino) que controlam todos os bens simbólicos escassos entre os Kayapó, o que inclui nomes e distintivos rituais” (idem: 92). O autor propõe uma leitura alternativa, oscilando entre os modelos citados e a economia simbólica da alteridade:

Como ele, penso que a sociologia mebengokre é atravessada pela motivação da distinção, da aborção diferencial do valor social, e o prestígio está permanente em jogo. Mas divirjo dele e me aproximo de Vanessa Lea quanto a matéria dessa economia política, que será outra pois a concepção de pessoa será outra (...) [Trata-se para o autor, de] uma complexa operação pelo valor diferencial da pessoa (isto é, a “beleza”, que inclui guerreiros, xamãs, chefes, negociadores, homens e mulheres, famílias e casas). Porém, afasto-me dessa autora na medida em que minimizo a ênfase nos aspectos totêmicos e metafórico dos nomes e *nekrejx* (e no caráter corporado e linhageiro das casas), em favor dos seus aspectos sacrificiais e metônimicos (Gordon, 2006: 102).

Desse modo, o autor, ao postular uma continuidade, demonstra que a história xikrin é contextualizada por meio desse recurso analítico que tem como foco a predação ontológica, *àkrê*, ou seja, a incorporação de capacidades distintivas de fora que marca a relação com o estrangeiro, o Outro, mesmo em tempo de paz, pois “o consumismo xikrin deve se mostrar como uma transformação de mecanismo inerentes ao seu regime sociocosmológico” (idem: 103). Sempre mediada, estas incorporações não acontecem de maneira automática para a “comunidade como um todo”, mas estão vinculadas a

processos de diferenciação interna, de prestígio, riqueza e beleza, constituindo-se, entre outros processos históricos, como a circulação e o uso do dinheiro, inclusive para “pagar” cerimônias, como índice de relação entre parentes, o que na sociedade Xikrin se dá em termos de “sentimentos-afetos”, a partir dos quais podem fazer com os outros co-residentes, em segmentos (como as Casas) e/ou grupos locais, a comunidade como um todo um único corpo.

Isto é, o interesse indígena pela inovação material não pode ser visto simplesmente como fenômeno que transcorreu de fora para dentro, como aculturação. Ocorre que no curso da história, à medida que os brasileiros ocupavam a região habitada pelos grupos mebengokre (...) foi sendo transformada pela presença crescente do Estado e do mercado (das instituições estatais e mercantis), modificando assim as alterações entre índios e brasileiros. Um dos resultados recentes foi um *desdobramento* da relação xikrin com os objetos dos brancos. Tal desdobramento chama-se dinheiro (...) Apropriar o dinheiro significa, também, apropriar-se de capacidade de transformação e diferenciação. Mais do que objeto, meio de troca, o dinheiro Xikrin é capacidade de ação e transformação (...) A hipótese é que aquilo que podemos chamar de ‘poder’ na sociedade mebengokre tem relação com essa capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas que, por sua vez, condicionam o estabelecimento de outras relações sociais e vice-versa [este processo é controlado ritualmente, pois, senão, ‘seria um roubo’] (Gordon, 2006: 294, 295).

Pretendo seguir esta hipótese, pois a implicação desta definição de poder por meio desse mecanismo duplo de produção e reprodução de pessoas e coletivos, “que visa, ao mesmo tempo, a constituição de identidades (corpos afetos)” e “movimento de incorporação diferencial das capacidades transformativas” poderia lançar luz sobre a apropriação de capacidades exteriores, no caso em pauta, de bens e poderes provenientes dos brancos, articulando-as à capacidade e poderes xamânicos e de liderança entre os Kaingang, seja nas transformações da esfera ritual, com igrejas e templos, seja no caso das práticas de chefia, orientando-se para a estrutura de poder regional e nacional, por vezes, colapsando sistemas de diferenciação ancestrais, como ocorre com inflação na economia xikrin em relação aos *nekrêjx*. De qualquer modo, há questões correlatas, que perpassam as observações do autor e minha etnografia, as quais serão alvo de investigação nas próximas linhas: “a transformação do universo relacional, a fixação em um território limitado, o fim da mobilidade e das guerras, o aumento do contato intensivo com os brancos e a conseqüente diminuição com outros povos indígenas, bem como a necessidade dos mecanismos de incorporação operarem presentemente sobre sistemas de produção e troca capitalista” (idem, 103).

Como veremos nos próximos capítulos, analiso as conseqüências do processo histórico que configurou o território no tempo atual (*üri*), percebendo o grupo local a partir da relação das transformações socioespaciais com o pensamento e a prática

kaingang, especialmente no que se refere aos rituais e suas imbricações com formas específicas de estabelecer relações intra e inter-aldeias e com a alteridade, inclusive com os brancos, que os permitem situar suas ações na sociedade envolvente, traduzindo e agenciando sua historicidade.

Para tanto, entende-se a importância de relacionar as crônicas coloniais às etnografias contemporâneas para a compreensão da atual configuração da territorialidade kaingang, propondo, para a discussão a seguir, utilizar o “conhecimento etnológico como um instrumento crítico das fontes” (Fausto, 1992: 390) e, devido à qualidade e à quantidade de fontes de investigação, voltaremos, com mais minúcia, ao século XIX, quando os Kaingang estabeleceram relações com as cidades e as instituições de poder colonial. Com esta perspectiva indígena das transformações socioespaciais, analiso a interação com a paisagem, o território e a Terra Indígena, apreendendo os seguintes aspectos e/ou momentos históricos: as “casas”; a constituição do grupo local; sua extensão e interrelação entre os aglomerados político-cerimoniais e; o surgimento dos primeiros núcleos urbanos, presentes desde o início da colonização, que se estabeleceram em seu território tradicional e aí foram gradualmente consolidados por meio de uma série de eventos (expedições militares e científicas, construção de estradas e criação de aldeamentos), que se articularam em torno das controvérsias sobre os limites territoriais (a partir dos aldeamentos e, depois, das Terras Indígenas) e remetem às diversas alianças e conflitos.

Capítulo 3

3.1 – Movimentos indígenas na paisagem e as formas da ocupação tradicional: casas, aldeias e aglomerados político-cerimoniais interaldeãs

Neste capítulo, descrevo e analiso as casas, as aldeias e os aglomerados políticos-cerimoniais de forma estritamente relacionada às questões formuladas acima: de um lado, as transformações socioespaciais, a partir das proposições de Tim Ingold, revelam que a paisagem, ancestral e atual, redimensiona a própria noção de Terra Indígena em sua relação com o território, contrastando o espaço segmentado ao “lugar”, apreendido como movimento de humanos e não humanos; de outro, estas transformações, constituindo-se uma importante dimensão da vida social e cosmológica, remetem às análises etnológicas que permitem realizar comparações entre o povo Kaingang, em suas diversas realidades históricas e etnográficas, com outros povos indígenas do continente, considerando os processos de abertura ao outro, humanos e não-humanos, enquanto uma característica dessas ontologias, em contraposição a totalidade do social, o que nos leva, igualmente, a questionar o diagrama socioespacial da aldeia e, de certo modo, os limites da Terra Indígena, pressupondo que aí vivenciam todo o “universo natural e espiritual”.

Com isso, demonstro nos próximos itens como os processos históricos que tiveram como consequência uma série de transformações na paisagem inter cruzam os aspectos diametral e concêntrico da concepção da aldeia, pois envolvem tanto as metades exogâmicas, quanto a tríade *in-prur-nén*. Inicio a discussão a partir da “casa”, o que pressupõe certa precedência (uma perspectiva de “centro”) sobre os outros elementos (ou aspectos) que compõem a tríade. Isto porque, ao que tudo indica, tanto no mito, quanto no ritual, a casa permite analisar a incidência da sociocosmologia na dimensão sociopolítica, o que pode ser observado na relação entre as metades, seja nas imbricações entre a esfera doméstica e a esfera pública, seja nas relações intra e interaldeãs, com suas alianças e conflitos, constituindo uma perspectiva local das incorporações de poderes do exterior (inclusive, os brancos). A análise destes níveis de relação, cosmológico e sociopolítico, apreendidos a partir da casa, proporcionará, em seguida, vincular a hipótese de que as transformações da paisagem têm como consequência, tanto do ponto de vista local, como regional, respectivamente, as configurações socioespaciais dos grupos locais e dos aglomerados político-cerimoniais e vice-versa.

Neste sentido, utilizo registros históricos e etnográficos, aproximando-os das questões etnológicas que surgem da "casa" como um problema teórico e metodológico, de modo que, ao explorar as possibilidades de aplicação deste conceito, verificamos a importância de seguirmos com uma perspectiva comparativa, devido ao seu rendimento entre outras sociedades indígenas das terras baixas, inclusive, em seus desenvolvimentos mais recentes, especificamente àqueles que tiveram como consequência o incremento de equipamentos e outras demandas que caracterizam contextos urbanos. Atentando para este último aspecto, procuro entender o processo histórico de interação dos Kaingang com o surgimento da urbanização na paisagem ancestral, descrevo e analiso o fato da cidade de Vila Rica (Correa, 2008), ao ser invadida pela floresta, ter se tornado um indício de que naquela paisagem não havia presença humana. Em seguida, faço correlações com a política de colonização nesta mesma região com a implementação dos aldeamentos capuchinhos, que materializam o avanço das estradas e da urbanização, já que eram pensadas pelos frades medicantes como “cidades de Deus” (Amoroso, 2014) e aprofundo esta discussão da relação dos Kaingang com estes equipamentos a partir de uma passagem dos Kaingang pela cidade de Castro (Tommasino & Motta, 2002), para mostrar que, quando eles não tiveram a reciprocidade esperada da população que se estabelecia nesta incipiente cidade, agiram por saques, contrastando este “lugar” com os seus “lugares”, onde a reciprocidade é vivenciada de acordo com as regras de etiqueta, fundadas no respeito mútuo entre as metades exogâmicas. Este argumento levará para o próximo capítulo, em que analiso o ponto de vista do xamã e da liderança na constituição do grupo local, como um lugar privilegiado para a busca de poderes exteriores e, ao menos em termos ideais, de sua coletivização.

3.2 - Casa (*in*) e suas consequências para as relações com o exterior: os grupos locais e aglomerados.

A aldeia kaingang, desde a casa ao espaço público-cerimonial, se constitui a partir de atividades cotidianas e extra-cotidianas, que replicam, em suas diversas formas e transformações, a cosmologia, a organização social e política. A casa (*in*), ao conectar a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial da aldeia, reúne estas várias dimensões, da família nuclear aos grupos domésticos, do nascimento aos rituais de iniciação, do casamento ao desenvolvimento do ciclo de vida do grupo doméstico (*vehn en tavi*) mais especificamente, entre DH/WF. Destaca-se, assim, a casa como unidade de troca, que

envolve a relação entre aliados e inimigos, pois é o lugar onde os *jamré* (cunhados) articulam tanto o processo de consaguinização do afim, quanto os rituais intercomunitários, daí sua importância na relação entre o grupo local e os aglomerados político-cerimoniais e, também, com o mundo dos brancos. De fato, a casa kaingang está inserida nas relações intra e interaldeãs, interagindo, de forma mais ampla, na tradução das transformações da paisagem e do território. Tais questões são expressas no mito, como informado pelo interlocutor, o *kujá* (xamã) da Terra Indígena de Nonoai, Jorge Kagnãg Garcia:

O veado aquela época que todos bixos falavam um idioma só, até nós, todos falavam um idioma só, então eles falavam um com um outro e faziam compadre também um do outro. Um dia o veado resolveu: vou fazer uma casa pra mim... aí ele foi campear, achou um olho d'água bom, sabia onde é que tinha, vou limpar aquele olho d'água e fazer uma casa lá. Ele foi. Diz que limpou bem o lugar da casa, perto da fonte de água, e deixou limpo lá. Quando ele saiu dali, a onça andava também procurando, deu na ideia dos dois, procurando um lugar de casa, a onça, tigre, né? Aí que ele achou aquilo limpo. Ele pensou: Fazer uma casa aqui já está pronto, né? Está limpo já. Ele não sabia que o foi veado que limpou. Aí diz que ele já cortou a madeira, os esteios, que é o *ton* (*in ton* (...)) Aí cortou uns esteios e deixou ele ali. No outro dia, aí o veado voltou lá achou os esteio cortado. - É Deus que está me ajudando, passou a ideia dele. Aí diz que ele cortou um resto da madeira ali, deixou mais cortado, vara, caibro. A onça chegou lá olhou tudo quase pronto os caibro, esteio, o varão da casa. E pensou: - Deus está me ajudando, o mesmo pensamento do veado. - Deus está me ajudando. Diz que ele pegou e começou a fincar, *in ton*, esteio, fincou eles, botou uns varotes amarrou, fincou e deixou a casa fincada. O veado foi lá, ele não tinha fincando, só cortou a madeira e deixou lá, e pensou: - Mas é Deus que está me ajudando. O tigre veio de lá aí diz que já botou os caibro, amarrou tudo e deixou só pra cobrir, estava pronta a casa. A onça foi lá não estava como ele deixou estava, fincou, botou as varas, chegou lá, estava encaibrada. Pensou também que deus esta me ajudando. Foram assim até que terminaram, fizeram a casa! No dia que eles estavam fazendo a mudança, na casa, deu a hora os dois chegarem lá, um chegou de cá e outro de lá na casa. Diz que ali começaram a duvidar um do outro. Fui que fiz, a casa, eu vou morar, ou outro: não fui eu que fiz. Até que o veado tinha medo dele. Foi ele que começou, mais fraco que a onça e disse vamos fazer uma ideia assim compadre tigre, era compadre, diz ele: Vamos morar junto, compadre, se o senhor fez eu também fiz, se nos dois fizemos vamos morar juntos então. Diz que eles botaram as bugigangas deles para ali, ficaram proseando. Mas o veado sempre teve medo da onça, A onça nunca teve medo de nada. Aí diz que anoiteceu, fizeram um fogo grande, vamos prosear e começaram contar historia, até tarde da noite. Até que a onça perguntou: compadre veado, quando o senhor vai caçar, como é que o senhor caça? Não, eu, quando o bichinho está vindo, dou um berro, ele cai, eu berro bem alto, ele cai. A onça: então ele é perigoso, ele dá um berro pode matar eu. E o senhor, como é que caça? Vou tenteando, quebro o pescoço, não tem bicho que eu não pegue, tudo que eu quero pegar eu pego. O veado ficou com medo dele também, tem mais força que ele. Aí diz que ficaram, diz que o veado já estava cochilando, o veado proseava um pouco e cochilava, daí um pouco diz ele que cochilou e se assustou e fincou o pé na braseiro do fogo. Deu um berro! A onça saltou longe. Ele se assustou também, saltou para trás. Meteram o pé! Aí, ficam se cuidando, tinham medo de chegar em casa, ficaram em roda ali, um com medo do outro. Um matava com berro, outro pegava e desuncava. Um tinha medo do outro. Aí, o veado andava no carreiro dele e entrou debaixo do macaco, diz que o mestre dos macacos: não, compadre anda por ali. É, eu ando, fiz uma casa com o compadre tigre, ele me assustou de noite, eu corri e ele também correu, não sei como eu posso voltar para casa, ele vai ver e me pegar. - Não é nada, eu ajudo você: vamos matar ele, você aceita a minha ideia? Ele diz: aceite. Diz que ele desceu, o macaco, o mestre deles: compadre veado, ali em cima daquela lombá ali, naquele limpado lá, ali tem uma anta, aquela anta ela dorme lá e tem um pedrão grande assim. E está bem pendurado na ponta da lombá, da descida, você vai lá e avisa o tigre diz que ele venha aqui que eu quero falar com ele. Diz que ele foi de longe, chamou o tigre: - o compadre macaco está te chamando lá.

Diz que ele foi e ele falou com o tigre, vim chamar o senhor para pegar uma anta pra mim, que dorme lá naquela coxilha, eu atropelo ela de lá, o senhor vem por cima e agarra ela. Fizeram aquele trato e ficou esperando ali, a onça. Até que ele foi lá com a turma de macaco e dá-lhe e dá-lhe, até que rolaram aquela pedrona e veio quebrando vara, a onça entrou por baixo pensou que era anta e moeu a onça, matou a onça; foi assim que o veado foi se defender da onça. Ali diz que o veado foi morar igual na casa por que ele matou o companheiro dele.

Para entendermos como este mito está intimamente relacionado à vida ritual, que se inicia muitas vezes na esfera doméstica (como ficará mais claro, no capítulo 5), enfatizo alguns aspectos da casa Kaingang que reúnem, de forma geral, sua centralidade na constituição do grupo local. Minha hipótese é que este mito permite compreender a relação entre a casa, o grupo local e a configuração de aglomerados político-cerimoniais, pois mostra como a casa está intimamente vinculada às questões sociocosmológicas, como indicam as várias análises etnográficas expostas no capítulo anterior, situando-a em uma diagramação socioespacial característica dos povos jê, em termos dos dualismos diametral e concêntrico, envolvendo a relação entre a casa, o espaço limpo e a floresta, para os quais voltaremos a seguir. Neste momento, é importante dizer que o mito expressa uma tensão implícita, que, na vida cotidiana e extracotidiana, as metades exogâmicas *kamë* e *kanhru* buscam mediar. Assim, ele deve ser entendido (traduzido) pelo conhecimento xamânico, que o mito exprime como uma perspectiva formulada por um terceiro, o “mestre dos macacos”, que é quem resolve o conflito. Sabe-se que o *kujá*, apesar de efetivamente ter “colocado as marcas nos bichos”, eles continuam casando dentro da mesma “marca” (metade), enquanto os humanos, após receberem e/ou saberem suas marcas, casam com a outra marca (no capítulo 5, volto ao tema a partir do mito do sol e lua). Por isso, entendo que o mito permite dizer que as diversas incorporações, realizadas ora pela onça, ora pelo veado, são melhor apreendidas a partir do grupo local, onde operam as regras de etiqueta que orientam as relações entre as metades (*tu há* que significa “respeito”), que pautam a vida intra e interaldeãs.

Abro um parêntesis para dizer que tais incorporações, tal como formuladas no mito, envolvem as próprias questões já citadas anteriormente do incremento da infraestrutura aldeã, como observamos com as instituições provenientes do mundo do branco (e suas respectivas construções: igrejas, postos de saúde, escolas, etc.); afinal, as formas de relação engendradas por estas “modernizações”, ou ainda, “indigenizações da modernidade”, assim o entendo, fazem parte, atualmente, da própria constituição e continuidade do grupo local, no qual vemos a centralidade da mediação entre as metades. Assim, nas transformações do espaço aldeão e, conseqüentemente, a

incorporação de poderes exteriores, especialmente pelo xamanismo e pela liderança, imbricam-se com a vida ritual, para o incremento esfera doméstica e pública aldeã e para as relações entre aldeias.

Como vimos acima, a crítica de Gordon (2006) ao uso do conceito de Casa por Lea (1993), de que esta “retém a noção de grupo corporado ou propriedade corporativa”, obliterando a possibilidade de pensar a propriedade de bens como marcadores de prestígio e distintividade pessoal, implica que estes objetos considerados riqueza, como constituintes da pessoa mebêngôkre, estão associados às incorporações, bem como sua inextrincável expressão em seu sistema ritual. Assim, o dinheiro e a inflação de bens do mundo do branco na economia Xikrin são entendidos como objetificação de relações exteriores, situando a análise das configurações sociohistóricas e suas implicações para a produção tanto de pessoas singulares como de coletivos.

Nesse sentido, traçando paralelos com esta linha argumentativa, é importante aprofundar a perspectiva comparativa, para, justamente, perceber paralelos com o debate da etnologia contemporânea, neste caso, em torno do conceito de “casa” e suas implicações para a constituição do grupo local, para a compreensão de contextos em que o tema das incorporações está associado ao momento em que as cidades são introduzidas no território, estabelecendo transformações na paisagem, às quais também dizem respeito à objetificação de relações sociais. Com isso, ao enfatizar nos próximos itens a importância da casa Kaingang, como unidade de troca, seja para a constituição dos aglomerados político-cerimonais, seja para as relações com as cidades, apreendo as interações entre a paisagem e o território em meio ao mundo dos brancos.

Para trazer à tona determinadas descrições e análises que vínculo a esta questão das transformações da paisagem, aproximo-me do conceito de “casa” formulado por Hugh-Jones (1995). Para o autor, como proposta de “comparação regional” (no caso, Amazônia, Guiana-Caribe e Brasil Central), o uso do conceito de casa teria antes um valor heurístico para comparação regional nas terras baixas da América do Sul como um idioma para vários tipos de grupos sociais. Seguindo Lévi-Strauss, para quem a casa tem uma qualidade fetichista que serve para mascarar as contradições e tensões inerentes às relações de aliança – como no caso estudado pelo autor no Sudeste da Ásia, que carece de regras positivas de casamento –, o autor contrasta com o tipo de estrutura social amplamente difundida na Amazônia, onde predominam os sistemas dravidianos, os quais representam o limite interno da troca restrita e, por isso, não se adequariam a este conceito de “casa” como inicialmente formulado por aquele autor. Entretanto,

Hugh-Jones demonstra que, além da evidência etnográfica (principalmente os Tukano no noroeste amazônico e Kayapó no Brasil Central) de grupos cuja identidade é definida principalmente pela propriedade de prerrogativas rituais, a aplicação do conceito na região se deve a uma visão mais geral de Lévi-Strauss para o uso generalizado dessas construções(-edifícios).

Façamos uma breve exposição da aplicação do conceito que sugerem a comparação regional. Os Tukanos, segundo o autor, explorando as possibilidades de linhagem e hierarquia geraram agrupamentos potencialmente e relativamente grandes, internamente diferenciados, formando núcleos agnáticos organizados de forma circular e hierarquizada, unidos em um sistema regional aberto baseado na troca de mulheres, bens e serviços rituais. As malocas de tais homens se tornam centros cerimoniais para a população circunvizinha e o ritual que encenam servem como pontos de troca. Desse modo, a maloca é comparada à noção de “casa”, como arena para “demonstrar poderes e prerrogativas, e estabelecer como selo oficial a atual constituição de grupos políticos” (idem: 243; tradução minha). A comunidade ideal, identificada com a casa que constrói, é assim aquela que “age e pensa como uma única família, um ideal sustentado pelas imagens evocadas pela comida e pelas refeições” (idem: 230, 231; tradução minha), como segue:

It should now be clear that the lowest-order unit, a group of coresident, male agnates, replicates the highest-order, ancestral group of brothers of the same anaconda father. In theory, all members of one clan should live in the same house and perhaps did so in the past; in ideal terms it matters little whether they do or not for there is a sense in which this replication of the ancestral state means they do so by definition. The counterpart of the nested series of family-household-territorial group-humanity is the reduplications of structure basic consisting of a father and his ranked sons which applies at any level from house through clan-segment, clan, clan-set, to whole exogamous group (Hugh-Jones, 1995: 239).

E, mais adiante o autor argumenta a favor da imagem de uma casa aninhada, concêntrica e englobante, em detrimento da genealogia como um idioma privilegiado para informar a descendência. Aqui, a partir desta imagem complementar em relação aos vários níveis de sociabilidade que circundam a casa, pois nesta “construção” a aliança muitas vezes fica disfarçada de consangüinidade, a afinidade tem destaque nos estágios iniciais em dado contexto ritual, quando se confunde a consangüinidade com a co-residência:

This diametric ambiguity is given an added, concentric dimension by representing the relation between the house, its contents and its setting as a reduplicated nested series: each male inside is englobed by a female outside which is male with respect to a yet more inclusive encompassment. On a cosmic scale, the female universe house englobes the houses of the male thunders; on a

more human scale like the maloca community surrounded by its affines, the central space with its ritual, masculine connotations is surrounded by a more domestic, feminine periphery. In myth, births are represented as transitions between inside and outside and in ritual the return to an ancestral state is also a shift from microcosm to macrocosm (Hugh-Jones, 1995: 246).

Nesse sentido, o autor afirma uma sobreposição com a noção de casa de Lévi-Strauss e suas relações com a esfera cerimonial Tukano, ao colocar o problema da afinidade:

the solution consists of a number of differing ceremonial gathering or houses, each reinforcing a different facet of the system and each refracting a partial image of the constitution of a society onto the buildings in which they take place. Here affinity is both a relation between houses and disguised as consanguinity within an encompassing house (Hugh-Jones, 1995: 249)

De outro modo, destacando ainda a perspectiva comparativa de Hugh-Jones, lembra-se que, citando Rivière, sobre as sociedades guianenses, ele enfatiza que nestas “sociedades atomísticas” não há espaço para mais que uma projeção da casa – “a building which is at once family, hearth and hom” (idem: 248) e “each housed in a single communal dwelling”. Enquanto a comparação com os Jê, a partir da análise da Casa Kayapó, realizada por Lea, está associada aos dualismos diametral e concêntrico, mostrando, como argumentamos acima, a imbricação da esfera doméstica com a esfera ritual na transmissão de riquezas e nomes. O autor considera que há paralelos entre a diagramação do espaço nas aldeias Jê, predominantemente concêntrico em detrimento do linear (este último expresso pelo dualismo diametral das metades), e o caso Tukano, embora poucas malocas sejam também circulares, a maioria representa um compromisso entre o concêntrico e o linear, mas, diferente dos Tukano, no mito Kayapó é a aldeia, e não a casa, que aparece como um corpo humano, como segue:

However, the jê exploit linear features in various forms of diametric dualism and the Tukanoans also represent their ideal settlement in concentric terms as four malocas surrounding a fifth shamanic and ritual centre (see fig. 11.3 [não reproduzida aqui]). The Tukanoan dwelling represents a human body and allows for several different symbolic elaboration but it reappears one level up in a village which also represents a human body (Hugh-Jones, 1995: 251).

Por fim, tal caracterização é completada por uma ênfase nas relações entre construções, grupos e categorias, o que situa a discussão em termos de um grandioso passado arqueológico no qual esta arquitetura adquire aspectos ou mesmo parece revelar, para o autor, um tipo de urbanização:

If categories such as 'Dravidian' and Crow-Omaha, 'cognatic' and 'descent', appear to separate and to fragment, a focus on houses and the house reaffirms that the Guiana Caribe, the Tukanoans and the Jê all inhabitant the same geographic and cultural space. In each case the house may serve as an idiom of one or more social groupings but it is given a different nuance in each one. Although architecture itself plays only a minor role in Lévi-Strauss's discussion of 'the

house societies', I have tried to show that this concept of the house may fruitfully redirect our attention to the relation building, groups and categories. The insights this brings are not merely about space and category but also about time and process, for house and hearth encode ideas about biological and social reproduction. The transformational relation between space and time is a recurrent theme in South American culture and architecture (...) *Recent archaeological research in Amazonia has uncovered the existence of large, urbanized populations which require a complete re-evaluation of our view of the region as a whole* (Roosevelt, 1991) (Hugh-Jones, 1995: 251; grifos meus)

Assim, estendendo esta questão de Hugh-Jones sobre estarmos diante de um passado com populações urbanizadas para outros contextos etnográficos, ancestrais ou atuais, deve ser acompanhada de outra: que tipo de urbanização seria essa? Seriam, como foi afirmado para o México pré-colombiano, “cidades rituais”? Entendo que, num nível etnográfico, esta questão deve ser contextualizada em termos das respectivas sociocosmologias, como afirma Hugh-Jones para a perspectiva comparada demonstrada acima. De outro modo, as casas, os grupos locais, os aglomerados residenciais, associados ou não a centros político-cerimoniais, são facetas importantes de análise quando estão inseridos em um contexto em que as transformações da paisagem se dão em meio a uma série de incorporações do mundo dos brancos, pois ao que tudo indica redimensionam a importância desta “jornada do passado ao presente, do feto ao adulto e de uma estação a outra” (Hugh-Jones; tradução minha) que o autor percebe na “round of the dance held” da casa Tukano. Nestes contextos, verifica-se que o incremento da “urbanização” (agora, no sentido de cidades modernas, em contraste com as “cidades rituais”, por exemplo), parece reforçar estas “facetas do sistema” e a centralidade da afinidade (no sentido de sua expressão mais ampla, conforme notaram Descola (1998) e Viveiros de Castro (2002)), reafirmando as formas sociocosmológicas nativas. Como afirma Andrelo (2006):

Ainda que o conhecimento genealógico apresente certa relevância contextual e seja usado em certos casos para articular narrativas históricas, são papéis rituais hierarquizados (...) que prestam-se a operar a conexão entre o presente e o passado ancestral (...). Isso dependeria da capacidade de seu líder em agregar em torno de si um grande número de parentes agnáticos, garantindo o desempenho de funções rituais (...). De acordo com S. Hugh-Jones (1995, p. 243), as malocas desses homens tornam-se referências rituais para os grupos locais vizinhos, constituindo-se como “pontos de passagem” entre a maloca como unidade residencial e a “casa”, no sentido que Lévi-Strauss atribui a essa noção (Andrelo, 2006: 39).

Do mesmo modo, situam-se as reflexões de Andrelo para o povoado (e não propriamente uma cidade) Iauareté, localizado no rio Uaupés, afluente do rio Negro, no lado brasileiro da fronteira entre Brasil e Colômbia, para responder a perguntas como: “as análises etnográficas, geradas, por assim dizer, em um contexto tradicional, poderiam ser aplicadas à situação do Uaupés contemporâneo?” A casa surge como ponto

de partida fundamental para responder a questão, pois, seguindo a noção de casa de Lévi-Strauss, reavaliada por Hugh-Jones, permite as conexões entre grupo local, afins e consanguíneos próximos, e as relações mais distantes, entendendo tais relações a partir da casa como unidade de troca. Com isso, contextualiza-se a pergunta: como definir Iauaretê se a palavra Makâ, que designa um lugar habitado, um povoado, não se aplicava automaticamente, seria: “uma comunidade, varias comunidades? Uma missão? Uma vila? Uma cidade?” (idem: 41). Inclusive, com o intuito de responder a estas perguntas, o autor vai retomar o tema das organizações indígenas e suas relações com os diversos órgãos e modelos de território que atuam na região, o que lhe permitirá levantar questões que envolvem a própria definição do território indígena, para a qual voltaremos para formular uma problemática similar entre os Kaingang no capítulo 4. Por ora, vale retomar as questões mais propriamente caras à sua etnografia que situam esta discussão a partir do processo de “urbanização” e, seu correlato, da “civilização”, a partir da “estética comunitária”, desvelando (e, assim, introduzindo) um contexto etnográfico que lança luz sobre a nossa própria discussão.

Como descreve o autor, com a concentração populacional no povoado que se iniciou ao final dos anos 70 e seus desdobramentos recentes, principalmente a partir da década de 80, quando processos políticos em torno da demarcação de terras indígenas na região são confrontados com a possibilidade de criação de um município, verifica-se que a transformação da vida nas malocas em bairros mais ou menos urbanizados e o estabelecimento de uma comunidade multiétnica apontavam para uma garantia da convivialidade e, justamente por isso, não se aderiu à última proposta. Por um lado, o aumento da população e o processo de urbanização remetem para uma transformação da socialidade que vigorava nas malocas, caracterizada pela importância dos rituais de partilha, pois a transformação em bairros dificultara a coesão comunitária, com a reunião de jovens em um colégio e a divisão em novos bairros. Do mesmo modo, a concentração em uma mesma localidade de grupos afins, reproduzindo o ideal de comunidade, que é continuar vivendo entre parentes, a partir de redes sociais que antes apresentavam maior dispersão geográfica, não corresponderia ao grau de convivialidade de quando ainda habitavam a mesma maloca, em que prevalecia o respeito produzido pelos laços de agnação e hierarquia.

Por outro lado, no novo cenário, em que vemos assentamentos com casas próximas e centros comunitários, a civilização dos brancos foi incorporada ao cotidiano de Iauaretê, principalmente, por meio da circulação de dinheiro e mercadorias, mas eles

passam a ser apropriados e constituem-se como análogos às formas indígenas de riqueza, ou seja, a nomes e objetos rituais e, por isso, atuam na produção da própria comunidade e do incremento da vida ritual. O dinheiro e as mercadorias, enquanto valores que entram em circulação na comunidade para garantir a “civilização”, são entendidos a partir de um conhecimento estético relacionado à criação da própria vida comunitária, remetendo a valores como generosidade e partilha. Ao que tudo indica, como argumentou Andrello para enfatizar um aspecto central na escolha da comunidade pela não criação do município, quando se trata de constituir aldeias, o valor que as mercadorias e o dinheiro adquirem nas regras do circuito nativo é determinado pela forma e pelos termos com que os objetos são trocados, ou seja, não se dão sem o benefício da troca. Desse modo, as festas comunitárias, partidas de futebol, e cerimônias ressemantizam valores no circuito de troca para constituição da comunidade.

Para continuarmos elaborando uma perspectiva etnológica dos registros históricos entre os kaingang, propõe-se que esta reflexão sobre as diversas configurações que a casa, os grupos locais, aglomerados interaldeões, em suas imbricações com a esfera ritual, adquirem para análise de situações contemporâneas, especificamente, envolvendo modernidades indígenas. Como informado acima, a conexão entre a sociocosmologia, tal como informada no mito, e a dinâmica sociopolítica demonstra a importância da casa kaingang para o entendimento das transformações da paisagem, inclusive, quando situações urbanas são contrastadas com (e/ou motivam) a constituição do grupo local e dos aglomerados políticos-cerimoniais.

Em termos gerais, os sítios ancestrais e/ou atuais têm sido descritos de várias formas por viajantes, etnógrafos, arqueólogos e historiadores, que produziram registros dos acampamentos e aldeias, enfatizando ora as casas, ora os conjuntos residenciais, como formas de habitação que caracterizariam o grupo local. Considerando ambas as descrições enquanto duas alternativas que se mesclam no decorrer dos processos históricos, observam-se variadas transformações da casa e/ou do conjunto de casas, traduzindo configurações socioespaciais contemporâneas, como vemos nas formas de ocupação mais modernas (aldeias com casas de alvenaria, postos de saúde, igrejas, escolas, ruas, pontos de ônibus; além de acampamentos em beiras de estradas e cidades) e de ocupação mais tradicionais (casa, roça, mato; acampamentos de pesca, caça e coleta) e, em ambos os casos, vemos, muitas vezes, a *in si* (literalmente: casa pequena) ao lado da casa principal, onde fazem fogo de chão, cozinham, recebem visitas,

guardam a parafernália ritual e instrumentos de uso cotidiano, entre outras atividades (inclusive rituais).

Em um texto seminal, apesar de considerarem esta arquitetura como uma esfera de análise relativamente independente da esfera de parentesco, do ritual e da cosmologia, enfim, da relação entre a casa e a estrutura social, como situei na discussão acima, a análise de D'Angelis e Veiga (2003) da forma das casas, sua dimensão e sua disposição espacial, é esclarecedora de alguns aspectos que nos permitem entender esta problemática. Os autores sistematizam relatos e descrições realizados por pesquisadores, missionários e administradores do século XIX até meados do século XX, de tal modo que fazem referências tanto de casas contemporâneas, como de casas subterrâneas, Kaingang e Xoklêng, buscando compreender se houve uma “unidade cultural Kaingang” ou se “seria melhor explicar as diferenças relacionando cada relato com a época em que foi escrito e a situação das relações de ‘contato’ do grupo Kaingang em questão com a sociedade ocidental envolvente”, bem como, se houve contemporaneidade entre estes registros, arqueológico e histórico. Os autores também não fazem comparações que permitam maiores esclarecimentos em termos simbólicos ou de padrão de residência, utilizando a relação entre as casas subterrâneas e das casas não subterrâneas e/ou modernas, descritas em documentos históricos e por arqueólogos, também não registram como se deram as respectivas transformações e suas consequências para a vida aldeã, mas, ao selecionarem e sistematizarem algumas características das casas, vemos que sobressaltam do texto certas recorrências, notadamente àquelas que descrevem a distribuição e localização, o que nos permite aprofundar a própria discussão que segue sobre o padrão de assentamento tradicional e as modernizações indígenas (ou melhor, das indigenizações da modernidade):

As casas, em uma aldeia Kaingang, costumam estar espalhadas pelo território, dispostas mais ou menos de acordo com a proximidade das roças de cada família, e formando núcleos geralmente em torno de um ‘tronco’ velho, ou seja, um chefe de grande família. No entanto, alguém que visite hoje, por primeira vez, uma área Kaingang, estranhará a disposição das casas na forma de arruamentos e pequenas vilas. Em alguns casos essas aldeias lhe parecerão semelhantes a vilas de comunidades brasileiras, e em outros, semelhantes ao enfileiramento das casas padronizadas de trabalhadores ferroviários ou de certas indústrias (por exemplo, madeireiras) no sul do país. Isso se deve a iniciativas dos órgãos indigenistas oficiais (o SPI, até 1967, e a Funai depois disso), que em certas circunstâncias construíram “conjuntos” de casas para famílias indígenas em determinadas comunidades. Por exemplo, nos anos 50 e 60, nos Postos de Ligeiro e Carreteiro, no Rio Grande do Sul, o SPI construiu verdadeiras aldeias-vila, em formato retangular, com casas de madeira padrão, todas pintadas de branco, para exibir o resultado de seu trabalho “modelo” de “proteção” aos índios (D'Angelis & Veiga, 2003:2).

Num período arqueológico, os registros indicam que as casas também estão ora isoladas e ora em conjuntos. Neste caso, creio que, ao postular uma continuidade entre um período histórico e um período arqueológico (questão à qual volto a seguir, no capítulo 3), faz-se necessário uma comparação, sem maiores considerações neste momento sobre as diferenças introduzidas a partir das políticas dos órgãos indigenistas, no caso, o formato de rua dispondo as casas em linhas, até porque há mais a dizer sobre a ocorrência de casas isoladas e de conjuntos de casas, considerando os vários níveis de relações operantes no seu interior – cuja ênfase é o dualismo diametral –, e sua relação com o exterior – cuja ênfase é o dualismo concêntrico –, e, aqui, vale dizer: a “proximidade das roças de cada família e formando núcleos geralmente em torno de um ‘tronco’ velho” (e seus *jamré*), que está envolvida pelo seu entorno, o “domínio da floresta”, isto é, constituindo a tríade, *in-prür-nén*, inclusive num contexto de transformações que sobrevieram com os equipamentos de colonização, em que pese suas relações perspectivas (a “errância do centro”, cf, Stolze Lima, 2008 sobre a casa de palha e a casa de alvenaria, acima). Neste sentido, há uma outra comparação a ser realizada entre o período arqueológico e histórico, à qual será objeto de reflexão no próximo item, encontrando ressonância com os registros etnográficos, que se refere aos aglomerados residenciais e sua incidência nos centros políticos-cerimoniais. Por ora, registro apenas que os autores reportam a descrição arqueológica de casas maiores ou conjuntos de casas e suas relações com centros cerimoniais:

Ainda que, em um número significativo de sítios arqueológicos se encontrem casas subterrâneas isoladas, é comum encontrar-se conjuntos dessas casas, seja formando pares, seja formando verdadeiras aldeias de mais de 5 casas, sendo vários os agrupamentos entre 8 e 10 delas, e havendo, mesmo, casos de mais de 20 casas em um mesmo lugar. O espaçamento entre essas casas varia de 1 a 10 metros, em média. Ainda que alguns arqueólogos tenham sugerido que as casas subterrâneas não teriam sido, de fato, casas de habitação, mas apenas centros cerimoniais, a posição mais comum e sustentável indica que realmente essas estruturas eram as residências dos grupos humanos que as construíram. O arqueólogo André Prous também descarta a hipótese de que as casas maiores fossem apenas centros cerimoniais, enquanto as menores seriam de moradia, uma vez que, com frequência, as casas maiores ocorrem isoladas ou estão presentes justamente nos menores conjuntos de casas subterrâneas (D'Angelis & Veiga, 2003).

Entretanto, segundo os autores, no período de recém contato, esses conjuntos residenciais ou as casas isoladas e seus respectivos tamanhos, conforme os dados de comprimento e largura, estão associados à demografia. As aldeias kaingang apresentam um padrão residencial em que prevalecem as casas grandes, formando grupos locais estáveis, por exemplo: população acima de 80 pessoas, distribuídas sem divisórias e com camas de cascas de árvores, em que se distribuem as famílias, formando um

corredor longitudinal, com uma fogueira no centro. Esta arquitetura comunal “nos lembram as casas indígenas que vemos em fotos do Parque do Xingu ou de outros pontos da região amazônica”, enquanto que as casas de acampamentos feitos para a caça ou para situações de perseguição são pequenas ou, ainda, são denominadas “ranchos”:

É importante levar em conta, porém, que Piza refere-se aos Kaingang de São Paulo em um momento particular de sua história, em que não viviam sossegados, mas perseguidos constantemente pelos brancos, o que fica claro no seu próprio texto, quando escreve: “Não tendo moradia fixa, não precisavam, por isso, dar a seus ranchos o menor indício de aperfeiçoamento. Eram construções rudimentares, de pouca duração” (Idem, *ibidem*). Isso explica, por exemplo, que na descrição acima, Piza refira que as varas eram entrelaçadas e amarradas “sem grande cuidado”. Isso não faria o menor sentido caso se tratasse de uma moradia com vistas a uma duração mais permanente.

Neste contexto, os autores também registram as condições de uma transformação no espaço aldeão, em que uma população “considerável” estava distribuída em um conjunto de casas e ranchos, mas, aqui, eles referem-se a relação entre o conjunto de casas e as cerimônias:

É preciso alertar, porém, que a existência de grandes casas parece ter estado, pelo menos em algumas situações, ao lado de construções menores, possivelmente de famílias nucleares. Por exemplo, em 1864, estando a serviço do explorador Manoel Marcondes de Sá na região de Missiones (hoje território argentino), o cacique Vitorino Condá encontrou um toldo Kaingang cuja população julgou ser considerável, uma vez que a aldeia era constituída de treze ranchos e duas casas grandes. É possível que tais ranchos ou casas menores pudessem ter funções específicas e/ou provisórias, como por exemplo, para reclusão de viúvos/as, como moradia de pessoas com funções cerimoniais ou não integradas às famílias extensas, ou ainda, em situações provisórias de reunião ou aliança de grupos distintos. Não se descarta, no entanto, que a situação observada por Condá correspondesse a um contexto de mudança de padrões de organização e de habitação no grupo Kaingang em questão.

Ao que tudo indica, mesmo que os conjuntos de habitações (em relação as casas isoladas) formando um grupo local sejam transformações decorrentes do contato, a importância desse registro, vinculando uma aldeia “constituída de treze ranchos e duas casas grandes” às “situações provisórias de reunião ou aliança de grupos distintos”, reside na possibilidade de apontar as imbricações entre as relações de alianças e/ou os rituais influenciando a disposição e a arquitetura das casas de um grupo local, visualizado numa paisagem em que a casa não aparece isolada e, tal como espero demonstrar aqui, aproximando as características dos aglomerados político-cerimoniais.

Desta forma, o registro de Manizer, abaixo, descreve o padrão de assentamento como “grupos de habitações”, o que se dá tanto em meio à relação entre as políticas governamentais, quanto no contexto da paisagem nativa. Isto é, o “conjunto de casas”, constituindo o espaço aldeão, está inserido em uma paisagem composta pela tríade *in*,

prur e nén, o que revela um padrão ancestral, não sendo, portanto, uma consequência das políticas governamentais.

Esse consiste em dois grupos de habitações, distantes meio quilômetro um do outro. O mais próximo da estação, a “Vila Kaingang”, é a instalação dos agentes do governo (...). O outro grupo, a “Vila Sophia”, mais adiante da estação, se encontra em plena floresta em um meio primitivo e semi-selvagem; ela é habitada somente pelos índios e é interdito entrar nela sem autorização do diretor e sem interprete. Evidentemente, os índios não tem aprendido quase nada e não abandonaram de forma alguma os seus costumes, no espaço desses dois anos e meio. O papel do diretor consiste exclusivamente em conservar as boas disposições dos índios, evitar por todos os meios possíveis os mal entendidos e as querelas, e proteger os índios da influência estrangeira (...). O caráter não-religioso do governo republicano e dos agentes faz com que não se toque em nada na religião dos índios. A administração do posto considera, em principio, como inadmissível opor-se de qualquer forma aos seus ritos e cerimônias; os empregados vão mais além nesse sentido e oferecem cooperação para as festas, as danças e os funerais; aconteceu mesmo que uma vez um enterro foi inteiramente executado pelos operários, num momento que os índios tinham se recusado a tomar parte nesse funeral, mas que foi feito segundo suas indicações e seus costumes. Os índios apreciam este tipo de apoio e não perdem a ocasião de recorrer a ele (Manizer, 2006 [1914-1915]: 15, 16).

Como afirmei acima, e mais uma vez deixando para adiante a discussão dos processos históricos em que vemos as políticas colonizadoras incidindo nas transformações da paisagem, reafirmo, por ora, que as descrições etnográficas contemporâneas permitem complexificar o plano superficial da aldeia, apontando para as interações com a alteridade, inclusive com as instituições do mundo do branco, dentro e fora da aldeia. Esta descrição, realizada por Manizer, por exemplo, num momento em que a “administração” passa a ser, inclusive, referência para as atividades rituais, ao mesmo tempo em que nos remete para os primeiros momentos de relativa mudança nos padrões residenciais, contrastando, por exemplo, as aldeias que estão localizadas próximas ao posto e àquelas em meio à floresta, lembra, mais uma vez, a análise de Tommasino, que percebe uma oposição entre tempo-espaço, antigo e atual, a partir de outro contraste, semelhante a este último, entre aldeia e acampamentos, em consequência da influência da administração. Esta oposição, como discuti anteriormente, fora questionada, seguindo a análise de Amoroso, considerando um período histórico em que os equipamentos das missões são apropriados pelos índios ou pelo fato dos índios habitarem em outros sítios localizados fora do espaço administrado, caracterizando uma gradação socioespacial antes que uma oposição; fora questionada, também, seguindo a análise de Schwingel, que percebe a permanência de um “padrão ancestral” de relações de reciprocidade, tanto no conjunto de moradias, *nig ja tavi*, que formam um grupo local, ou ainda, um “setor”, quanto na relação entre as lideranças destes setores e a “comunidade como um todo”, que seria a reunião dos vários grupos

locais numa Terra Indígena (Schwingel, 1998). E, utilizando estas reflexões para interpretar esta descrição de Manizer, vemos que se a administração não “interferia”, mas, ao contrário (e ao menos), se “juntava” na realização de atividades rituais, isto é, incrementando o modo de vida ancestral no espaço da aldeia, agora administrado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), vemos que as relações dos Kaingang com os poderes provenientes da alteridade traduziam de forma complexa as transformações do espaço aldeão e, conseqüentemente, da paisagem, como segue.

Ainda nenhum Kaingang aprendeu o português. Entretanto, todo um grupo deles já visitou os centros civilizados. Em 1913 um agrimensor e todos os seus empregados foram massacrados na floresta; os culpados não negaram seu crime, mas disseram que eles foram provocados pelos brancos, por um roubo de milho na roça deles. Os culpados foram enviados, às custas da Inspetoria, por trem para São Paulo; outros ainda mais longe, até Santos ... e ao Rio de Janeiro (...). Fizeram que eles visitassem cinemas, museus, prisões, e hospitais; os levaram ao teatro e ao cinema. A impressão produzida sobre eles foi enorme. (...) Os milagres da civilização causaram uma impressão que eles formularam em uma frase repetida frequentemente: “fôg-kanhro-mág”, que quer dizer o “branco sabe muito”. Depois disso, transcorreu um ano pacificamente, mas ninguém pode estar seguro que não se produza, um belo dia, um mal entendido que possa levar a uma nova catástrofe (Manizer, 2006 [1914-1915]: 16)

Analiso no último item deste capítulo, com objetivo de dar maior profundidade histórica especialmente no que se refere ao avanço da “civilização”, as interações dos Kaingang com as incipientes cidades, para relacionar este “saber muito do branco” (*fôg-kanhro-mág*), caracterizado aqui pelo conhecimento dos “milagres da civilização”, com as incorporações que promovem o incremento da vida aldeã, inclusive contribuindo para a constituição e /ou permanência do grupo local (evidenciando a centralidade das alianças como informa o mito).

Entretanto, vejamos alguns motivos que materializam a casa tanto numa paisagem ancestral, quanto contemporânea, quando a vida aldeã, particularmente, torna-se “administrada”, tomando como linha de comparação a questão da reunião de diversas casas, como indica a descrição acima, como referência para configurações sociopolíticas mais amplas, considerando que, tanto uma grande casa comunal, isolada, onde se encontrava o grupo doméstico, quanto um conjunto de casas, com famílias nucleares ou extensas, que, por vezes, estão associadas aos grupos domésticos, estão ambas igualmente remetendo ao grupo local e situando os arranjos históricos que possibilitam a existência de aglomerados político-cerimoniais.

Retorno, assim, a reconstituição realizada por Fernandes (2004) da história kaingang no século XIX no estado do Paraná, por meio da analogia com a etnografia das aldeias contemporâneas. Como sabemos, sua análise etnohistórica resulta do

diálogo com as observações de Mabilde, também no século XIX, remetendo a um modelo de territorialidade kaingang que foi registrado por este engenheiro belga num momento imediatamente anterior aos espaços segmentados (inclusive, criados com sua participação) dos aldeamentos, no estado do Rio Grande do Sul. Seguindo as informações dessas “descrições históricas” e utilizando materiais etnográficos e etno-históricos, o autor propõe articular parentesco, política e território, “combinados a fim de reproduzir a dimensão local e a dimensão global da sociabilidade kaingang” (Fernandes, 2004: 96), ao mesmo tempo em que, valendo-se de situações históricas nas quais o faccionalismo esteve presente, afirma que a dinâmica social dessa sociedade funda-se nas alianças e fissões resultantes de conflitos intestinos nas “unidades político-territoriais”, de tal modo que o conteúdo desse modelo – em que pese a instabilidade e a complexidade características da territorialidade kaingang, tais como expressa por Mabilde (1983; ver adiante) – está fundado nas relações de parentesco por meio dos diferentes grupos locais, tendo como consequência a análise do faccionalismo. Nessa perspectiva, Fernandes elaborou um “modelo de organização política e social kaingang, composto pela articulação entre as unidades familiares, as unidades locais e as unidades político-territoriais”. Segundo o autor:

As descrições históricas que se seguiram às *Memórias* de Padre Chagas Lima, até o final do século XIX, não reproduzem a mesma preocupação com a denominação das ‘hordas’ kaingang. Nas descrições dos oficiais provinciais, missionários, autoridades e outros observadores do século XIX, a definição de ‘grupo(s)’ Kaingang refere-se às unidades sociais dotadas de identidade político territorial, as quais passaram a ser designadas ou a partir dos nomes de seus chefes, ou a partir de referência territorial. Muitos foram os registros durante esse período. Todos, no entanto, descrevem tais unidades como formadas pela articulação entre diversos grupos locais – “pequenas tribos constituídas por famílias entrelaçadas e por parentes chegados” – que, com os seus respectivos “chefes ou caciques estão sujeitas a uma autoridade superior” (Mabilde, 1982, p. 42). Com isso, passamos a dispor de um outro tipo de informações sobre as subdivisões dessa sociedade e, sobretudo, avançamos na direção da caracterização dos grupos kaingang como pertencentes a um sistema social segmentado, no qual os grupos locais articulados constituem-se unidades com identidade e autonomia político-territorial. Para alguns, o conjunto desses grupos constituía a “Nação dos Coroados”; para outros, “Os Kaingang” . (...) [E, mais adiante, o autor continua:] Seguindo os relatos dos observadores do século XIX, percebemos que há uma dinâmica de conflitos e rivalidades constantes, bem como uma dinâmica de integração promovida pelas festas. Mabilde afirma que as festas ocorriam em tempos de paz e reuniam todos os grupos locais que formavam uma unidade político-territorial. (...) Entretanto, a integração dos grupos Kaingang através de festas é um aspecto secundário nas descrições dos observadores do século XIX. (...) A origem de tais conflitos é atribuída, ora ao caráter selvagem e inconstante dos kaingang ora ao contato com os ‘brancos’. A hipótese que orienta a minha argumentação considera que a origem do conflito na sociedade kaingang reside em aspectos tradicionais de sua organização social (Fernandes, 2004:102, 103).

De fato, o autor elabora um modelo etnológico a partir da etnografia realizada na Aldeia de Palmas/PR, com a qual adentra o século XX, realizando “não uma comparação entre grupos mas entre relações” (*idem*: 122). A partir daí, Fernandes fez

inferências históricas e etnológicas importantes para entendermos as relações entre as casas (a partir do ciclo de desenvolvimento da household, no termos da análise de Tuner para os Kayapó), os grupos domésticos e os grupos locais, as quais ele percebe como uma totalidade social que se materializa na “unidade político-territorial”.

As etnografias e os registros históricos indicam que o ‘grupo doméstico’ constitui a unidade social fundamental kaingang. Tal grupo se apresenta como uma unidade social territorialmente localizada, dotada de autoridade política que atua no contexto das relações entre diversos grupos domésticos. É a partir da articulação entre essas autoridades que se constituem as unidades sócio-políticas maiores, os grupos locais e as unidades ‘político-territoriais’ (Fernandes, 2004)

Assim, o autor chega à conclusão de que a atual configuração das aldeias kaingang depende de relações genealógicas e conjugais, pois a sociabilidade característica dos grupos domésticos, nos quais “a autoridade doméstica que se constrói nesse contexto está, portanto, na direção dos grupos com os quais estão formadas as alianças matrimoniais e, potencialmente, políticas” (Fernandes, 2004: 114), associa-se ao conceito nativo de *tronco*. Os *troncos*, diz o autor,

não são unidades territorialmente localizadas, não são portanto unidades de ‘solo’, mas unidades de ‘sangue’ ligadas a um ‘solo’(...) que estão na base das unidades político-territoriais ou comunidades, e mais, são estes ‘troncos’ que constituem as unidades de troca que, em Palmas, no passado, operacionalizavam o princípio da exogamia de metades (Fernandes, 2004:134).

Entre os Kaingang, estas unidades de troca “caracterizam-se por apresentar uma organização dualista de princípios sociocosmológicos marcada pela ocorrência de um sistema de metades clônicas [*kamë* e *kanhru*] com subdivisões [*kanhru*, *votor*; *kamë*, *venhetky*]” (Fernandes, 2004: 111). E, considerando que o princípio dualista pode ser entendido por meio da *opposition of the cross-family and intra-family categories of relations* (Turner, 1982, p 352 apud Fernandes, 2004: 115; grifo do autor), Fernandes argumenta que “são as diferentes formas de equacionar essa oposição que definem as variações nos arranjos institucionais das sociedades Jê” (*idem*: 115; grifo do autor). Desse modo, o autor confere ao dualismo uma solução histórica, já que as unidades de troca podem efetivamente se reestabelecer por meio de arranjos matrimoniais distintos do dualismo informado no mito de origem dessa sociedade, que estabelece a prescrição de casamento entre as metades *kamë* e *kanhru*, pois o dualismo é “considerado como um elemento central, ‘*un stabilisateur*’ que permite atualizar periodicamente a unidade fundamental da sociedade Jê” (Crepeau 1997 apud Fernandes, 2004: 111). E, aqui, aparece um ponto fundamental da análise do autor para entendermos o tema das

incorporações na sociedade Kaingang, no que se refere a constituição de uma “unidade político-territorial”, como segue:

Ademais, o reconhecimento de grupos afastados na circunscrição do parentesco dinamiza a política das alianças e conflito, haja vista que alimentam a possibilidade do estabelecimento de novas alianças. As relações de parentesco analisadas [no século XIX, entre Condá, Braga e Nonoai, por exemplo] indicam não apenas que as estratégias de organização política combinavam elementos de afinidade, próprios do domínio dos grupos doméstico e local, com elementos de consaguinidade expressos nas relações não localizadas entre pais e filhos e entre irmãos. Tais relações de parentesco, assim caracterizadas, revelam que a relação política estabelecida entre esta sociedade indígena e os ‘brancos’ não pode ser caracterizada como uma simples relação de caráter colaboracionista. Com efeito, os ‘brancos’ se integram como um elemento dessa diagramação de parentesco: aqueles fora da aliança, ao mesmo tempo inimigos e aliados potenciais (Fernandes, 2004: 121).

Certamente, essa característica observada por Fernandes no parentesco permite-nos uma leitura etno-histórica das fontes acima citadas e, assim, podemos considerar que avançamos na contribuição sobre o processo histórico dos aldeamentos Kaingang e, conseqüentemente, da configuração política das aldeias e dos aglomerados interaldeões, em virtude de atualmente as Terras Indígenas serem consequência desses arranjos realizados pelas unidades de troca. Entretanto, quero enfatizar, certos aspectos desta incorporação, orientada pelo idioma de parentesco destacada por Fernandes, para lançarmos luz sobre o conteúdo ritual e cosmológico dessa “integração” realizada por exemplo pelas festas, que é descrita, segundo Fernandes, pelos observadores do século XIX como um “aspecto secundário”. Desse modo, considero importante avançar nesta perspectiva processual e histórica no tratamento da territorialidade kaingang, para entender como esta “integração” ou, em muitos casos, dispersão, está relacionada, especialmente no que se refere à alteridade, aos rituais e às visitas que caracterizam uma imbricação da esfera doméstica e da esfera pública, constituindo a base das relações intra e interaldeãs que produzem as condições sociohistóricas para a formação do que tenho denominado aglomerado político-cerimonial interaldeão. Voltaremos a isso recorrentemente nos próximos capítulos, para analisar os dados etnográficos que constituem a pesquisa realizada por mim no conjunto das aldeias informadas anteriormente.

Passo a este segundo ponto para voltar à questão da casa. As configurações políticas mais amplas, em contraste com o caráter agnático, enfatizado por Fernandes quando descreve o desenvolvimento da household como unidade troca (dando um “aspecto secundário” às festas, como ele afirma sobre as descrições históricas), estão relacionadas ao desempenho de funções rituais, que, no caso do xamanismo, como

vimos numa interpretação possível do mito acima, atua especialmente na mediação entre metades e, de forma mais ampla, em sua expressão ritual na constituição das redes de relações intra e entre aldeias. Seguindo a fonte histórica mais significativa do século XIX, a qual antropólogos e historiadores têm utilizado para realizar suas reconstruções históricas, vemos que a descrição abaixo de Mabilde corrobora tal forma de articulação dos grupos locais em unidades mais amplas, atentando para este aspecto cerimonial que nos permite fundamentar a interpretação aqui proposta.

Os coroados dividem-se em pequenas tribos, constituídas por famílias entrelaçadas e parentes chegados. Cada uma dessas tribos tem o seu cacique ou chefe e estão sujeitas a uma autoridade superior, de quem dependem – o cacique principal ou chefe de todas elas – e a quem prestam obediência cega (...). Qualquer falta de obediência ou dissidência traz para o chefe dissidente e sua tribo uma guerra de morte e, quando tal acontece, raramente tornam a se reconciliar. A tribo dissidente, em geral, acaba sendo exterminada se não fugir, em tempo, para bem longe do alojamento geral (...) Logo que os coroados estabelecem seu alojamento permanente, o cacique principal, ou chefe supremo das tribos subordinadas, indica os lugares que a cada tribo compete ocupar, nas matas de pinheiros. Logo que se estabeleceram em seus alojamentos, as tribos subordinadas mandam, diariamente, uns três ou quatro indivíduos visitar os componentes da tribo do cacique principal. Estes, por sua vez, vão de quando em quando visitar as tribos subordinadas, como prova de harmonia que entre eles reina. Creio que a amizade entra muito pouco nestas visitas. Quando qualquer tribo subordinada tem seu alojamento distante, o que muitas vezes acontece, e numa distância que não se pode percorrer no mesmo dia, de ida e volta, manda, então, o cacique principal, uns cinco ou seis selvagens visitarem aquela tribo, ficando os visitantes uns oito ou dez dias de visita. Quando regressam, o cacique subordinado da tribo que foi visitada manda, da mesma maneira, uns coroados que acompanhando os visitantes, vão por sua vez fazer uma visita aos companheiros da tribo do cacique principal. Assim continuam desta forma a visitar-se mutuamente, sem interrupção. Quando, porém, há motivo de alguma desconfiança ou de insubordinação, o cacique principal proíbe à sua gente a continuação das visitas. Essa interrupção das visitas regulares equivale a uma denúncia de um estado de guerra, para a qual, sem demora, as demais tribos se preparam, por ordem do cacique principal. (...)

[Essas interrupções] Não sendo de motivo fundamentado, o cacique da tribo subordinada, que deixou de ser visitado, se põe em caminho com alguns dos coroados mais velhos da tribo. Vão dar as competentes explicações ao cacique principal e saber o motivo da interrupção das visitas regulares. Geralmente são aceitas, pelo cacique principal, as explicações dadas pelo cacique subordinado e sua comitiva, mas sempre fica, mais ou menos, um pequeno ressentimento, ainda que infundado. (...) Os fatos aqui apresentados levam-nos a conclusão de que os visitantes das tribos fazem o papel de nossos embaixadores ou dos nossos plenipotenciários, cuja retirada do país, junto ao qual foram credenciados, geralmente equivale a uma denúncia de guerra. Nenhuma outra manifestação, além da interrupção das visitas, precede, entre os coroados, uma declaração de guerra entre si (Mabilde, 1983: 42- 45).

Como vemos no relato de Mabilde, a territorialidade kaingang orientava-se no século XIX por certa dinâmica que envolvia um conjunto de aldeias em relações de aliança ou de guerra entre lideranças maiores e menores. Infelizmente, Mabilde não nos dá maiores informações sobre o conteúdo sociocosmológico que motivava e/ou estruturava as relações entre aldeias, algo que atualmente só podemos apreender se somarmos a forma complexa e instável entrevista em sua descrição ao conteúdo etnográfico observado a partir do interior da vida social Kaingang que permanece enfatizando a “harmonia que entre eles reina”, conforme Mabilde, desde as casas até as

relações intra e inter-aldeãs. Isso nos permite deduzir que, de fato, as trocas, que permeiam as relações da casa e do grupo local, i.e., da aldeia, com outras aldeias conformam um território mais amplo, o que, como também informa Mabilde, adquirem determinada expressão institucional, como no caso dos “embaixadores” (ao que tudo indica, como citei anteriormente, algo comum entre os demais povos jê, como notaram Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; Coelho de Souza, 2001; especialmente para a configuração de relações mais amplas). Como podemos observar na formação do “império dos coroados”, evento narrado por Konkó ao Cel. Serafim Assis e transcrita pelo jornalista Nicolau Mendes sobre a chegada do homem branco a Aldeia de Guarita, em que as relações intra e interaldeãs são incrementadas pela captura de um explorador espanhol da Companhia de Jesus, em 1752, pelo povo Kaingang, recebendo o nome de Fondegue, como segue abaixo:

No acampamento caingang enorme foi a indignação quando Fondegue falou do atentado[dos Xoklêng]. Incontinentemente, uma centena de guerreiros bem armados seguiram para o rio [Guarita], visando o extermínio dos botucudos. Entretanto, ninguém mais encontraram e regressaram ao aldeamento, ruminando em seus cérebros pensamentos de vingança. Ao que parece, os guerreiros dos lábios furados não pretendiam atacar o toldo dos coroados, mas unicamente verificar a situação em que se encontravam para posteriores lutas.

O cacique Tandú, apesar da perda dos seus dois guerreiros e das mulheres que acompanharam o branco a caçada fatal [devido ao ataque dos Xoklêng, quando essas pessoas caçavam], demonstrou visivelmente, a este, sua satisfação. É que Fondegue, se retornara ao acampamento, depois de ficar só e distante do toldo, era porque não tinha intenção de fugir. Tão alegre ficou que doou ao guerreiro branco algumas mulheres (...) para esposas. E nomeou-o seu substituto no comando de todo aldeamento, com as honras de grande chefe caingang.

Passados vinte anos, portanto, em 1772, encontramos [Fondegue], como cacique absoluto e querido dos caingang (...) depois que o velho Tandú deixou o mundo dos vivos.

Dois mulheres, com que Tandú, o agraciara quando da incursão dos botucudos, vinte anos atrás lhe deram filhos. Dois guapos rapazes, com a mesma idade, apenas com alguns dias de diferença um do outro (...). Como de praxe na tribo, somente os guerreiros que praticassem um ato de invulgar coragem tinham direito a usar um nome. O mais velho dias apenas esse já conseguira denominação. Abatera um tigre e, por isso, o chamaram Ming, que quer dizer no dialeto caingang, tigre. O mais moço não tinha nome. Era designado, para diferenciá-lo do outro, simplesmente o segundo filho do cacique. (...) Fondegue que não desconhecia os desejos dos coroados em retribuir a afronta dos Botucudos, ocorridas em 1753, no capão além do Rio Guarita, preparara cuidadosamente cerca de tresentos guerreiros para a vindita. Com os facões ciosamente guardados e conservados desde vinte anos atrás, instruiu trinta silvícolas e deu sua espada a Ming, seu filho, a quem ensinou seu manejo e lhe dera o comando da expedição contra os Botucudos. A outra espada (...) deu ao outro filho sem nome, o qual como simples guerreiro iria, sob o comando de um índio experimentado em combates, chamado Fongue, grande da tribo, conquistar o direito de uma denominação honrosa que lhe valeria por um atestado de bravura. (...) Os Botucudos viviam, a esse tempo, em Santa Catarina, a maioria, e do lado de cá do Rio Uruguai, alguns grupos (...). O plano de ataque aos Botucudos traçado por Fondegue era maravilhoso. (...) Ming e seus guerreiros, como matilha de demônios, desancaram, sem dó nem piedade, facões, lanças e tacapes sobre os fugitivos, aniquilando-os e dizimando-os em poucos instantes. Estava, dessarte, completa a vingança dos caingangs. Por essa esplêndida vitória, que alijaria para sempre do território gaúchos os Botucudos, Ming recebeu mais um nome: Goio-Ming, que quer dizer – Tigre da Água. Verifiquemos, agora, o que ocorreu com o filho de Fondegue, o sem nome (...). Durante a luta recebeu um impacto de tacape que lhe resvalou pela cabeça, lançando-o por terra, desmaiado. Ora, na linguagem caingang a palavra dormir é nona, e qualquer ferimento é ai ou hay (...). Daí a índia guarani [‘aprisionada’ pelos Kaingang e ‘amante’

do ‘sem nome’] que falava mal o coroadado, ter, momento de desespero, ao ver o amante tombado ao golpe arrasador do tacape inimigo, gritado, mão na cabeça, NONOHAY!, isto é dormindo ferido (...) entretanto o filho sem nome de Fondengue, que lutara bravamente para a conquista de um nome, apesar de haver, já no final da refrega caído, muito embora sem morrer, foi batizado ali mesmo: Nonoai. E isso porque os demais guerreiros, achando graça no erro de linguagem da índia guarani, supersticiosos como eram, julgaram que a palavra por ela pronunciada teve o condão de fazer reviver o jovem mameluco (...). Para consolidar por outro lado a vitória dos Coroados sobre os Botocudos, Fongue deixou duzentos guerreiros no lugar do combate sob o comando de Nonoai, que mais tarde seria o grande e respeitado cacique e assim nasceu o atual Toldo de Nonoai (...). De regresso os índios que sobraram da luta, excluídos os que ficaram em Nonoai, puseram-se em direção ao Toldo de Guarita sobre as ordens de Fongue. Este dividiu seus índios em dois pequenos escalões, fazendo com o que alguns deles subissem pelos campos de Nonoai até Serrinha, atravessando para a exploração o sertão do Rio da Várzea, antigo Uruguai Puitã, no mesmo rumo da Guarita (...) Resultou dessa travessia a localização do ponto em que pouco depois seria estabelecido o centro do império dos coroados, lugar em que Fondengue denominou Fortaleza e que, na atualidade, é Seberi.

Verifica-se, num primeiro momento, a importância dessa narrativa para o tema da territorialidade kaingang em função de sua dinâmica social em relação ao advento da colonização, considerando que ela nos remete a um conjunto de práticas sociais que foram relevantes para a atual configuração das aldeias Kaingang, pois é anterior, a formação mais efetiva dos aldeamentos e posterior ao plano do colonizador espanhol que, capturado, fora incorporado ao estilo de vida kaingang e acabou por idealizar o “império dos coroados”, o cacique Fondengue. Num segundo momento, atenta-se para o fato de que, ainda que traduzida (e condicionada) pela interpretação floreada de Nicolau Mendes, o evento foi relatado originalmente por um índio kaingang e sua narrativa encontra respaldo nas etnografias contemporâneas, no que se refere a elementos da organização política das chefias, a correspondência com os sítios ocupados atualmente (as Terras Indígenas Serrinha, Rio Da Varzea, Nonoai; e sítios reivindicados como o caso de Seberi, Aldeia Lajeado do Bugre), o conteúdo mítico da guerra com os Xoklêng e, principalmente, a incorporação dos brancos como um elemento da diagramação de parentesco e da cosmologia nativa, bem como do modo de vida exógeno pela sociedade kaingang, o que nos permite certo grau de segurança na reconstrução histórica.

Como podemos observar na leitura dessa narrativa a complexidade e instabilidade de um aglomerado inter-aldeão entre os kaingang desenvolveu-se, ao longo dos últimos séculos, motivada por um conjunto de situações que relacionam política, parentesco e sociabilidade – informadas na relação entre chefes, casamento, “amizade” ou inimizade e nomeação num contexto histórico em que o branco tende a tornar-se um outro privilegiado na configuração da territorialidade kaingang. Desse modo, proponho abordar essa narrativa através das práticas sociais enquanto constitutivas do mito, sugerindo que há nessa história, tal como foi contada por Konko

ao Cel Serafim Assis, categorias do pensamento e da prática, que são atualizadas por técnicas rituais e bélicas, enfatizando que estas se referem a uma modalidade específica de historicidade kaingang que permitem apreender a relação entre estrutura e evento na configuração da atual territorialidade kaingang. Desse modo, neste momento, busca-se explicitar alguns aspectos sociocosmológicos que motivavam e/ou estruturavam as alianças e conflitos nas e entre aldeias e, conseqüentemente, as complexidades e instabilidade do aglomerado inter-aldeão observado por Mabilde no século XIX. Voltemos, assim, ao século XVIII, seguindo a narrativa de Konkó, recontada por Nicolau Mendes.

Há muito Fondengue arquitetava um plano que foi amadurecendo aos poucos, durante os longos anos de seu convívio com a tribo dos caingangs. Sonhava com um império dos coroados, baseado na organização modelar das reduções jesuíticas. Sua idéia visava fortalecer o domínio fortalecer o domínio de seus comandados além do rio Ijuí-Grande. Para tal, porém, mister se fazia entrar em contato com os caingangs aldeados em Inhacorá, há muito divorciados da tribo da Guarita, e estabelecer com eles uma aliança sólida e leal. Assim que lhe comunicaram a vitória de seus silvícolas sobre os botocudos, Fondengue convocou todos os guerreiros de projeção no aldeamento da Guarita, para uma conferência a respeito. (...) Exposto o plano de Fondengue sobre a fundação do império dos coroados, todos os presentes [Guarita, Inhacorá, Campo Novo, Fortaleza (centro da organização), Serrinha e Nonoai] (...) O império passou a desenvolver-se magnificamente, havendo perfeita amizade entre os habitantes dos aldeamentos. Toda e qualquer divergência entre os índios caingangs, era resolvida judiciousa e eficazmente por Fondengue, sem a menor parcialidade. De resto ele contava com o atilado espírito de Fongue, [que já o havia substituído devido a velhice como] cacique da Guarita, para dirimir com presteza e energia os obstáculos que surgissem, como era natural, nos meios silvícolas, de quando em vez. Aliás, Fongue, quando explodiu a cruenta Guerra do Paraguai, muito mais tarde, já homem de idade madura, apresentou-se as autoridades brasileiras, com um esquadrão de índios escolhidos para a luta, o que lhe valeu a patente de capitão da Guarda Nacional, depois do sangrento conflito internacional (...) O cacique Niatá-Goicí, que desdobrara sua clan desde Inhacorá ao Campo Novo, de acordo com as ordens de Fondengue, dera o cacicado desse aldeamento a seu genro Goio-Ming [o Ming, S de Fondengue, que recebeu esse nome em virtude da guerra com o Xoklêng]. (...) No interregno de 1772 a 1828, muita modificação houve no império dos coroados. Exatamente, neste último ano, Fondengue, mais ou menos com 80 anos de idade, passou a dar mostras de cansaço. Aos poucos quase que imperceptivelmente os índios de Guarita, Inhacorá, Campo Novo, Serrinha e Nonoai e mais um núcleo [onde hoje existe Tenente Portela] (...) ficaram assim como que emancipados. Não houve revolta contra o poder centralizado em Fortaleza, tudo ocorreu naturalmente, como se tivessem feito acordo para viverem cada um dos povos por si. (...) Por outro lado, o homem civilizado iniciara suas incursões pelos campos da Guarita, cobiçando a erva mate abundante por ali e Campo Novo. Essa situação [foi] depois de agravada por uma série de encontros sangrentos entre selvagens e brancos. (...) De vital importância a preservação da tribo, [para Fondengue] era conseguir entendimentos amistosos entre índios e brancos. E assim se fez. Quando na Guarita se apresentou o Tte. Cel. Joaquim José de Oliveira em 1828, acompanhado por numerosos homens de armas e escravos, Fondengue com ele confabulou, assentando as bases em que deveriam viver os dois povos completamente diferentes. (...) Fondengue, por intermédio de mensageiros, comunicou, a todos os outros aldeamentos sob sua jurisdição, o fato. (...) Goio Ming não quis submeter-se a orientação (...) e ficou de atalaia para receber hostilmente o invasor. (...) Os índios de Fortaleza retornaram para Guarita e se puzeram sob comando de Fongue. Aceitaram, portanto, com essa atitude, incondicionalmente, a amizade e vizinhança dos homens do Tte. Cel. Joaquim José de Oliveira mais tarde nomeado primeiro diretor de índios na Guarita por ato governamental.

Creio que não se trata aqui de resolver a questão de ser o “aglomerado inter-aldeão” herança pré-colombiana ou produto da aculturação, mas de mostrar uma lógica indígena operante na relação com a alteridade, seja na relação entre aldeias, seja em relação com os brancos, que permitiu ao longo de séculos de contato e intercâmbio cultural a tradução de um modelo de aldeamento em termos nativos, por meio da qual os Kaingang reivindicam atualmente, por exemplo, a ancestralidade e o uso tradicional de suas terras (voltaremos a isso nos próximos capítulos). Entretanto, no que se refere às consequências dessa configuração sociopolítica nativa para a constituição de “unidades político territoriais” (tal como as Terras Indígenas), uma vez que se trata de pensar a criação de uma possível unidade, a partir das ações de lideranças (e, aqui, cabe reafirmar a posição de Fernandes de que a relação entre “esta sociedade indígena e os ‘brancos’ não pode ser caracterizada como uma simples relação de caráter colaboracionista”), é importante destacar que os Kaingang, assim como entre os antigos Tupi e suas confederações, como expõem Perrone-Moisés & Stutzman (2010), são “pouco afeitos a essa imagística da unidade e da hierarquia como englobamento e supressão dos contrários”, fundada em uma ideologia característica de Estados nacionais, de tal modo que a partir destes arranjos políticos mais amplos se projetasse a “figura de uma aliança militar e jurídica de tipo moderno”, enquanto uma “união política entre unidades discretas, independentes, estáveis, devidamente representadas”. Esta analogia caracteriza, conforme os autores, o conteúdo das fontes históricas e de vertentes do indigenismo contemporâneo, que vêm no ethos guerreiro um ato sacrificial em virtude de um ideal nacional, de formação da identidade brasileira, como segue:

Os Tamoio são recuperados como emblema da reação nativa organizada contra a dominação colonial. Propõe-se, assim, um paralelo entre o caso quinhentista e as assembleias e as organizações pan-indígenas da atualidade. Em ambos os casos, os diferentes povos tomam consciência, diante da ameaça do mundo não-indígena, de sua condição comum, o que lhes permitiria constituir unidades mais fortes. Tal como os troianos fizeram despertar um sentimento grego, os Tupi inimigos faziam despertar um patriotismo “brasileiro”. Sob a égide dessa ideologia nacionalista, os Tamoio eram representados como povos martirizados do passado que permitiam as glórias no presente, dizimados, afinal, pelo bem supremo da nação que já existia como pressuposto e como germe. Nota-se o caráter político do retrato oferecido por Magalhães. Ainda que inteiramente baseado nas cartas e nas crônicas jesuíticas para compor a sua peça literária, ele vai além da imagem veiculada pelos missionários quinhentistas, de indígenas “confederados” com os invasores calvinistas, para ressaltar um papel ativo desses mesmos indígenas na composição da tal confederação (Perrone-Moisés & Stutzman, 2010: 403).

Seguindo a argumentação dos autores vemos que tais configurações territoriais e políticas mais amplas permitem, ao contrário, apreender a perspectiva indígena em suas formas de relação sociocosmológica com a alteridade, como constitutiva dos coletivos

indígenas, o que nos remete a Confederação dos Tamoios, analisada como um “regime de multiplicidade, visto que, se há unidades, estas existem contextualmente e são incessantemente gestadas para se entredevorar” (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 418). Entre outros registros importantes de confederações que reuniam povos jê e tupi, a análise de Perrone-Moisés & Sztutman retoma as constatações e análises de Florestan Fernandes, buscando perceber a relação entre um passado e um presente indígena a partir de suas próprias formas sociais e políticas, que caracterizaram a Confederação dos Tamoios, como uma “rede bélica, comercial e política — aliança, em suma” (idem, 420).

Imortalizada pela historiografia, a confederação dos Tamoio não foi a única a ser assim designada. Florestan Fernandes aponta que, com a expulsão pelos portugueses dos franceses do Maranhão em 1615, houve tentativas de constituição de novas confederações envolvendo, além dos Tupinambá e dos franceses, povos Tapuia da região. Segundo Fernandes, essa confederação teria sido derrotada em março de 1619 pelos portugueses, resultando num enorme extermínio e em fugas em massa em direção à região amazônica e ao sertão. Conforme o autor, outro exemplo de confederação seria o de uma união entre diferentes grupos, tupi e tapuia, na região do rio São Francisco no final dos Quinhentos (Fernandes 1989 [1948]:41-ss) (...) Embora empregue constantemente o termo confederação, o autor jamais precisa o seu sentido. Suspeita-se, diante de fontes históricas e arqueológicas, que este passado tenha abrigado formas políticas “mais sofisticadas” do que as presentes. A razão para a perda de “sofisticação” — ou “involução”, termo decerto discutível — é no mais das vezes atribuída à Conquista. É preciso ir além dessa oposição entre um passado “complexo” e um presente “simplificado”, na medida em que complexidade e simplicidade são termos que dizem respeito menos ao que seria a natureza das formas sociais e políticas em questão do que a uma escala predefinida de caráter transcultural.

Mais adiante e, com o mesmo objetivo, os autores analisam a complexidade das relações de alianças em questão, diante da confusão de etnônimos que oferecem as fontes históricas para definição de unidades sociais, políticas, étnicas e/ou culturais:

Estamos diante de um problema discutido por Wagner (1974): como descrever coletivos que não se apresentam como grupos, tal como gostaríamos, ou seja, com limites bem demarcados? Wagner pensava a dificuldade a partir da Melanésia, mas a mesma questão se coloca aqui. Segundo Wagner, para evitar uma abordagem “grupo-cêntrica”, na qual recaem tanto os estudos clássicos de antropologia política como os estudos mais contemporâneos de etnicidade, é preciso pensar em associações que não tencionam se constituir em corpos políticos propriamente ditos. É preciso pensar um vocabulário que dê conta de situações em que as relações não sejam facilmente capturadas pelos termos.

A miríade de etnônimos que invade as fontes é causa muitas vezes de mal-entendidos. Povos como os Guaianá, do planalto paulista, e Caetés, da foz do São Francisco, são referidos ora como Tupi, ora como Tapuia (Monteiro, 2001) (...) Não se pode, ademais, negligenciar o papel fundamental das migrações na recomposição constante desses quadros. O que algumas fontes definem como unidades sociopolíticas — províncias, tribos — eram muitas vezes blocos migratórios constituídos por mecanismos de fusão e fissão, blocos espaço-temporais, diríamos. A tentativa de reduzir essas descontinuidades a unidades políticas, étnicas (ou tribais) ou culturais fixas advém certamente de uma exigência de sociedades que se organizam pela gramática do Estado (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 417; grifo meu).

Entende-se a configuração territorial kaingang a partir desta reflexão de Perrone-Moisés & Sztutman, principalmente no que se refere a questão da relação entre poder das chefias e os territórios (as “províncias” citadas nas fontes quinhentistas), no caso, traduzindo, de igual modo, tensões entre chefias e subchefias e/ou a formação de estruturas sociais mais amplas, as quais, como consequência da oscilação entre movimentos políticos centrípetos (associado à ideia de “federações”, i.e, formas políticas centralizadas) e centrífugos (associado à ideia de “confederações”, i.e, formas políticas instáveis, descentralizadas), se orientam para a expansão ou esfacelamento territorial. Desse modo, retomando a discussão central dos autores para resolver o paradoxo colocado por Florestan Fernandes, qual seja: se os Tupi da costa eram capazes de se organizar politicamente, de coordenar suas diferenças, as alianças não conseguiam perdurar, revelando de súbito a inviabilidade de unidades maiores, pois seriam desfeitas “a despeito de proximidades culturais e linguísticas, critério suficiente, segundo ele, para se criar uma nação, não se alcançaria a construção de uma unidade propriamente dita”. Neste aspecto, os autores remontam as reflexões de Clastres, particularmente no que se refere à constatação de chefias que exerciam autoridade em várias aldeias, colocando em questão a oposição sociedade pelo Estado e sociedade contra o estado, esta entendida como uma máquina abstrata de conjuração do poder político, que pode ser melhor elaborada na medida que resulta em

movimentos de centralização que, de sua parte, não implicavam o enfraquecimento das autoridades domésticas e locais, tais como os membros dos assim chamados Conselhos dos Anciãos. Em suma, Clastres vislumbrou uma “verdadeira expansão territorial e política, com exercício da autoridade de certos chefes sobre várias aldeias” (idem:90) (...) A palavra Tamoio designaria, assim, não um etnônimo constituído ou em constituição, mas um coletivo de líderes ou chefes provenientes de diferentes grupos locais que se aliaram entre si e com os franceses, realizando uma possibilidade familiar de organização e de ação política. Mas antes de levar adiante esta proposição é preciso esmiuçar melhor os equívocos acerca da delimitação de uma identidade tamoio (...). A mesma relatividade manifestada no uso do termo Tamoio pode ser verificada a respeito de termos como Tupiniquim, Temiminó, Tupinaé, Carijó, entre tantos outros etnônimos que surgem de maneira flutuante nas páginas dos missionários, cronistas e viajantes dos séculos XVI e XVII em pontos diversos da costa brasileira. De certo modo, todos eles teimam em encontrar unidades sociopolíticas, tribos, etnias bem delimitadas e seus respectivos chefes provinciais, representantes políticos. No entanto, tudo o que têm é um processo de fissão e fusão constante, dado pelo jogo das vinganças e das alianças (...) um meio de continuar a fazer guerra, uma guerra em seus próprios termos, e não a guerra que se conformava sob a imposição de uma unidade confederada, de uma unidade étnica porque política, os Tamoio (...) Este é um exemplo claro de que a lógica indígena das alianças, bastante avessa ao princípio de identidade e outros alicerces formais vigentes no Ocidente, não costumava contar com a fidelidade a uma unidade posta para durar, ou seja, era uma lógica que já pressupunha a possibilidade da traição, porque tem na transformação sua força motriz (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 409-422).

Esta reflexão dos autores apontará para um movimento pendular entre momentos de concentração e dispersão, que se estabelece a partir da “magnificação” da estrutura local do Conselho de Anciãos e de chefes guerreiros, que tinham obtido para si muitos nomes e marcas, relacionados à “forma mais plena de existência nas sociedades ameríndias”: a importância da relação com o inimigo para a constituição tanto da pessoa como da socialidade tupi, os quais os possibilitavam atrair e manter alianças “o que não significa, no entanto, nem poder de decisão e coerção, nem representação de uma unidade política fixa” (idem, 407):

A sugestão de Clastres de que os Tamoio confederados talvez estivessem a caminho de uma aglutinação que eventualmente uniria os antigos Tupi da costa numa unidade política não parece totalmente descabida. Não é possível, decerto, saber o que teria acontecido se os Tamoio não tivessem sido derrotados pelos portugueses e, assim, varridos da costa sudestina. É possível que tudo voltasse a ser como antes, que os grupos voltassem ao seu estado de dispersão e que novas inimizades estourassem entre os aliados, tais como aquelas que estouraram entre os Tupiniquim de São Vicente. É possível, por outro lado, que esse conjunto de alianças encontrasse uma forma mais estável, algo como a replicação de um estado de paz no interior de uma rede multicomunitária, o que pressupõe a emergência de chefias supralocais mais fortes e mais representativas (...). As fontes históricas e arqueológicas que versaram sobre as terras baixas da América do Sul estão repletas de referências a grandes formações sociopolíticas ameríndias, denominadas confederações, cacicados, chefaturas e até mesmo impérios. O que une todas é o fato de terem invariavelmente se dissolvido, não raro num lapso de poucas décadas após as primeiras descrições. Têm cabido aos americanistas o desafio de explicar esses desaparecimentos; as causas avançadas são variáveis: desastre ecológico ou esse outro desastre que foi da invasão europeia, ou ainda eventos igualmente imprevisíveis mas de menor escala, como rompimentos de alianças em função de casamentos malfadados. Seria absurdo afirmar que fatores como esses não influenciam de modo algum as transformações em curso. Mas reduzi-las a uma causalidade totalmente externa e sempre imprevista é, mais uma vez, esvaziar a ação política indígena de algo próprio, desconsiderar seus movimentos internos. Ou talvez continuar supondo que somente eventos alheios ao que seria um movimento “natural” desses coletivos poderiam dar conta de aparentes “desvios” de rota (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 425, 426).

Desse modo, mesmo que o território e a territorialidade kaingang sejam pensados a partir de uma transformação radical do padrão de assentamento e da vida social, devido às relações assimétricas entre índios e brancos, é importante reter os problemas e hipóteses formuladas pelos autores para a melhor compreensão da relação entre a vida aldeã kaingang e sua extensão em redes interaldeãs, cuja constatação tem sido feita por diversos autores, seja no âmbito das terras indígenas, seja para além delas, envolvendo a constituição de aglomerados político-cerimoniais que extrapolam seus limites (ver Aquino, 2008 sobre aglomerados interaldeãs na região litorânea). De fato, a fluidez e a complexidade características da territorialidade kaingang, observadas nos processos históricos que configuraram as aldeias e as redes inter-aldeãs contemporâneas, bem como as práticas sociais e políticas a elas relacionadas orientam-

se, em diversos contextos, por meio de relações formalizadas, como as regras de etiquetas e práticas discursivas que enfatizam a importância da reciprocidade entre as metades. Tal lógica opera, por exemplo, tanto nas rupturas faccionais (como fator para dispersão; ver capítulo 5, para situações etnográficas), bem como pode ser visualizada na realização de cerimônias (contribuindo como fator para reunião aldeã; ver no capítulo 6 a descrição e análise de rituais), isto é, tem implicações para a dinâmica de sua historicidade no interior da vida social e naquelas situações que foram motivadas e/ou estruturadas na relação com o mundo do branco, o que nos aproxima das questões levantadas no capítulo anterior sobre a importância das alteridades, quando vimos de forma mais específica os diversos arranjos sociopolíticos característicos do (multi)dualismo jê e sua incidência na diagramação socioespacial da aldeia, não mais entendida como a totalidade do social, pois esta noção de todo, por sua vez, contrasta com a inconstância revelada nas composição das “confederações” ou dos “aglomerados político-cerimoniais”.

Neste sentido, o estudo da territorialidade Kaingang contemporânea, ao ser formulado a partir desses desenvolvimentos históricos recentes, deve ser observada à luz da compreensão nativa de história, como Sahlins demonstra em relação aos polinésios que “tanto a mitologia/cosmologia quanto a teoria social [e as “práticas sociais”, enquanto “constitutivas do mesmo”, i.e., do mito] podem ser constitutivas de uma modalidade específica de historicidade” (Overing, 1995). Certamente, por um lado, a análise das práticas sociais Kaingang em sua relação com a territorialidade envolve suas concepções de história, que possui características relativamente mais comuns àquela atribuída por Overing ao *ethos* amazônico, “mais igualitário que a teoria social polinésia, que envolve um conceito de hierarquia”. Por outro lado, estes desenvolvimentos recentes permitem repensar o “igualitarismo” atribuído ao *ethos* ameríndio, desde o modelo proposto por Clastres de uma “sociedade contra o Estado”, pois indicam que, nos dois séculos de contato com o branco, os Kaingang alteraram o regime de uso da terra e, conseqüentemente, seu valor simbólico.

O conjunto de práticas associadas à sua territorialidade não se define por um imperativo cultural geral – herança pré-colombiana ou produto da aculturação, desde uma gramática que define sua condição étnica ou tribal –, mas por processos históricos que são apreendidos desde uma perspectiva indígena, isto é, pela busca de compreensão dos Kaingang atribuírem um valor histórico a terra, por meio de noções que vão desde uma territorialidade mítica a um meio de acesso de políticas públicas garantidoras da

diferença e que é – assim eles o consideram – pautada na reivindicação da tradicionalidade de seu uso. A terra, como o tempo, que no pensamento ocidental pertencem ao mundo físico, a uma realidade exterior e “autônoma em relação aos valores – uma característica que é oriunda do programa da ciência dos séculos XVII e XVIII, que decidiu que a realidade podia ser explicada mediante leis naturais” (Overing, 1995: 132) –, entre os kaingang, terra e tempo, pertencem a um “universo valorativo”, pois “todos os postulados da realidade, inclusive os que se referem à realidade física, estão explicitamente vinculados a um universo moral” (idem, 132).¹⁸

Como avalei, refletindo sobre os desdobramentos analíticos da história e da arqueologia, no que se refere às casas e aos conjuntos de casas, os Kaingang organizam as transformações sofridas no território em sua relação com um passado mítico, formulado a partir de uma sociocosmologia que se orienta a partir da reciprocidade entre metades patrilineares e exogâmicas e para a realização de rituais xamânicos, o que pode ser observado a partir do dualismo diametral e concêntrico, especialmente na triade *in* (casa)-*prür* (espaço limpo)-*nén* (floresta). Além disso, essas questões, envolvendo as dimensões social, cosmológica e política, possibilitam perceber a casa e/ou o conjunto de casas (como definidores dos grupos locais) inseridos na rede de relações interaldeãs, para além de unidades com identidade (no caso, inclusive, a Terra Indígena), o que nos remete para uma lógica semelhante àquela encontrada por Mabilde, ao descrever uma série de mediações por meio dos embaixadores e das ações das lideranças (e, vale dizer, dos xamãs) que são performadas nas relações intra e entre aldeias, como também revela a etnografia a seguir.

Enfatizo, assim, que as técnicas (nitidamente) bélicas e rituais, desde as casas aos aglomerados político-cerimoniais, articulam-se, como argumentei no início deste capítulo, com a objetificação de relações exteriores, relacionando a corporeidade e a personificação, como vemos no episódio da nomeação de Nonoai, de certo modo entrevista por Fernandes (2004), sem que o autor realizasse, entre os Kaingang, uma análise que colocasse, em primeiro plano, aspectos sociocosmológicos, como a “magnificação” de lideranças (conf. Perrone-Moises & Sztutman, 2010), com seus

¹⁸ No capítulo VI, por exemplo, veremos que há correlações destes pressupostos da autora e sua etnografia entre os Piaroa (Overing, 2004), cuja sociocosmologia demonstra que a organização política e social, concebidas em termos do seu ethos mais igualitário, são aspectos enfatizados desde as interações deste povo com a paisagem mítica, o que será, igualmente, importante para dialogar com estas questões do território e da territorialidade Kaingang, nitidamente, quando são observadas a partir dos dados etnográficos ali discutidos, pois eles permitem contextualizar as relações entre mito e ritual na análise da paisagem neste povo indígena.

“nomes e marcas” que, certamente, incidiram na “definição de ‘grupo(s)’ Kaingang”, já que as fontes históricas se referem “às unidades sociais dotadas de identidade político territorial, as quais passaram a ser designadas ou a partir dos nomes de seus chefes, ou a partir de referência territorial (...). Para alguns, o conjunto desses grupos constituía a “Nação dos Coroados”; para outros, “Os Kaingang” (Fernandes, 2004:102). Este é o caso da constituição de diversas Terras Indígenas, de tal modo que a atual configuração socioespacial das aldeias pode ser analisada como um resultado de um aglomerado de grupos locais, que se materializou a partir da forma de ocupação tradicional, em um contexto de avanço da colonização.

Mas, como veremos no próximo item, a configuração do território se trata de um processo de incorporação semelhante ao que registraram Mota & Tommasino (2002) na passagem dos kaingang pela cidade de Castro, no Paraná, em que predominam diferenças entre a economia de mercado e as formas de reciprocidade Kaingang no contexto de urbanização e monetarização das relações cotidianas. Desse modo, qual é o tom e a forma da organização social e da cosmologia kaingang para que a compreensão da ancestralidade do território e da territorialidade compartilhe de uma lógica comum com as transformações que se deram na vida aldeã atual a partir de suas relações com a cidade e, vice-versa, como a vida aldeã atual, intimamente relacionada com as cidades, estabelece-se em sua relação com um padrão considerado ancestral? A resposta a esta questão deve ser formulada em contraste com a idéia de vazio demográfico, pois a relação com a colonização e, particularmente, com as cidades revela que a organização política e social kaingang articula-se com o espaço colonizado e com o surgimento das primeiras cidades ao traduzir uma série de eventos, que fundamentaram as várias formas de esbulho de suas terras, presentes desde o início da colonização em toda a região sul, em seus próprios termos.

3.3 - Entre cidades e aldeias: as paisagens e os espaços de reciprocidade na configuração do território kaingang

Neste item, considero, para além das etnografias realizadas nas aldeias do planalto meridional que se pautaram por uma compreensão exclusiva do espaço aldeão, o contexto etnológico e histórico que relaciona a territorialidade kaingang ao surgimento das cidades no sul do Brasil e os processos de transformação dessa sociedade indígena. De forma ainda incipiente, as etnografias contemporâneas tem

procurado discutir questões relacionadas aos Kaingang com as cidades no sul do Brasil. Na maioria das vezes, as análises evitam possíveis comparações com a etnologia produzida nos cenários amazônicos, por exemplo, pois os pesquisadores verificam que, desde os primeiros momentos em que os brancos se estabeleceram em seus antigos territórios, as cidades aí fundadas introduziram mudanças significativas na paisagem (monocultura de soja, redução das florestas, poluição dos rios, etc, as quais veremos a seguir), que traduziriam transformações, inerentes aos 150 anos de contato com a sociedade brasileira, para o modo de ser desse povo indígena. Entretanto, o objetivo de retomar essa discussão, que remonta tanto as condições históricas decorrentes dessas transformações, quanto suas consequências para o contexto atual da etnologia no Brasil, tem o intuito de realizar aproximações destas questões com temas centrais na etnologia das terras baixas da América do sul, considerando a análise das etnografias contemporâneas, principalmente no que se refere à relação dos povos indígenas com a cidade, em que pese as distintas realidades regionais e as diferenças dos diversos contextos coloniais e suas influências nas respectivas regiões.

Esta abordagem permitirá entender as consequências dos aldeamentos (toldos e missões), que terão seu desenvolvimento mais completo no século XX, quando se configuram as atuais Terras Indígenas, para a transformação da paisagem, o que foi acompanhado pela ocupação de amplas áreas pelos colonos, com a criação de verdadeiras cidades em seu território, inclusive aqueles já demarcados. Para tanto, recorro neste item à relação entre este modelo de colonização e a idéia de vazio demográfico, para sustentar que a continuidade da ocupação Kaingang em seu território tradicional de deambulação e assentamento se dá em meio ao incremento da urbanização e dos demais equipamentos da colonização (dentro e fora do espaço esquadrihado pelas estradas, pelo crescimento de cidades e/ou por àqueles espaços destinados aos aldeamentos).

A análise de Correa (2008) para a segunda metade do século XVIII, no Paraná, contextualiza o processo de colonização em relação a tal ideário, a partir do que ela denomina de “história ambiental” da região oeste do Paraná, quando ela verifica que a idéia de vazio demográfico caracteriza “o espaço físico em separado de sua organização social [no caso, dos Kaingang]” (Correa, 2008:136). Esta análise pode ser estendida para o Rio Grande do Sul e Santa Catarina, tanto no que se refere aos espaços “apropriados simbolicamente por tratados fixados entre as metrópoles ibéricas e por cartas geográficas”, como na fixação dos limites do território de ocupação indígena a

partir do traçado da estrada de Viamão (este caminho que tem como destino Porto Alegre, capital rio-grandense) e “o que entendiam como espaço físico dominado e ocupado pelos Kaingang (os campos de Guarapuava)”, delimitando uma área destituída de sinais, que permitia afirmar que “os índios invadiam as terras ocupadas por colonos ao longo da estrada” (idem, 2008: 149).

Se há muito já se criticou o caráter político-ideológico da visão sobre os índios como bárbaros e sobre as terras, especialmente além da fronteira da colonização européia, como desertas, a insistência em descrever o espaço físico em separado de sua organização social naturaliza esse espaço e restaura a concepção sobre a imaturidade das culturas indígenas (...) e implica uma desapropriação das pessoas que vivem nessas terras (2008:136).

Ao focar “o meio ambiente por meio do estudo da paisagem”, definida como o “conjunto de elementos concretos de um local que são visualizados, interpretados, compreendidos e depois descritos num documento”, a autora tem o intuito de recompor a “memória social” do meio ambiente citado, onde “apesar da crítica à idéia de um vazio social e cultural, essa representação continue a se reproduzir no imaginário do brasileiro”. No que se refere às formas de ocupação kaingang deste território, a análise dos relatos das expedições é esclarecedora, pois nos oferece um referencial etnohistórico e sociológico para entendermos como a descrição da paisagem expunha formas de colonização que, segundo a autora, “leva o leitor a imaginar uma natureza virgem”.¹⁹

Para atingir os campos de Guarapuava pelos vales do Tibagi, Ivaí e Iguaçú, assim como para demarcar as áreas disputadas com os espanhóis, as expedições militares tinham a meta de examinar os caminhos seguros, de tal modo que foram evitados os caminhos sobre os quais se informava estarem habitados por grupos

¹⁹ Considerando as diferenças do ponto de vista que tomamos como referência em nossas respectivas análises, notadamente, no que se refere à paisagem documentada e a paisagem ameríndia, com suas ressonâncias e equívocos em relação ao que os Kaingang vivenciam a partir dos limites traçados pelo colonizador, ressalto, aqui, nossas convergências em relação a uma série de controvérsias situadas em termos da noção ocidental de “natureza virgem”, a qual traz à tona os “processos de acusação movidos de dentro da rede científica contra o que está fora dela” (Latour, 2000: 345), característicos do Grande Divisor, como na oposição bárbarie e civilização, enquanto a compreensão do meio ambiente, entendido como paisagem, em ambas as análises, revela sua interação com uma série de processos sóciohistóricos. De fato, estas controvérsias envolvem os interesses dos acusadores, viajantes (e colonizadores) na sua própria sociedade, como demonstra a documentação analisada por Correa (2008), cuja maior parte compõe um conjunto intitulado: *A notícia da conquista e descobrimento dos sertões do Tibagi*, produzida pelos comandantes das expedições aos rios Tibagi, Iguaçú e Ivaí, que ocorreram entre 1768 e 1774: “O conjunto de informes introduzido por esse relatório indica que as operações tinham um sentido geral que atendia a interesses da capitania de São Paulo (...). A organização e as ações dessas expedições militares indicam que as autoridades portuguesas queriam conquistar o que concebiam como um território indígena existente dentro das fronteiras oficiais da colônia. As onze expedições envolveram para mais de 503 pessoas entre oficiais, soldados pagos, camaradas, capelães e escravos” (Correa, 2008: 139)

indígenas e as áreas sujeitas à malária. Desse modo, continuaram seu caminho, sem se interessarem em descobrir os ranchos indígenas, avançando por esta “fronteira mostrada por esses relatórios [que] parece deserta, uma paisagem com sinais esparsos e isolados de interferência humana”, pois o cenário traduzido segundo suas “noções de territorialidade, indicava a ausência de domínio, como já era esperado” (Correa, 2008: 143). Nesse sentido, a autora informa sobre o que consideravam áreas de “ocupação permanente” e como esta noção tem como conseqüência afirmar que ou se tratavam de ocupações pretéritas ou distingui-las de locais que eram considerados desertos, apesar do encontro de vestígios que mostravam “haver gente perambulando pelo sertão e sinais que sugeriam existir grupos indígenas em área distante”:

Poucos são os casos em que, à exceção dos campos de Guarapuava, localizaram-se *indícios de ocupação indígena permanente* na época. Mesmo assim, esses locais estavam desertos. O que expuseram foram vestígios que mostravam haver gente perambulando pelo sertão e sinais que sugeriam existir grupos indígenas em área distante. Durante a segunda expedição (1769, 1770), comandada por Estevão Ribeiro Baião, uma das esquadras, a de Inácio da Mota, que se perdeu ao seguir o rio Capivari, na bacia do Tibagi, encontrou uma picada de índio já antiga, uma roça indígena, uma abelheira queimada por índio, um fogão e uma panela estragada. Apesar de enxergarem ao longe fumaça de fogos, continuaram seu caminho, sem se interessarem em descobrir os ranchos indígenas (...) Bruno da Costa Figueira, comandante da quarta expedição, justificando-se sobre o lapso que cometeu ao haver comunicado, antes de comprovar, que tinha chegado aos campos de Guarapuava porque ouvira barulho de gado e vira fogos indígenas no horizonte. Como notou que estava enganado, deixou de averiguar os fogos. Essas ações esclarecem que a meta era examinar os caminhos seguros a seguir pelos vales do Tibagi, Ivaí e Iguaçu para atingir os campos de Guarapuava, assim como demarcar as áreas disputadas com os espanhóis. Fora dos campos de Guarapuava a menção a sinais que revelavam *ocupação permanente* ou a simples andança por aqueles sertões, sempre *remetem o leitor ao passado. São interferências pretéritas na paisagem que chamam a atenção pelo fato de seus autores estarem sempre ausentes do cenário controlado pela natureza* (...) Várias cenas descritas acentuavam a imagem de um vazio humano como as plantas que avançavam sobre as ruínas de uma vila do século XVII, uma panela arruinada pelo tempo e um fogão e uma abelheira aberta abandonados (Correa, 2008: 143, 144; grifos meus).

A cidade de Vila Rica abandonada pelos espanhóis é exemplar deste paradoxo que sustentou essa noção de vazio demográfico, ao mesmo tempo em que as expedições observavam sinais que eram interpretados como indicativos de território de “ocupação permanente” indígena: roças, ranchos e caminhos interligando-os.

A vegetação tomou o espaço, árvores de grande porte ocuparam o meio das ruas. Entre o mato, podiam-se descobrir cidreiras, laranjeiras e limoeiros. Aliás foi a visão dessas plantas também espalhadas um pouco mais para o interior da mata que deu, aos soldados, a certeza de que estavam próximos às ruínas coloniais. A sensação, para quem lê o relato, é a de um local que permaneceu vazio desde o seu abandono pelos espanhóis. As descrições acentuam detalhes das obras, que remetem a como deveria ter sido a vila no passado e como poderia ser no futuro com a sua reocupação pelos soldados e seus familiares. O que aconteceu nesse meio tempo é interpretado e narrado como uma ação da natureza: as plantas tomaram as construções, o que induz a supor a ausência humana e de cultura; portanto, de História. A imagem de vazio demográfico e cultural daqueles sertões é reforçada pela sugestão de que a destruição da vila, deixada pelos espanhóis no século XVII, foi resultado da ação do tempo e do avanço da

vegetação sobre ela. A referência a telhas de barro e a ruas, esquinas e becos, signos representativos de civilização, tomados pela natureza, dá força à idéia de que, mesmo que houvesse índios naqueles vales, Vila Rica do Espírito Santo era ignorada por eles (Correa, 2008: 144, 145).

De fato, a partir do limite traçado pela Estrada de Viamão, o que os colonizadores imaginavam como território se constituiu pela usurpação das áreas de assentamento e deambulação indígena:

Reconheceram como *Xakclan* o espaço físico ocupado materialmente pelos índios e as áreas adjacentes, que acreditavam vigiadas por eles em Guarapuava. A colônia Brasil, entretanto, avançava além das terras concretamente apossadas e dominadas pelos súditos portugueses. Mais de dois terços da área total da colônia haviam sido apropriados simbolicamente por tratados fixados entre as metrópoles ibéricas e por cartas geográficas. Incorporavam ao território colonial, portanto, terras vazias de portugueses e de brasileiros. Contraditoriamente, identificavam como território indígena somente as terras que os *Xakclan* habitavam. Ao se projetar sobre a organização espacial *Kaingang* e imaginar um território, os comandantes invertem fenômenos históricos. Afirmaram que os índios invadiam as terras ocupadas por colonos ao longo da estrada para o Viamão. Entretanto, ainda estava em marcha, nessa porção da estrada dos tropeiros, a apropriação das terras por invernadores de gado. Portanto, era a fronteira indígena que estava sendo invadida e eram os colonos que avançavam sobre o sertão. Essa compreensão espelhada por parte dos portugueses e brasileiros revela uma deturpação do processo histórico em razão do desejo presente de apossamento daquelas terras e ganhou força e legitimidade com a decodificação da paisagem a partir de noções próprias de territorialidade. A área entre a estrada para o Viamão e o que entendiam como espaço físico dominado e ocupado pelos *Kaingang* (os campos de Guarapuava) era destituída de sinais que interpretavam como indicativos de território: roças, ranchos e caminhos interligando-os. Percebiam-na como terra devoluta e inculta (Correa, 2008: 149).

Desse modo, em contraste com a imagem de vazio demográfico, cabe perguntar: como os *Kaingang* interagem com a paisagem urbana, em termos de sua organização social e cosmologia, para que se efetive a “destruição da vila”, narrada naquele momento da quarta expedição como uma consequência da ação do tempo e do avanço da vegetação para justificar ausência de cultura? A resposta a esta questão pode ser melhor elucidada, considerando um momento posterior às expedições citadas, especialmente, a partir da criação dos aldeamentos nesta mesma região do Paraná – como sabemos, estes equipamentos seguiram o modelo geral de aldeamentos no século XIX no Brasil (cf. Amoroso, 2014) e, enquanto a colonização avançava no território de ocupação tradicional, teve ressonâncias para os demais estados do sul do Brasil –, pois, ao invés de verificamos o simples abandono do território pelos indígenas, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura, observamos a continuidade da ocupação e/ou a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*ëmã*), dentro e fora dos espaços segmentados, até mesmo quando as cidades passam a estar cada vez mais presentes na vida *kaingang*.

Destacam-se, assim, duas situações: por um lado, as condições históricas que criaram um modelo de aldeamento no século XIX, concebido nas interações entre aldeias e cidades. Por outro, a continuidade da ocupação indígena situa-se em uma rede de relações, que envolvem a incorporação dos poderes provenientes da alteridade, incluem-se, aqui, as relações entre aldeias e com as instituições dos brancos, pois a territorialidade kaingang reúne as dimensões da ordem social e cosmológica, articulando a materialização do grupo(s) local(is) e as cidades.

A primeira situação remonta uma série de eventos que se sucederam com os aldeamentos implementados no século XIX pelas missões capuchinhas. Amoroso (2014) demonstra como os frades capuchinhos atuaram em diversos aldeamentos no Brasil e, em particular, no Paraná, com um projeto colonizador que associava ciência e religião, utilizando idéias, conceitos e experiências do Jardim Botânico, o qual se constituiu a partir da Fazenda da Mandioca (no Rio de Janeiro). Aí, “onde em meio à observação meticulosa e sistemática da fauna e da flora, tratava-se de descrever as populações nativas da América, utilizando o método comparativo”, reuniu-se um conjunto de naturalistas que tinham como referência Humboldt, Saint-Hilaire, entre outros que foram importantes na redefinição da paisagem e dos índios que habitavam as terras baixas da América do Sul. A ciência dos naturalistas repercutia nas reflexões e práticas missionárias conduzidas pela propaganda Fide de Roma e era interpretada pelos superiores da Ordem Menor, de tal modo que os frades mendicantes “estavam empenhados em obter por intermédio do Programa de Catequese e civilização dos índios a construção do pobre”:

Para avançar nesse ponto, somos levados de volta aos coletivos formados pela mata Atlântica e os seus nativos. A paisagem passava a ser pensada em termos de cidades de Deus erguidas sobre os terrenos ubérrimos administrados por missionários italianos e “cristão laboriosos”. Nesse novo cenário, a mata se apresentava para a missão dos capuchinos como o maior desafio a ser vencido. O território imenso e a “medonha floresta” são personagens das narrativas de frei Ângelo Sassoferato (...) [que] descrevia o impacto da Mata Atlântica para o imigrante europeu: “Aos europeus causava pasmo as árvores seculares do Brasil, de trinta, quarenta e mais metros de altura e grossura extraordinário. Estávamos rodeados destas extensíssimas florestas virgens, abrigos de onças e tigres ferozes e de selvagens ainda mais temerosos” (...). Da mesma forma, que “mata virgem “aludia aos espaços de sociabilidade que escapavam ao controle do Estado e da Missão, aldeamentos na retórica missionária eram identificados como espaços de fraternidade de índios trabalhadores (Amoroso, 2014: 59, 60).

Além disso, os aldeamentos eram o lugar de incidência de movimentos migratórios de colonos, a partir dos quais se desenvolveram as vilas e, depois, as cidades. Nesse momento, observamos o engajamento indígena na transformação da

paisagem, participando na construção de estradas e utilizando os recursos, plantações e equipamentos do aldeamento:

O programa de catequese e civilização dos índios se aproximava explicitamente das teses do indigenismo da era pombalina, sendo nesse sentido uma releitura do Diretório Pombalino de 1775, no que dizia respeito à enfática orientação em prol da mistura dos índios com os habitantes das vilas e povoados, o estímulo à imigração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios. Assim, se a inspiração do formato de aldeamento junto aos índios vinha da missão jesuítica, as distâncias construídas em relação ao seu modelo foram notáveis (...). Outros pontos diferenciais frente ao projeto jesuítico podem ser apontados: os aldeamentos do Império foram pensados como equipamentos transitórios que deveriam conter temporariamente os índios até que se misturassem com a população cristã, sendo então desativados. Concebidos como espaços diferenciados para a drenagem dos coletivos indígenas, a questão central das autoridades leigas e missionárias passava a ser como manter os índios aproximados, cuja a solução muitas vezes apontava para o engajamento dos índios na frente de trabalho (...) Criados, os equipamentos passavam a acolher colonos nos arredores dos equipamentos, em terras declaradas devolutas, e o segmento formado por colonos nacionais ou estrangeiros passava a pleitear a titulação das terras em áreas indígenas progressivamente ocupadas com a lavoura. As terras dos aldeamentos eram passíveis de dissolução e, ainda que houvesse o estímulo para a demarcação e o registro oficial das terras dos aldeamentos, a legislação e a práxis indigenistas estimulavam que indivíduos considerados de boa índole, os cristãos laboriosos das inscrições capuchinhas, adquirissem terrenos comuns nas proximidades dos aldeamentos. Nas situações que se considerava não haver mais índios, só aqueles “misturados com a massa da população da população civilizada”, valia a Lei de Terras [ver adiante] (Amoroso, 2014: 74-76).

Os freis tomavam o círculo urbano como referência, a partir da qual variava a condição dos indígenas: de aldeados aos agregados do sistema de aldeamentos. O território do aldeamento era ocupado por Guarani-kaiowá, Nandeva, os Mbyá e os Kaingang. No caso dos Kaingang, vemos a importância da relação entre aldeias localizadas dentro e fora dos aldeamentos, o que foi objeto de discussão e de diferentes abordagens de catequese e civilização, cujo contraste nos auxilia dimensionar diversas ações e políticas de colonização, envolvendo o final das guerras inter e intraétnicas.

Os coroados ocupavam a margem esquerda do rio Tibagi, ao sul, anexo à sede do aldeamento em uma área de três léguas em direção à vila de Tibagi. Permaneceram nessa área, passando, em 1859, para o aldeamento de São Jerônimo. Até 1876, a população Kaingang aldeada se manteve mais ou menos estável e recebia anualmente visitas de grupos Kaingang de outras regiões da província (rios Ivaí, Piquiri e Região de Guarapuava). Essas visitas dos índios do sertão aconteciam por ocasião das cerimônias funerárias que se davam anualmente na época das colheitas (Castelnuovo, 1980; Borba, 1908; KELLER, [1987] 1974) (...). A recomendação de frei Timóteo de que “era preciso aproveitá-los em separado” sugere uma noção de aldeamento como resultado de negociações nas quais se levava em conta as distâncias construídas e mantidas entre si pelos coletivos indígenas aldeados e frente aos colonos e a administração (...). Interessado no contraste entre a vida nas aldeias dos índios articuladas aos aldeamentos e a vida anterior dos povos indígenas, Borba registrou as dinâmicas que interligavam os diferentes toldos dos Coroados na situação que antecedeu a montagem dos aldeamentos (...) Segundo o autor, os kaingang que se aproximam do porto de Jataí em 1856 – grupo de cuja perspectiva será narrada a história – haviam sido atacados no rio Piquiri pela gente dos caciques Viry e Condá, lideranças que mantinham alianças com os colonizadores dos Campos de Guarapuava e da região de Castro. Com a aliança, os brancos visavam afastar daquelas regiões os Kaingang de facções contrárias, os mesmos que se apresentaram na colônia militar de Jataí e no aldeamento indígena

de São Pedro de Alcântara. Os Kaingang aldeados constituíram um grupo de quatrocentos ou seiscentos indivíduos, que arrancharam em frente à colônia militar de Jataí, na margem esquerda do Tibagi (...). Na narrativa sobre o episódio da abordagem dos kaingang do aldeamento de São Pedro de Alcântara, que também se apoia em relatos militares e detém deles o linguajar, o etnógrafo [Borba] se afasta do relato das missões capuchinhas que registra o episódio da chegada dos kaingang na colônia militar como um assalto armado dos índios, motivado pelas ações militares da Coroa portuguesa de 1808. Em Telêmaco Borba, tratava-se em 1858 de uma guerra entre as facções dos Kaingang de Guarapuava e Palmas, no movimento empreendido pelas facções que dali foram expulsas, que repercutia na ocupação do Tibagi. Apresentando-se como alguém que conviveu por mais de vinte anos com os Coroados em seu estado selvagem, Borba identifica um a um os bandos Kaingang e a cartografia política do aldeamento: os Kaingang do Piquiri vão para o porto do Jataí, enquanto outros bandos dos Kaingangs “não se domesticaram”, mas também “não nos têm assaltado” (1908, p6), e viviam vagando no baixo Piquiri, Ivaí e Iguaçú (Amoroso, 2014: 127-132).

Estas várias aldeias dispostas em uma rede de trocas de “dimensões geográficas significativas” revelam a faceta ritual que atrelava o aldeamento aos coletivos que habitavam ao “sul do território”, os mesmos que frequentavam esporadicamente os aldeamentos por ocasião das festas.²⁰ Isto pode ser observado quando da realização do ritual do *kiki* para o cacique Arepquembe, discutido por Amoroso, um dos rituais mais importantes da sociocosmologia kaingang, cujo foco é a liberação do acervo de nomes, ao conduzir a alma dos mortos (*vehn kuprig*) para o mundo dos mortos (*nugmë*), como veremos, no capítulo 6, com a etnografia do ritual do *kiki*, realizado na TI Xapecó, entre os meses de maio e abril de 2018, quando, de forma correlata, se configura uma rede de relações sociais multicomunitárias.²¹ Neste aspecto, como expõe Amoroso, Nimuendaju

²⁰ Mais uma vez ressalto a importância das festas para a compreensão dos arranjos históricos que incidem na organização socioespacial. Amoroso, atentando para a vida social, política e cosmológica entre os Kaingang, compara as diferentes formas de descrição citadas. Num primeiro momento, ela contrasta a escrita missionária do período colonial, que se notabilizou pelo aprendizado da língua indígena pelos jesuítas, com a escrita capuchinha do Programa de Catequese e Civilização, na qual pouca ênfase foi dada ao aprendizado da língua e das celebrações como o *kiki-koi*, voltando-se para a “pregação moral” e os “itens da segurança dos aldeamentos” (idem:196). Num segundo momento, ela discorre sobre a contribuição de Nimuendaju, que nota o valor documental da obra de Borba, mas aponta os limites da sua análise do faccionalismo, por fornecer elementos sobre as relações entre política e parentesco e não ter avançado o suficientemente no esclarecimento do sistema clânico dos kaingang, composto de metades. Com Nimuendaju, anos depois entre os índios do sertão do Ivaí, vemos que um padrão moderno de etnografia alcança os Kaingang e Guarani, como segue: “Em Curt Nimuendaju ([1913] 1993) temos que o *kiki*, nome da bebida feita de mel e água era servido nesta que identificava como a mais importante das festas dos kaingang, o *kiki-koi* (“comer *kiki*”). O domínio da língua fala pelos Kaingang do Ivaí pelo etnólogo garante ao pesquisador encontrar no ritual não só elementos da sua organização social segmentar e da sua religiosidade. Ainda que sumariamente descrito entre as *classes cerimoniais*, assim como dos diferentes planos de relações sociais multicomunitárias, a participação das metades e dos *toldos* convidados. Mas da cerimônia participavam também entidades do cosmos, os animais ligados às metades, a análise se abrindo para a vida cerimonial dos Kaingang na sua dimensão sociocósmica (idem: 197; grifos meus).

²¹ Conforme Amoroso (2014: 191-193): “Em 1872, Arempquembe, uma de suas filhas e uma de suas mulheres foram mortas a tiros, pelas costas, na casa de João Paiva, localizada nas margens do rio Itararé, fronteira das províncias de São Paulo e Paraná. Manoel Arempquembe retornava de uma bem-sucedida visita que fizera ao barão de Antonina, trazendo presentes (...). A morte do cacique dará ocasião para a celebração do *kiki-koi*, ritual funerário Kaingang, cerimônia brevemente registrada pelos frades

ênfatiza três aspectos do ritual que compreendem os participantes na vida cerimonial dos Kaingang: as metades, os “toldos convidados” e também das entidades do cosmos, “os animais ligados às metades”, isto é, abrindo a análise para a “dimensão sociocósmica”, os quais se aproximam do conjunto de argumentos aqui desenvolvidos para evidenciar a constituição de aglomerados político-cerimoniais, como argumentei no item anterior.

A descrição dos capuchinhos, ao situar os índios dos aldeamentos e os índios do sertão em relação ao círculo urbano da missão, não compreendia, assim, a rede de relações interaldeãs motivadas por festas e guerras, em um gradiente de distância, que atingia uma ampla dimensão geográfica e permitia a continuidade da ocupação de seu território ancestral, em que pese às transformações empreendidas pelos equipamentos da colonização na “paisagem [, que] passava a ser pensada [pelos frades] em termos de cidades de Deus erguidas sobre os terrenos ubérrimos”. Desse modo, a importância da rede de relações é apontada nas descrições capuchinhas como parte do seu projeto de civilização, como observavam para a forma de incorporação de bens e poderes provenientes obtidos na relação com os aldeamentos:

Os capuchinhos tratavam por rivalidades conflitos registrados entre os aldeados e os grupos visitantes dos Kaingang que habitavam as redondezas dos aldeamentos. Reconheciam nessas rivalidades uma determinada forma de atualização de parecerias políticas que afetavam diretamente a vida dos aldeamentos, chegando a condicionar a sua existência. Entre os Kaingang aldeados no sistema do Tibagi estavam guerreiros famosos que dispunham ferramentas e outros bens industriais a que tinham acesso nos aldeamentos, bens que eram dispostos em uma rede de trocas de dimensões geográficas significativas, que os atrelava aos coletivos que habitavam ao sul do território, os mesmos que frequentavam esporadicamente os aldeamentos por ocasião das festas promovidas pelos índios aldeados.

Franz Keller ([1867] 1974), que notou que colares kaingang produzidos com a matéria-prima fornecida nos aldeamentos (miçangas brancas) serviam de moeda de troca para se obter kurus [roupa tradicional] de urtiga fabricados pelos kaingang do sertão. Já nas inscrições capuchinas, a extensão das relações dos kaingang aldeados e os do sertão foi evidenciada para sinalizar o alcance da *autoridade paternal* dos frades para além do aldeamento; era ela que deveria se atribuir a segurança da província. Sobre a extensa rede de parentesco, de intercâmbios rituais e materiais dos kaingang, podemos notar que o missionário registrava que sua influência sobre esses índios ia para além do distrito do aldeamento, cobrindo extensões que alcançavam o Sertão de Sete Quedas. A essa influência da missão capuchinha se devia a paz que a civilização cristã gozava convivendo em territórios contíguos aos dos índios não aldeados (Amoroso, 2014: 184).

Entretanto, a despeito da “paz que a civilização cristã gozava” havia um “crescente número de colonos nacionais e estrangeiros frente a um gradativo abandono

mendicantes (...): “Principiaram as festas dos Coroados, achando-se presentes pela primeira vez seis coroados mansos de Guarapuava e uma mulher, os da colônia (do Jataí), todos do Ivaí e do sertão. Findaram no dia 5 de abril (Cavasso, 1980, p. 270)”.

dos distritos dos aldeamentos pelos Kaiowá e Kaingang” (idem: 197), que recorriam às aldeias do sertão. Mas, se a decadência e abandono dos aldeamentos pelos índios estavam associados a uma “política de distribuição de terras (...) na qual os colonos foram privilegiados em detrimento da garantia de terras para os índios” (idem: 202), a “paisagem em convulsão”, invocada pelos frades como uma imagem apocalíptica: seca, fome, epidemias, ameaças de conflitos, etc, revelava antes que as reflexões capuchinhas, ao tomar o ciclo urbano como referência, deixavam de perceber a dinâmica de alianças e conflitos na constituição de rede de relações interaldeãs e, conseqüentemente, sua importância na continuidade da ocupação do território ancestral.²² Com isso, seguindo ainda a noção de Viveiros de Castro (2005) de “equivocação controlada” pela qual se dá “atenção ao trabalho de tradução implicado em relações entre diferentes ontologias, desencontros como os que se depreendem nos aldeamentos indígenas” (Amoroso, 2014: 19), passamos agora a outro equívoco, envolvendo ainda o avanço das cidades nesta região, o qual nos remete a segunda situação, quando o esbulho de suas terras e o confinamento em espaços exíguos já tornavam as cidades cada vez mais espaços de territorialização indígena.

Neste contexto, em termos correlatos ao argumento anterior, Tommasino & Motta (2002) apontam que, paradoxalmente, desde o “primeiro contato entre os Kaingang com os *fóg* e sua autoridade provincial [do Paraná]”, a continuidade ou constituição de novas aldeias motiva-se pela “preservação de sua lógica e cosmologia”. Com isso, a forma tradicional de ocupação do território permite-lhes um lugar privilegiado para não “abdicar do direito de serem eles mesmos”, enfatizando o grupo

²² Nesse sentido Amoroso dá exemplos de como a missão capuchinha administrava os conflitos entre os índios, como ocorreu com a proibição do *kandjire*: “Os conflitos implicados nas relações de parentesco e política entre os coletivos Guarani e Kaingang aldeados e o dos sertões, esta também foi uma dimensão da sociabilidade nos aldeamentos vivenciada pelas autoridades. O *kandjire*, jogo habitual de borduna entre os kaingang que reunia todos da vizinhança dos aldeamentos, podia, por exemplo, deflagrar conflitos latentes e precipitar confrontos de maiores proporções entre as facções. O *kandjire*, era uma brincadeira habitual de bordunas dos homens, no qual as mulheres participavam na assistência, tratava-se de um confronto amistoso, para o qual podiam ser convidados “*outros arranchamentos*”. Consistia no arremesso de bordunas, previamente preparadas e dispostas no terreiro para serem lançada sobre o grupo adversário (...) Proibido pela diretoria dos aldeamentos na década de 1870, o *kandjire* permanecia no espaço onde se exercitavam rivalidade alimentavam-se conflitos entre os grupos aldeados e grupos visitantes, ou ainda, entre àqueles próximos às colônias (...) As notas sobre os conflitos entre os Kaingang, frente os quais a diretoria do aldeamento invariavelmente se posicionou, tanto na década de 1870 como na de 1880, dão conta de que em ambas as ocasiões tratou o conflito pela via do reforço da distensão, com a expulsão dos grupos familiares contrários às linhagens aldeadas consideradas politicamente próximas da direção do aldeamento. Frei Timotheo irá mais tarde lamentar o fato de haver utilizado força armada contra esses índios. A repressão militar mobilizada no episódio de 1870, por exemplo, desarticulou a população Kaingang aldeada e trouxe como consequência o fato de São Pedro de Alcântara deixar de receber a visita anuais dos índios do sertão do Guarapuava e de do Ivaí, que temiam, ao que parece, as armas dos aldeados” (Amoroso, 2014: 185-188)

local, ao menos idealmente, como um espaço onde as regras de parentesco e o regime de trocas a elas associado não são a usura e o lucro, ainda que atualmente aí também produzam para usufruir de “todos os bens materiais e sociais da modernidade”, mas tendo como “objetivo o homem”.

Nesse sentido, o avanço da urbanização sobre seus territórios ancestrais, que, como vimos, remonta ao processo histórico dos aldeamentos capuchinhos, pode ser aprofundado com o caso descrito por Tommasino & Motta (2002), num momento posterior em que vemos o esforço do governo (atenta-se para a forma do esbulho praticado pelo Estado) para que “abandonassem seus *emã* (aldeias tradicionais) nas florestas e aceitassem viver no aldeamento de São Jerônimo [localizado no atual estado do Paraná] criado pelo governo provincial”. Em meio ao território já expropriado como consequência das negociações políticas com autoridades provinciais, vemos que a constituição de novos *emã* e/ou sua continuidade nos permite situar o problema do estatuto da vida aldeã no espaço de relações interétnicas,

Assim, os povos indígenas foram convivendo com as cidades que foram surgindo na região e à medida que seus territórios foram sendo invadidos e transformados em fazendas e cidades, foi se consumando a dependência crescente dos índios em relação às cidades. Depois de conquistados, os caciques se tornaram subordinados de administradores brancos, executores das políticas indigenistas oficiais. Com a destruição das matas e a expropriação da maior parte de seus territórios de subsistência, os povos livres das florestas foram se tornando cada vez mais dependentes das instituições indigenistas, que, invariavelmente, se localizavam (e se localizam) nas cidades (Motta & Tommasino, 2002: 3).

Com isso, Tommasino & Motta propõem situar as ações dos Kaingang quando do surgimento dos primeiros núcleos urbanos, que se estabeleciam em seus territórios, em termos da “generosidade”, pois, ao encerrar a lógica existente entre parentes e afins no contexto do grupo local, pode ser estendida para a incorporação de coisas e pessoas provenientes do mundo dos brancos (inclusive, os próprios *fóg*) em seu circuito de reciprocidade. Esta perspectiva possibilita os autores realizarem a releitura de documentos históricos, percebendo, como ocorreu em uma “passagem [dos Kaingang] pela cidade de Castro” e houve a “reação das famílias brancas quanto o comportamento” dos índios, um contraste dessa forma tradicional de troca kaingang com a economia de mercado.

Para analisar a interpretação do autor sobre os atos de entrarem nas casas dos cidadãos [na cidade de Castro], pegar objetos e mesmo colher milho das roças pertencentes às famílias castrenses é preciso fazer alguns esclarecimentos sobre o sistema kaingang de economia, de chefia e organização social e de propriedade (...) O que é importante frisar é que a circulação da produção se dá através das regras de reciprocidade entre parentes e afins e não pelas regras do mercado como ocorre em nossa economia (...). Nas relações que os Kaingang estabeleceram com

os brancos subentende-se que, se o governo dos *fóg* se colocou como porta-voz da sociedade branca e as relações adotadas foram aquelas da cultura kaingang, os Kaingang estavam aceitando incorporar os *fóg* em parte de suas terras de caça, coleta e pesca, em troca dos objetos estrangeiros e jamais praticando uma usurpação. Da mesma maneira, quando em viagem e famintos, era normal que pudessem colher alimentos nas roças dos brancos, seus amigos e aliados. Na sociedade kaingang a hospitalidade é tanto uma obrigação de quem recebe um amigo ou parente quanto um direito de quem é recebido. É costume kaingang, quando alguém de outra aldeia faz uma visita, ser recebido ritualmente pelo dono da casa com oferta de alimento e só depois desse ritual se inicia a conversação (...). Numa sociedade que jamais conheceu o mercado, a usura e o lucro, para os Kaingang era importante ter os *fóg* como aliados e amigos, pois possuíam objetos preciosos que eles cobiçavam. Receber presentes do governador também era “natural” porque na cultura kaingang o chefe adquire prestígio pela generosidade que é uma obrigação essencial e sua condição. Ao longo do tempo, os Kaingang (de São Jerônimo e também de outras regiões), continuam esperando que o governo dos *fóg* cumpra a sua palavra e eles sejam tratados com dignidade, ou seja, com generosidade, e que chegue o dia em que nada lhes faltará. Foi o que prometeram naquele longínquo ano de 1860 (...) Muitas outras visitas a Curitiba foram feitas posteriormente pelas autoridades indígenas no Paraná. Outras cidades passaram a ser frequentadas pelos Kaingang como Londrina, Maringá, Guarapuava e outras sedes de municípios onde ficaram encravadas as áreas indígenas. Além de serem locais de negociação com autoridades locais, as cidades se transformaram em áreas de *caça e coleta* contemporâneas (TOMMASINO, K. 1995) (Motta & Tommasino, 2002:17, 21).

Entendo que esta interpretação dos autores sobre o uso simbólico da cidade, como área de caça e coleta contemporânea, no sentido de aí buscarmos soluções de problemas relacionados aos direitos originários e sociais e, portanto, traduzir o contexto das políticas públicas para a manutenção das suas formas sociais, nos informa um aspecto relevante para as quais a etnografia tem dado contribuições no sentido de possibilitar comparações entre diversas realidades que matizaram a experiência de contato deste povo, qual seja: o protagonismo kaingang em relação às instituições de poder dos brancos. Verifica-se que se o conteúdo mais propriamente sociológico da interação entre índios e brancos, incluindo as políticas públicas e as autoridades governamentais, tem sido pautado pela discriminação em relação aos seus costumes e tradições, para os Kaingang as relações são traduzidas por processos de apropriação característicos de sua sociocosmologia.

Nas cidades, os índios continuam sendo discriminados e incompreendidos nas suas especificidades culturais. As políticas públicas continuam a tratar os indígenas como sociedades transitórias, que um dia deverão deixar de ser o que são: diferentes culturalmente. Os governantes de hoje propõem que as populações indígenas devam gerir sua economia nos moldes capitalistas e sejam auto-suficientes. Não entenderam que as populações indígenas quando produzem têm como objetivo o homem e não o lucro. Como fazer uma sociedade aceitar que devem praticar a usura com seus parentes, com seus amigos? Quando os Kaingang se dirigem a Curitiba, Londrina, Maringá ou outra cidade qualquer para negociar a solução de problemas relacionados com direitos sociais – educação, saúde, projetos “econômicos” e de meio ambiente –, continuam buscando um tratamento segundo seus costumes e tradições, isto é, de acordo com os quais todos sejam iguais, sem desigualdade e discriminação. Querem usufruir de todos os bens materiais e sociais da modernidade, sem terem de abdicar do direito de serem eles mesmos, preservando sua lógica social e cosmologia (Motta & Tommasino, 2002: 22).

Desse modo, não obstante as cidades tenham se tornado importantes seja para a economia, devido à exiguidade do território (demarcado ou não) para realização das atividades de subsistência tradicional, seja para a cosmologia, devido à existência de cemitérios ancestrais e/ou para incorporação de poderes dos *fóg* (brancos), as transformações no território kaingang nos remetem para as formas sociais em que a reciprocidade orienta a territorialidade, o que se deve ao fato do grupo local ser compreendido, antes de tudo, como um “corpo de parentes” (ver acima; Coelho de Souza, 2001). De fato, a forma sociocosmológica de incorporação de poderes outros, no caso o dos *fóg*, nos remete para as formas sociais em que a reciprocidade orienta a configuração territorial e política, como argumentou Andrello (2006) para enfatizar um aspecto central na escolha da comunidade de Iauarete pela não criação de um município, optando pela vida em malocas.

No próximo capítulo descrevo e analiso as principais características das relações intra e interaldeãs, a partir de uma aproximação dos modelos etnográficos atuais e dos registros de cronistas, viajantes, etnógrafos, descritos acima, para a melhor compreensão do momento em que a colonização avança sobre o território Kaingang, enfatizando de forma mais sistemática seu aspecto cronológico. Como vimos, é importante reter deste processo histórico que o século XIX se caracterizou por um conjunto de transformações socioespaciais que envolveram a dinâmica política kaingang na relação com as autoridades provinciais e, por meio delas, os índios protagonizaram a luta pelo seu território. Principalmente, com o intuito de aprofundar esta questão, que será contextualizada a partir da etnografia, especialmente, com as narrativas que informam situações mais específicas, realizo aproximações com análises contemporâneas da etnoarqueologia e da etnohistória, procurando evidenciar as condições históricas que configuraram o conjunto de aldeias e acampamentos Kaingang atuais, bem como as relações intra e interaldeãs, por meio de suas formas de ocupação mais intermitentes ou mais permanentes, a partir das quais habitam, fazem política e vendem artesanato. Creio que esta abordagem permitirá compreender o valor simbólico e de uso da terra, enquanto um aspecto relevante do território e da territorialidade kaingang atual, para, em seguida, retomar as técnicas (e) rituais que materializam a casa, o grupo local e a configuração de aglomerados político-cerimoniais.

Capítulo 4

4.1 Paisagens ancestrais e assentamentos indígenas: apreensão da história e da historicidade Kaingang no contexto de avanço da colonização

Até aqui podemos inferir que o contexto de avanço da colonização teve como característica a expropriação de seu território ancestral, isto é, de uma ampla região que compreende lugares e caminhos indígenas, que conecta(ra)m os quatro estados em que se registra a presença kaingang. De fato, desde o século XVIII, o avanço das cidades, estradas e outros equipamentos da colonização, seguindo o traçado da Estrada de Palmas e da Estrada de Viamão, que, igualmente, atravessaram estes estados, alcançando o oeste de Santa Catarina e o noroeste do Rio Grande de Sul, foram acompanhados pela redução territorial e degradação ecológica do seu habitat. Nesta análise, privilegiei a história de longa duração, reunindo dados arqueológicos, históricos e antropológicos, mas deixei inicialmente de lado as especificidades da configuração do território, ora pesquisado. Assim, tomei a opção de seguir certas regularidades, que revelam características analíticas gerais, abrangendo registros relativos aos quatro estados nos quais se encontram os Kaingang, sem dedicar maior atenção à cronologia e situando as diferenças entre o período que inicia com as expedições científicas e militares no seu território, seguido pelo avanço das incipientes cidades no estado do Paraná, no século XVIII e XIX (Correa, 2008; Tommasino & Motta, 2002) e pelos aldeamentos capuchinhos no Paraná (Amoroso, 2014), no século XIX, e o momento da criação dos aldeamentos nos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, que se inicia em meados do século XIX (Mabilde, 1983; Fernandes (2004)) e segue até o início do século XX, quando são criadas as Terras Indígenas. Do mesmo modo, fiz correlações diretas utilizando descrições arqueológicas e históricas dos padrões residenciais com o início do século XX, nos primeiros momentos da instalação do posto indígena pelo SPI nas aldeias de São Paulo (Manizer, 2006; D'Angelis & Veiga, 2003), compreendendo que elas revelam um ethos Kaingang relativamente comum, especialmente quando comparados com os desdobramentos posteriores, em que verificamos a importância destas “formas de ocupação tradicional”, situadas no tempo passado (*vãsy*), para a configuração do território e da territorialidade no tempo atual (*üri*).

Para tanto, tive como referência metodológica uma característica compartilhada por diversas análises citadas anteriormente, particularmente, no que se refere às consequências dos aldeamentos para a organização sociopolítica Kaingang, como

vemos na análise de Fernandes (2004), que aposta em uma generalização de sua analogia para “todas as Terras Indígenas” Kaingang, realizada a partir dos registros de Mabilde no Rio Grande do Sul e de sua etnografia na Terra Indígena Palmas, no Paraná. Mas, em contraste com o autor, cujo eixo central de argumentação propunha que tal generalização fosse entendida a partir da conformação histórica dos aldeamentos Kaingang e das formas de ocupação atual observada no interior da Terra Indígena, proponho aprofundar a análise de Amoroso, da relação entre os aldeamentos para um período subsequente, considerando como território Kaingang as Terras Indígenas e as áreas de deambulação e assentamento fora deste(s) espaço(s) segmentado(s), o que permite reformular o próprio conteúdo da historicidade Kaingang a partir de suas formas de interação com (o uso do conceito ingoldiano de) a “temporalização da paisagem”.

Preocupo-me em situar esta correlação entre a paisagem ancestral, o momento da criação dos aldeamentos e das Terras Indígenas e a configuração atual do território no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, procurando seguir certa cronologia que permita estabelecer uma relação entre o período arqueológico, alcançando o período histórico e, em seguida, o contexto etnográfico em que realizei pesquisa de campo. Neste sentido, o modelo comparativo aqui proposto, ao reunir dados do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina e do Paraná, propõe ainda articular a perspectiva histórica elaborada por Laroque (2000) para a compreensão do território kaingang no Rio Grande do Sul, que, em diálogo com a análise de Tommasino (1995) para um conjunto de aldeias no Paraná, localiza os sítios ancestrais situando os territórios das “tribos” nos limites dos grandes rios e em seus afluentes, onde se encontravam as “subtribos”, ambos liderados pelos renomados caciques do século XIX, quando, ao que tudo indica, existiam configurações análogas àquelas descritas por Mabilde, às quais se estabilizaram, ao que tudo indica, em uma história de longa duração, compartilhando de características semelhantes aos contextos etnológicos contemporâneos.

A análise de Laroque, como fica claro na aproximação entre história e arqueologia, situa a amplitude desse território, neste momento em que se inicia de forma mais sistemática a usurpação de seu território, a partir de diversos coletivos, chefiados por esses caciques historicamente conhecidos, que circulavam pelos três estados, o que nos remete tanto à forma de ocupação em uma paisagem ancestral, onde se distribuíam as “várias aldeias, tendo como ponto de referência os rios, as serras e os cemitérios”, quanto em uma paisagem em que vemos as várias formas de relação, como é o caso dos

caciques historicamente conhecidos com o mundo dos brancos, às quais aprofundarei mais adiante. Segue o autor:

No que tange aos limites territoriais entre os próprios Kaingang, a antropóloga Kimiye Tomasino (1995, p. 63-67) comprova em sua Tese de Doutorado a hipótese de que, no atual estado do Paraná, esses nativos utilizavam os grandes rios para delimitar os territórios e os rios menores para estabelecer os domínios de cada subterritório. Isto é, enquanto que os rios Paranapanema, Ivaí, Piquiri e Iguaçu tornaram-se obstáculos naturais e sociais para delimitar os territórios de tribos Kaingang rivais, os afluentes deles, por sua vez, limitavam os subterritórios ocupados pelas subtribos. Discorre também que para travessia desses limites eram necessários ritos em que eram abertos canais de comensalidade e sociabilidade, porque o território Kaingang era vivido e concebido como um conjunto de subterritórios. Em cada subterritório se distribuam as várias aldeias, tendo como ponto de referência os rios, as serras e os cemitérios, que compunham o espaço produzido histórica e culturalmente' (Tommasino, 1995, p. 69).

Transpondo essas interpretações para as demais regiões Kaingang (veja mapa 4 [não reproduzido aqui]) é possível pensarmos, grosso modo, que grandes rios como o Uruguai, Peperi-Guaçu, Chapecó, Várzea, Passo Fundo, Peixe, Lajeado, Canoas, Jacuí, Sinos, Caí, Antas e Taquari servissem para delimitar os territórios das tribos lideradas por Endjotoi, Nhancuiá, Fongue, Nonohay, Condá, Votouro, Nicafim, Vaicofé, Nhuncoré, Condurá, Braga, entre outros e muitos afluentes desses rios limitassem os subterritórios ocupados pelas várias subtribos pertencentes a esses caciques. Acreditamos, porém, que maiores informações para avançarmos nesta questão poderão ser fornecidas pelos estudos arqueológicos e pelos depoimentos de Kaingang que atualmente habitam ou que já tenham vivido nestes territórios (Laroque, 2000:76).

Desse modo, seguindo a sugestão do autor, façamos uma discussão sobre o padrão de assentamento com uma breve incursão nos arranjos territoriais no período arqueológico, que sugerem a ocupação de uma ampla região, expandindo-se pela serra e litoral, com maior incidência nas áreas de planalto, para situar a própria questão do avanço da colonização sobre o território Kaingang. Destaca-se, assim, que a paisagem indígena ancestral adquire contornos mais complexos quando comparamos com as áreas atuais, delimitadas e/ou demarcadas e, mesmo as reivindicadas como terras tradicionalmente ocupadas no planalto, pois a própria hipótese de uma interiorização forçada com posterior isolamento nesta área (tal como se depreende do processo histórico dos aldeamentos) tem sido questionada, tanto pela arqueologia e a história, quanto pela antropologia, devido à importância atribuída à fluidez na configuração das relações ameríndias, enquanto um aspecto das rupturas e alianças e da centralidade das relações com alteridades na formação de coletivos (ver, por exemplo, Aquino (2008), para aldeias e acampamentos de regiões mais próximas ao litoral), a partir da quais conectam lugares e, assim, constituem regiões. Aqui, cabe retomar as proposições de Ingold (2015), formulando estas interações com a paisagem, em termos das performances e da memória Kaingang vivenciadas nos caminhos e lugares, o que nos possibilita contrastar o ponto de vista regional ao ponto de vista global do cartógrafo, no período em que a colonização avança sobre o território na segmentação do espaço.

Com isso, num primeiro momento, aprofundaremos determinados aspectos do avanço da colonização, desde o ponto de vista que privilegia uma solução de continuidade entre o período arqueológico e histórico, observando que, por um lado, os Kaingang traduziram sua territorialidade em diálogo com a gramática do Estado, definidora da identidade dos coletivos como unidades políticas, étnicas (ou tribais) ou culturais, o que também incidiu na definição dos limites produzidos historicamente em torno destas categorias histórico-jurídicas: missões, Toldos e, depois, “Terras Indígenas”, principalmente no que se refere à proteção legal a ela associada. Por outro lado, como venho argumentando, entre as diversas condições e formas de ocupação, que se deram com o estabelecimento de aldeamentos (e, depois, Terras Indígenas), as cidades e outras áreas consideradas pelos Kaingang de ocupação ancestral, ainda que não estejam formuladas em termos de categorias jurídicas, também foram ressignificadas, reafirmando a amplitude de seu território, cuja dimensão, ao mesmo tempo local e regional, remonta a paisagem considerada por eles como ancestral.

Posteriormente, no quinto capítulo, analiso, a partir de minha etnografia, realizada em aldeias e acampamentos contemporâneos na região, as narrativas e suas relações com diversos padrões de assentamento, bem como as interações das populações que aí vivem com as cidades.

4.2 - Arqueologia e os coletivos indígenas: as categorias étnicas, as relações interétnicas e a configuração do território.

Um ponto de partida importante para entendermos este território e a territorialidade, nos termos da paisagem ancestral, são as interpretações de arqueólogos contemporâneos, para os quais a configuração das aldeias em tempos arqueológicos teria como principal característica a relação entre aldeias. Dias, em sua dissertação de mestrado (2004), informa com propriedade alguns avanços da arqueologia para esse entendimento, propondo-se “examinar de maneira empírica a continuidade histórica entre a tradição Taquara e o índio Kaingang”. Segundo o autor:

Temporalmente, para a Arqueologia, utilizamos as informações da tradição Taquara que começa nos primeiros séculos depois de Cristo e se estende até o século XIX. Da Etnografia usamos predominantemente os dados do século XIX, pois é durante este período que temos a descrição feita pelo engenheiro belga Alphonse Mabilde a respeito dos hábitos e costumes dos Kaingang antes de eles serem aldeados no Estado. Suas descrições foram posteriormente utilizadas por outros pesquisadores e nos serviram como fonte primária no que diz respeito às informações sobre a cultura material destes indígenas e sua organização sociocultural.

Datas de Carbono 14 (C14), para a tradição Taquara indicando sua continuidade em meados do século XIX, com a ocupação de suas características "casas subterrâneas", coincidem com o tempo em que Mabilde descreve os índios Kaingang, no mesmo lugar [no caso, o planalto meridional], como seus únicos habitantes. A coincidência temporal é perfeita (...) Trabalhamos com a hipótese de estarmos diante de um mesmo grupo étnico, apenas tratado com óticas diferentes (Dias, 2004: 17, 18).

O autor, apesar de afirmar explicitamente que limita seus estudos às áreas do planalto, traz referências importantes para entendermos a distribuição dos sítios arqueológicos da Tradição Taquara no planalto e “áreas adjacentes”, a serra e o litoral.²³

Os dados ambientais para a tradição Taquara e o índio Kaingang são grandemente coincidentes. Não há outro grupo indígena pré-colonial e histórico na área. O registro arqueológico atesta a formação de diversos núcleos compostos por "casas subterrâneas" e suas variantes anteriormente descritas, que podem ser considerados como aldeias, formando entre si as diferentes fases da tradição Taquara, o que nos leva a pensar em uma divisão interna destes grupos. Cada fase desta tradição ocupa vários locais, dominando um ambiente específico. Temos sítios localizados no topo do *planalto*, na *encosta* e alguns no *litoral*. As fases Taquara, Guatambu e Taquaruçu podem estar correspondendo ao sistema de divisão em tribos e os sítios agrupados destas fases seriam de suas sub-tribos, cada uma com um território definido, acarretando na formação de um conjunto de aldeias. Estas aldeias achavam-se sempre longe dos grandes rios, próximas do topo das áreas elevadas, junto de arroios e córregos.

Para o índio Kaingang o padrão de assentamento é similar: temos a divisão geográfica do Planalto Meridional entre vários caciques principais, cada um deles possuindo um território bem delimitado e no interior deste se organizam na forma de sub-tribos, formando várias aldeias, cada uma com espaço próprio e delimitado por um sistema de marcas que indicava qual sub-tribo dominava determinado local. Mabilde (1983) indica que cada subcacique possuía uma marca própria para demarcar o seu território e que ainda era colocada nos utensílios dos membros de seu grupo, como indicam as marcas encontradas nas hastes de suas flechas.

Através dos relatos etnográficos, vemos que entre as sub-tribos Kaingang era comum a dispersão pelo seu território durante boa parte do ano, reunindo-se somente em ocasiões comemorativas ou para as colheitas do pinhão e do produto de suas roças (TOMMASINO, 1995).

Esta rotação pelo território acarreta na construção de várias habitações, que eram abandonadas depois de certo tempo, sendo erguidas novas em outro local, até que seja efetuada a volta à aldeia anterior (Dias, 2000: 156; grifos meus).

Do mesmo modo, o autor apresenta um quadro comparativo, “destacando os principais elementos retirados da pesquisa arqueológica e dos registros etnográficos” para, respectivamente, a tradição Taquara e os Kaingang, como segue:

²³ E, adiante, o autor esclarece com maior ênfase a centralidade das regiões de planalto para o entendimento das migrações das populações Jê para o sul do Brasil: “O que sabemos através de estudos de relevo e geografia é que os grupos Jê, dirigiram-se para as regiões situadas ao sul de seu território original, fixando-se em áreas semelhantes ao seu hábitat nativo, ou seja, o Planalto Meridional (...) Restringimos nosso estudo ao Planalto Meridional brasileiro, mais especificamente trataremos do Planalto Sul-Rio-Grandense e adjacências (encosta e litoral), pois as datações obtidas para este espaço são as mais antigas até o momento registradas para a Tradição Taquara/Itararé, seu indicador arqueológico.”(Dias, 2000: 41).

<u>Tradição Taquara</u>	<u>Índio Kaingang</u>
Ambiente: Planalto Meridional, encosta e litoral da Região Sul até Misiones (Argentina)	Ambiente: Mais concentrado no Planalto Meridional e Misiones (Argentina.)
Território (exploração): Divisão em fases; sítios pequenos, muitos com poucas casas; migração sazonal e reocupação das antigas casas, aparente divisão em pequenos grupos; longe dos grandes rios, próximos dos arroios e perto do topo das encostas; no litoral junto às lagoas ou nas proximidades	Território (exploração): Divisão em tribo e sub-tribo; migração sazonal dentro do território demarcado para cada sub-tribo, dispersão das famílias nestas áreas até a época da colheita; longe dos grandes rios, próximos de arroios e perto do topo das encostas, concentração no planalto meridional, branco no litoral
Casas: Circulares, de diversos tamanhos, escavadas no solo	Casas: Retangulares, de diversos tamanhos sobre o solo
Formação de aldeias	Formação de aldeias
Sepultamentos: Grutas, evidências de sepultamentos em montículos, próximos das aldeias	Sepultamentos: Montículos, cemitério próximo da aldeia
Instrumentos: Líticos, de madeira e osso; Cerâmica de vários tamanhos, formas e decoração	Instrumentos: Madeira, osso, lítico, depois substituído pelo ferro Cerâmica, poucos vestígios no início do século XX quando adotam utensílios brancos, registrada entre grupos do Paraná e sul de São Paulo
Alimentos: Caça, coleta, talvez pesca e agricultura incipiente	Alimentos: Caça, coleta, pesca e agricultura
Datações: Desde o séc. V até o séc. XIX (no Rio Grande do Sul)	Datações: Documentos e relatórios oficiais séc. XIX, antes registros de viajantes e cronistas do séc. XVI em diante

Vestuário: Sem vestígios somente alguns poucos indícios de trabalhos em cestaria	Vestuário: Fibras vegetais, peles de animais, depois tecidos
Guerras: sem indícios	Guerras: Com os Xokleng e tribos que invadiam o território de outras tribos, confrontos com o branco

Conforme Dias (2004), o território ocupado pelos Kaingang, se estendia do planalto ao litoral, por meio de “grupos e subgrupos”, até o século XIX, conforme os dados arqueológicos, e por isso é possível fazer analogias com o conjunto das populações que historicamente habitaram a região, no caso, pertencente ao povo Kaingang.

Retomando a questão dos limites territoriais, notamos que, através do tempo, havia três grupos espalhados pela área em que localizamos a tradição Taquara. Um no litoral, encosta e algumas áreas das terras altas (as fases Taquara, Caí e Erveiras); outro grupo no topo do planalto (as fases Guatambu e Guabiju) e um terceiro (as fases Taquaruçu e Giruá), localizado na porção noroeste do Estado. Se nos detivermos no instrumental lito-cerâmico destes três grupos veremos que possuem pequenas diferenças. Fazendo uma analogia com o comportamento tribal Kaingang, veremos similaridades nas estratégias de ocupação territorial, sistema de tribos e sub-tribos, abordados anteriormente. Desta maneira, temos todo um contingente humano ocupando uma mesma área ao longo de quinze séculos. No século XIX existe uma contemporaneidade no mesmo e exato espaço e momento entre o que se chama tradição Taquara e o índio Kaingang, no município de Vacaria, mostrando que se trata de uma e mesma coisa, apenas vistas por duas abordagens diferentes (Dias, 2000: 181).

Em Santa Catarina, Corteletti & DeBlasi (2018) demonstraram, em sítios arqueológicos localizados em Urubici, padrões semelhantes aos encontrados no Rio Grande do Sul, reafirmando, entre as condições de “integração regional”, a possibilidade de um território comandado por um cacique específico nessa região, ao mesmo tempo em que, sem associar as diferentes fases referentes às “tradições”, como argumenta Dias, entende, igualmente, que a sociedade Jê do Sul é “bastante heterogênea e muito mais complexa do que tradicionalmente se supunha”, apresentando “microterritórios espalhados pelo planalto e áreas adjacentes, cada qual com etnicidade própria e vinculados ao ethos Jê. Seriam diferentes pessoas, em diferentes territórios, com organizações social e políticas semelhantes, mas não necessariamente o mesmo grupo” (Corteletti & DeBlasi, 2018:157). Para o autor, uma questão importante que surge neste contexto em que está em jogo a identidade jê é a própria definição de

fronteiras. Particularmente, neste aspecto, o autor argumenta a favor de uma “paisagem estruturada”, pois a arqueologia tem trazido à tona indícios de que existiu, a partir das interações entre elementos ambientais e culturais, uma maneira particular de construir a paisagem nessa região, de tal modo que se percebe um território e uma territorialidade baseados em assentamentos estáveis, sustentados pela produção de alimentos associada à prática de caça, coleta e pesca, isto é, uma paisagem composta por uma diversidade de sítios sinalizando a existência de lugares e espaços de circulação, que interagem entre si compondo um cenário onde é possível identificar lugares com funções específicas como habitação, produção de cultivares e realização de diferentes rituais.

Esta perspectiva contrapõe-se às análises que, ao enfatizarem a alta mobilidade dos Jê, baseadas sobretudo em um domínio sazonal da encosta da mata atlântica e de lagoas costeiras e do planalto de araucárias, afirmam que ela se devia a sobrevivência desta população com um sistema econômico vulnerável. Para tanto, o autor elabora hipóteses com o objetivo de demonstrar que o investimento na construção de estruturas semissubterrâneas e anelares contrastam com este modelo de mobilidade. Aqui, a análise da paisagem realizada a partir da tríade casa, do espaço limpo e da floresta busca compreender “para onde olhavam e por onde andavam as pessoas que habitaram o vale do alto canoas em Urubici. Ou seja, como elas se movimentavam entre esses domínios e experienciaram essa paisagem” (idem: 151).²⁴ E, ao enfatizar certos aspectos verificados no “espaço limpo”, o autor afirma que, nesta região, onde a “estrutura da paisagem” tende a certa estabilização, a mobilidade era “reduzida e as migrações sazonais para a encosta e o litoral eram menos importantes do que se supunha” (idem: 157).

Importante notar que para a hipótese de especialização ou não da sociedade em virtude da complexidade das construções e permanência das formas arquitetônicas, motivadas pela vida social e cosmológica kaingang, vale retomar as relações que o autor propõe entre “grupos especializados, uns no projeto, outros na construção ou

²⁴ A leitura e incorporação posterior no texto desta tese de doutorado do importante artigo de Corteletti & DeBlasi na área de arqueologia, publicado em agosto de 2018, ou seja, de forma simultânea à data de defesa, realizada em 12 de setembro de 2018, foi indicação de Luis Fernando Laroque, como contribuição durante a banca, e não o conhecia até então. Esclareço, com isso, que a análise e as hipóteses desta tese, principalmente no que se refere à proposta formulada, desde a introdução, de analisar a paisagem, considerando, para isso, a discussão inicialmente apresentada por Crépeau (2002; 2005) sobre os dualismos diametral e concêntrico, expressos, respectivamente, pelas metades exogâmicas e pela tríade *in-prür-nén*, teve o real valor de contribuir, creio, de maneira inovadora, ao menos no âmbito da etnologia Kaingang, para o entendimento do território e da territorialidade deste povo indígena. Como sabemos, esta discussão sobre a diagramação socioespacial entre Kaingang está inserida em uma discussão mais ampla na etnologia jê, à qual contou com desenvolvimentos importantes, que me permitiram o maior aprofundamento dos processos históricos e suas relações com uma série de transformações na paisagem.

manutenção e até mesmo na demolição de estruturas”, os quais poderiam ter ocorrido num período arqueológico, tendo como referência as análises etnológicas como propus aqui. Para sustentar a analogia com o contexto etnográfico, o autor argumenta que os grupos especializados podem ter deixado de existir em consequência do “momento do caos gerado pela conquista, [quando] é muito mais complicado preservar e reproduzir conhecimentos pertencentes a poucos do que conhecimento amplamente conhecidos e difundidos” (idem: 149,150). No entanto, como venho argumentando, tal hipótese carece de maior contextualização nos termos dos dualismos diametral e concêntrico, já que as categorias cerimoniais e suas imbricações com a diagramação da aldeia apontam antes para a fluidez institucional desta sociedade, que para um possível “esquecimento” da “produção, uso e manutenção do espaço construído”, que são “fundamentais no processo de elaboração de projetos arquitetônicos” (idem, 149). Mesmo porque, as transformações na paisagem e, conseqüentemente, a memória do território, envolvem um contexto etnológico que tem como pano de fundo a questão da alteridade, nitidamente nas relações com os Guarani, num período arqueológico, mas também histórico e etnográfico. Lembra-se que, para o autor, construídas para “representar a resistência aos migrantes Guarani”, esta arquitetura foi fundamental para a “integração regional dos povos proto-Jê do Sul sob a égide de novas e poderosas lideranças” e, certamente, para a configuração dos “lugares”, especialmente, os grupos locais:

Os autores argumentam que a construção das estruturas anelares representou uma forma inteligente de advertir aos estrangeiros para manterem-se longe; e, no passo em que foram construídas para representar a resistência aos migrantes Guarani, transformaram-se em elementos-chave na integração regional dos povos proto-Jê do Sul sob a égide de novas e poderosas lideranças (...) Como estratégia metodológica, essa paisagem foi estratificada em quatro diferentes camadas (ambiente, sistema, poder e experiência) para serem analisadas através de uma série de exercícios, num gradiente de reflexão e interpretação, indo do natural em direção ao cultural. Tais reflexões e interpretações nos mostram que essa paisagem nutriu e ao mesmo tempo foi nutrida pelo processo de longa duração protagonizado pelas populações Jê. As aldeias de casas subterrâneas, os lugares de sepultamento, os lugares de xamanismo, as montanhas, rios, as matas e os campos são marcos visuais que constroem a paisagem, que integram lugar e povo, que criam uma etnicidade, bem como uma memória, e que indicam claramente a existência de um território e diferentes estágios de territorialidade (conforme ZEDENO 2010) (...) Especificamente em Urubici, o sítio Bonin, datado do século XIII e XIV, forneceu informações que sugerem que a mobilidade de larga escala do grupo era reduzida, e que as migrações sazonais para a encosta e o litoral eram menos importantes do que se supunha (...) Como já comentado, podemos falar que a economia dos proto-Jê, por volta do século XIII, não era frágil ou dependente de constantes e distantes movimentos migratórios para manter-se estável (Corteletti & DeBlasi, 2018: 149-157).

No que se refere à questão da alteridade, que é fundamental para a compreensão das estruturas, é necessário o aprofundamento das relações etnológicas e históricas com o período arqueológico, visando situar a complexidade deste debate, pois envolve a

definição de identidade dos coletivos como unidades políticas e, conseqüentemente, a própria caracterização das áreas de ocupação Kaingang, apreendidas como expressão da totalidade do social e em termos de sua diagramação espacial, enquanto as fronteiras apresentam-se mais fluidas do que poderíamos imaginar, especialmente quando descrevemos o território a partir de “limites definitivos de vizinhança” – tal como materializado atualmente em limites territoriais definidos como Terras Indígenas.²⁵ Nesse sentido, Rogge (2005) têm chamado atenção para a centralidade que atualmente ocupa o povo Guarani na vida social e política, bem como na cosmologia Kaingang, como no caso dos “blocos temporais” compostos por diversos povos indígenas (ver Perrone-Moise & Sztutman, 2010) discutidos acima:

Essa área está representada por uma pequena faixa do Litoral Central do Estado, onde são encontrados, predominantemente, ambientes relacionados a campos de dunas, lagoas litorâneas, matas de restinga, banhados e campos com gramíneas. A maior parte dos sítios aí encontrados estão localizados na margem ocidental das lagoas, sobre pequenas dunas vegetadas ou sobre terraços lacustres holocênicos e pleistocênicos, associados a matas de restinga. Se em um caso fica clara uma ocupação pré-cerâmica mais antiga, em praticamente todos eles a ocupação é feita por grupos ceramistas, especialmente o Tupiguarani, caracterizando assentamentos temporários, estacionais, sendo a coleta de moluscos marinhos uma atividade comum, associada a alguma pesca, caça e, provavelmente, coleta de frutos e outros tipos de produtos vegetais.

Além dos restos de alimentos, é encontrado algum material lítico, geralmente pouco representativo e cerâmica da tradição Tupiguarani. Em alguns sítios mais densos, com camadas de ocupação mais espessas (mas que, de todo modo, raramente ultrapassam 15 cm), a cerâmica Tupiguarani ocorre associada estratigraficamente com alguns poucos fragmentos de cerâmica da tradição Taquara. Nesses casos, não existe nenhum tipo de evidência de mudanças ou misturas de elementos estilísticos, permanecendo a cerâmica ou tipicamente Tupiguarani ou tipicamente Taquara. Um desses sítios foi datado, por termoluminescência, em c. AD 1400.

Com exceção da ocupação final do “cerrito”, que poderia estar indicando dois assentamentos distintos, Tupiguarani e Taquara, provavelmente em momentos distintos, nos outros sítios onde ocorre cerâmica dessas duas tradições em associação direta, sem nenhum tipo de mudança ou mistura estilística, podemos pensar em duas hipóteses: ou a cerâmica Taquara, sempre em muito menor quantidade, é produto de trocas ou reflete uma forma de interação mais complexa, expressa pelo fluxo de indivíduos entre os dois grupos, possivelmente mulheres incorporadas ao grupo relacionado à tradição Tupiguarani.

Ambas hipóteses são válidas. Porém, a primeira nos parece menos compreensível pelo fato de que o inverso é o que geralmente percebemos, ou seja, a cerâmica Tupiguarani sendo o “objeto de desejo” para os outros grupos, talvez por questões funcionais e práticas, talvez por questões estéticas, talvez por questões simbólicas ou todas elas juntas. De fato realmente ocorre, com uma frequência muito maior, a presença de cerâmica Tupiguarani em sítios Taquara (Brochado, 1984).

Quanto à segunda hipótese, relacionada ao fluxo de indivíduos, especificamente a incorporação de mulheres portadoras da tradição Taquara no sistema Tupiguarani, esta nos parece igualmente possível e, mais do que isso, está em concordância com várias fontes etnohistóricas e etnográficas. Embora o rapto puro e simples possa ter sido um fenômeno concreto entre esses dois grupos, *caracterizando uma relação relativamente conflituosa, mantemos nossa idéia de*

²⁵ Ver, por exemplo, em minha dissertação de mestrado (Aquino, 2008), como citei no capítulo 2, sobre a formação de *vãre* (acampamentos) e *emã* (aldeias) na região litorânea do Rio Grande do Sul, que remete a um modelo de territorialidade fundado na relação entre espaços-tempos distintos e complementares, tal como foi proposto por Tomamasino (1995; 2002), o qual aprofundei, entretanto, propondo que os deslocamentos, *mu jé há tej* (grande distância) e *mu jé há si* (pequena distância), entre *vãre* e *emã* se dão nos termos do dualismo diametral e concêntrico.

que formas mais elaboradas de contato, envolvendo um comportamento mais integrativo e menos conflituoso, tenham sido possíveis a partir da etapa final de expansão dessas tradições culturais pelo estado, a partir de A.D. 1.000/1.200.

Nesse sentido, podemos entender que a troca de indivíduos do sexo feminino, incorporados via matrimônio, teria sido parte integrante e importante dessas estratégias de integração, como foi também proposto quando mencionamos o caso da zona de fronteira do alto Rio Pardo e baixo Camaquã.

Os indivíduos incorporados continuariam, em maior ou menor grau, a reproduzir seu próprio estilo cerâmico como forma de reforçar ou assegurar elementos identitários, ao serem inseridas dentro de um sistema sociocultural estranho (Wiessner, 1988). É interessante mencionar que, em casos observados em alguns aldeamentos atuais onde coexistem indivíduos Guarani e Kaingáng, as fronteiras culturais são bem marcadas, mesmo em situações de intensa convivência diária e, em alguns casos, de uniões matrimoniais intertribais. Nesses casos, foi observado que a produção de certos bens materiais (atualmente a cestaria) não costuma apresentar nenhuma mistura de estilos, sendo que cada artesã procura manter seu estilo cultural próprio (Sérgio Baptista da Silva, com. pes., 2003) (Rogge, 2005: 86-88; grifos meus).

Como elaboro adiante, estes padrões estilísticos caracterizam as metades exogâmicas kaingang e informam sobre os sinais diacríticos (Baptista da Silva, 2001), a partir dos quais os assentamentos ancestrais e contemporâneos compartilham de uma forma de interação entre Kaingang e entre estes e os Guarani, algo que se apresenta, num período arqueológico, como “fenômeno estruturado”, continuando com o autor:

Isso parece indicar que, nesses assentamentos, o contato intertribal já havia se estruturado na forma de interação e integração, possivelmente antes da chegada à região. Onde teria acontecido é algo mais difícil de saber (...). De um modo geral, acreditamos que nas áreas litorâneas, especialmente na região que compreende parte do Litoral Norte do Estado [do RS], o contato entre essas duas populações tenha sido um fenômeno um pouco mais antigo que nos vales dos rios do interior mas que, sem dúvida, representa uma interação bastante estruturada, associada a fatores causais semelhantes e com um desenvolvimento similar ao que podemos perceber em outras regiões, notadamente na encosta sul do Planalto, com relação aos portadores da tradição Tupiguarani e Taquara. Se, por um lado, os recursos litorâneos já eram sazonalmente explorados por aqueles últimos antes da chegada dos primeiros, na medida em que as migrações colonizadoras desses alcançam o litoral, passou a se estabelecer um progressivo fenômeno de interação que, se inicialmente teria sido de caráter conflituoso, as evidências parecem indicar que se transformou em uma típica situação de zona de fronteira, resultando em uma integração que possibilitasse, a ambos os grupos, uma exploração mais eficiente dos recursos disponíveis sem o custo que envolvem os conflitos mais agressivos e a defesa e controle territorial daquelas áreas (Rogge, 2005: 88).

De qualquer modo, mesmo que tenham ocorrido transformações na organização socioespacial, com a dissolução de muitas aldeias ou de (conjuntos) de construções, realizadas por pessoas com função especializada, que possibilitam colocar em questão a continuidade (inclusive, pelo “esquecimento”) de uma cultura, vemos que a ocupação ancestral era fundada em um regime de troca em um amplo território, tal como informam a localização de sítios da fase taquara no litoral do Rio Grande do Sul, particularmente, àqueles em que se encontram “sítios onde ocorre cerâmica dessas duas tradições [Taquara e Tupiguarani] em associação direta, sem nenhum tipo de mudança ou mistura estilística” (Rogge, 2005) e, mesmo quando se iniciam as negociações e/ou

guerras com os brancos para a manutenção de suas aldeias. Desse modo para entender esta continuidade é fundamental acessar por meio da sociocosmologia o conteúdo das relações que fundamentam estas trocas desde tempos históricos e arqueológicos.

Portanto, mais uma vez, estamos diante de uma série de incorporações que, quando observadas desde uma ancestralidade da ocupação, da mesma forma que vimos na relação com os brancos e as cidades, irão se pautar por relações que aparecem como fundadas na reciprocidade, tal como o mito de origem se expressa com a criação da ordem social e cósmica por *kamë* e *kanhru*, os gêmeos ancestrais (ver capítulo 5 para a análise do mito de origem), como propõe Baptista da Silva para empreender a análise da cultura material Kaingang por meio de uma perspectiva etnoarqueológica, entendendo que a continuidade histórica dos Kaingang com esta população que conhecemos a partir dos vestígios arqueológicos acha-se “comprovada por epistemologias alternativas à pronapiana”:

A analogia etnográfica é possível pelo menos do ponto de vista da continuidade existente entre o registro arqueológico destas ditas tradições ceramistas locais (taquara, Casa de Pedra e Itararé) (...). O entendimento da etnoarte Kaingang passa necessariamente pela compreensão de sua forma de sensibilidade e de um entendimento mais profundo e amplo de outros aspectos da cultura Kaingang (Geertz, 1986:139). Daí meu investimento em tentar fazer uma análise da cultura Kaingang além das representações gráficas, puramente. A partir desta premissa teórica e metodológica, foi possível criar um quadro referencial para a compreensão da etnoarte atual, ou histórica, para começar a empreender um entendimento da etnoarte pré-histórica (Baptista da Silva, 2001: 30).

No caso da cultura material, esta identidade é expressa pelos trançados visualizados nos artefatos como *ra tey* e *ra ror*, respectivamente relacionados a *kamé* e *kanhru krë*, como informa Baptista da Silva, ao elaborar este referencial etnoarqueológico a partir da relação dos Kaingang com alteridade, especificamente, os Guarani e os brancos:

Para os Kaingang em geral, e especialmente para aqueles que estão fora das reservas administradas pela FUNAI no Planalto sul-riograndense, seus trançados constituem-se em referências visuais claras de sua alteridade em relação à sociedade nacional envolvente e à outra etnia indígena com quem dividem o palco da pluri-etnicidade no Rio Grande do Sul: os Mbyá-Guarani. Aos olhos leigos da grande maioria dos membros da sociedade nacional, estas duas etnias, e principalmente os Kaingang no âmbito de sua exterioridade aparente (roupas, comportamentos, etc), não mais se distinguem da população branca de baixa renda, mesmo que os biótipos tipicamente indígena estejam fortemente presentes e se revelem no âmbito desta mesma exterioridade, que é usada, desde fora, para velar, escamotear e, até mesmo, negar a sua identidade. Por outro lado, nos seus trançados estão presentes as marcas visíveis desta alteridade, pressentida por poucos membros da sociedade regional ou urbana e, sentida, verdadeiramente, pelos Kaingang (Baptista da Silva, 2001: 167).

E, o autor define esta característica marcante da diferença, tanto na cultura material contemporânea, quanto para descrição nativa da cultura material de tempos arqueológicos, como parte de sua ancestralidade:

Os trançados expostos nas cidades, nas feiras de domingo, na beira de estradas ou em qualquer lugar que esteja um Kaingang, não são apenas *wōgfy* (trançados em geral, que podem ser *kre* – cestos – ou *tugfy* – trançados aplicados a objetos os mais variados, como garrafas, flechas e arcos –): são marcas visíveis da diferença, uma vez que são parte de um sistema de representações visuais (as formas tradicionais dos *kre*, os grafismos tradicionais presentes), originados por um tradicional e específico sistema cultural Kaingang. Além disso, seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmo, enfatizando e sintetizando sua organização social baseada em duas metades (...) Quanto ao nível gráfico, seguindo o nível morfológico do sistema de representações visuais, cabe ressaltar que os grafismos (*kong-gār*) presentes nos *wōgfy* (*kre* ou *tufy*), e pintados nos corpos e outros objetos, como flechas – *ndo*, *nda* -, arcos – *uyi* -, cabaças – *run-ia* -, mortalhas – *kurã* -, etc, e mesmo, os grafismos presentes na cultura material pré-histórica das ditas tradições locais planálticas (Taquara/Itararé/Casa de Pedra) do sul do Brasil, como painéis rupestres ou cerâmica arqueológica (*nga ta kukriü*), são sempre referidos e classificados por meus interlocutores Kaingang como *téi* ou *ror*. *Téi* e *ror* são os nomes das marcas (*ra*) grafismos (*kong-gār*) que identificam, respectivamente, as metades *Kamé* e *Kanhru-krë*, percebidas como um sistema que organiza o universo Kaingang. Evidentemente, que muitas marcas (*ra*) ou grafismos (*kong-gār*) recebem nomes específicos. No entanto, mesmo estes grafismos que possuem nomes próprios são considerados *téi* e *ror* e estão vinculados (e isto é dito expressamente por meus interlocutores) a uma das duas metades. De qualquer forma, estas duas palavras (*téi* e *ror*) são categorias Kaingang fundamentais (...) Entretanto a própria técnica de confecção dos trançados pode revelar no nível gráfico do *wōfy* a marca *téi* ou *ror*, ou seja, grafismos compridos/abertos ou fechados/quadrangular (no trançado não é possível obter-se grafismos redondos ou circulares). A primeira técnica de trançado denomina-se *wōfy ra tei*, a segunda *wōfy ra ror* (...). O sistema de representações visuais Kaingang marca e acentua, nos rituais, o pertencimento de seus membros a uma das duas metades (Baptista da Silva, 2001: 167-173).

Desde este ponto de vista, verificamos que a análise das informações arqueológicas disponíveis, acima citadas, importantes para a compreensão das narrativas Kaingang sobre a cultura material e dos vestígios materiais do passado em sítios ocupados por Guarani e Kaingang sem que houvesse mistura estilística, estão em consonância com a leitura de processos históricos, que revelam que estas sociocosmologias se orientam pelas relações com alteridade. Esta leitura contrasta com a hipótese de que uma das condições para que se estabelecesse uma dada “cultura” foi um provável isolamento e/ou a redução de deslocamentos, inclusive quando a etnicidade deste povo indígena articula-se com o avanço da colonização.

Aqui, é importante notar que, se a “economia dos proto-Jê, por volta do século XIII, não era frágil ou dependente de constantes e distantes movimentos migratórios para manter-se estável” (Corteletti & DeBlasi, 2018: 157), em virtude de sua interação com uma “paisagem estruturada”, a hipótese de La Salvia (1983) remete a outro aspecto da estabilidade de assentamentos jê que informa sobre o período subsequente. Para este último autor, a continuidade de ocupação de sítios no planalto foi também uma

consequência do avanço da colonização, que atuou como um fator para que esta “tradição” (cujos sítios presentes nas áreas de planalto são representados por habitações subterrâneas e semi-subterrâneas) estivesse localizada com maior incidência no planalto, identificando esta área como fundamental para a manutenção de uma “pureza” étnica, determinante de sua “cultura”. Este modelo de compreensão fornece pistas importantes da relação entre colonizadores e indígenas para o estabelecimento de uma “cultura” (reduzidas às áreas) no planalto, pois o pressuposto da existência de grupos homogêneos possui certas ressonâncias entre a pertença étnica e a definição cartográfica do território, como no caso dos aldeamentos e, depois, as Terras Indígenas demarcadas Kaingang, que, como venho argumentando, deixa de considerar a centralidade da alteridade, seja na composição de “blocos temporais” com outros povos indígenas, seja no protagonismo em relação ao mundo dos brancos na configuração do território. Em que pese a importância da estabilidade de assentamentos para estes povos jê (e, também, para os Kaingang), há equívocos no que diz respeito à purificação étnica em contraste com as relações interétnicas na região, que extrapolam determinantes econômicos e, igualmente, constituem “fenômenos estruturados” (nitidamente, por meio de casamentos), envolvendo, ao que tudo indica, deslocamentos entre o planalto, a serra e o litoral.

Acreditamos que no momento em que o branco entrou em contato com os grupos indígenas do Rio Grande do Sul, e deles traçou um perfil cultural, vinculando-os a alguma nação ou parcialidade, já estavam, estes mesmos grupos, muito alterados. O processo de descobrimento e ocupação do território brasileiro e americano, pelo vale do Paraná, partindo de Buenos Aires que irá culminar com a conquista do Paraguai, dá-se no mesmo tempo dos grandes movimentos bandeirantistas de São Paulo, que chegam em determinado momento à calha do mesmo rio (...) os movimentos paulista tinham como finalidade primordial a busca de mão de obra, determinando assim a preia e a escravidão.

Historicamente, o Rio Grande do Sul estaria ocupado por grupos Jê, Guarani e Guaiacuru, desdobrando-se do litoral até o rio Uruguai. Assim o planalto seria ocupado na sua parte oriental por parcialidades da nação ibiraiara, enquanto no seu terço, por tape, e na parte próxima e junto à calha por Chana. A parte central, exatamente, sobre o planalto, será uma região ideal de isolamento, aonde a mão do branco não alcança, só os reflexos através de comunidade e história de tropelias realizadas pelo sertão norte e oeste, quer por portugueses ou espanhóis.

A penetração européia por busca de riquezas ou de mão de obra escrava determinará a capitulação indígena ou a fuga para outros recantos. Tal movimento determinará a contactação cultural, ficando, daí para frente, muito difícil encontrarmos grupos puros com todas as qualidades e individualidades culturais. Haverão recantos, pequenos nichos, onde os dados culturais serão intocados, reservando-se para esses locais o planalto e sua parte mais elevada, estando esta, justamente ao leste, onde a vegetação é mais característica e com maior capacidade alimentícia. A ocupação sistemática do Rio Grande do Sul, dar-se-á com derramamento jesuítico, a partir de 1600, com a penetração dos padres ao longo do Paraná e Uruguai. A fundação dos povoados missionários definirá um novo momento histórico para estas populações indígenas. O século XVII inicia-se com o avanço dos portugueses pelo litoral, determinando uma onda colonizadora que irá de leste para oeste, enquanto desde o século anterior, estamos presenciando o avanço no sentido contrário, por parte dos espanhóis. Sistemáticamente temos a ocupação dos campos com a fundação de estâncias, sobrando só as florestas, dadas como inúteis pelos

portugueses, sendo, ainda, um refúgio presumível para o nativo. O século XIX e princípio do XX, determinará a presença do imigrante, novo elemento que irá aos poucos, ocupar a área florestada e os últimos refúgios vão sendo destruídos e ao índio cabe reservar (LaSalvia, 1983: 10, 11).

Daí em diante, particularmente, a partir de meados do século XIX, há o incremento de equipamentos da colonização (estradas, aldeamentos e o surgimento de incipientes cidades), que situaram as ações indígenas e os processos históricos que marcaram nos últimos dois séculos a vida do povo Kaingang, constituindo-se no amplo conjunto de aldeias demarcadas no planalto meridional, às quais, ao mesmo tempo em que se observa um ethos comum, que os permitem serem parte de uma coletividade, são consequência da configuração interétnica, devido às suas relações com outros povos indígenas e com o branco. Como afirmei anteriormente, a hipótese aqui apresentada entende que a fluidez e a complexidade características da territorialidade kaingang orientam-se por meio de redes inter-aldeãs, nas quais os processos históricos que as configuraram e as práticas sociais e políticas contemporâneas relacionam os diversos contextos às relações formalizadas por regras etiquetas e práticas discursivas que enfatizam a importância da reciprocidade entre as metades, tanto na realização de cerimônias, quanto (nas atuais narrativas) de guerras e, com isso, os Kaingang organizam as transformações da paisagem. De forma que tal lógica opera, por exemplo, diante das imposições do sistema colonial, destacando-se a atuação das lideranças no nível da organização política e social, particularmente a mediação que exercem na imbricação entre as esferas pública e privada; nas práticas de xamanismo no nível da cosmologia e das apropriações da natureza, e; as relações cotidianas e extracotidianas entre as metades exogâmicas no nível do parentesco, desde a vida nos grupos domésticos à realização de rituais que estabelecem a participação formal no coletivo kaingang mais amplo (o *kanhgág kar*; em que *kar* é todos), pois segundo dizem os Kaingang, agem com respeito (*tu há*) com os *jamré* (cunhados), e; como vimos anteriormente, estas formas sociocosmológicas estendem-se para os processos de incorporação (de bens e poderes) do outro em seu circuito de reciprocidade.

Esta formulação é, portanto, complementar aos modelos históricos e arqueológicos acima citados, em que verificamos formas diversas de interação cosmológicas, políticas, econômicas, ecológicas e sociológicas, que, ora remetem para as relações entre aldeias tal como registrada pelo engenheiro belga Mabilde, em meados do século XIX, para dar um sentido próprio às relações que os Kaingang travaram entre si e com missionários e funcionários do governo, ora correspondem às condições

impostas pelo poder colonial e seus desdobramentos para a organização da política indígena em relação ao seu território.

Lembra-se, portanto, dos deslocamentos entre aldeamentos e, também, àqueles que foram denominados nas fontes históricas como “fugas” para as matas ou “resto de índios” que se “espalharam”, as quais, em outras ocasiões, foram associadas às “correrias”, correspondendo às idas e vindas em um território tradicionalmente percorrido e ocupado de forma permanente pelos Kaingang. Entretanto, os índios que foram “aldeados”, ao mesmo tempo em que participaram de um processo que levou ao acirramento entre as facções, pois os diversos grupos foram compulsoriamente alocados em um mesmo lugar, aí também realizaram novos intercasamentos, a partir do sistema de metades, o que, por sua vez, aciona outros dispositivos para amenizar desavenças. Pois, tão importante quanto à genealogia, o sistema de metades e seus desdobramentos históricos – como os “grupos ajutórios” (i.e, grupos que organizam as roças, baseados na assimetria sogro e genro; ver Fernandes, (2004)) – funcionam como um mecanismo para a constituição de alianças e, como consequência, para o incremento da esfera ritual intra e interaldeã. Conforme Tommasino (1998):

Ainda é preciso lembrar que, depois de aldeados, alguns grupos continuaram a manter contato com os arredios e continuaram a fazer correrias [sistema tático de Guerra Kaingang e implicava os preparativos ao assalto, de surpresa, ao grupo inimigo], no intuito de expulsar os colonos brancos ou vingar-se dos grupos inimigos. Portanto o aldeamento não significou o abandono da luta pela liberdade e conformação aos desígnios dos brancos (...) Há que acrescentar que a área indígena de Nonoai, fundada em 1847, desde o início foi criada para ser um centro de reunião de todos os grupos da região (Moreira Neto, 1971:296 apud Becker , 1976:70-71). Ao grupo comandado por Nonoai foi compulsoriamente integrado um outro das proximidades de Passo Fundo, mais tarde, em 1848, o grupo de Guarita e, em 1861-62, o do cacique Doble, que na época vivia em Vacaria. Nesta época, foram incluídos índios Guarani, reconhecidamente inimigos Kaingang desde tempos imemoriais. Estes fatos são importantes para a compreensão das razões – profundas e intrincadas – históricas e culturais que estão subjacentes à intensa mobilidade dos grupos Kaingang na atualidade, as quais estão relacionadas com o faccionalismo que grassa no interior de todas as TIs e em especial naquelas cuja história registra convivência focada entre diferentes facções e etnias. A história do contato produziu cisões entre os Kaingang que foram levados para o interior das AIs, as quais, por sua vez, germinaram novos e complexos problemas. Cada grupo capitaneado por seu cacique passou a gestionar, nas estruturas oficiais do indigenismo, vantagens materiais e políticas para seu grupo, em detrimento dos demais, e as disputas internas geraram problemas muito difíceis não só de serem administrados como se constituíram como um dos maiores desafios de serem analisados e interpretados cientificamente. O entrecruzamento de diferentes facções indígenas separadas por interesses opostos, alianças das facções que se alternam na estrutura indigenista local e regional, estão hoje no centro dos conflitos que dividem as AIs [Áreas Indígenas, i.e, as Terras indígenas] (Tommasino: 1998: 23)

Como foi dito para outros contextos etnográficos, se o material histórico e etnográfico Kaingang parece servir idealmente as explicações correntes das mudanças históricas como respostas adaptativas à uma experiência colonial traumática, a visão histórica a partir do seu interior, onde as relações humanas e as idéias se entremesclam

nas coisas provenientes da sociedade colonial, restitui aos kaingang uma história que é a sua própria e que é também tão antiga quanto os registros arqueológicos conseguem alcançar. Retornaremos a essa discussão nos próximos itens e no quinto capítulo, privilegiando, mais uma vez, a forma de relação com alteridade, com o intuito de contextualizar a territorialidade e o território (aldeias, acampamentos e áreas de deambulação, e os aglomerados) contemporâneos. Antes de aprofundá-la com uma discussão orientada pelo contexto etnográfico, façamos uma inserção nos aspectos históricos que tiveram como consequência a criação das terras indígenas e suas consequências para vida aldeã, bem como para os movimentos de dispersão e reunião característicos desta sociedade. Para tanto, como veremos na exposição abaixo, há nesta linha histórica que traço a seguir um determinado recorte em que destaco aspectos relevantes deste processo histórico para os contextos em que realizei minha etnografia, pois situa uma série de ações, nitidamente, associadas às lideranças que estarão envolvidas, direta ou indiretamente, com as narrativas e práticas que registrei e observei em campo.

4.3 - Histórico e historicidade: aldeamentos e Terras Indígenas

Sabe-se que a ocupação do território atual remonta às condições históricas da colonização com as quais os indígenas passaram a confrontar objetivamente, em grande parte, em termos da legislação, a qual irá paulatinamente se estabelecer com o intuito de regulamentar as Terras Indígenas, principalmente, num primeiro momento, àquelas relacionadas à categoria jurídica “terras devolutas”, e, posteriormente, à “Lei de Terras”, formuladas com o intuito de levar a cabo as “guerras de conquista” e legitimar o esbulho praticado pelo Estado, o que se deu em íntima correlação com a idéia de vazio demográfico:

Do início do século XIX até 1822, o governo português entendia que *as terras ainda desocupadas, ou vazias, e como tal devolutas, pertenciam ao rei, e mesmo as indígenas eram terras a serem possuídas pela guerra de conquista, pertencendo ou passando a pertencer desse modo ao domínio de El Rey*. Quem ocupava a terra entrava no que o “Direito Colonial” entendia como o Uti Possidetis, ou seja, a posse útil da terra. O rei detinha o domínio sobre as propriedades e todas as terras e, por conseguinte, distribuía de acordo com sua vontade o direito à posse, que era denominado de “sesmaria” ou “regime sesmarial de terras”. Esse regime de distribuição de terras cessa a partir de 1822 (...). A função atribuída às Delegacias de Repartição das Terras Públicas de regular a questão indígena nascera com a Lei de Terras de 1850, que entretanto, em relação às terras pertencentes aos índios, exerceu pouco efeito, já que a única observação sobre o assunto estava em seu artigo 12, no qual se dispunha que o governo reservaria, das terras devolutas, as que julgasse necessárias para a colonização dos indígenas (Brasil, 1850). Ou seja, as terras indígenas não existiam; todas as terras sem dono eram do Império brasileiro; as terras dos povos originários eram vistas como tal. De todo modo cabia ao Império a decisão de distribuir as que julgasse convenientes aos índios. No entanto, em 1854, o Decreto Regulamentador da Lei de Terras definiria melhor as condições para se estabelecerem reservas indígenas (...). A Lei e seu Regulamento trazem, para as populações indígenas, uma série de dificuldades para a obtenção legal de suas terras, já que existia, em seu bojo, uma verdadeira armadilha jurídica, pois a condição da população indígena é sempre posta em dúvida interpretativa. Se por um lado aos índios vistos como mansos ou civilizados não era permitido acessar terras de aldeamento, por outro, no caso dos índios bravos – as tais “hordas selvagens” – a terra era para usufruto, estando sua propriedade definitiva condicionada a certo estado de civilização (Souza, 2015: 111-161).

Aqui, nos interessa o período que o autor delimita como objeto de pesquisa, isto é, “entre a publicação da Lei de Terras em 1850 e o falecimento de Vitorino Condá em 1870”, particularmente o fato de que este momento histórico marca a luta “por seus direitos às terras, estabelecidas pela política indigenista e suas leis”, pois, embora não as conhecessem necessariamente, os índios irão situar suas reivindicações e reafirmarem suas identidades nos termos da sua relação com o território, quando, sem abandonar as diversas formas tradicionais de habitação, passa a prevalecer como garantia legal a forma de ocupação a partir das “terras indígenas” (naquele momento, toldos,

aldeamentos e/ou missões).²⁶ Esta configuração do território será também acompanhada pelo incremento do uso de bens e serviços, os quais orientam a articulação política dos Kaingang em relação ao Estado e fundamentam sua percepção da vida aldeã como um coletivo:

O Kaingang Vitorino Condá e suas lutas estavam nesse contexto, ele estabeleceu alianças com autoridades de um grande território e teve influência sobre uma boa parte de lideranças Kaingang. Para continuar como uma liderança forte se utilizou repetidas vezes do recuo estratégico.

Em um primeiro momento, quando de sua primeira retirada nos anos 1820, se refugiou nos campos do Pinhão. Na década de 1830, com a ocupação dos campos do Pinhão pelos fazendeiros, Vitorino Condá retira-se para os campos de Palmas. Nos anos 1840 mais uma vez, com o avanço sobre esses pastos, premido pela ambição dos fazendeiros, retirou-se para os campos próximos ao rio Chopin e Chapecó, e em 1845 vai viver uma experiência significativa em sua trajetória de vida, uma longa caminhada em direção à província de São Pedro, com a missão de fazer um “picadão” entre Palmas e Cruz Alta, o chamado “novo caminho de tropas do Sul”, a estrada para as Missões (...). Essa longa jornada, que em julho de 1845 o fez sair de Ponta Grossa e chegar a Porto Alegre, depois retornar até os campos de Palmas, era para a época tarefa das mais difíceis. Levavam-se meses ou anos e corria-se risco de vida na tentativa. Uma viagem dessas, com certeza, fez acentuar os vínculos de aliança entre Condá e Francisco da Rocha Loures, que anos mais tarde, após a criação da província do Paraná, ocuparia o cargo de Diretor Geral dos Índios. Como resultado do encontro político com o Conde de Caxias, o aldeamento de Nonohay na província de São Pedro vai estar sob a responsabilidade de João Cypriano da Rocha Loures, irmão de Francisco Ferreira da Rocha Loures, que acompanhara Condá e Francisco na aventura até Porto Alegre. Vitorino Condá será nomeado como Capitão dos Índios. Em contato com lideranças da província vizinha de São Pedro, Vitorino Condá manteve então domínio sobre uma grande população indígena, viveu uma década em Nonohay, em terras da lendária liderança do velho Nonohay, e, após esse período, mais uma vez se serviria do recuo para os campos próximos ao rio Chapecó. Essa experiência, em Porto Alegre, capital de província, que implicou diálogo com seu presidente, o Conde de Caxias, foi significativa na vida do Kaingang Vitorino Condá, que assim iniciava suas relações diplomáticas com os governos do Império (Condá falava o português). Muitas dessas discussões diplomáticas estavam vinculadas a uma questão vital para seu povo: as terras que lhes pertenciam (Souza, 2015: 115-117).

Atenta-se para a caracterização da condição de indígena como “índios mansos, semimansos, bravos ou amigos”, enquanto categorias que determinam o acesso aos aldeamentos e revelam conflitos latentes, articulando a promoção de deslocamentos forçados pelos governos provinciais, reunindo, por um lado, grupo rivais em um mesmo espaço (inter)aldeão, e, por outro lado, a demanda indígena por seus sítios ancestrais, ocasionando deslocamentos.

As lutas dos povos originários e as classificações, mesmo que às vezes acadêmicas, que os distinguem como índios mansos, semimansos, bravos ou amigos, representam um desafio para quem tenta analisar a construção e o uso de categorias étnicas e nacionais, pois elas se diluem

²⁶ Conforme D'Angelis & Fokae (1994: 26), sobre a diferença entre as categorias toldos, aldeia e aldeamentos: “O relatório do Vigário de Guarapuava permite compreender que o termo Aldeamento significava uma unidade da administração da Província, ou seja, uma localização oficial dos índios, contrapondo-se aos inúmeros outros toldos ou aldeias espalhados livremente pelo território”. Em nota (2), diz o autor: “quanto ao termo 'toldo', trata-se de regionalismo (do linguajar gauchesco), proveniente do castelhano 'toldería', e significando 'aldeia ou acapamento indígena'”, enquanto as missões estariam associadas a ações de colonização empreendidas para a catequese (ver Amoroso, 2003; 2014; adiante).

entre grupos de interesse compostos por sujeitos e organismos estatais encarregados de administrar e operar as políticas sobre as populações indígenas. De acordo com Ingrid de Jong e Izabel Missagia, as lutas por essas classificações e seus sentidos não são só um jogo acadêmico “sino que ha formado parte de los propios procesos por los cuales las poblaciones han instrumentado y negociado su lugar en relación a los estados coloniales y nacionales” (Missagia; De Jong, 2008, p.12).

A capacidade de manutenção das terras pertencentes aos indígenas era distinta nas várias regiões do Império. Estava sob dependência das autoridades locais, “que arbitravam se os índios estavam ou não suficientemente ressocializados” (“civilizados”). Dependia também das circunstâncias e das relações de poder locais, pelas quais “os índios podiam ter mais ou menos poder de influência, ou contar ou não com aliados” (Moreira; Almeida, 2012, p.33) (...) Conforme o governo, os índios comandados por Vitorino Condá se portavam bem, queriam abraçar a vida civilizada e ainda mereciam uma escola, um ferreiro; seria aconselhável portanto demarcar um terreno para seu aldeamento. *Mas a continuidade desses empreendimentos, com certeza, ficou à deriva, pois em Chapecó faleceu Vitorino Condá no ano de 1870, aos 65 anos. Por coincidência, Condá morreu um ano após o início de sua última viagem, dia 25 de maio. Sua morte seria comunicada 2 meses depois ao presidente da Província pelo Capitão Pedro Ribeiro de Souza. Assim chegava ao fim a história do índio Vitorino Condá, nascido em 1805; homem que aos 4 anos de idade assistiu à chegada das tropas de ocupação do governo de Dom João aos campos de Guarapuava, e ainda menino fora conduzido para o aldeamento em Atalaia, e já adulto transformou-se em expressiva liderança indígena do Brasil Império.* Com a morte de Vitorino Condá, fazendeiros e sitiantes continuaram o projeto de ocupação, invasão e usurpação de terras indígenas – levado a cabo pelo fazendeiro Joaquim José Gonçalves. Os filhos de Vitorino Condá, temendo perder seu lugar de morada, viajaram à capital Curitiba para exigir direitos sobre as terras do pai. O governo da Província, por sua vez, informou em correspondência a Francisco Ferreira da Rocha Loures que já tinha oficiado ao Juiz Municipal e de Órfãos de Guarapuava para que garantisse “o direito que têm os filhos do falecido Cacique Vitorino Condá aos terrenos por ele deixados, dos quais quer se apossar Joaquim José Gonçalves” (Souza, 2015: 121- 123; grifos meus).

Nesse sentido, enfatizo, a partir da argumentação do autor, dois aspectos importantes para a territorialidade Kaingang: 1) as áreas de ocupação indígena constituem-se a partir da demanda pelo espaço circunscrito, delimitado, isto é, da Terra Indígena, que viria a ser uma construção histórica do ponto de vista Kaingang sobre a legislação;²⁷ 2) constata-se que “indivíduos e diversas comunidades” estabelecem-se fora dos limites dos aldeamentos, realizando “carrerias” no planalto, na serra, no litoral e/ou em suas áreas de ocupação inseridas no contexto da instalação de fazendas e de urbanização, afinal, as cidades já eram uma realidade da colonização e tornaram-se cada

²⁷ Além disso, há uma diferença no padrão de assentamento, pois, diferentemente dos ranchos esparsos, os aldeamentos possuem uma característica que irá pautar as demandas políticas, tal como hoje encontramos com as Terras indígenas demarcadas atuais (escolas, posto de saúde, entre outros equipamentos alienígenas), que é o incremento da esfera pública aldeã: “Ao que tudo indica a pauta de reivindicações de Vitorino Condá com relação à demarcação das terras e ao envio de um professor de primeiras letras estava sendo cumprida. Com relação ao ferreiro, o próprio capitão Pedro Ribeiro de Souza fez coro ao pedido de Vitorino Condá, em solicitação encaminhada ao Diretor Geral dos Índios da Província, o qual respondeu que, antes que fosse enviado um ferreiro, era necessário organizar o aldeamento e transferi-lo para um local mais apropriado. No Relatório do Presidente da Província, Antonio Luis Affonso de Carvalho, datado do início de 1870, os acontecimentos de mobilização e luta pelas terras de Palmas até os rios Chapecó e Uruguai, como lugar de morada dos índios de Vitorino Condá, bem como as necessárias demarcações das terras indígenas, também foram descritos, conforme se segue” (Souza, 2015:122).

vez mais predominantes na paisagem ancestral, inclusive, pela sua importância para as relações políticas que foram engendradas pela colonização.

Desse modo, a população indígena em seus deslocamentos, acampamentos e assentamentos, como coletivo ou mesmo como indivíduos, também participa da sociedade mais ampla, mas, na ausência das mesmas condições anteriores ao avanço da colonização para a permanência da ocupação, os Kaingang dialogavam de forma cada vez mais intensa com os aldeamentos:

No Brasil Imperial, os aldeamentos, as reservas de terras devolutas para a colonização dos indígenas (como preconizava a Lei de Terras e seu Regulamento) e a própria legislação de forma mais geral, mesmo diante de todo um processo de espoliação e usurpação, foram lugares com perspectivas e encontros que iam além do domínio das populações invasoras e ocupacionistas diante de povos originários submetidos. Nesse período em que se promulgou a Lei de Terras e seu Regulamento, acentuaram-se mais uma vez as ações políticas e diplomáticas dos povos originários, que atuavam dentro da legislação e fora dela, se é que não dominavam totalmente a política e as estratégias jurídicas dos invasores de suas terras, tirando proveito delas em suas possibilidades de interpretação. Foram os aldeamentos e a legislação existente que permitiram, em muitos casos (ou em quase todos), a existência das terras que até hoje pertencem aos Kaingang. As populações indígenas do século XIX não estavam restritas àquelas que guerreavam contra o Império – os ditos índios bravos ou, de certa forma, independentes –, abrangiam também a uma série de indivíduos e diversas comunidades que constituíam a sociedade desse período (Moreira, 2010, p.137). Por meio das políticas de aldeamento, alguns grupos indígenas conseguiram sobreviver e manter suas terras, apesar de todas as ações, atividades e inúmeras expedições e campanhas contra essas populações e de todas as intenções de caça, aprisionamento e cativeiro. A terra das aldeias era para os índios um bem de valor considerável, cujas funções iam além da subsistência; por ela, houve disputas, conflitos e negociações (Almeida, 2011). O reconhecimento de determinados espaços territoriais como seus, em alguns casos, demarca uma atuação política e diplomática das populações indígenas do Planalto Meridional e revela, portanto, seu protagonismo na História do Brasil (Souza, 2015: 125).

Conforme analisou Amoroso sobre as missões no Paraná (que também as indicam como importantes para a comparação com outras regiões brasileiras), esta forma de garantir territórios fornece um quadro mais geral, mostrando a importância das relações entre os “equipamentos” e a ação católica como condição fundamental para o incremento do espaço aldeão, com os quais podemos entender dialogarem distintos momentos relacionados à usurpação dos territórios (missão e toldo/aldeamento), com suas respectivas políticas institucionais introduzidas junto ao avanço da colonização sobre seus territórios; aqui, destaca-se também o engajamento indígena nos programas de desbravamento do sertão, na construção de estradas, entre outras.

A documentação religiosa sobre os aldeamentos indígenas do Império, em grande parte inédita, constitui um registro valioso para a antropologia observar como se deram as relações na fronteira indígena, em todas as províncias do Brasil, com exceção de Paraíba, Piauí, Rio Grande do Norte, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (...). Equipamentos mais ou menos semelhantes aos do Paraná foram implantados em todo o Brasil e parecem apresentar motivações políticas e semelhanças morfológicas com aqueles. Assim, do ponto de vista das demandas territoriais

colocadas pelas elites regionais, o indigenismo do período constituiu-se em torno dos eixos de comunicação da sede provincial e com o governo central. Quanto ao perfil sociológico dos equipamentos religiosos, os aldeamentos apresentam um quadro de pequenas populações cadastradas como *índios aldeados* dentro de um coletivo maior de índios do sertão que permanecem distantes fisicamente da sede dos aldeamentos, habitando aldeias autônomas e mantendo relações esporádicas com a missão católica. Inscritos como índios aldeados estão aqueles que estabeleceram com a sede da missão relações de trabalho, em troca de mercadoria: engajam-se nos programas de desbravamento do sertão, nas frentes para a abertura de estradas, plantam roças para o fornecimento de mantimentos para equipamentos do governo. Os dados da catequese encaminhados pelos missionários ao governo se referem ao número total de índios: aldeados e das aldeias distantes da missão. A atuação dos missionários (serviços religiosos, educação) se justifica, ainda que em terra indígena, pela assistência aos cristãos dos povoados – no modelo das Missões Populares. É com este quadro humano que o missionário contava para a edificação das Igrejas e cemitérios (Amoroso, 2002: 3, 4).

Entretanto, atenta-se que, ao seguirmos, por exemplo, as demandas de modernização da vida aldeã por Kondá, a deliberação do governo para criação de um aldeamento por ele querer abraçar a civilização, ou, depois de sua morte, para garantir os terrenos por ele deixados par seus filhos, vemos que sua ação, no âmbito dos vários governos provinciais, não teve como efeito a delimitação de terras, mas, ao mediar estes vários momentos históricos, com seus respectivos equipamentos da agência colonizadora (das missões aos aldeamentos), exercia a habitual diplomacia com diversas lideranças, abrangendo um amplo território. Estas ações, constituindo um ponto de vista, uma perspectiva de liderança, incidiram em diversas configurações locais, enquanto as várias aldeias da “região” estavam conectadas, neste momento, por seus deslocamentos e assentamentos nos quais atuou (Nonoai/RS, Chapecó/SC, Porto Alegre/RS, Guarapuava/PR, entre outros).

De fato, esta circulação de lideranças nos vários estados do sul do Brasil redimensiona a própria amplitude da área de influência destas diferentes formas históricas de administração, já que algumas destas lideranças, nitidamente é o caso de Kondá, conheciam-nas, desde experiências anteriores, considerando suas inserções nas políticas dos governos provinciais e suas trajetórias, que remetem a estes vários contextos: a catequese, a educação, a construção de estradas, a plantação de roças visando o fornecimento para os equipamentos do governo, etc. Além disso, tal colonização que avança a partir de São Paulo em direção ao sertão de Palmas (neste momento, inclui-se aqui o oeste catarinense), como vimos com as expedições, com a Estrada de Viamão, em direção a Porto Alegre e, depois, com “um “picadão” entre Palmas e Cruz Alta, o chamado “novo caminho de tropas do Sul”, a “estrada para as Missões”, faz com que diversas políticas de governo passassem cada vez mais a

articular os quatro estados, incidindo diretamente ou indiretamente sobre as áreas de assentamento e deambulação Kaingang.

Assim, como afirma Laroque ao discutir a Lei de Terras, o indigenismo brasileiro aproximava-se cada vez mais das perspectivas impostas pelo liberalismo econômico, pois esta lei, adotada pelo Império, tinha a função de determinar quais eram as terras devolutas a fim de proteger os interesses dos grandes proprietários:

É preciso ter em mente que ela não se referia aos territórios em que os aldeamentos, em geral, se encontravam localizados. É um mal entendido interpretar as terras ocupadas pelas “hordas selvagens”, como terras devolutas (...) conforme muito bem explica Manuela Carneiro da Cunha (1992, p.21) quando diz que “não se tratava na Lei de Terras, como erroneamente se entendeu, às vezes, de declarar as áreas indígenas devolutas, e sim, inversamente, de reservar terras devolutas do Império para aldeamentos de índios, quando se os queria assentar e deslocar de seus territórios originais” (Laroque, 2006: 12, 13).

E o autor continua a comparação com São Paulo, Paraná, Santa Catarina e o Rio Grande do Sul:

No tocante aos índios Kaingang, um ofício de 20 de março de 1855, do Ministério do Império ao Presidente da Província de Santa Catarina, é bastante ilustrativo. A repartição geral de Terras públicas da referida província, para estabelecer aldeamento em territórios indígenas e depois desapropriá-los para os colonizadores, tenta fazer com que alguns guerreiros Kaingang acompanhados de seu líder, Doble, que se encontravam em Vacaria atravessassem o rio Pelotas e se estabelecessem em Lages (Aviso nº 8, de 20/03/1855). Esta artimanha, todavia, foi infeliz porque o Pã'í mbâng Doble e seus liderados, somente aceitara dirigir-se para Lages porque estavam em guerra com as lideranças Braga e Pedro Nicafim. Mas alguns meses depois retornaram para seus territórios tradicionais entre os rios Caí e Sinos, no Rio Grande do Sul. O governo provisório republicano, por sua vez, segundo José Mauro Gagliardi (1989, p.89-90), delegou aos estados a incumbência da catequese e da civilização dos indígenas. Além disso, concedeu também autonomia para solucionarem os problemas envolvendo as terras devolutas em seus respectivos territórios. Estas medidas acarretaram sérios confrontos entre integrantes das sociedades estaduais e as populações indígenas que lutavam pela defesa dos seus territórios. Ilustram a questão os ataques Kaingang no oeste paulista, precisamente, entre os rios Tietê e Paranapanema, comandados possivelmente por lideranças como Kâmag, Charin e Kenkrá que se opuseram à Frente Pioneira atuante através de missões religiosas, expedições científicas, construções de estradas de ferro, estabelecimento de fazendas (Barbosa, [1926], 1947). No Paraná, os territórios Kaingang localizados nas bacias dos rios Ivaí, Tibagi e Iguaçu, da mesma forma, passaram a ser ameaçados pelos interesses capitalistas da sociedade brasileira. A título de ilustração, podemos apontar a expedição do General José Candido Muricy que, ao percorrer regiões do Ivaí, estabelece contato com os Kaingang pertencentes ao grupo do Pã'í mbâng Gregório assim como o de outras lideranças.

Tratando-se dos Kaingang e seus líderes ocupantes dos territórios que passamos a conhecer como catarinenses, localizado entre os rios Iguaçu e Uruguai, estes também foram atingidos pelos interesses da Frente Pioneira. Em decorrência disso, podemos inicialmente apontar a aceitação do Pã'í mbâng Antonio Cretân, juntamente com seu grupo, de se estabelecer no Aldeamento de Lajeado Grande. Os nativos que viviam em regiões da margem esquerda do rio Chapecó, acompanhados de lideranças como Venâncio Condá, Vaicrê e Antônio Peytkâr, depararam-se com a fundação de uma colônia militar, a abertura de caminhos, o estabelecimento de fazendas, a guerra civil federalista e a abertura da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande. Esses mecanismos da Frente Pioneira provocaram uma intensa movimentação nas parciaisidades Kaingang (Laroque, 2006: 13,14).

Considerando estas imbricações entre as respectivas políticas dos e entre os estados e, mesmo sem pretender realizar uma comparação mais exaustiva em termos das especificidades de cada um deles, creio ser necessário considerar algumas dinâmicas da colonização do noroeste do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, pois, se aí, até este momento, não houve missões e as cidades eram incipientes e, conseqüentemente, a influência das políticas de governo na vida aldeã das populações Kaingang era indireta, ou ainda, devia-se antes às ações das lideranças, como Kondá, às quais voltaremos a seguir. Veremos, assim, que as várias formas de colonização que ocorreram nestes estados foram articuladas em um gradiente de proximidade e distância, tal como analisado por Amoroso, em que a incorporação dos equipamentos da colonização pelos Kaingang são complementares a vida nas aldeias localizadas fora do espaço administrado; isto é, sendo consequência do poder ora mais secular, ora mais religioso, como um contraste inicial que poderíamos ter ao comparar as missões e aldeamentos do século XIX no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, bem como as Terras indígenas demarcadas já no início do XX, as políticas colonizatórias seguiram a mesma lógica geral das já citadas, notadamente em relação aos serviços religiosos (igrejas e cemitérios, por exemplo) e educação, que dinamizavam as incipientes cidades ainda que tivessem suas respectivas diferenças.

No estado do Rio Grande do Sul, segundo Nonnenmacher, a primeira metade do século XIX caracterizou-se pela vinda dos colonos europeus, pela demarcação das áreas que esses deveriam ocupar e a crescente preocupação com segurança pública, com a criação da Força de Pedestres, que tinha como objetivo a redução dos indígenas em aldeamentos, retirando os índios de espaços destinados à colonização e “o território do índio Kaingang sofre profundas transformações com a chegada do colono europeu e com a ação dos fazendeiros e estancieiros, que vão estar constantemente em disputas pelas terras dos índios” (Nonnenmacher, 2000). Os aldeamentos surgiram a partir de 1840 e estabeleceram-se com o objetivo de liberar terras para colonização, correspondendo aos anseios dos governos provinciais “no sentido de aldear o índio [‘selvagem’, o ‘agressor’] e defender o colono que é o gerador de riquezas” (idem:15):

A partir de 1824, efetuou-se no Rio Grande do Sul, a maior colonização oficial do Brasil, com a fundação da colônia de São Leopoldo. Como a colonização alemã era oficial, o governo pode garantir a posse e exploração de regiões menos povoadas e conturbadas por questões de limites (...) Na abertura da assembléia provincial transparecia a opinião de que seria conveniente estabelecer colônias nas seguintes regiões: nas terras incultas, medidas e demarcadas; nos lugares onde a agricultura fora abandonada, os terrenos seriam entregues aos colonos estrangeiros e

esses ficariam encarregados de desenvolver a variedade de alimentos, necessários ao consumo interno; ao longo das estradas abertas; onde não houvesse perigo da *invasão de índios*; nos lugares expostos às incursões dos *indígenas não aldeados*, no centro das matas onde *só eles e os tigres habitavam*. Para isso seria necessário *extinguir os segundos e obrigar os primeiros a procurar os aldeamentos* (Nonnenmacher, 2000: 12-15; grifos meus).

A partir da argumentação da autora, vemos que essa pretensão de aldear e controlar a dinâmica territorial, pelo governo provincial, além das várias situações em que fez uso da força²⁸, não estavam totalmente desvinculados dos esforços de catequese, ainda que de forma diferente das missões, os quais nem sempre eram satisfatórios para obter “resultados rápidos”:

No ano de 1851, mais uma vez Jose Joaquim de Oliveira faz um apelo ao Diretor Geral José Joaquim de Andrade Neves, para que se mande uma força de pedestres para os aldeamentos (Guarita e Nonoai), pois segundo ele, não é mais possível “entreter os bugres nos aldeamentos sem a providencia das forças protetoras” (ofício, 28 jun. 1851). Padre Bernardo Paré, incumbido de expor ao Presidente da Província, o estado em que se encontravam os aldeamentos, levava consigo os outros ofícios na qual José Joaquim de Oliveira reivindicava providências urgentes, pois segundo ele “[...] nada mais resta fazer senão matar bugres, e morrer por eles, porque as hostilidades tendem a reaparecer brevemente” (ibid., 1851). (...) Porém o uso da força foi o melhor método empregado para promover o aldeamento dos índios. Em 1852, a província encontra-se praticamente com os mesmos problemas dos anos anteriores. Apesar das altas somas gastas com a catequese, os resultados eram pequenos. No entanto, o governo provincial defendia a necessidade de liberar as matas para a colonização (Nonnenmacher, 2000:17).

De forma mais sistemática, Laroque (2006) analisou a dinâmica política das lideranças durante o século XIX e início do século XX, informando a amplitude do território ocupado pelos Kaingang no Rio Grande do Sul, o qual extrapolava os limites dos aldeamentos do planalto, atingindo a serra e o litoral, onde se encontravam, precisamente, estas “regiões” citadas por Nonnenmacher: as “terras incultas, medidas e demarcadas; nos lugares onde a agricultura fora abandonada, os terrenos seriam entregues aos colonos estrangeiros”. Segundo Laroque:

Até as primeiras décadas do século XIX, grosso modo, os Kaingang e suas lideranças que viviam no Rio Grande do Sul, apesar da frente de expansão que gradativamente avançava sobre a região e as cartas régias de 1808 e 1809, de D. João, as quais incentivavam o povoamento e a “guerra aos bugres”, ainda continuavam a se movimentar sem maiores empecilhos em seu espaço. Ocupavam, precisamente, territórios localizados na porção centro-norte e centro-leste do estado

²⁸ As condições para o incremento da colonização e o estabelecimento de aldeamentos no Rio Grande do Sul deram-se de forma sistemática por meio do uso da força, que teve na criação de novas Companhias de Pedestres a concretização desse método repressivo para fazer com que os aldeamentos prosperassem, já que os índios não se adaptavam ao trabalho imposto pelo colonizador e continuavam fazendo correrias, “ocasionando estragos nas roças dos colonos, [o que] fez com que o terror entre eles [colonos] aumentassem (...). Para dissipar o terror entre os colonos, faz-se necessário o uso de forças repressivas. Para isso foi designado ao comandante da Companhia de Pedestres que levantasse dois aquartelamentos, de modo que um ficasse na parte externa da Picada Feliz [encosta da Serra], junto ao arroio Lajeado, e outro na parte externa inferior da mesma picada, sobre o Passo Esperança e que os integrantes dessa companhia rondassem constantemente essa linha, destinada a um novo núcleo de colonos” (Nonnenmacher, 2000: 18).

em questão e recorriam à guerra contra àqueles brancos que se aventuravam a cruzar os limites de suas fronteiras geográficas.

Relativo à região centro-norte, o francês augusto Saint' Hilaire (1978, P 72) que, entre 1816 e 1822, percorrer a Província do Rio Grande do Sul relata que, ao sair da primeira, era necessário “atravessar 60 léguas do Sertão ou Sertão de Viamão, região totalmente povoada de selvagens [o qual, segundo nota do autor, compreendia uma extensa área do atual nordeste do estado do Rio Grande do Sul, abrangendo às terras situadas ao sul de Mampituba, tendo ao leste o oceano Atlântico e a oeste e a sul a baliza fluvial do Guaíba e da Lagoa dos Patos] (...). Neste sentido, temos também um outro francês, Nicolas Dreys (1961, p. 68-69) que baseado em suas viagens, entre 1818-1827, pelos campos de Cima da Serra, informa que as regiões do Mato Castelhanos e Mato Português (precisamente entre Vacaria e Passo Fundo) eram reduto de Kaingang, os quais de tempo em tempo atacavam expedições brancas que por ali atravessavam (Laroque, 2006: 138)

Com a redução deste amplo território, num período subsequente, ao adentrar o século XX, as lideranças ocupavam-se em garantir as demarcações e o respeito aos limites das terras no Alto Uruguai que lhes foram destinadas na forma de aldeamentos. O autor nos relata sobre a importância do Major kaingang Antonio Pedro:

Confirma a importância desta liderança o fato de que foi escolhida pelos integrantes do grupo para representá-la em uma negociação, em fins de junho de 1908 com Carlos Barbosa, presidente do Rio Grande do Sul na ocasião, no que se refere à demarcação dos seus territórios. Esta demarcação certamente deseja evitar o avanço colonizatório, conforme atesta o relatório já mencionado ao informar que esteve há pouco tempo em presença do Sr. Dr. Presidente do Estado (Relatório de 31/07/1911) (Laroque, 2006:178).

Assim, apesar da criação dos aldeamentos, verifica-se que a continuidade da ocupação do território mais amplo, conectando as áreas de deambulação e assentamentos tradicionais, se dá, sobretudo, com os movimentos das lideranças, que se tornam cada vez mais recorrentes em virtude das políticas governamentais, constituindo-se em um meio importante da diplomacia e/ou da guerra indígena, quando realizam deslocamentos que conduzem de forma compulsória uma parcela da população para os aldeamentos ou que são motivados pelo faccionalismo, exacerbado dentro dos seus limites, ocasionando dispersões. Neste mapa abaixo, elaborado por Laroque, vemos a continuidade da ocupação deste amplo território, considerando estas questões que caracterizam o contexto histórico:



Mapa 7: Atuação de lideranças entre os rios Jacuí, Pelotas e Sinos.
 Fonte: Elaborado por Laroque/99.

Mapa 2 – Elaborado por Laroque - Histórico da “Atuação de lideranças entre os rios Jacuí, Pelotas e Sinos”.

Para o caso do oeste de Santa Catarina, os aldeamentos formaram-se também em meados do século XIX, mas ao que tudo indica, o processo se deu de forma diferente, pois o colonizador, utilizando-se de estradas, que cortaram o território Kaingang – isto é, não se verifica necessariamente o uso de uma força repressiva, que os empurraram do litoral para as matas do Uruguai, mas reiterados episódios de violência com ataques de colonos a aldeamentos que vinham se estabelecendo a partir do Paraná, quando aí se iniciaram as missões no início do século XIX –, traçavam os limites das áreas de

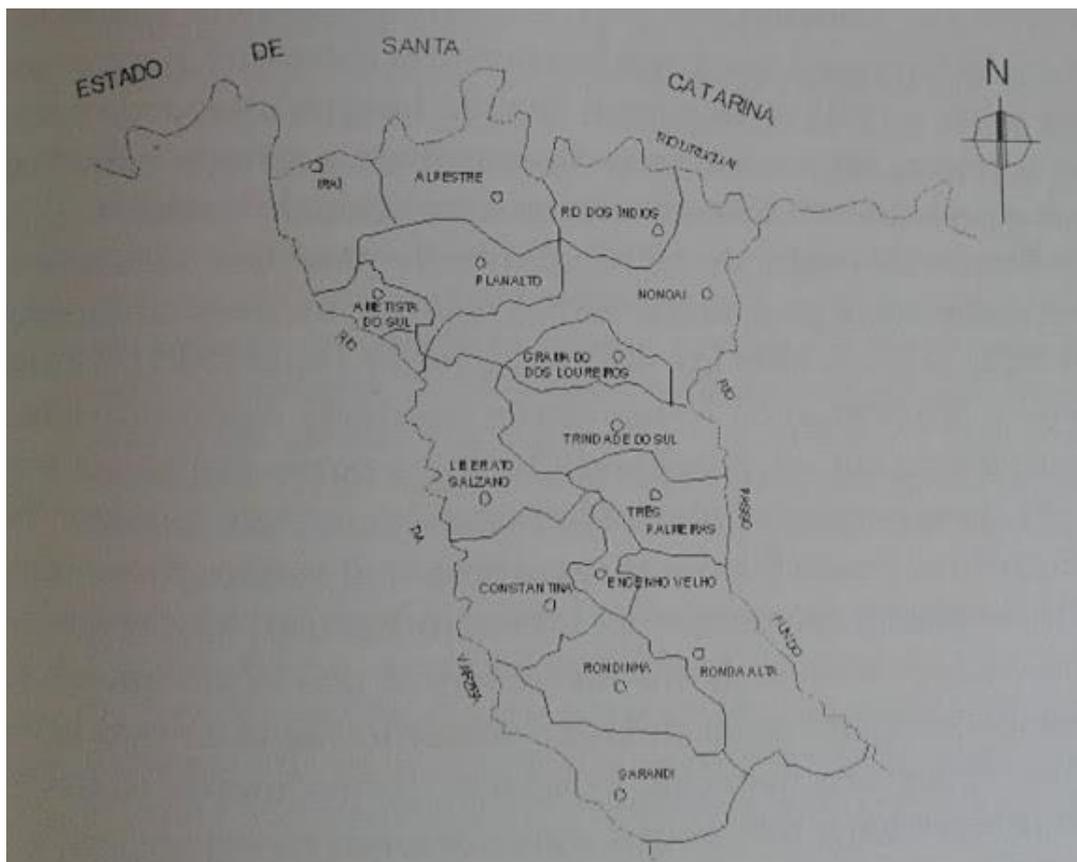
ocupação indígena, para assim liberar áreas para assentamentos de colonos (ver Correa, 2008). Estas estradas foram construídas e vigiadas por índios aliados, usando “a mesma tática que já havia sido empregada em Guarapuava, ou seja, estabelecer amizade com um grupo indígena, favorecendo-o com presentes, e contar com esse grupo – chamado, então, de “índios mansos” – para neutralizar os ataques dos grupos que se opusessem” (D’Angelis, 1994: 15, 16). Segundo D’Angelis, a região até 1853 era “considerada parte da Província de São Paulo, que divisava com a Província de São Pedro do Rio Grande do Sul” e foi alvo de colonização mais sistemática quando a atividade pastoril passa a abastecer o mercado de Sorocaba com mueres e gado de corte para atender às necessidades da economia cafeeira e, por isso, estava em efervescência. A partir daí, a região de Palmas, que compreendia o atual oeste catarinense foi desmembrada da Província do Paraná, isto é, passa a integrar a nova unidade do Império. E “pouco tempo depois, a 25 de fevereiro de 1855, o Presidente do Paraná”, elevou-a a “categoria de Freguesia passando pelos campos de Palmas em direção à Vila de Cruz Alta, [de tal modo que] comunicasse a Província (de São Paulo) a do Rio Grande do Sul”.

Foi em razão dessa expansão pastoril que os campos de Guarapuava – até então, de domínio incontestado dos índios Kaingang e Xokleng – foram conquistados por uma Real Expedição criada em 1809 e que chegou aos ditos campos em junho de 1810. Em 1815 a mesma expedição já buscava explorar um caminho novo e mais direto de São Paulo – via Guarapuava – para o território das Missões riograndenses. Finalmente, em março de 1837 o Governo provincial de São Paulo decide oficialmente conquistar os Campos de Palmas. *O trabalho foi dirigido pelo Alferes Francisco Ferreira da Rocha Loures e a participação de Condá foi decisiva para que a picada pudesse atravessar as terras de matos e campos do Cacique Nonoai, na margem esquerda do rio Uruguai. Como resultado imediato da abertura da estrada, fazendeiros interessam-se pela ocupação dos campos da região de Nonoai, Erexim e Guarita.* Rocha Loures vai a Porto Alegre e sugere ao governo provincial o estabelecimento de um aldeamento em Nonoai onde se encontravam os toldos daquele prestigiado cacique. Vitorino Condá se estabelece também ali, onde, a soldo do governo do Rio Grande, desenvolve a atividade de protetor dos fazendeiros e perseguidor de grupos indígenas. Entretanto, a ocupação pastoril na região não se dá sem oposição e sem luta de resistência dos Kaingang, que constituíam dezenas de aldeias (ou Toldos) em todo o Alto Uruguai (D’Angelis, 1994: 15- 21; grifos meus).

Ou seja, os Kaingang, ao mesmo tempo em que negociavam com o governo e se engajavam em seus equipamentos, vivenciavam uma paisagem ancestral (re)conectando “lugares” e, conseqüentemente, atuando em uma “região” (utilizo, mais uma vez, o termo conforme Ingold, 2015), que extrapolava as suas respectivas aldeias (demarcadas ou não), localizadas nas bacias de grandes rios e seus afluentes. De outro modo, vemos que o conjunto das lideranças que mediavam este contexto, a despeito das fronteiras dos estados e seus respectivos projetos de colonização, estava principalmente motivado pela garantia das terras indígenas. Doble, Fongue, Nonoai, Kondá, entre outros deste amplo

espectro de grandes lideranças Kaingang do século XIX, que habitavam aldeias distribuídas do Rio Grande do Sul ao Paraná, foram importantes na mediação com os brancos e, assim, garantiram seus “territórios originais” (Laroque, 2006), muitos dos quais são aldeias atualmente denominadas, inclusive, com seus respectivos nomes, já que eram, digamos, “pessoas magnificadas”.

Mas, vale perguntar, se, como vimos argumentando, as transformações na paisagem que atingiram seus territórios, como a garantia de terras indígenas e o surgimento das cidades, incidiram nas formas de organização social e política, bem como nas relações intra e interaldeãs, e vice-versa, o que teria acontecido, por exemplo, com o “império dos coroados”, revelado pela narrativa do índio Konhkó? Aqui, é importante recuperar esta questão para entendermos a história do período em que passamos da amplitude do território, tendo como referência o momento em que Fongue, juntou seus líderes e os distribuiu, desde Guarita, para as várias aldeias, e o momento em que o mesmo Nonoai (Nur Vãnh), que havia recebido este nome após a batalha com os Xoklég e era um dos líderes de Fondengue, atua na demarcação da aldeia de Nonoai, abrangendo uma área que corresponderia a aproximadamente a 420 mil hectares, com as aldeias de Serrinha e Votouro (que são duas Terras Indígenas, atualmente) inseridas neste espaço, agora segmentado, afastando-o, portanto, de Guarita, questão para a qual voltaremos no próximo item. No mapa abaixo vemos os limites desta Terra Indígena, criada em meados do século XIX, em 1845, visualizada a partir das regiões administrativas dos atuais municípios do Rio Grande do Sul, que suplantaram o território formado por um aglomerado político-cerimonial inter-aldeão, do qual as aldeias, atuais Terras Indígenas, de Rio da Várzea, Iraí, Serrinha e Votouro eram aldeias satélites da aldeia de Nonoai, a aldeia mãe.



Mapa 3 - Atual divisão político-administrativa do território caingang [Kaingang] de Nonoai 1856

Para tanto, sugiro ser necessário acompanhar as relações entre Nonoai e Kondá, já destacadas por D'Angelis, às quais, além de revelarem algumas das consequências das ações deste último com o governo, permitirão entender alguns aspectos das alianças e conflitos, constituídos ou reafirmados durante todo o século XX, que configuraram o território contemporâneo. Isso dará subsídios para adentrarmos no contexto etnográfico das aldeias atuais, especialmente a Terra Indígena de Nonoai, a Reserva Indígena Kondá e, também, a Terra Indígena Guarita.²⁹ Proponho fazê-lo relacionando a história deste período com as narrativas indígenas de interlocutores que habitam estas aldeias.

²⁹ Para seguir com argumentação que nos permite situar as questões subsequentes, relativas ao contexto etnográfico, deixarei de lado a importante atuação do Cacique Doble nestes arranjos políticos, fazendo inclusive guerras contra as demais lideranças indígenas, principalmente com o cacique Braga, nas aldeias da serra geral, às quais foram alvo de intensa colonização e são hoje “terras perdidas”, como dizem os Kaingang, enquanto atuava como aliado do governo. Mabilde informa, em um caso bastante conhecido: “Entre a gente do cacique Doble achavam-se alguns coroados que se conservavam, secretamente, fiéis a seu cacique Braga, mas que a força das circunstâncias tinha obrigado – sob pena de serem mortos por seus companheiros traidores – a seguirem a marcha do cacique Doble. Estes, depois de algum tempo aldeados em Vacaria e mais tarde em Pontão, começaram a fugir para as matas, indo reunir-se às tribos do seu antigo cacique Braga (...) lembrando-se Braga de que seu maior inimigo, Doble, ainda que fora das matas, no seu aldeamento, gozava de conceito entre nossa gente, nunca quis aldear-se com suas tribos – e ainda mais sua animosidade e ódio contra os brancos aumentou por causa disto” (Mabilde, 1983: 164). Conforme Marcon (1994: 129, 130): “Em 1853, o governo reconheceu apenas os aldeamentos de Nonoai e de Guarita. Nesse mesmo ano, os índios de Guarita, do cacique Fungo [i.e., Fongue], reúnem-se

As narrativas apontam para uma territorialidade que envolvia, neste momento, negociações com o governo, nas quais, ao menos parcialmente, os Kaingang conseguem acessar recursos disponíveis do mundo branco, seja reivindicando seus direitos junto aos governos provinciais, empreendendo deslocamentos para as cidades ou caçando gado e roubando plantações nas fazendas dos colonos, culminando no processo que redundou na garantia de algumas de suas “terras”. Nesse sentido, considera-se que as Terras Indígenas, os acampamentos e demais aldeias – os quais, num período anterior e quase concomitantemente ao início do avanço das cidades, formavam um contínuo territorial, de tal forma que as alianças eram preservadas e/ou constituídas também pela proximidade entre lugares e, assim, a comunicação entre as aldeias era atravessada por formas mais horizontais ou mais verticais de relações intra e interaldeãs; lembra-se das regras de etiqueta característica dos “embaixadores” (conf. Mabilde) –, passam a ser articulados, neste momento, não apenas por meio de deslocamentos entre caminhos e lugares ancestrais, mas, também, por meio do uso de equipamentos da colonização, dentro e fora dos aldeamentos, amplificando relações de poder, especialmente no caso de lideranças e xamãs, que a partir de suas respectivas “boas” qualidades guerreiras (*pa i tar há e kujá tar há*) objetificam em si as relações com o exterior, em especial, com os brancos.³⁰ De tal modo que podemos estar diante de um processo que revela a instabilidade dos aglomerados político-cerimoniais, a qual Mabilde se referia quando da “interrupção de visitas”, ao mesmo tempo em que os Kaingang situam-se em relação às atuais condições estabelecidas pela colonização a partir das casas e dos grupos locais, tal é a hipótese que entendo como crucial para seguir com a investigação.

Assim, ao que tudo indica, os Kaingang reafirmam as autonomias políticas dos grupos locais, resultando, num período subsequente, no seu relativo fechamento,

aos de Nonoai para formar o grande aldeamento. Ao mesmo tempo os índios do cacique Doble põem-se em marcha do Pontão para o mesmo local, embora com muitas resistências. Diz um depoimento que: ‘O cacique Doble era acompanhado dos seus com má vontade e repugnância, sendo presumível que demandassem de novo a aqueles lugares pelos quaes manifestão particular affeição’”. A questão do afastamento de Guarita desse aglomerado político-cerimonial, composto por Nonoai, Serrinha e Votouro, aparece aqui como um problema de fundo; mais adiante, retorno a esta configuração para compreender algumas das implicações, internas e externas, para as relações entre aldeias, mas, por ora, entendo que, além da distância da Terra Indígena Guarita, há um cenário de guerras, especialmente a do Paraguai, entre outros eventos, nos quais vemos que uma série de aldeias foram expropriadas, em uma ampla região, tendo como efeito, por outro lado, o processo que levou a delimitação destas Terras Indígenas ainda em meados do século XIX.

³⁰ Conforme Valdomiro Vergueiro, atual cacique da Aldeia Morro do Osso e cuja “terra de origem [nascimento]” é a atual Terra Indígena Serrinha, expressou quando perguntei sobre a relação entre os laços de parentesco e a organização política entre as aldeias no planalto: “Serrinha é uma área mais próxima de Nonoai e Pontão com Serrinha é mais próximo”. A pergunta estava relacionada, naquele momento, as relações entre esta última aldeia e Aldeia e a Aldeia Pontão, localizada no atual município de Passo Fundo, também uma “terra perdida”.

quando foram instalados os postos indígenas, ao mesmo tempo em que, devido à própria intensificação da colonização, passam a conectar caminhos e “lugares” tradicionais (aldeias e acampamentos) às estradas e cidades em termos mais amplos, o que é uma característica comum aos aglomerados (i.e, de seu aspecto regional). De qualquer modo, especialmente neste caso da Aldeia de Nonoai, os Kaingang articularam a política do território quando da construção da estrada que ligava o Rio Grande do Sul com o oeste catarinense, o que se deu em termos da dinâmica de conflitos e de alianças que pautaram as ações das lideranças com o poder colonial; com isso, encontramos, num primeiro momento, Kondá ocupando cargo de chefia na aldeia de Nonoai e; num segundo momento, vemos que ele se estabeleceu do outro lado do rio Uruguai, em Chapecó.

Além disso, esta instabilidade aliava-se a uma cosmopolítica, envolvendo humanos e não humanos, isto é, a abertura para outro pressupõe a constituição do “território xamânico” e, como veremos, as narrativas a seguir demonstram que a dinâmica histórica kaingang é orientada, mais uma vez, a partir do xamanismo. O xamanismo, também neste momento, será hábil na tradução dessa instabilidade territorial, produzida com o avanço da colonização, articulando-se ora por entre as casas e/ou por outras formas religiosas, como no caso da ascensão do “sistema caboclo”, algo que será recorrente durante o século XX, quando o xamanismo será alvo de perseguição, particularmente, do protestantismo, que chega às aldeias nas décadas de 1960 e 70 com missões evangélicas norte-americanas, a qual os índios nomeiam de “religião americana”.

Passemos, portanto, a um conjunto de narrativas que remetem a este período, acessado pelo que os Kaingang conhecem por “história dos antigos”, com as quais eles relacionam os grupos locais, inseridos numa paisagem considerada ancestral, às atividades de subsistência como a caça, a pesca, a coleta de frutas, etc, situando-as nos rios, cachoeiras, serras, ou seja, onde se encontram campos, matas, capoeiras, bem como, associando-os ao período que entendemos por arqueológico, quando habitavam as próprias construções indígenas (como as construções subterrâneas). Destaca-se o conteúdo sociocosmológico da constituição desses mesmos grupos locais, agora, em termos do que se denominou como “Terra Indígena”, traduzindo essas transformações na paisagem ancestral em termos de um contraste com as condições de (equipamentos da) colonização, como no caso das cidades, algo que aprofundaremos nos próximos capítulos. Veremos como este contraste reúne questões da corporalidade em suas

relações com as formas sociocosmológicas, ao fazer interagir a vida aldeã e o mundo dos brancos, particularmente as cidades, nos termos de sua relação com o tempo passado (*vãsy*) e o tempo mítico (*gufõg*). Com essa perspectiva indígena de sua territorialidade relaciono as narrativas a seguir com a forma que os Kaingang fazem sua própria história na configuração do território atual.

4.4 - Narrativas do *vãsy* (tempo histórico) e do *gufãg* (tempo mítico)

A apresentação das narrativas abaixo não segue uma ordem cronológica, mas tem o intuito de revelar as diferentes traduções, realizadas por xamãs e/ou anciãos, que, em certo sentido, são descrições de eventos ocorridos entre meados do século XIX e início do XX, quando vemos uma variedade de formas de colonização envolvendo suas respectivas aldeias. De fato, suas narrativas falam sobre a constituição das Terras Indígenas (Nonoai e Guarita) ou acampamentos e aldeias (àqueles localizados em diversos sítios interrelacionados com o Antigo Toldo Xapecó), informando as desterritorializações e reterritorializações por que passaram neste período histórico, marcado pelas transformações em sua paisagem ancestral. Nestas narrativas, que versam sobre a história antiga kaingang, como nesta expressão semântica: *vãsy ni en ge já ni* (traduzida, por eles: “naquele tempo [*vãsy* = antigo] aconteceu”) e/ou por esta outra expressão, *ó* (traduz-se por prosa, história), indicada por vários interlocutores, a qual, inclusive, foi registrada no dicionário bilíngue Kaingang–Português, por Wiesemann (2002), como neste exemplo da autora: *Ĕg tÿ ó tó kÿ ěg nĕji, ny kÿ tó tĭ* (traduz-se por: “Dizem que para contar uma história antiga, devemos contá-la deitada”³¹), os anciãos, afirma Jorge Garcia, “não tinham por que mentir” e, por isso, elas dizem respeito a um critério de verdade, opondo-se, por isso, a expressão *ón* (mentir).³²

Gostaria de iniciar pela narrativa de Jorge Kagnãg Garcia e, depois, seguir com a narrativa de sua esposa Maria KoRi Constante, anciãos e *kujá* (xamãs) moradores do Capão Alto, localizado na Terra Indígena de Nonoai, que remetem ao momento da constituição desta Terra Indígena, uma aldeia cuja influência, ao menos desde a última

³¹ Importante notar que, neste exemplo de Wiesemann, o ato de contar história está vinculado a uma prática corporal, no caso a mesma que ouvi meus interlocutores afirmarem ser a prática para melhor guardar a história contada pelos anciãos, deitado e olhando para o céu.

³² Ver Oliven (2011), por exemplo, sobre o fakelore (em que a palavra folk, isto é, povo é substituída por fake, isto é, falso), principalmente sua associação entre a invenção da cultura e os textos produzidos por folcloristas que se tornam a base para a construção da identidade nacional. O caráter ritual e de mito dessas narrativas em sociedades modernas, enquanto suporte para as identidades nacionais, segundo o autor, contrastam com as sociedades tradicionais, sem, entretanto, deixar de compartilhar, assim entendendo, o interesse em desvelar fenômenos e não estabelecer fatos.

guerra contra os Xoklém – que habitavam o outro lado (o direito, para continuar com a orientação geográfica de D’Angelis) do Rio Uruguai e fizeram investidas contra esta aldeia, chacinando a população Kaingang, de tal modo que restaram apenas dois meninos e uma senhora idosa; depois de 30 anos, após nascerem e crescerem os guerreiros, frutos de casamentos incentivados pelo cacique Nonoai, que, com o incremento populacional, realiza a vendeta, vencendo os Xoklém e, empreendendo uma perseguição, conseguindo expulsá-los das margens do Rio Uruguai (a antiga aldeia e o cemitério Xoklém são localizados pelos Kaingang nas proximidades do atual Porto Goio En, em um lugar denominado como *gig ki goj* (aproximadamente, água onde está o xaxim) fazendo limites com a atual Reserva Indígena Kondá) para uma localidade próxima da atual cidade de Canoinhas, também no oeste catarinense –, era, em grande parte, consequência da configuração de um aglomerado político-cerimonial interaldeão na região. Neste período imediatamente anterior ao avanço da colonização, este aglomerado relacionava várias aldeias kaingang do Rio Grande do Sul ao Paraná e, como as narrativas indicam, aí já se previa a chegada de invasores no seu território, devido aos poderes xamânicos de seus “mestres”, nota-se, aqui, a importância do cacique Nonoai como um *kujá*. Mas, neste contexto histórico em que há o avanço da colonização, as relações da aldeia de Nonoai com outras aldeias e delas com o poder dos brancos constituem-se a partir das alianças entre os líderes Nonoai e Kondá, que, por sua vez, atuava na definição dos “limites” do amplo território sob a chefia do primeiro.

Em seguida, exponho a narrativa de Adelino da Rosa, um ancião do Setor São João do Irapuá, localizado na Terra Indígena Guarita para mostrar que a demarcação desta Terra Indígena, apesar de estar inserida em um mesmo contexto histórico do avanço da colonização na região noroeste do Rio Grande do Sul e também ser conduzida por meio da diplomacia Kaingang, será efetivamente realizada em consequência da definição de fronteiras entre Portugal e Espanha. De fato, esta narrativa diz respeito ao momento posterior à narrativa de Konkó sobre a guerra com os Xoklém, quando houve a configuração de um aglomerado inter-aldeão, que abrangia a Aldeia de Nonoai, isto é, trata-se do contexto histórico da criação das Terras Indígenas, em que tal aglomerado não será o foco das ações das lideranças.

Depois voltamos à atenção para o oeste catarinense com a narrativa de João Venh Grë, ancião e *kujá* da Reserva Indígena Aldeia Kondá, pois ela situa o território Kaingang em um contexto do avanço da estrada que atravessara o “Sertão de Palmas” em direção ao Rio Grande do Sul, passando pelo lugar atualmente denominado Xapecó,

onde existia, antes, o “Antigo Toldo Xaçecó”, um “lugar” que viveu fortemente sob a influência das relações do líder Kondá com os governos provinciais e, apesar dos registros histórico que mostram suas demandas por terra, acompanhadas, posteriormente, pela solicitação de seus filhos, a territorialidade aí vivenciada apresenta-se mais fluida, quando comparadas às outras duas aldeias citadas, inserindo as aldeias e acampamentos ali existentes no contexto do surgimento da incipiente cidade de Chapecó, a qual se sobrepôs aos sítios de habitação e aos antigos cemitérios, como mostro, de forma mais detalhada, no quinto capítulo.

Jorge Kagnãg Garcia realiza uma interpretação da história a partir de uma relação entre o tempo mítico (*gufãg*), o tempo histórico (*vãsy*) e o tempo atual (*üri*), de tal modo que vemos mais uma vez a invasão de cidades no território implicando na busca do ponto de vista do grupo local, como havíamos analisado no capítulo 2. Há uma série de reformulações da mitologia, incorporando uma temática cristã ao surgimento da humanidade kaingang primeva, quando todos os seres falavam – como sabemos, no *gufãg*, o bugio (*góg*) e o macaco (*kanher*), após o dilúvio, subiram em uma árvore, sobrevivendo, assim, ao avanço das águas e originando, os *kanhgág* e o Outro (por exemplo, escutei versões desse mito em que os negros teriam se originado *kanher*, o macaco; ver este mito de origem, tal como coletado por Borba, no próximo capítulo). A linguagem e a corporeidade, enquanto um conjunto de afecções que permitem os Kaingang serem humanos de um determinado “tipo”, neste momento de avanço da colonização, irá, igualmente, produzir diferenças intra-espécie, “pois “Deus” (veremos, adiante, de forma mais detalhada, a incorporação da divindade cristã) assim fará as “raças” humanas, por exemplo, entre os *kanhgág* e o colonizador que “era gente mais vestido, era gente, mas era outro tipo, eles tinham medo, não era igual eles [aos Kaingang]”, isto porque as suas diferenças, também neste tempo antigo, *vãsy*, como atualmente, no *üri*, dizem respeito às formas diferentes de criar família e viver na terra.³³

Cacique Nonoai [diz-se em Kaingang: Nur Vanh] era de origem Tupi, tupinambá, ele veio saído corrido de lá, agradou, agradou, até que ele agradou. Não sei se já vieram preparado para fazer isso, por que os *kujá* antes de acontecer uma tragédia muito antes já ele sabe, vão aprontando

³³ Enfatizo, aqui, que esta narrativa de Jorge Garcia vai ao encontro da definição do xamanismo Kaingang de Rosa (2005), inclusive pelo fato deste *kujá* ser seu principal interlocutor, no que se refere à incorporação de cenários interétnicos: “O complexo xamânico dessa sociedade trata-se de um fenômeno que se atualiza através de um vasto sistema de trocas religiosas com outros grupos étnicos e sociais — em particular, Guarani e caboclos — e também um forte vínculo com a sociedade brasileira mais ampla” (Rosa, 2005: 101).

para tomar cuidado. Dizer como não fazer não tem como, ele só sabe que vai acontecer, vai acontecer qualquer coisa conosco. Aqueles que vieram, ficou um em Palmas, outro Chapecozinho e outro Nonoai que é esse Nonoai, vieram em três de lá do Mato Grosso. Falando que eles vieram para cá atender por que os *kujá* deles já sabia a notícia que iria ser invadido: - Uma época um outro povo vai chegar aqui, então nós temos que preparar ensinar os filhos brigar, ensinar atirar de flecha, de lança, que eles atiram, mas quanto mais destreza eles tivessem, pular um pau, tudo isso eles faziam, então quando se aprontando para briga, eles faziam também as danças de brigas, até que aconteceu, quando eles viram já tinha gente no canto do Brasil, era gente mais vestido, era gente, mas era outro tipo, eles tinham medo, não era igual eles, vamos matar essa gente, aí de longe já atiravam de flecha, e começaram a se armar também contra os índios. Certo eles convenceram, isso certo durou bastante, os antigos contavam só história que aconteceu, daquela época já vem aquela história, hoje acho que já faz quase 600 anos, então já faz um tempinho, não é muito mas já cruzou 5 vezes 100 anos então ele já é madurinho.

Alexandre: o senhor sabe os outros que vieram com ele?

Kagnãg: Ele veio sozinho então ficou um no Kondá. Os Kegni, Manuel Kegni, aquele era primeiro que ficou em [rio] Xapecozinho. Ali tinha os toldos grandes deles, que a gente sempre conta, que tinha três, quatro qualidades de índio: Xoklêng, Guarani, Kanhgág pë e Xingu tinha o toldo deles ali, só que era tudo dividido, eles tomavam muito cuidado para não misturar as raças. Isso foi feito por Deus, eu acredito nisso por que às vezes eu fico notando os passarinhos, Deus também uma época, diz que existiu uma época, que eles falavam, logo no início do mundo, falavam num só idioma só diz que chegou uma época que mudou tudo, cada um ele deu um modo de criar família, conviver na terra, não vivemos toda vida, até na morte tem que aprender alguma coisa para deixar pros filhos (...) os passarinho [estão] do jeito que Deus deixou eles, eles não se misturam, [para] cada um ele deu um modo de conviver na terra, hoje eu aprendi que eles não se misturam, eu nunca vi uma mistura de passarinho, faz uns dez anos que veio uma turma de baitaca, apareceu lá na serra no matão tinha duas baitaca branquinha, branquinha, branquinha, mesmo, no meio. De perto, não vi, só vi ela voando, seguia ela só para modo eu ver ela, ela estava no meio, foi só aquela vez que eu vi diferente, todos os bichos, eles não se misturam, tatu é tatu mas nunca vi ele ser diferente, se ele é um rabo mole é um rabo mole, tatu peludo é outro, o bolita é um tatu também, todas as qualidades, tem vários tipos de tatu – e tudo em nome índio –, mas não se misturam. O quati também é a mesma coisa. O macaco e o bugio são parecido mas capaz que eles vão se misturar, não se misturam de jeito nenhum, então eles ainda estão cumprindo o que Deus deixou para eles.

Jorge Kagnãg Garcia fortalece esta perspectiva de que estas ações e capacidade de liderança do cacique Nonoai, segundo ele, “o maior *kujá* que ouvi falar”, como um “mestre” da aldeia (pois atuava também na função de chefia), irá se estabelecer em um momento anterior ao avanço da colonização, em que as fronteiras são vivenciadas a partir das guerras e alianças entre os *Kanhgág pë* (em que *pë* é “verdadeiro”) com outras etnias indígenas, e; no período posterior, também com “caboclos” (identificados com os negros e brancos mestiçados entre si e/ou “pobres”; lembra-se, aqui, da sua religiosidade, a qual os índios “achavam bonito”, incorporando, mesmo sem entender o bem o português, suas “rezas” (ladainhas) e instrumentos musicais observados durante a festa do Divino e; como vimos, a influência dos “caboclos” teve como efeito a constituição do “sistema caboclo” do xamanismo Kaingang (Rosa, 2005); também são importantes no “tempo atual” àqueles que os Kaingang denominam “índios” (i.e, os *fóg sá*, brancos miscigenados com índios). Estas relações intra e interétnicas são formuladas num gradiente de proximidade e distância, envolvendo casamentos, xamanismo e políticas entre aldeias. Kagnãg enfatiza, ainda, a transformação da

paisagem, contrastando dois períodos, quais sejam: um momento em que a interação com o território é percebida por meio das técnicas de caça e coleta – que orientam os deslocamentos para aldeias e acampamentos e, inclusive, para as cidades –, nas quais os guerreiros eram “preparados” (como ele diz: esta era a “nossa escola”; voltarei neste tema a partir de outra narrativa do *kujá*; adiante) e; um segundo momento, quando a estrada que ligava São Paulo ao Rio Grande do Sul passava pelo Porto Goj En, atravessando a aldeia de Nonoai, e o cacique e *kujá* Nonoai irá mediar a relação com o governo, representado por Francisco da Rocha Loures, para a manutenção/continuidade dos seus territórios:

Essas histórias que o velho contava a gente esquece porque. [Ele exclama]: Alexandre, a gente nunca iria pensar na vida, nas ideias, que iria acontecer o que está acontecendo. Como iria saber que iria mudar tudo. Então, quando nós eramos mais novos, nós achávamos tudo bom, nós não tínhamos pensamento assim de amanhã ou depois a gente precisar das coisas. Tinha matão, embaixo do mato indo aqui até [a atual Terra Indígena Serrinha, na cidade de] Rodeio Bonito era só mato, mato, mato, pinhal. Nosso pensamento era fazer mondéu, fazer roça, trepar em pinheiro, aprender atirar de flecha, ensinar as crianças atirar de flecha, era nossa escola, fazer lacinho, fazer mondézinho que era para pegar rato. Teve uma época que se criava rato mesmo e rato bom de comer, ele se cria no mato, sabia, ele come só fruta também, o rato.

Pedro: Mas não é todo tipo de rato, tem uma variedade de rato.

Jorge: Como tem rato venenoso, nem o gato não come. [Sei (?)] deixar rato venenoso morto no mato, sabia a qualidade dele, tinha experiência isso com eles. O gato do mato, aquele jaguatirica, pega o rato e já não come só mata e deixa. Então nossa escola era do mato, fazer mondéu, fazer laço.

Pedro Garcia: Fazer armadilha!

Jorge: Tudo quanto é coisa, como é que é em índio *tejfé*, quer dizer batedor.

Pedro: Quebra-cabeça!

Alexandre: Daí chegou esse Francisco da Rocha Loires [Diretor do Aldeamento de Nonoai em meados do século XIX]?

Jorge: Foi o primeiro que visitou, a história que os velhos contavam, né? Faz quantos anos também? 500 e poucos anos. Acharam a aldeia do... Uma aldeia que tinha bastante gente, né?

Alexandre: Foi o primeiro que visitou Nonoai, então?

Jorge: Que eles falaram, sim, esse Rocha Loures. Ele era muito amigo do velho Nonoai, por que ele descobriu a morada dele. Ele voltava, ia para Sarandi e de Sarandi eles vinham, de vez em quando vinham, [até] que abriram a picada, fizeram àquela ideia de abrir a picada reta de lá de São Paulo, tiveram a ideia de se encontrar no [atual] Porto Goj En [no Rio Uruguai, aproximadamente 20 km da Aldeia], reta. Perguntaram para os índios qual o passador de vocês, como é o nome: *inh pa in fo goj en?* Que eles abriram a picada reta ao [Rio] Uruguai, de lá de São Paulo outra tipo, no Porto Goj En ... botaram o nome em português Porto Goio En e, para os índios, é *goj en*. Então ali a água é mais mansa, tipo um poço, onde eles cruzavam. Eles tinham as maneiras deles passarem, eles trançavam embira de guaimbé e tinha um que atravessa o Uruguai a nado, com porunguinho, lá ele levava aquela sogá de guaimbé. Se ele convencesse chegar lá com ela, às vezes dois, três ajudando ele, até mais, porque a água pesa aquela sogá, então ficava uma parte e outra parte, com aqueles porungo eles não afundam, eles atravessavam, lá muita gente que ajudava, lá de Xapécó, é uma área também, eles avisavam um ao outro, amarrava aquela sogá, passava nadando, mulher, criança, fazia uma esteirinha de taquara, tipo uma barca, colocavam as coisas em cima, as crianças e iam com aquela sogá. Iam cair por lá. Teve uma época que arreventou aquela sogá e morreu muita gente, quando arreventa aquela sogá, pesando demais, em quantia certa, vencia aquela sogá grossa assim, e como a água atravessa bem mansa, eles achavam um jeito, de porungo, com esteira de taquara, fazia uma esteira grande, que não afunda, quando vê que afunda pára de colocar, quantas viagens eles atravessavam, de lado a lado. De lá também vinha, que lá tem aldeia indígena. Lá tinham os

Xokre [Xoklêng], uma porção de índio lá, os [de descendência do] Kondá esse, não são puro, nem o Nonoai, ele não é puro, *kanhgág pë*, o índio puro, eles já são misturados com os tupi. Escondido atrás da moita as índias pegavam família deles e embora que eles descobriram, por que eram diferente, os outros índios ... ficaram desconfiados, mas o mestre deles aconselhava ele: vamos criar ele, é teu filho, então ele ajeitava, tudo bem ajeitadinho, e criava, criaram o Kondá e criaram o outro, até esses dias estava lembrando o nome dele, tinha uma porção de índio que foi feito assim: os mato grossenses, lá, vinham logravam eles ali e iam de volta, agora não podiam levar a mulher kaingang por que dava briga. Nem trazer mulher de lá, o *Kanhgág pë* também visitava eles lá, iam a pé até o Mato Grosso para eles era comum quem passa o uruguai passa qualquer ... só não passa o mar , porque o mar ... Não queira trazer uma mulher de lá, nem mulher que venha visitar pra cá, nem leve um homem também. Vai ser castigada e mandar embora, para não misturar a raça, mas como eles contavam às vezes, nem sabiam que era filho de outra pessoa e criava como filho. Aconteceu tudo isso aí. Quando vê mistura a raça, dava bem sabido, tem uma idéia firme, calmo, criava um homem especial, por que ele já tinha outro sangue junto, então aquele era outra ideia mais para criar o povo, dava o malandro também mas aqueles malandros só sofria. Então tem uma história que ficou um aqui em Nonoai, um em Votouro, outro no Kondá, então cada área eles colocaram uma raça de índio Xavante, por que diz que com os Xavante eles se davam melhor, com outras etnias eles eram mais contrário, nunca um concordavam com o outro, mas o Xavante diz que agradavam! Iam passear na aldeia deles, levavam meses, mas eles iam e vinham de lá pra cá também, os *Kãgĩnh*, como é que se chama o nome dos *Kãgĩnh*? Esses dias estava lembrando dessas histórias dos Xavante com os índios *Kanhgág pë* aqui do sul, de Santa Catarina e Paraná, ficava por aqui e eles vinham e voltavam, morar mesmo eles não vinham, por que era proibido casar com uma daqui, teimasse podia até matar eles, lá também a mesma coisa, se não é da raça deles, tome cuidado, tem que andar bem direitinho, para ficar uns dias lá com eles, pode ficar um ano ou dois, mas tem que obedecer a lei deles e não é para se misturar, lá você não pode casar, não pode namorar, naquele tempo eles faziam essas ...

Alexandre Esses *Kãgĩnh* eram de onde?

Kagnãg: *Kãgĩnh* era uma raça do Xavante, era o nome deles, cada um tem seu idioma, para nós é gralha preta [faz o som das gralhas].

Na narrativa abaixo Kagnãg inicia com sua trajetória de liderança, à qual lhe permitiu acessar o conhecimento do período histórico que compreende a combinação dos “toldos” Nonoai, Votouro, Serrinha, incluindo também Mato Castelhana, para, diante da iminente chegada dos colonos ao planalto, fazer a demarcação e, o momento seguinte, quando haviam passados “vários anos da primeira ideia, de demarcar as três áreas juntos” e “veio a lei” para “demarcar as terras”. Neste contexto, a narrativa, ao mesmo tempo em que mostra a centralidade das casas para (inclusive. no que se refere à memória do) o coletivo mais amplo (o *kanhgág kar*), afirma a importância da relação entre os grupos locais, os quais, mesmo quando não havia mais a possibilidade de “demarcar as três áreas juntos”, devido ao não respeito por parte dos colonizadores, situaram os diálogos com o governo neste contexto da definição dos limites das Terras Indígenas:

Primeiro usavam-me de polícia, com 14 anos que eu tinha, mandavam-me avisar o povo para uma reunião, meu filho você já está grande, faça um favor, ande por tudo, então a gente ia casa por casa. Então eu sempre fui mandado, então deu tempo de aprender muita coisa do passado com eles, com os velhos, por que os lideres sempre foram os maduros mesmo. No tempo passado 30, 40 anos era difícil pegar um ... ele servia como um sargento, cabo polícia, para ser uma autoridade responsável mesmo tinha que ter mais de 50 anos, eles achavam que era muito novo

para pensar pelo povo, tem que ser bem maduro para colher, então a gente assistia com eles. Então eu tenho muita história daqui.

Então eles contavam que aquela época que fizeram aquela ideia, essa demarcação que eu contei cedo [antes, no mesmo dia] vamos demarcar por que o povo está vindo, não tem como nós atacarmos, se nós atacarmos ele matam todos nós, vamos fazer um pedaço para nós. Então eles combinaram, entre eles: três ou quatro toldos, existia mais por aí, tinha outro toldinho, o Mato Castelhana, tudo aquilo lá ele pegou. Então fizeram àquela ideia, antes de fazer picada, vamos fazer o giro de... a gente passa para o governo, para ser respeitado, tal rio para cá é nosso, onde não puder pegar rio a gente faz de um rio no outro, como fizeram na parte de cima lá, pegaram as cabeceiras da sanga: a cabeceira do rio Baitaca, cabeceira do rio Erechin, cabeceira do rio Douradinho, caiu no [rio] Uruguai, da cabeceira corre água para o Uruguai, rio da Várzea, [ao] Uruguai, Passo fundo, cabeceira de Passo Fundo, então eles fizeram aquela ideia, caiu não na cabeceira do Passo Fundo, caiu para abaixo da cabeceira, fecharam, pegaram Votouro, Nonoai e Serrinha. A ideia do ,... daí eles falaram pro governo que eles queriam esse pedaço de terra e o governo apoiou. Passaram anos e anos, que o governo veio pedir para eles que ele queria, isso foi em 1911, aí eles já tinha começado fazer àquela ideia entre eles, os índios, já estavam começando a fazer as picadas, a cada mês quando que eles ficam de verde não tinha muito trabalho para eles convidava a turma de 20, 30, 40 homens faziam um picadão, para fazer a demarcação de 1911. Alguém decerto já tinha falado com eles, eles tinham contato com outro. Daí eles fizeram aquela demarcação, demarcaram Serrinha, um se ajudando ao outro, demarcaram Votouro, e quando veio a lei que o governo pediu para os caciques, vieram falar com os caciques: - Nós já escolhemos o pedaço para nós, o resto pode ficar. Mesmo que já no[s rios] Uruguai e no Passo Fundo não estão respeitando, já tem caboclos plantando e fazendo rocio, fazendo sitio. Então é bom nós demarcamos, com a demarcação eles tem que respeitar, colocar os marcos para eles respeitarem, pra cá é de índio para lá não. Então o acordo fechou ali. Isso passaram vários anos da primeira ideia, de demarcar as três áreas juntos, eles mesmos fizeram a ideia de demarcar diferenciado, cada um, um pedaço.

Então Votouro, ele fizeram só demarcação seca, também, deixaram uma parte de São Valentin. Ali, era área indígena, mas eles deixaram fora, pegaram outro lajeado pra cá, que é o lajeado Grande, dali eles fecharam com o lajeado Pesqueiro, não é Pesqueiro, é outro nome, dali eles fecharam, pegaram esses lajeados e logo caiu no [rio] Uruguai. Então ficou grande, mas com briga e luta o governo conseguiu retomar mais um pedaço que é o Herval Grande, vamos dizer com essa história de reforma agrária, os caras mesmos entravam por conta, até que o governo veio falar com os caciques de novo: - vamos deixar que eles plantem ali, a terra de vocês ... a comunidade de vocês é pouco, esse baita pedaço aí não serve para vocês pega São Joao, pega pra lá a vila ... então até os Guarani que estavam dentro do Votouro e já deixaram fora, já outra ideia que eles fizeram, os Guarani moravam pertinho do rio Erechin, dentro da aldeia de Votouro, mas aí eles cortaram, deixaram para os Guarani lá e fizeram uma linha reta, que hoje tem o nome da cidadezinha que município agora, pegava aquele município ali direto assim: Erechin, lá para cima, chamado rio Caete. Lá em cima, dividiram por que eles sabiam que o guarani nunca se enquadrava com índio também, podiam morar na mesma aldeia só mais separado, sempre separado, com seu toldinho assim do lado, o Guarani mais gostou de mato, então que eles combinavam e acertavam até hoje. Daí, passaram vários anos da divisão dos indianos, mas isso é mais recente, que o governo veio fazer a proposta para o cacique, o que eles achavam de dividir para não se misturar os índios com os não índios, são outra gente, vamos repartir para o não-índio, o cacique aceitou. Eles são estudados, eles sabem agradar, chegam mansinho, chegando falando bem, então fizeram aquela ideia, até meu finado pai ficou com um pedaço de terra, da estrada para lá ficou com os indianos e outro lado para cá com os índios. Eles cortaram a área para os guarani lá, daí que fechou, invadiram até Herval Grande, ali aparou eu sei que pegaram bastante terra, mas só que eles não conseguiram respeitar, não puderam demarcar e ficou parado, seguidamente e ficou parado, que foi a ideia de eles tirar um pedaço para deixar para dar para os não índios, o governo sabia que era ouro, até que veio a época de registrar terra, comprar terra, mas aí já vem dinheiro de atrás, os poderosos vieram comprando. Foi o que aconteceu.

Ainda do meu tempo, eu conheci Faxinalzinho, está dentro, só que quando começou a encher de gente, colocaram casa de comércio, já tinha movimento, os índios mesmo desviaram, deixaram, por que os índios não sabe beber, se misturava lá com os caboclos, brigavam até branco a favor dos índios, os índios não sabem tomar cachaça, quer tomar que nem água, fica bêbado, começa incomodar daqui a pouco ele vai pro laço. Então tudo isso aconteceu na minha época, que nós éramos piizada, às vezes nós até chorávamos quando nossos parentes estavam apanhando, mas

tudo na bebida, eu vi índio apanhar de facão de caboclo, até que eles foram se enquadrando, se enquadrando, estão vivendo quase no mesmo tipo, só o que mudou foi a cachaça que os índios começaram a se cuidar também, chegou uma época que a própria lei indígena: - vocês podem tomar mas venham tomar dentro da área, daí a gente atende vocês, agora vocês irem lá no meio deles tomar lá na vila é perigoso, eu não posso enviar a policia [indígena] para vocês por que é perda de tempo, por que nossa autoridade eu nunca soube que ele tem um salariozinho: - O governo tinha que juntar, ao menos, umas roupas velhas e mandar pros líderes.

Maria KoRi Constante, na narrativa abaixo, discorre igualmente sobre o tempo antigo (*vãsy*) e informa a importância do território ancestral, “naquele tempo [que] eles não sabiam fazer casa” e “faziam uma toca e para eles ficarem embaixo”, para entendermos que as transformações que houveram na paisagem, a partir das guerras com os (e/ou entre) brancos, o surgimento da cidade de Nonoai, que, direta ou indiretamente, incidiram na constituição de Terra Indígena. A aldeia mãe, com sua casa subterrânea, estava no lugar onde hoje é o centro da cidade de Nonoai e foi sobreposta pela igreja matriz. Neste lugar, o cacique Nonoai e Kondá viveram juntos por algum tempo, com “uma turma, por que eles fizeram bastante fogo”, mantendo o território, pois foi “de medo daqueles fogos, fogaréu que tem, então eles [os brancos] correram tudo”. Destaca-se que os fogos e as ações do cacique e *kujá* Nonoai, como uma fonte d’água “abençoada [por ele], [que] tem ali dentro da igreja”, mostram a importância desta aldeia para o *kanhgág kar* (o coletivo kaingang; traduz-se também por “turma”) e, logo, para a constituição do aglomerado que envolvia as aldeias de Votouro e Serrinha quando a Terra Indígena foi demarcada. Este movimento de reunião tornara-se importante para o ethos indígena, devido à permanência das famílias na aldeia, contrastando com o movimento de dispersão subsequente para as aldeias que estão do lado direito do *goj en*, quando Kondá atravessa o rio estabelece acampamentos e aldeias nos arredores e no lugar denominado como Antigo Toldo Xapecó – onde irá viver até os dias de sua morte –, pois vemos que esta aldeia está atualmente sobreposta pela cidade de Chapecó, fato que originou, como veremos de forma mais detalhada adiante, a Reserva Indígena Kondá (categoria jurídica do órgão responsável, respaldada pelo Estatuto do Índio, que difere da Terra Indígena), além da reivindicação de um sítio pela população desta última aldeia, localizado no atual distrito de Marechal Bormann, o qual também, segundo a narrativa, foi um acampamento de Kondá antes de ir para Xapecó,

Ko Ri: O Nonoai, ele fazia fogo, bastante fogo, ele convidava aqueles amigos dele, se juntava assim, fazia assim, cada um tinha fogo, cada um tinha dez fogos, fogo de chão, fazia clarear o fogo, daí os brancos corriam também por terem índios demais, eles vêm aquela fresta de fogo, então eles dizem que tem demais índio ali, que eles não chegavam, e diz que ele dizia para a mulher dele, chamava o nome dela no idioma e no idioma ele chamava ela: bota brasa na panela

que nós vamos escapar já, diz que ele dizia, no idioma, para eles irem para Chapecó, dali eles foram para Chapecó. Por isso que tem lá também a foto dos índios pelados, é os Nonoai que saíram para lá, o irmão dele era Kondá, por isso que tem o nome do homem lá, apelidaram por Kondá, Kó é 'banana kó', por isso apelidaram o irmão do Nonoai, por que Nonoai ele não dormia só amanhecia brigando, então apelidaram ele, O Nonoai e o irmão dele é Kondá, que foi para Chapecó, agora tem o nome lá, Kondá

Alexandre: e como é, ele falava para o pessoal se esconder numa ...?

Kori: eles fizeram uma cava, embaixo do barranco da cascata, já viu a cascata ali? [Respondo que não] (...), diz que lá na cascata tem um barranco, então eles começaram a cavoucar embaixo, aqueles homens, que é os kaingang, *kanhgág jug* [traduz-se por índio bravo], cavoucaram, cavoucaram até onde está a igreja, ali eles acharam vertente e ficaram ali embaixo, na toca, fizeram uma toca, por que naquele tempo eles não sabiam fazer casa, então que eles faziam uma toca e para eles ficarem embaixo, então ali tem uma toca, que tem água deles lá embaixo, e o padre descobriu, agora ele puxou a água para cima e colocou a igreja ali, em cima, então tem água mineral dentro da igreja, que é do Nonoai aquela água abençoada, tem ali dentro da igreja, eles estão vendendo aquela água, eles não dão de graça, e era do *kujá* Nonoai, ele era *kujá* também, em cima eles faziam fogo e lá embaixo eles deixavam as mulheres e as crianças lá dentro da toca e eles homens ficavam fazendo fogo em cima onde está a igreja, parecia que era uma turma por que eles fizeram bastante fogo. Então ele dizia para a mulher dele enche de brasa a panela, agora vamos embora por que já parou a guerra, de medo daqueles fogos, fogaréu que tem, então eles correram tudo. Então eles deixaram esse Nonoai, que é aldeia agora, Votouro também foi o Nonoai que colocou, que colocou Serrinha, foi o Nonoai que colocou também então esses três aldeias é uma só, é, uma só, esses três aldeias, o maior é esse, então os pequenos, criam o povo lá, mas se quiser vir pra cá, vem, né?

Alexandre: É a mesma Área?

Kori: É a mesma área

Alexandre: E Chapecó já é outra área?

Kori: É outra área, já é Santa Catarina. O irmão do Nonoai escapou e já se foi, convidou a mulher, encheu a panela de brasa e se foram. Lá no *goj en*, diz que eles inventaram uma taquaruçu, vara, fizeram que nem um barco, cortaram madeira, ataram com cipó, fizeram uma trouxa grande assim maior do que esse [mostra a altura], diz que remaram até o outro lado, por que aquele tempo não tinha saída nenhuma.

Alexandre: não tinha como atravessar de pé?

KoRi: Não por que é rio grande, *goj en*, daí passaram e se foram. Como chama? Era aldeia também ali do outro lado, [distrito de Chapecó Marechal] Bormann [ver adiante]. Foi o Kondá que fez acampamento ali, no Bormann, depois foi para Chapecó, lá ele ficou, lá ele morreu, com a mulher dele. A família dele não sei onde anda agora. Agora, do Nonoai, a gente deve conhecer ainda, tem família aqui, que é o Fredelino, mas o Fredelino é bobo, ele era índio mas ele se pegou com as brancas e virou que nem um branco, só chamava ele de índio mas não deixam mais ele parar aqui na área, só por que ele juntava só as brancas. (...) Então ele não tem aldeia.

A narrativa do ancião, Adelino da Rosa morador do Setor São João do Irapuá, da Terra Indígena de Guarita, indica outra forma de relação com o Estado, que permitiu, ao menos em parte, a continuidade da ocupação do conjunto de sítios que constituíram a demarcação desta terra, quando já haviam duas terras demarcadas: Nonoai e Campo do Meio. Entretanto, é importante dizer que, de maneira semelhante às narrativas de Kagnãg e de KoRi, o ancião destaca as transformações na paisagem ancestral, contrastando-as com o conhecimento do território por meio de técnicas de pesca, caça e coleta, caracterizando um ethos “selvagem” e “guerreiro” que os diferenciam de outros índios, como também dos brancos. Se este ethos será motivo para que haja, num primeiro momento, um questionamento de sua humanidade pelos jesuítas, que procuravam saber se os índios tinham um corpo e uma alma humanos; num segundo

momento, já considerados humanos pelos *fóg*, será justamente por serem guerreiros e “selvagens” que eles conseguirão seus direitos territoriais. De qualquer modo, diferente das mediações realizadas no âmbito do governo provincial pelo cacique Nonoai, Fong obteve vitória em uma determinada investida dos espanhóis nos limites portugueses, estabelecidos no Tratado de Madrid (1750) e esta insígnia de guerra foi o que possibilitou que sua mediação com o governo estabelecesse tais “limites”. Nota-se que, após a vitória, as relações com os brancos, seguindo uma formulação perspectivista, não coloca em questão a alma, mas a especificidade do corpo, identificando, por meio de uma versão do mito de origem, o governo dos *fóg* estabelecido no Rio de Janeiro com o bugio (*góg*), que, junto com o macaco (*kanher*), após o dilúvio, geraram os *kanhgág* e o Outro, como segue:

Em 1850, nesse período de tempo, então depois do descobrimento do Brasil, a historia diz que os padres jesuítas estavam circulando nesse território do Brasil, onde eles ainda não acreditavam que existiam indígenas na época, a preocupação deles é que achavam que era qualquer tipo de feras, animais e assim foi indo, quando esse padre jesuíta, que é um missionário, quando foi consultar a pessoa diz eles que tinha a mesma alma, que os brancos também tinham, os índios também tinham corpo, alma. O que os brancos tinham, os índios eram as mesmas pessoas, questão de línguas, crenças e costume já eram mais diferentes, então nossos costumes não são costumes de Xapecó, nem de Paraná, diferente. Nós somos indígenas kaingang, nossos avós eram bravos, mas eles eram bravos para combater contra seus inimigos, seus adversários.

Voltando de novo para o padre jesuíta, ele titulou três aldeias no estado, não é estado, era uma província, um município, Porto Alegre nem existia, existia um Montenegro que era municipal. Os padres jesuítas então titulou Nonoai, primeiro lugar; segundo lugar o Campo do Meio, terceiro lugar, então, o Guarita. É um título que foi dado àquela época. Aqui era naturalidade do Fong, indígena Fong. A equipe dele era, como vou dizer ...: um selvagem. Eles viviam mais da caça, da pesca, de mel, então é uma equipe de famílias que se localizava num lugar e quando terminava pesca e fruta e mel eles iam para outro lugar, assim era a convivência deles. O que acontece?

Até que existia no comando do país, não sei se do estado o rei Portugal, não é o governo aquela vez, é o rei Portugal, isso eu não posso saber que ano que aconteceu, daí o rei Portugal defrontaram-se com os espanhóis, que estavam invadindo essa região aqui. O filho do rei Portugal, que é o Salvador, chegou nos indígenas, onde é que é grupo de indígena, disse: olha, vocês são uma família e vocês são gente selvagens, são gente que briga, são gente que avança mesmo. E nós temos uma briga à realizar tal dia, tal noite, tal hora, tal semana, aí o Fong perguntou, disse assim, ele não sabia falar em português, mas o filho dele respondia por ele, o parente dele, o sobrinho dele: - o cacique Fong se é por uma briga, gostaria de brigar, gostaria de brigar, no momento, ele estava pronto. Aí o Salvador leva ao conhecimento do governo, para o rei que os indígenas vão ajudar. Então, disse assim: onde é que fica então esses posseiros que ficam acampado? Ai ele disse, estão vindo mais ou menos 5 mil pessoas, estão invadindo essa região aqui. Ai que começaram fazer os usos dos trabalhos dele, daí eles se preparam, o Fong disse assim: - comigo não tem hora, comigo é agora.

- Então vou deixar para vocês, essa briga, essa guerra.

Como fosse essa noite já estavam fazendo o trabalho de confronto mesmo. Ai eles foram fazendo as normas, as manobras deles aí, mais ou menos às nove, dez horas da noite, quando estava tudo calmo. Os índios passaram os remédios deles, do mato mesmo, que faz a pessoa dormir no sono pesado e dormiram. Aí eles foram lá, massacraram, mataram, mataram, ficaram muito poucos, os espanhóis. naquela época, os índios quase mataram todos. Onde que é? Ali por Turvinho para cá, até um pouquinho do Turvo, mas no Turvinho, depois de [cidade] Redentora, de [cidade Coronel] Bicaco, pra cá, quando não existia Redentora, isso aí é ... Aí levaram o Fong, com o filho do rei de Portugal, no Rio de Janeiro, foram de navio, levaram tanto tempo para chegar lá, o

Fong olhava para a água do mar, que a água é mesa [?] a água do mar e começou a chorar. Bem, ai ele chegou lá no Rio de Janeiro, no palácio do governo: - Os índios da guerra, os índios que venceram a guerra, que era o Fong, o filho dele, o sobrinho dele, que estava representando ele. Olhou no palácio do governo lá, e o governo lá em cima, aí ele disse assim: Parece que é um bugio, falou em nosso idioma, falou dizendo que parece que é um bugio, lá no estribo da madeira, do pau, lá em cima e assim é o governo que estava lá, conforme o andar da casa, ele achou que era a mesma coisa que um bugio que estava no alto. Eles sempre acharam que ... os indígenas achavam que os brancos era o bugio, mas isso é uma palavra: para os brancos era um bugio, para os índios eram os macacos.

Estas narrativas mostram como os Kaingang continuaram ocupando seus sítios ancestrais no Rio Grande do Sul, quando a estrada avança desde São Paulo para este estado e surgem as cidades, com suas igrejas e equipamentos urbanos, enquanto a demarcação das Terras Indígenas se torna cada vez mais importante. Particularmente, no oeste de Santa Catarina, vemos a importância do sítio de ocupação ancestral denominado atualmente como Xapecozinho, citado acima por Jorge Kagnãg Garcia, onde hoje está localizada a Terra Indígena Xapecó. Por outro lado, muitas outras aldeias e acampamentos ficaram de fora das demarcações, como o caso do Antigo Toldo Xapecó e o lugar atualmente denominado Marechal Bormann, citado por Maria Kori Constante. Passamos, com isso, para este outro lado do rio *goj en*, enfatizando aspectos das narrativas que dizem respeito a este contexto histórico em que, mesmo com o surgimento e crescimento da incipiente cidade de Chapecó, uma série de acampamentos e aldeias vinculam-se às formas tradicionais de ocupação numa paisagem considerada ancestral, o que ocorreu de forma diferente da cidade de Nonoai, seja devido a grande quantidade de “fogos” que o cacique Nonoai fazia no local onde hoje é a igreja da cidade de Nonoai, seja por que ela “demorou crescer”, ou ainda, seja por suas negociações “prévias” com o governo e; também, diferente do contexto da expulsão pelos espanhóis, que estavam invadindo a “região”, onde foi demarcada a Terra Indígena de Guarita, pois foi por vencerem essa guerra que, somente anos depois, surgirão as cidades, fazendo fronteira com os seus limites: Miraguai, Redentora, Tenente Portela e Coronel Bicaco, Voltaremos, no próximo capítulo, a estas Terras Indígenas e seus respectivos processos históricos, os quais incidiram na definição de seus limites, prosseguindo no século XX. Neste aspecto, como citei anteriormente, observamos que, quando avança a colonização, o líder Kondá deixa a Aldeia de Nonoai, cruza o *goj en* (Rio Uruguai), e atua na constituição de acampamentos e aldeias no “lugar” que se denominou de Antigo Toldo Xapecó e arredores (no Rio Xapecó, onde morreu), mas, talvez por seu envolvimento com as políticas de colonização, não será por seu empenho que os Kaingang terão este sítio demarcado.

Nesta narrativa abaixo, o ancião e *kujá* João Venh Grë da Silva, morador da Reserva Indígena Kondá, faz uma interpretação a partir dos grafismos visualizados nos trançados da peneira sobre os primórdios da colonização, traduzindo as transformações na paisagem, no caso, àquelas decorrentes da invasão dos brancos no Brasil e pelo surgimento das cidades no território de ocupação tradicional, desde o ponto de vista do grupo local. A ênfase desta narrativa equivale e lembra em vários aspectos às anteriores, mas não implica, de modo diferente das narrativas referentes às mediações do cacique Nonoai e do cacique Fongue, na constituição do território como uma Terra Indígena – com consequências importantes principalmente no nível de sua organização sociopolítica: as mais expressíveis são, de fato, as hierarquias militares – e, sim, de um “lugar” onde os “índios” operam, inclusive em virtude do avanço da colonização, com elementos mágicos e rituais, enfatizando o xamanismo e as categorias cerimoniais, o que se articula com outras aldeias e acampamentos, localizados ou não no interior dos Aldeamentos e/ou das Terras Indígenas, em meio aos contínuos processos de desterritorialização e reterritorialização, igualmente, situados pela (re)constituição do grupo local, quando entramos no século XX (ver, igualmente, o capítulo V).

Vënh Grén: Esse branco aqui [aponta para ao trançado da peneira, no qual há taquaras verdes e brancas (raspadas)] é mar esse aqui, é mar, e esse aqui é terra, esse do Brasil e o índio morava aqui no centro, né? Tá, então Pedro Alvares Cabral, vinha com os navios todos pra cá, vinha todos os navios por aqui assim para entrar no Brasil, aqui. Hoje em dia é tudo cidade. Então, [tem] gente que acha que eu estou mentindo, mas é bem certo, hein? Esse cruz [no centro da peneira, foto abaixo], ele é mesmo coisa espiritual, ele pega qualquer, se tu manda pegar umas coisas, ele pega, até negrinho do pastoreio ele pega também, às vezes tu vai mexer tu joga assim e pega. Então todas as coisas que o índio fazia era espiritual, se tu tem uma flecha, nunca pega inveja, por isso que eles compram muito, se tu pendura, coloca no quarto e todo mundo vê, nunca dá inveja. Eles ficam triste, quando tu conta a história assim para eles, que um velho contou assim pra eles.

Alexandre: Esses caminhos viraram cidade?

Vënh Grén: Esse é mar e aqui era ilha, o índio morava, e o Pedro Alvares Cabral veio com navio por aqui assim, vindo pra cá na terra indígena.

Alexandre: Então todos esses caminhos viraram cidade?

Vënh Grén: Bem dizer já é outra cidade lá no outro lado assim, veio lá de outro estado. Então veio para tomar conta nisso aqui, no mato, uma ilha, aquele tempo era tudo mato. Toda a cidade que tem ali foi tomada onde que morava os índios, Xaçecó tem cidade, ali era. Brasília também morava os índios, nas capitais, São Paulo também que era uma vila também, aldeia, agora é uma cidade, capital. Porto Alegre também, a cidade ali que tomou conta de toda a terra indígena.

Alexandre: Esses desenhos aqui são caminhos, ali é o centro e ali é a cruz e essa parte aqui são caminhos?

Vënh Grén: A mesma coisa assim aqui era uma cruz que o índio entrava no Brasil, ficou, mas não é cruz, é que a gente não sabia o que era cruz, então a gente fazia de taquara, às vezes eu não durmo, pensando, pensando, pensando (...) eu sempre escutei história do meu *jamré*, do meu *kakrë*.



F 1 – Maria Pó Mág, esposa de Vënh Grén, trançando a peneira (na parte de trás da peneira, o centro, formado pela cruz, é branco, como ele se referiu na narrativa)

A próxima narrativa, também de João Vënh Grén, diz respeito ao avanço da colonização no Antigo Toldo Xapecó, já no século XX, quando a cidade de Chapecó havia se sobreposto a esta aldeia ancestral, e também informa sobre as outras áreas de assentamento que se estabeleciam em um “território circular” (Tommasino, 1998; ver capítulo V, quando mostro sua importância na configuração histórica que levou a criação da Reserva Indígena Kondá). Ele enfatiza as consequências da perda territorial para a organização social Kaingang, que, neste momento, irá passar por transformações, pois não será mais possível dar continuidade a vida aldeã na Aldeia Serrinha, localizada no atual distrito de Marechal Bormann, sítio de habitação referência do grupo doméstico de Vënh Grén, que ali atuava como “rezador” e *kujá*, com parentes da categoria cerimonial *pěj*, os quais, por sua vez, eram convidados para cerimônias mortuárias nas aldeias da região – algo que será novamente expresso nos dias atuais, por exemplo, após quase 20 anos da Reserva Indígena Aldeia Kondá, alguns destes anciãos aí realizaram o Ritual do Kiki, em 2014, convidando várias aldeias para a festa e; também quando participaram do Ritual do Kiki, em 2018, na Terra Indígena Xapecó (ver capítulo VI) – depois de viverem e serem expulsos de outros acampamentos, também citados no trecho abaixo, encontrados na cidade de Chapecó (entre os quais alguns ainda são utilizados quando acampam para venda de artesanatos; ver capítulo V):

João: O Pedro, o Dario, o Joce, também irmão do Pedro, depois o que nós chamávamos de Penin, depois essa aí junto [irmã dele] *pěj*, tem outro também, tinha quatro *pěj* e agora esqueci os nome deles, por que eles andavam tudo junto comigo, essa que está junto aí, depois minha

mãe finada. Eles avisavam [para] nós, nem que morre uma pessoa, avisava [para] nós, para ir[mos] lá, vem chamar [a] nós para fazer beberagem e rezar em cima e no outro dia ... E essa *pěj* levava onde que ele [morto] ficava e abria ali, então ela está dizendo *nga tá en kre* ... [continua em Kaingang; em que *nga*= terra; *kre* = cavoucar], outro que está na cova, caixão ali [mostra com a mão uma forma de cruz], os índios fazem assim *nga tá kre* ... [idem], nós chamamos de *pej*.

Alexandre: Mas era no cemitério do Bormann mesmo?

João: Sim, ali mesmo, depois em Nonoai. Depois que o branco tomou conta e não deixava índio ficar no cemitério e levava lá no Rio Grande e depois que deixava no cemitério em Nonoai e voltava para cá de novo. Não deixavam nós deixarmos o nosso morto aí dentro ali. Até a minha mãe quando ela morreu no [bairro] Palmital, levamos também em Nonoai, eles não querem ver que a gente ponha no Bormann, que é terra tradicional indígena.

Alexandre: Chegaram a fazer reza aqui no Bormann?

João: A gente chegava em casa ... as vezes a gente fazia reza. Nós fazíamos àquele tempo, quando eu tinha mais ou menos 18 anos, estou muito velho agora.

Alexandre: Então o senhor é *pěj*?

João: *Pěj* a mesma coisa que *pěj* assim por que nós rezamos também, rezava, ela também junto, mas o serviço dela era diferente, cavoucar a terra, eram em quatro, um cansa já outro ...

Alexandre: Todos estes quatro eram do Bormann?

João: Moravam, tudo do Bormann, agora estão tudo ... uma está em Xapecozinho, outro em Nonoai.

Alexandre: Quem está no Xapecozinho?

João: O nome dela é Vénh Gri [escrita aproximada], diz que ela morreu, ficou velha

Alexandre: Quem foi para Nonoai? Como era o nome dele?

João: Tudo velho, morreram já, Maneco, Käyman [escrita aproximada], Felisbino.

Alexandre: Quem era o *pěj*?

João: Todos eles, por que aquele tempo os índios ficavam, tudo cheio, até amanhã sem sentar.

Alexandre: Mas esses quatro que eram ...?

João: Os quatro é que iam no cemitério cavoucar, um cansa outro entra.

Alexandre: E o senhor fazia a reza?

João: Nós fazíamos a reza, em 15 por aí ... Todo mundo aquele tempo sabia, depois vieram os evangélicos e aí que terminou, os índios entraram no evangélico, eu que não gostei, eu nunca fui batizado, batizado só com o *venh kagta pur* [queima de remédios do mato], então eu sei tudo. *Venh kagta pur* que minha mãe que me passou remédio do mato, depois a gente colocava remédio do mato e a gente vai dizer assim: [fala em, kaingang; traduz em seguida] o índio não sabia muito a língua de vocês –, está dizendo assim, com folha de remédio, dizia assim: vou te batizar você agora, o piazinho que vai se criar, não deixa ele pegar doença. Quando chegou os evangélico acabou tudo. (...) A gente estava se afastando por que não deixava mais fazer barraca bastante, então a gente ... um ia para Palmito, ia para outra cidade. Daí ficava lá, outro já ia para Irai morar, outro ia para outro. Quando nós estávamos em Palmital, tinha mais ou menos 9 barracas, já não queriam mais, a gente já tirava e fizemos em outro canto, aqui em cima nessa rua [próximo do cemitério da cidade de Chapecó, onde há um antigo acampamento] e aí ficamos até 3, 5 anos e estava mais ou menos com 12 barracas, já não quiseram e aí tiraram nós de novo, voltamos para o Palmital, quando tinha 20, mandaram sair de novo, aí levaram nós lá embaixo [próxima da Praia Bonita, atualmente, Aldeia Kondá], até agora.

Destaca-se que estes diversos contextos de enunciação são relevantes para a análise de situações que têm como foco a relação com os brancos, ou seja, em termos de sua cosmopolítica, vemos que os Kaingang reúnem humanos e não humanos para afirmar sua especificidade e sua autonomia cultural diante do avanço da colonização. Estas narrativas indicam que, em meio ao incremento das estradas e urbanização, os Kaingang continuam compartilhando a memória e fazem uso das mesmas rotas de deslocamentos e lugares de assentamento ancestrais, tendo o grupo local como referência nas relações com a alteridade e para os movimentos de dispersão e reunião.

Ao mesmo tempo em que utilizam de equipamentos instalados no interior destas, agora, Terras Indígenas, como as Aldeias de Nonoai e Guarita, muitas vezes controlados no âmbito das diferentes parentelas (suas respectivas casas; grupos locais) e de determinadas hierarquias aí constituídas, a continuidade dos deslocamentos, decorrentes do faccionalismo, para a constituição de aldeias, ou ainda, da mobilidade, orientada para a realização de cerimônias entre aldeias, serão importantes para entender o período subsequente, quando passam a “retomar” sítios ancestrais.³⁴

Neste aspecto, verificamos que o “mito se torna história para enfatizar a perda territorial” (Gallois: 1994: 38) e, de forma correlata com a análise de Gallois de um conjunto de narrativas em que “os Waiãpi se mostram preocupados em recuperar sua totalidade (...) [entendida, aqui, no sentido de] recompor uma unidade perdida no contato” (idem: 64), as narrativas kaingang se constituem como uma modalidade de transmissão de experiência do contato, traduzindo em argumentos (inclusive para os brancos), como formas de estar no mundo entre outros “discursos-explicação” e “performances narrativas”, que informam a experiência individual ou em grupo, seja apoiando-se em “marcadores físicos”, seja reportando-se aos “ancestrais sempre citados”, ou ainda, elaborando explicações mais genéricas baseadas na experiência dos que viveram próximos aos brancos e perderam suas vidas e/ou tiveram as terras expropriadas. Dessa forma, ao relacionar índices de ocupação ancestral, enquanto “marcadores físicos” destes “discursos-explicação”, a autora chama atenção para “crônicas genealógicas” (Viveiros de Castro, 1993 apud Gallois, 1994), identificando os “ancestrais diretos que participam da cadeia de transmissão [das narrativas sobre eventos]” (Gallois, 1994: 22), para demonstrar a importância da imbricação das narrativas e da história.

Portanto, seguindo o argumento da autora, em diversos contextos em que transformações originadas por deslocamentos ou relações intra e/ou interétnicas, como àquelas decorrentes de cisões ou conflitos, caracterizam as pesquisas etnoarqueológicas e etnohistóricas, há uma complementariedade, e não uma dicotomia, entre o mito e o

³⁴ Como informa Sahlins (1997: 135, 136): “Os costumes tornam-se conscientes, quando mais não seja, por causa da própria possibilidade de sua violação — inclusive aquela ocasionada pelo exemplo de costumes contrastantes vigentes em povos vizinhos —, o que notadamente exige que eles sejam inculcados nos jovens, juntamente com os sentimentos morais e emocionais apropriados. Obrigada assim a encontrar explicações racionais para práticas cujas razões são desconhecidas, a consciência da cultura não é uma mera racionalização, mas uma quase-tradição consistente com os saberes, narrativas e interesses da sociedade (cf. Wagner 1975) (...) Em regra — há exceções e permutações —, o culturalismo tornou-se o discurso englobante do *developman* [“desenvolvimento de gente”, em contraste com *development*] e das sociedades transculturais em evolução.”

ritual, mito e história, pois ora as novidades são incorporadas nas atividades cotidianas e extracotidianas, ora ao longo das *performances* narrativas, para, a partir daí, possibilitar a interpretação dos vestígios do passado ou dos fatos históricos; isto é, os acontecimentos históricos, assim como, os vestígios materiais do passado são “objetos de discursos diferenciados, embasados por diferentes visões de mundo”.

Considera-se, assim, que as narrativas aqui apresentadas dizem respeito ao período histórico, o final do século XIX e o início do século XX, tanto em termos da profundidade genealógica, quanto do conteúdo sociocosmológico a que se referem, em que as diversas situações de colonização caracterizaram a redução territorial e a degradação ecológica de seu território ancestral.

4.5 – A vida aldeã entre o início e meados do século XX

Após a interiorização para o planalto e a reunião de facções rivais em aldeamentos e, posteriormente, nas Terras Indígenas, haverá uma diferença importante entre o século XIX e o século XX, pois as condições de negociação vão cada vez mais requerer as formas de ocupação fundadas na legislação, investimento na catequese e uma política fundada nos pressupostos positivistas de integração, com o intuito de transformar os indígenas em trabalhadores nacionais, como segue:

O começo do século XX, segundo Paulo Ricardo Pezat (1997), foi marcado por dois decretos fundamentais para as populações indígenas. O Decreto 4.956, de 1903, que oficializava a desapropriação das terras de necessidade pública e, no início de 1906, no Governo de Afonso Pena, a criação de uma secretaria de Estado com a denominação de Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio, tendo como atribuição estabelecer diretrizes para proteção aos índios e às suas terras (...). No oeste paulista, a cafeicultura alcançava as florestas que se estendiam dos vales do Tietê ao Paranapanema e daí ao Paraná. Iniciava-se também sobre os territórios Kaingang, conforme relatório de Luiz B. Horta Barbosa ([1926],1947), a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Num primeiro momento, os Kaingang e suas lideranças, seguindo sua lógica de negociações, atuaram pacificamente, porém, a partir de 1905, começam a reagir com sucessivos ataques contra engenheiros, agrimensores e demais trabalhadores. A extração da madeira é outra atividade que ganhou importância no período, levando à instalação efetiva de indústrias madeirenses em regiões Kaingang do Paraná e de Santa Catarina (D’Angelis, 1984) [especialmente, na região do Sertão de Palmas, que envolvia até então os conflitos em torno da definição do oeste de Santa Catarina, onde, “todavia, somente no final da década de 1920 o Serviço de Proteção aos Índios³ (SPI)”. O Rio Grande do Sul conta, a partir de 1903, com a presença capuchinha para catequizar os Kaingang que continuavam a atacar as fazendas. Dentre os freis capuchinhos, destacamos Bruno de Gillonnay, Bernardino d’Apremont e Germano de Saint-Sist, além dos catequistas Ricardo Zeni e Lúcio Compagnoni, os quais, auxiliados por algumas lideranças nativas, passaram a atuar principalmente com os Kaingang de Lagoa Vermelha (Costa e De Boni, 1996). Com o advento da República, temos ainda no Rio Grande do Sul uma ordem governamental para que, entre o período de 1908 e 1913, fossem demarcadas as terras indígenas o trabalho de demarcação de terras no Rio Grande foi realizado basicamente pela Diretoria de Terras e Colonização. No período de 1911 até 1920, conforme o relatório do diretor Torres Gonçalves, encontramos no Estado 12 áreas de aldeamento Kaingang denominadas de Inhacorá, Guarita, Nonoai (duas aldeias), Fachinal, Caseros, Ligeiro, Carreteiro, Ventarra, Erechim, Votouro e Lagoão (Relatório de 09/06/1910, in Laytano, 1957). Os caciques

e chefes que aparecem nestes aldeamentos são *Candinho, Faustino, Fortunato, Santos, Vito Supriano, Titi Fongue* e muitos outros. De acordo com Kimiye Tommasino (1995), tanto no Estado de São Paulo quanto nos Estados do Sul, os conflitos entre colonos e índios ao longo das décadas de 1930, 1940 e 1950 foram muitos e tornaram-se cada vez mais agudos à medida que as frentes de ocupação nacional iam se interiorizando. Uma das artimanhas utilizadas pelos chefes de postos do Serviço de Proteção aos Índios, frente a esta situação, com os Kaingang do sul do Brasil foi a introdução de uma nova “estrutura política” configurada hierarquicamente pelas figuras do “coronel”, “major”, “capitão”, “tenente”, “cabo” e os “soldados”. (Laroque, 2005: 50, 51).

A partir daí, por um lado, as Terras Indígenas terão como consequência a eclosão de conflitos intestinos entre facções; por outro, veremos que os diversos arranjos de parentesco, a liderança e o xamanismo, tradicionalmente associados às metades exogâmicas (*pěj* (categoria cerimonial) e *pa i mág* (lideranças maiores) e *pa i sî* (lideranças menores), compostas por pessoas de uma de outra metade), ou seja, às esferas de mediação intra e interaldeã, como observamos nas formas de diplomacia entre as aldeias descritas por Mabilde no século XIX, há algum tempo foram estendidas por analogia, traduzindo diversas incorporações na relação com o mundo dos brancos, imbricando-se com a organização política (como, por exemplo, a nomenclatura militar distribuída entre lideranças maiores e menores: cacique, coronel, major, capitão, sargentos e polícias; por vezes, como dizem, se é uma comunidade maior colocam também tenente); no caso do xamanismo, como ocorreu com a ascensão do “sistema caboclo”, haverá a tentativa de (re)conduzir ou deter a proliferação de instituições religiosas dos brancos, nos termos das formas tradicionais de espiritualidade, a qual tem nos espaços de mato o foco das ações dos *kujá*. Este último aspecto encontra eco nas palavras do padre jesuíta Balduino Rambo, que, na década de 1940, visita por um dia os Kaingang de Nonoai e, com base no seu conhecimento dos índios Guarita, identifica a seguinte situação. Atenta-se que a sua observação sobre a “plena liberdade dada pelo SPI” em relação às crenças, não se verificara como um padrão da atuação do órgão que era replicado para outras esferas da vida social, econômica e política, às quais como sabemos estão intimamente relacionadas para este povo indígena, o que certamente indiu sobre a “liberdade”:

Os Kaingang modernos já estão mais ou menos integrados no cristianismo. Crêem em Deus, tirando o chapéu quando se pronuncia este nome. Muitos fazem batizar as crianças, outros não. O regulamento da Proteção aos índios não interfere nas crenças religiosas, e dá plena liberdade. Os índios visitam a igreja, quando vão a vila, e falam muito numa capela misteriosa que existiria em algum lugar da mata. Tudo isto é influxo do ambiente, pois os caingangues nunca foram catequizados pelos antigos jesuítas (cujas práticas os feiticeiros ibirairaras [etnônimo para os Kaingang entre os séculos XVII e XVIII] contrafaziam e ridicularizavam), nem tiveram instrução religiosa regular. A figura central da “missa” que imitaram do catolicismo é o “cuiem [*kujá*]”, mescla de médico, guardião das tradições, vidente, sacrifício e chefe espiritual, enfim, o

“feiticeiro” dos relatórios jesuíticos. Conhecemos o atual “cuiem”, um velho de mais de 60 anos, surdo, sabendo falar só a própria língua. Sua tarefa é de curar os doentes por meio de ervas medicinais que conhece em quantidade, de ajudar em seu conselho em situações difíceis e de presidir a “missa”. Esta é a denominação moderna, dada por analogia, à reunião religiosa do povo. Os “antigos” lhe davam outro nome, o da erva que durante o ofício desempenha uma função ritual. Para este fim reúne-se todo o povo ou grande parte dele junto ao rancho de algum principal. Usam-se velas de cera silvestre e uma bebida de mel misturada com tal erva (infelizmente não pudemos vê-la). Esta bebida se prepara numa grande gamela de cabriúva (*Myrocarpus frondus* Fr. All.) com dimensões várias, atingindo 10 pés de comprimento. Enche-se o recipiente com mel, ajuntando-se ervas e tapa-se tudo, até o momento da missa. Entre velas de cera e diversas cerimônias, o “cuiem” instrui o povo sobre o que deve fazer ou deixar de fazer para viver direito, para evitar secas e outras calamidades, enfim, aquilo é “como a missa”. Costuma durar das 8 ou 9 da manhã até a tarde. Infelizmente, estes dados fragmentários não permitem outra conclusão senão a seguinte: a missa dos caingangues é uma mescla curiosa de elementos originais e cristãos. Só a observação visual e minuciosa permitiria dizer até que ponto pertenceria ao patrimônio religioso antigo. A possibilidade de encontrar debaixo desse entulho religioso moderno, elementos primigênicos, como ritos de iniciação, reminiscências do ser supremo (o “Tupen-Tupã” dos Ibiraiaras) é tão grande, que se tornam urgentes maiores e mais exatas investigações (Rambo, 1947: 84).

Entre outras questões que esta “visita” de Balduino Rambo traz à tona há um ponto fundamental na discussão que realizei no capítulo 2, contrapondo o que entendo ser uma característica da fluidez institucional deste povo jê ao modelo analítico de Rosa (2005), especificamente o caso do “sistema caboclo”, como resultado do processo histórico dos últimos 150 anos, pois 100 anos depois dos aldeamentos e do início da derrubada dos pinheiros, o padre e pesquisador da UFRGS registra esta “missa”, uma “denominação moderna, dada por analogia, à reunião religiosa do povo”, na qual é realizado um ritual, que em vários aspectos possui ressonâncias com ritual do o *kiki* (ver esta discussão no capítulo 6), em uma “capela misteriosa que existiria em algum lugar da mata”. Nesse sentido, argumentei que as metamorfoses entre guias santos e *jãgrë*, em Nonoai, analisadas por Baptista da Silva (2002), que a volta do *kujá* para morar no mato, deixando a Sede da Aldeia de Xapecó, como informado por Oliveira (2000), e que a existência de “formas híbridas”, conforme Crépeau (2002), redimensionam a apreensão da historicidade kaingang, pois em determinados contextos, as atividades cotidianas e rituais adquirem, em sua imbricação com a prática e conhecimento xamânico, este ou àquele aspecto estrutural – o dualismo diametral e o dualismo concêntrico –, com os quais, ao que tudo indica, para seguir uma sugestão de Rambo, podemos perceber o que pertence ao “patrimônio religioso antigo”. No que tange a questão territorial, Braga (2015), como pesquisador nativo, reafirma a importância das formas sociocosmológicas para a análise da dinâmica histórica indígena em meados do século XX e, avaliando as consequências dos aldeamentos do século XIX para a

organização social, política e espiritual, ele entende tais transformações no território, entre recuos e avanços dos Kaingang, como uma resistência ao avanço do colonizador:

O que podemos dizer com a análise do texto sobre o Mito de Origem [de Borba, 1908], é que na sua leitura percebemos como esta história resumida em praticamente uma página ajuda a entender melhor o panorama geral da pré-história e história dos séculos XVI, XVII e XVIII do povo Kaingang. Alias recorte este que é arbitrário, pois para os Kaingans esta divisão não faz sentido. A ocupação durante séculos do espaço que hoje conhecemos como Planalto Meridional do Brasil, fez este povo organizar-se e produzir toda uma história que esteve oculta durante muito tempo. Contudo ela é atualmente cada vez mais explorada para tornar o povo Kaingang protagonistas de uma história única e no mínimo instigante. Sendo assim, percebemos que a ocupação do planalto se deu em dois momentos distintos. Primeiro: segundo o mito, na fuga de uma inundação, como se vê nas primeiras páginas do texto referente ao mito de origem e, segundo nos primeiros séculos do descobrimento, onde a fuga para o planalto se deu devido ao avanço da colonização. Em ambos os momentos, a ocupação do planalto permite aos Kaingang organizar-se socialmente de acordo com o seu mito de origem. O grupo recuou para o interior das matas de araucárias para fugirem dos mosquetes, espadas e doenças que os dizimava. Conhecendo, repassando e convivendo conforme o mito de seus antepassados. Os Kaingang conseguiram resistir, mantendo forte os laços que uniam as suas duas grandes famílias Kamé e Kairukrê. Estes dois clãs formavam e, ainda hoje, em celebrações rituais, [são] é lembrado[s] como principal elemento cultural formador do grupo Kaingang. O aldeamento vem a ser um acontecimento importante na vida dos Kaingang, pois esta forma de agrupamento, nada mais era do que uma tentativa de manter essa população sob controle e confinados em um lugar definido, sob a “proteção” do Estado. Esta concentração populacional de certa forma pretendia eliminar a idéia de uma unidade existente entre as duas famílias, no caso a Kamé e Kairukrê, através da ação missionária. Além do mais a fundação dos três primeiros aldeamentos [Nonoai, Guarita e Campo do Meio] nos anos finais de 1840 representava a definição de espaços, isto é, o planalto como sendo local de origem e preferência dos Kaingang (...). Como podemos identificar, a volta dos Kaingang para dentro de seus antigos territórios não é algo recente e os anos de 1800 mostram esse movimento, que são comprovadas nas citações de Itala Becker (1995), quando trata das correrias feitas pelos Coroados nas primeiras colônias que surgiram. É importante que se registre a ida e a volta para o território que vinha sendo cada vez mais ocupado, seguiu-se a lógica do grupo, muito mencionada por Laroque (2000), é o que chamamos de “Ëg jámã”, que quer dizer “nossa terra”. Porque o Kaingang chama seu território de “Jámã”, porque com estas terras está estabelecida uma espécie de pacto, isto é, uma ligação muito forte com seus antepassados que ali estão enterrados e até mais, os seus próprios umbigos, que é parte do corpo Kaingang. Portanto, não é uma simples relação de terra como mercadoria, ali a mãe terra esta guardando a memória de seus antepassados, guardando parte de nossos corpos, isto é, a história do povo Kaingang (Braga, 2015: 34-49).

Como destaca o autor, ao analisar este período, entre a década de 1840 até o momento em que Rambo visitou Nonoai, e, suas consequências para o período mais contemporâneo, quando já se passaram, digamos, quase 50 anos depois desta visita, vemos formas semelhantes de relação com esta alteridade específica, os *fóg*, que orientam sua vida social e política, principalmente no que se refere ao processo de retomada ou manutenção de suas terras tradicionais, correspondendo esta luta pela terra à sua identidade e autonomia como um povo indígena, o que se dá em termos de sua cosmologia. Nesse sentido, como venho afirmando, as etnografias contemporâneas enfatizam, igualmente, o ponto de vista da floresta como “centro” do poder, isto é, situam as implicações da cosmologia em sua organização sociopolítica, pois ela incide

nos diversos arranjos da vida cotidiana e cerimonial, que são expressos, em uma perspectiva triádica do espaço, seja a partir da casa do cacique, seja da floresta, nos termos de Stolze Lima (2008), como a “errância do centro”.

Com isso, por um lado, uma das características mais importantes do avanço da colonização, que no século XX articula-se com a atuação do SPI, é o incremento da vida (institucional) aldeã, quando se verificam dificuldades por uma parcela da população para acessar os recursos disponíveis nas Terras Indígenas, devido à alterações na forma tradicional de distribuição de terras para a agricultura e acesso à bens e serviços, ora alocados para parcela da população que já se encontrava originariamente nestes sítios, ora, após uma série de alianças ou conflitos, gerenciados por outra parcela que acendeu ao poder, mas tem como “terra de origem” outras aldeias (“perdidas” ou não para os brancos) e/ou foram influenciados pelo órgão responsável; por outro, vemos a tentativa de frear o aparecimento de cidades, o desmatamento provocado pelos colonos e garantir as demarcações (ou ampliações) de suas terras tradicionais; de buscar maior autonomia política em relação ao acúmulo de poder, decorrente da distribuição de recursos, tendo como consequência o faccionalismo, com novos deslocamentos e assentamentos, expandindo o território de ocupação para sítios ancestrais, os quais os Kaingang denominam “terras perdidas” para os brancos, e; por fim, de redimensionar o contexto de perseguições que o xamanismo sofrerá nas décadas seguintes a este momento, quando as denominações evangélicas (a “religião americana”, segundo os Kaingang) buscam coibir as práticas espirituais nativas.

Nesse sentido, analisaremos uma série de situações que se expressam neste contexto, em que tanto órgãos responsáveis, quanto os próprios indígenas empreendem transformações no território, introduzindo práticas exógenas na vida aldeã, ao mesmo tempo em que os processos de apropriação bens, poderes e instituições exteriores, são mediados principalmente pela liderança, pelo parentesco e pelo xamanismo. Veremos que a dinâmica socioespacial, para além deste espaço segmentado das Terras Indígenas, traduz-se em um amplo território que foi transformado por fazendas, estradas e pela urbanização, (re)constituindo relações intra e interaldeãs, como àquelas observadas no século XIX por Mabilde, conectando caminhos e “lugares” e, assim, constituindo uma perspectiva regional da paisagem indígena, por meio da qual é possível reformular as condições estabelecidas por uma noção de totalidade do social e/ou os arranjos capitalistas e globais que fundamentam as formas e as práticas de colonização do território.

Capítulo V

5.1 - O tempo atual (*iiri*)

Atualmente, os Kaingang vivem nas seguintes aldeias, localizadas em quatro estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Como informa Rosa:

No que se refere especificamente aos Jê Meridionais (...) os Kaingang (...) vivem em trinta e duas terras indígenas, assim divididas: T.I Icatu e T.I Vanuire (estado de São Paulo); T.I São Jerônimo da Serra, T.I Apucarana, TI Mococa, TI Queimadas, T.I Ivaí, TI Faxinal, T.I Guarapuava, TI Rio das Cobras, T.I Mangueirinha e T.I Palmas (Paraná); P.I. Xapecozinho, T.I Chimbague, Toldo Pinhal, T[Reserva].I Kondá e T.I Ibirama (Santa Catarina); T.I Inhacorá, T.I Guarita, T.I Rio dos Índios, T.I Iraí, T.I Rio da Várzea; T.I Serrinha; T.I Nonoai, T.I Votouro, T.I Ventarra, T.I Ligeiro, T.I Carreteiro, T.I Cacique Doble, T.I Monte Caseiro, Borboleta e Porto Alegre ([São Leopoldo, Farroupilha, Lajeado, Carazinho, Lajeado do Bugre, entre outras aldeias no] Rio Grande do Sul), além dos grupos que vivem acampados na beira de estradas, das rodoviárias, morando na periferia das cidades nos estados do sul do Brasil (Rosa, 2005).

Em geral, nas Terras Indígenas Kaingang existem aldeias, formadas por um conjunto de casas (*nig já tavi*) que são denominadas “setores” (aldeias satélites) e estão interrelacionadas com uma Aldeia Sede (aldeia mãe). Nestes “setores” encontram-se diversas instituições: igrejas, posto de saúde, escolas. Essa configuração de casas e instituições exógenas nem sempre existe em todos os “setores”, ou ainda, dependendo de arranjos sociohistóricos específicos, estas modernizações são observados apenas na aldeia-mãe. Nos acampamentos e aldeias em processo de reivindicação há apenas um núcleo residencial (*nig já tavi*), os quais já em um momento de estabilização reproduzem estas “conquistas”, como eles dizem, para tais infra-estruturas e instituições que lhes permitem uma série de diálogos com o mundo dos brancos. Nas Terras Indígenas, com seus diversos setores, esta configuração, que, em geral, demonstra o incremento da esfera pública – é importante notar –, não coincide necessariamente com o “setor” onde se localiza a casa do cacique. Isto porque, estes diversos arranjos sociohistóricos que informam a configuração socioespacial da Terra Indígena e das demais aldeias Kaingang em processo de reivindicação decorrem, como venho afirmando, da imbricação entre política, parentesco e xamanismo, revelando a importância desses três níveis de relação na constituição do grupo local e, conseqüentemente, para as transformações socioespaciais no decorrer dos processos históricos.

Como citei anteriormente, a casa ou conjunto de casas, segundo registros históricos, constituiriam, igualmente, um grupo local. Atualmente, a aldeia, por

exemplo, um “setor”, onde existe “lideranças menores”, é formada por um conjunto de casas e é neste contexto que a constituição das lideranças será colocada em foco, entretanto, isso se dá em termos do ciclo de desenvolvimento da household, como argumentou Fernandes (2004), já que é a partir da casa que as chefias adquirem projeção em relação ao aglomerado. Pois, a casa projeta-se nesse nível mais amplo da organização política pela prática da uroxilocalidade, em que o genro faz residência na casa dos seus sogros e presta serviço da noiva; assim, sogro e seu genro compõem alianças com outras casas e/ou grupos domésticos localizados num mesmo setor ou em setores diferentes. Talvez de forma paradoxal, uma casa com força política consegue manter seus filhos casados, isto é, a virilocalidade é uma característica importante nessa projeção de uma determinada casa, ou ainda, do grupo local (neste momento, um conjunto de casas) e, como muitas vezes percebi, existem grupos domésticos que são mais proeminentes no coletivo mais amplo.

Em termos sociocosmológicos, como argumentaram diversos autores, a casa do cacique é o centro político desse aglomerado interaldeão e as interações entre os “setores”, a partir da constituição de “lideranças menores” (*pa i kosir*), pautadas pela autonomia política, são condição para esta configuração sociopolítica, pois é partir daí que as regras de etiqueta entre as metades exogâmicas opera na conexão entre a esfera cotidiana e extracotiana e, inclusive nesse sentido, não há uma oposição entre a esfera doméstica e a esfera pública. Ao contrário, ao situar a dinâmica sociopolítica em termos da diagramação socioespacial característica dessa sociedade, a casa kaingang permite articular às formas sociológicas bem definidas do dualismo diametral e a abertura ao outro introduzida pelo centrismo, expresso na tríade: *in – prur - nén*; estas duas formas de relação mais vertical e sociológica, ou mais horizontal e cosmológica, permite o cacique (*pa i*) e o xamã (*kujá*), objetificando em si relações exteriores e amplificando-as para a organização do socius, atuarem na mobilização de centro rituais, casas e grupos locais.

Assim, como afirmei acima, apreendo as transformações na paisagem que atravessaram os últimos dois séculos, a partir da centralidade da casa para a análise dos processos históricos, expressos ora no triadismo, ora no dualismo, ambos operando na configuração intra e interaldeãs. De fato, a autonomia política das casas em muitos momentos adquire importância, como unidade de troca, na constituição dos aglomerados político-cerimoniais: os convites para os *pěj* enterrarem os mortos e para os *kujá* realizarem rituais em outras aldeias, remetem a esta relação com o exterior, às

quais descrevo de forma mais sistemática nos próximos itens deste capítulo e no capítulo 6, em que registro e analiso os rituais do *kiki* e o Encontro dos *kujá*, além dos eventos que tratarei de forma mais geral, mas com o intuito de aproximá-los dessa leitura que faço do território e da territorialidade Kaingang.

Em diversos aspectos a descrição e análise de DaMatta do “ciclo de desenvolvimento” da aldeia e/ou da casa Apinayé, como unidade fundamental para a vida social, permite correlações com a aldeia e a casa Kaingang, isto porque, ao descrever a importância do dualismo concêntrico e diametral, o autor entende que o dinamismo do sistema, expresso no diagrama socioespacial (a aldeia permite situar não apenas os “arranjos ecológicos”, dependentes do “espaço físico”, mas especialmente uma “visão de mundo”), é dado pela passagem de uma a outra dimensão antitética, observada pelo autor nos domínios “periferia da aldeia” (casas e grupos domésticos) e a praça, centro ou pátio central (com seus pares de metades, não residenciais e temporários), a partir dos quais opõe a vida cotidiana e privada à vida cerimonial.³⁵ Interessante notar que DaMatta (1976) observou que os Apinayé entendem que a distribuição de suas casas, principalmente devido sua autonomia política, pertencendo às famílias extensas e/ou nucleares e dispostas numa aldeia idealmente circular – a diagramação é percebida como circular pelos índios (mesmo que não o seja assim de

³⁵ Segue a exposição do autor: Deste modo, família nuclear tem terras e um espaço para si nas casas, ao passo que a família extensa opera em áreas mais difusas – pode-se mesmo dizer, residuais. Com isso as duas unidades tendem a ser complementares. (...) Os Apinayé não falam em famílias extensas como grupos de parentesco em potencial, nem falam das famílias nucleares como unidades destacadas desses grupos. Eles se referem simplesmente às residências ou casas (...) [que] tem uma família (nuclear ou extensa), sendo concebida teórica ou formalmente como uma unidade social politicamente independente ou potencialmente independente. A consequência dessa ênfase na residência é que existe um nítido destaque da linha materna, mas não são encontrados grupos unilineares de descendência (...). Nestas circunstâncias, o grupo só permanece unido e só pode operar como grupo em virtude do consentimento dos seus membros adultos se o grupo doméstico tem um personagem capaz de operar como grupo. Em geral, como vimos, esse papel é exercido pelo casal mais velhos da casa e seu desaparecimento é sempre apontado, pelos Apinayé, como um dos motivos básicos da cisão final da família extensa. Mas se tal não acontece, um dos maridos pode perfeitamente exercer a posição de liderança dentro do grupo. A falta de uma estrutura de autoridade claramente definida [neste âmbito, em contraste com grupos corporados] não significa que os Apinayé não tenha seu comportamento regulado dentro de uma residência. Regras elaboradas de etiqueta cumprem esta função e elas, como se pode esperar, estão basicamente orientadas para os parentes ligados pelo casamento, áreas de onde tensões podem surgir com mais frequência (...). O jogo destas forças é difícil de ser controlado. Assim sendo, as relações entre os representantes destas forças e campos sociais são definidas pelo termo *piâm*. *Piâm* é a qualidade que defini certas relações certas relações como entre sogro e genro e genro/cunhado (...) traduzido pelos índios como respeito ou vergonha (...) para uma relação social operar bem é preciso uma certa dose de *piâm* (...). Note que esses são os ingredientes estruturais das situações que Radcliffe-Brown chamou de <<joking>> ou <<avoidance>> [evitação] (...) [Mas] em vez de concentrá-la, como faz Radcliffe-Brown e seus seguidores, em relações sociais vistas como elos diádicos (...) é muito claro que toda a etiqueta de evitação e separações vigentes na casa Apinayé é um mecanismo destinado a controlar tendências opostas colocadas pela regra de residência uxorilocal, bem como um modo de se dar ênfase a campos sociais que, embora relacionados, são mais ou menos independentes (DaMatta, 1976: 74-79).

fato) –, são mais “fechadas” que a “cidade”, o que impediria, segundo eles, o aumento populacional; em contraste, os índios dizem que a diminuição da população levaria a aldeia – cujo formato circular é possível somente com um número maior que cinco casas – a ser formada por uma casa grande apenas, com compartimentos para famílias.³⁶

Lembro ainda que esta descrição está intimamente relacionada à preocupação do autor naquele momento em que o contexto de relação com a sociedade regional revelava – apesar de não ser seu objetivo aprofundar esse tema –, um atrelamento maior em termos políticos e econômicos, mas simultaneamente mantinham uma maior autonomia em domínios como a arte e a religião. Como sabemos, com as etnografias atuais, estas questões, dizem respeito às conexões entre territórios, corpos, pessoas, pois relacionam a cosmologia e permanência de “estilo”, como o autor gostaria que os índios o fizessem, no contexto de relação com os brancos, enquanto alteridade presente no território e que, por meio de um regime específico de incorporação, compõe a interioridade. Isto é, se a pessoa é um indivíduo, um ser que se compõe, a aldeia pode ser entendida como um lugar constituído de movimentos, de humanos e não humanos, que farão parte da feitura desse ser compósito. Com isso, em contraste com a metáfora social, a virada ontológica, permite perceber a relação metonímica em relação às plantas, os animais e as patrimetades, desde as formas onomásticas até as formas de relação com a alteridade, ou seja, com seres com desejos, vontades que, assim, constituem um território em movimento, com suas segmentariedades, casas, aldeias e aglomerados, em seu devires.

Como situei essa discussão nos capítulos anteriores, a noção de casa, ainda pouco utilizada e sistematicamente aplicada pelos estudiosos do povo Kaingang, como propôs Lea (1993) para os Kayapó, contrapõe-se a oposição entre as esferas doméstica e

³⁶ Para o autor, a família adquire, assim, devido a este limite que traduz as relações de conflito e aliança característica da residência uxorilocal, uma expressão do dualismo. De qualquer modo, os dualismos diametral e concêntrico informado pelo autor a partir de “campos sociais” interdependentes e distintos, com as regras de etiqueta, baseadas na evitação, que permitem a passagem de uma a outra dimensão antitética, aproxima-se das formas e práticas Kaingang, também fundadas no respeito (*tu há*) e vergonha (*my a*) que orienta as relações entre as metades exogâmicas. Os kaingang preferem casar com parentes distantes ou pela “marca” (referência a pintura da metade exogâmica) pois consideram os parentes de G+2 até G-2 - mesmo que sejam cônjuges possíveis - *kanhkó pë* (“parentes verdadeiros”) e enfatizam que esta preferência se deve ao compartilhamento de sangue e outras substâncias na intimidade comum dos grupos domésticos. Assim, no nível da parentela, uma pessoa kaingang relaciona os *kanhkã pë* (*kanhkã* = família; *pë* = verdadeiros; “parentes verdadeiros”, no qual incluem cognatos próximos e afins reais – no português indígena, para determinado ego, os “parentes de primeiro grau”, “família” –, que traduzo por grupo de substância). *Kanhkã* é uma categoria polissêmica e varia em extensão designando tanto os cognatos, como dizem, de “segundo grau” (FB, FZ, MZ, MB e seus C) e de “terceiro grau” (CC destes últimos), como os “parentes distantes” (estritamente àqueles que pertencem à “mesma marca”; como dizem, “meu parente pela marca”). Em oposição aos parentes estão os afins, *jamré*, que designa os afins reais, virtuais ou potenciais, como dizem para os que são de “outra marca”. Veremos no capítulo 6 alguns desdobramentos das relações de evitação, com etnografia de rituais que envolvem o joking.

pública, como àquela que relegou à mulher a dimensão doméstica e, assim, a um papel secundário na esfera público-cerimonial. Como informei, a autora demonstra que as mulheres detêm prerrogativas cerimoniais, nomes e *nêkrêjx*, que são transmitidos pelas Casas. Entretanto, a questão da casa, nos termos de Gordon, remete às prerrogativas cerimoniais e patrimônios associados à outra dimensão igualmente importante da análise da autora, já que estão inseridos no processo de objetificação de relações sociais. Em diversos aspectos, quando discuti a mitologia Kaingang sobre a casa, mostrei que aí a dimensão cosmológica incide na dimensão sociopolítica, pois é um “lugar” para fazer um corpo de parentes, o que se dá por meio de processos que focalizam a corporalidade (capacidades e afecções). Agora, argumento que se a casa (não sendo “natureza”, mas também não apenas “cultura”, no sentido de Lea, 1993) não opõe esfera doméstica e esfera pública, ela também não está em oposição ao entorno, a floresta (i.e, a “natureza”), pois, em virtude de sua inserção no concentrismo socioespacial, não ocorrem aí apenas relações entre humanos, mas entre humanos e não humanos (animais, plantas, minerais, mortos, Guarani, brancos, entre outros), considerando os processos de apropriação de poderes exteriores. Daí sua imbricação com a esfera ritual, como notou Ewart entre os Panará, contrapondo a análise de Lea às abordagens do Projeto Havard Brasil Central, ela diz:

As sociedades jê foram amplamente analisadas em função dos dualismos que governam sua organização social. Associou-se a periferia da aldeia, as mulheres, a reprodução das pessoas e o doméstico à natureza, por um lado, e o centro, os homens, a produção da sociedade e o público por outra (...). O que essas abordagens têm em comum é que enfocam a aldeia como um fato social total, dispensando escassa consideração ao que jaz além da simples aldeia, ou seja, outras aldeias e, sobretudo, as relações com os colonos neobrasileiros (Ewart, 2005: 10-13).

E, seguindo a estética da convivialidade proposta por Overing e Passes (2000), a autora analisa a ligação que fazem os Panará entre alguns trabalhos que ocorre nas roças e o trabalho de fazer pessoas, fazendo a seguinte pergunta: “Se as categorizações internas das sociedades jê representam essas sociedades como prescritivas e sujeitas a um nítido mapeamento social, cujo modelo é fornecido pela aldeia circular, então em que sentido pode-se dizer que a vida Panará é animada por estados físicos particulares?” A resposta é que a questão de como os Panará fazem de si mesmos pessoas reais por meio de relações de uns com os outros, considerando sua extensão lógica para o domínio do trabalho prático cotidiano na forma de horticultura, é “que a relação com o lado de fora, ainda que fundamental, é sempre uma relação estabelecida de dentro”.

Assim, a autora relaciona estes “estados” vivenciados no cotidiano, especialmente ligados aos trabalhos da roça, com a dimensão ritual:

Overing e Passes reclamam uma valorização do cotidiano e o afastamento do enfoque exclusivo nos acontecimentos representados pelos grandes rituais que interrompem o cotidiano em uma aldeia amazônica (...) [Entre os Panará] a importância do cotidiano é amplamente demonstrada e seria possível considerar que é a criação cotidiana do sentimento de ser *suakiin* [saúde, beleza e valores morais positivos em oposição a *suangka*] que torna possível a realização de grandes cerimônias. Assim, não se considera apenas o ritual como uma perturbação do cotidiano, mas, também, que a geração de disponibilidade intersubjetiva estabelece as condições para a dança e a produção de alimentos em uma escala maciça, que caracterizam o período das cerimônias entre os povos como os Panará (Ewart, 2005:29).

Como para os Panará, fazer a roça entre os Kaingang (e, por extensão, o uso do recurso das lavouras da monocultura) implica na imbricação entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial, pois envolvem a circulação destes recursos (de forma mais “fechada”, para a subsistência nos núcleos familiares, ou; num âmbito mercadológico e aberto, para as relações com os *fóg*) nas festas (de casamento, de igrejas, do “dia do índio”) e “batismos”, que, por sua vez, incidem na constituição da pessoa e do corpo. Mas, em contraste com as cerimônias de nomeação entre os *jê* setentrionais (que mereceria um investimento a altura do problema da comparação regional entre os *jê*), para os quais verificamos a importância da transmissão de nomes associadas às metades cerimoniais, entre os Kaingang, além do acervo de nomes pertencer à metade patrilinear, ela é realizada ou confirmada pelo *kujá*, também devido ao seu conhecimento de animais, plantas e elementos minerais provenientes da floresta. Quero atentar, assim, para este investimento na esfera ritual pelo xamanismo, pois, seja na tradução de “formas híbridas” (citadas acima), seja nas formas tradicionais que associam aos *kanhgág pë* (kaingang verdadeiro), como a nomeação, é em termos do concentricismo socioespacial que os grupos locais se constituem como “lugares”, a partir de movimentos de humanos e não humanos entre as casas e no seu entorno, nas roças e na floresta.

Isto é, a perspectiva xamânica do território atua na busca de um ponto de vista privilegiado para acessar remédios, cipós, taquaras e fontes d’água, com os quais expressam o pertencimento às marcas, e para realizar o *venh kagta pür* (“queima de ervas”) e o “batismo” (nomeação), o que, como venho sustentando, mostra que a tradução da paisagem ancestral a partir dos aldeamentos e, depois, da Terra Indígena exige uma maior articulação entre o dualismo concêntrico e o dualismo diametral, expressando-se ora em arranjos mais verticais e ora mais horizontais, como exponho

com a etnografia de três aldeias a seguir. Com isso, por meio dos *kujá* e, de forma mais ampla, da ação xamânica, as diversas formas sociopolíticas incidem na constituição do grupo local e da (categoria) Terra Indígena, adquirindo uma perspectiva contrastante com a objetificação do espaço e afastando a possibilidade de tornarem-se como “presas”.

Neste último aspecto, vale retomar esta relação xamânica realizada pelos Kaingang entre a posição de caça e o ponto de vista de sujeito, implicada na demarcação de terra, a partir da argumentação de Vilaça, que entende a relação com o mundo do branco como um “encontro de ideologias”, ao modo da demonstração de Sahlins para os havaianos, ressaltando a identidade entre Cook e Lono (ver, p. ex., Sahlins, 1990). No caso Wari, conforme a autora, há um contraste entre o aparentamento do inimigo, por meio da comensalidade e dos intercassamentos, possibilitados pela aproximação geográfica de outros subgrupos e povos indígenas e os brancos, que continuam a ser denominados como inimigos (*wijam*; categoria em que os Wari’ situavam os outros índios com quem faziam guerra), apesar de terem se tornado seus conterrâneos; tal equivalência é formulada em termos da estrutura dual expressa entre animais (*karawa*) e inimigos (*wijam*), para à qual o xamã, ao se tornar animal “propicia aos Wari’, à sociedade “como um todo”, a experiência, indireta, de outro ponto de vista.

A impressão final é a de um jogo de espelhos, em que as imagens são refletidas ao infinito: o xamã é como animal que adota a perspectiva dos seres humanos, wari’, passando a ver os Wari’ como *karawa*, não-humanos. Nesse sentido, o ponto de vista do inimigo: de wari’ passam a se ver como presas, *karawa*, porque sabem que é assim que o xamã os está vendo naquele momento. O que ocorre é uma dupla inversão: um homem destaca-se do grupo tornando-se animal e adotando um ponto de vista humano (wari’) (...) Tudo se passa como se essa lógica sofisticada de predação em mão-dupla tivesse como finalidade principal uma reflexão profunda sobre a humanidade. Os Wari’ experimentam uma situação constantemente instável, arriscando-se a viver sempre na fronteira entre o humano e o não-humano, como se de outro modo, se não soubessem o que é ser *karawa*, não pudessem experimentar o que é realmente ser humano (...) Alguns anos depois da pacificação, os Wari’ já não circulavam mais pelas áreas nominadas de seu território. Construíram suas casas nas proximidades de postos indígenas, situados em locais que os Brancos consideravam como sendo de acesso mais fácil, nas imediações do território que costumavam ocupar. Nessas novas aldeias, tornaram-se conterrâneos não só dos Brancos e dos índios de outras etnias, como também dos Wari’ de outros subgrupos, os estrangeiros, que antes ocupavam outras áreas nominadas, outros territórios. No entanto, os Brancos são, ainda hoje, chamados *wijam* (Vilaça, 2000: 64-67).

A autora, apesar de não enfatizar a questão do território como consequência desta noção de roupa, nos dá uma pista importante a partir das observações de Carneiro da Cunha das viagens xamânicas às cidades com o que ela denomina percursos corporais:

É importante marcar que, embora possa funcionar como um equipamento, a roupa não pode ser dissociada de todo um contexto de transformação. Assim, quando os Wari' dizem que estão virando Brancos, explicam que hoje comem arroz e macarrão, usam shorts e se lavam com sabão, do mesmo modo que um xamã-jaguar se sabe jaguar quando tem pêlos em seu corpo, come animais crus e anda em companhia de outros jaguares. A roupa é parte constitutiva de um conjunto de hábitos que formam o corpo (...) [E, comparando com as viagens xamânicas às cidades, descritas por Carneiro da Cunha, continua:] O que essa descrição sugere é que as viagens, longe de constituírem percursos essencialmente visuais, como para nós (visitas a museus e outros lugares típicos), envolvem, antes de tudo, o estabelecimento de relações sociais intensas, a convivência (pacífica ou não) com pessoas desses outros mundos. É exatamente o que dizem alguns Wari' ao descreverem as suas viagens por cidades: falam da comida que compartilharam com esses Brancos, das agressões físicas e do estreito convívio nas mesmas habitações. Conclui-se, assim, que o aprendizado aqui vem da experiência ligada ao corpo, e arrisco-me a dizer que é justamente por constituírem “percursos corporais” que essas viagens às cidades são equivalentes às viagens xamânicas para os Pano (Vilaça, 2000: 67)

Ao percorrer caminhos e lugares que são os nós de uma “geografia fractal” (conf. Carneiro da Cunha, 1998), o foco xamânico da interação com a paisagem, em que o ponto de vista local – em oposição ao ponto de vista global do cartógrafo –, pode ser percebido como “percurso corporal”, articulando, como observamos com as roças Panará, a esfera doméstica e a esfera pública, especialmente por meio das técnicas (e dos) rituais, com os quais interagem na configuração socioespacial mais ampla, entrelaçando “lugares” em uma “região”. Desse modo, entendo que as técnicas, cotidianas e extracotidianas, podem ser observadas como uma “temporalização da paisagem”, para seguir com o pensamento de Ingold, com suas ressonâncias de movimento e sentimento decorrentes do envolvimento mutuamente atencioso das pessoas, em contextos compartilhados de atividade prática, residindo aí a própria fundação socialidade. Verifica-se, assim, que, se a categoria jurídica Terra Indígena (ou mesmo, Reserva Indígena) possui ressonância com a constituição do grupo local, isso se deve às relações mais amplas que os Kaingang vão tecendo a partir da casa, com o pátio, as plantas e animais que aí se encontram, juntamente com os caminhos para a roça e para a floresta e para outras aldeias, afirmando-se que uma aldeia, onde enterram seus umbigos, também é constituída pela mobilidade de famílias, de tal modo que, seja para terras bem pequenas (*ga kónig*), seja para terras grandes (*ga mág*), como diz João Vënh Grén da Silva (anceão e *kujá* da Aldeia Kondá), os limites são para “o branco para plantar, não do índio, se é do índio, pode morar, mas tem que respeitar o cacique”.

Creio ser nesse sentido que Coelho de Souza (2017) entende que, entre os Kisêdjê (os Suyá; ver Seeger, 1980), a “T/terra constitui o fundo do qual se extrai essa figura do lugar como domesticidade” e como esta “T/terra, enquanto causa e efeito de relações de parentesco, tem de ser tão móvel” (Coelho de Souza, 2017: 112). Os Kisêdjê

narram e interagem num território em que a toponímia provê um mapa “constituído pelas interações passadas e constitutivo das interações futuras, e que me parece ser um dos sentidos em que as pessoas falam de terra”, mas a inscrição desse “mapa na paisagem – o grau em que ele é reconhecível nela – é entretanto demais instável e transitória, de modo que essa terra, para ser mantida no lugar, depende de sua repetida e contínua atualização por meio de relações de implicação mútua entre pessoas e outros seres (idem, 112).

Para tanto, a autora utiliza estas duas categorias de ação que, embora entendidas como conexas, envolvem o parentesco de modos distintos: narrar (performance situada de tradições orais que constituem a memória dessas interações) e interagir (os tratos entre humanos (Kisêdjê) e outros sujeitos (animais, plantas, inimigos e espíritos)). Essas interações, que constituem os “lugares a partir da Terra (e recíproca, embora não simetricamente, a Terra a partir dos lugares)”, dizem respeito ao “parentesco entre humanos [que] é condicionado pela primeira, e por sua vez condiciona a segunda: ambas são maneiras de se ver implicado (Gow 1995) na paisagem (idem: 112). Tais implicações entre pessoas e outros seres criam a “impressão de uma multiplicidade de mapas que não representa apenas um território”: o nome dos lugares muda “porque depende do que está acontecendo lá”, isto é, trata-se de “um nome que faz este lugar – trazendo para primeiro plano, interações presentes, atuais” (idem: 118). Assim, a história da formação do território ancestral, percebido como o uso, abandono e reutilização de roças ao longo do tempo torna visível sua “circularidade (seu fechamento)” apenas em uma escala temporal mais ampla. Esta “estrutura reticular” coexiste com o “modelo propriamente concêntrico (e sincrônico) do espaço” (Coelho de Souza, 2017: 120).

lugares são feitos por meio das interações entre humanos e outros entes que se encontram em circunstâncias específicas; e a narração é ela mesma um modo de interação, que implica os parentes mais jovens nos lugares criados pelas ações e reações de seus seniores e ancestrais. Nesse modo, o foco é nas relações entre humanos (entre pessoas kisêdjê), nas conexões de parentesco que o ato de narrar consolida e ativa. Narrar traz o parentesco para o primeiro plano como uma cadeia de relações de conhecimento relativos à terra, contra o pano de fundo dessas outras interações, passadas e futuras, que constituem a terra como “recurso” intangível. Na qualidade de atividades presentes, todavia, essas interações põem em primeiro plano algo ligeiramente diferente, na medida em que o foco se desloca das relações intra-humanas (entre kisêdjê) para relações com não humanos (Coelho de Souza, 2017: 119)

Sabendo-se que esta multiplicidade de nomes não preocupa os Kisêdjê, a autora verifica uma rede de lugares nomeados, como nós que reúnem, para além da grande zona que constitui o espaço aldeão e das roças, nos termos do espaço concêntrico, a

floresta domesticada, conhecida por um sistema de lugares e caminhos, e a floresta mais distante, na qual vivem monstros e, atualmente, as lavouras de monocultura. Entretanto, a agricultura, por seu caráter “limitante” e como uma atividade, como também o são diversas outras, implicada no parentesco, permite retornar mais facilmente à criação de fronteiras, e, por conseguinte, ao tema dos direitos fundiários, com sua limitação inevitável e intrínseca ao processo de “reconhecimento constitucional das Terras Indígenas”,

Trata-se de uma atividade que “produz relações a partir de relações”. O mesmo pode ser dito da caça ou pesca, mas interagir com as plantas nas roças — um espaço que define e cerca a aldeia — é muito diferente de interagir com outros viventes encontrados nas florestas ou rios — isto é, um espaço que não só é exterior como se define por uma certa oposição ao espaço aldeão. Não posso tomar essas diferenças, importante é claro, como objeto aqui. A agricultura é uma atividade “limitante” que cria “fronteiras”: onde ela “para”, limites aparecem, pois as roças criadas se tornarão elas mesmas limite, eventualmente ‘cercando’ uma aldeia. Todavia, andar ou viajar — para a caça ou coleta — funciona diferentemente: onde se para (se acampa), novos “centros” (pontos) aparecem, que pode funcionar como ponto de partida para novas e imprevisíveis jornadas. Os lugares criados por essas interações (cinegéticas, sobretudo) são igualmente distintos: a aldeia, em um caso, como espaço é cercado de roças; e os lugares nomeados, conectados por caminhos, cursos d’água e trilhas, por onde viajantes se deslocaram. Em ambos os casos, seja como for, o parentesco continua sendo o meio pelo qual a implicação histórica dos Kisêdjê em sua paisagem, por meio das suas narrações, continua fazendo pulsar a Terra como um fundo virtual de socialidade e criatividade: não uma idéia abstrata, um substrato físico (Coelho de Souza, 2012: 121, 122)

Como venho afirmando, entre os Kaingang, as transformações da paisagem, que caracterizaram o período de criação de aldeamentos e, depois, das Terras Indígenas motivaram uma série de questões associadas às relações interespecíficas, acompanhando o momento em que o Estado, o capitalismo e a ciência, com o objetivo de dominação territorial e exploração, padronizou a domesticação de plantas, como ocorreu com as plantations.³⁷ Assim, se o espaço da roça possui diversas implicações no que se refere aos limites do espaço aldeão, os processos de demarcação traduzem esse processo histórico que atravessa o século XX (como detalho no próximo item), incorporando as monoculturas nas interações entre a esfera doméstica e a esfera publico-cerimonial e, conseqüentemente, nas relações com o poder dos brancos.

³⁷ Conforme Tsing (2015: 189): “As plantations são sistemas de plantio ordenado realizado por mão de obra de não proprietários e direcionados à exportação. As plantations aprofundam a domesticação, reintensificando as dependências das plantas e forçando a fertilidade. Tomando de empréstimo da agricultura de cereais promovida pelo Estado, investiu-se tudo na superabundância de uma só lavoura. Mas faltou um ingrediente: removeu-se o amor. Ao invés do romance conectando as pessoas, as plantas e os lugares, os monocultores europeus nos apresentaram o cultivo pela coerção. As plantas eram exóticas; o trabalho era realizado à força por meio da escravidão, de contratos e de conquista. Apenas por meio de ordenamento e controle extremos algo poderia frutificar dessa maneira; mas com hierarquia e antagonismo administrado em campo, lucros enormes (e misérias complementares) puderam ser produzidos”.

Nas Terras Indígenas Kaingang, as condições colocadas pelas plantações de larga escala avançaram e as monoculturas chegaram, muitas vezes, ao “espaço limpo” (*prur*), acompanhando a derrubada das matas, a partir de meados do século XIX, e a roça, *en krë*, antes localizada em meio a floresta (*nén*), passou a ser localizada mais próxima a casa (*in*), e, concomitantemente, as relações com uma alteridade específica, os *fóg*, passaram a traduzir o território nos termos das transformações que ocorreram na paisagem, com a constituição de limites legais para o grupo local (os aldeamentos e, depois, da categoria jurídica Terra Indígena), mas, mesmo com diversas restrições a sua tradicional mobilidade, o nomadismo kaingang (no sentido de Deleuze & Guatarri e; também no de Ingold) continua a performar um mapa rizomático. De fato, realizando uma série de deslocamentos, em pequenas e grandes distâncias (respectivamente: *mu jé há sî* e *mu jé há tej*), os Kaingang refazem o território mais amplo que a Terra Indígena e, portanto, traduzem em uma perspectiva regional, como descrevo nos próximos itens, o contexto pretensamente global, orientado pelo capitalismo, que, ao propagar um modelo idealizado de confinamento padronizado, com o qual o Estado encorajou o processo histórico de estabelecimento da vida sedentária e estável, reproduziu uma “única maneira de praticar agricultura” (Tsing, 2015), como vemos em relação às políticas implementadas pelo SPI e, depois, pela FUNAI, em meados do século XX, nas Terras Indígenas, tendo com consequência o atual cenário de incremento das monoculturas de soja, trigo e aveia (estas safras alternam-se durante o ano).

Estas duas facetas, confinamento e nomadismo, podem ser melhor analisadas a partir da discussão de Tsing (2015) sobre a constituição das pessoas e dos lugares, identificando “que uma (ainda) rica diversidade de espécies e populações ainda continue a existir na Terra”, tal como pode ser observada a partir de “lugares familiares” na paisagem, os quais, inclusive por serem o início da interação multiespécies, caracterizam uma geografia expansiva, resistente ao modelo de divisão do mundo em espaço como propriedade. Como entre os coletores de cogumelos descritos por Tsing, no caso dos Kaingang, paisagens de maior biodiversidade e de maior diversidade social continuaram a proliferar, o que, em vários aspectos, levou a coleta de cipós, sementes, taquaras e plantas medicinais realizadas pelos Kaingang para a fabricação de artesanatos, que recorrem aos remanescentes de mata encontrados nos e para além dos limites das Terras Indígenas, inclusive naqueles localizados em meio às várias cidades onde vendem artesanatos – atividades que são percebidas como uma renda complementar às plantações em larga escala ou, em certos casos, expressam a não

concordância com o modelo de agricultura, que “não é do índio”, para, assim, promoverem a valorização do que eles denominam “cultura” (ver Baptista da Silva, 2000; Aquino, 2008).

Importante, ainda, notar que, para Tsing, mesmo não sendo possível nos remover desse “espaço” segmentado, as florestas e campos tem recompensas pela não imersão no mundo do capital e da regulação, o qual atingiu, com “o poder e a capacidade de disseminação deste plano biossocial”, as condições necessárias para a dominação na interação do mundo doméstico com espécies formatadas pelas plantations, isto é, a maneira como o agronegócio contemporâneo é organizado.

Perambular e amar cogumelos são atividades que se retroalimentam. Caminhar é a velocidade do prazer corpóreo e da contemplação e é também a melhor velocidade para procurar cogumelos (...) Esses cogumelos não são produtos de meu trabalho, e pelo fato de eles não me terem exigido dedicação e cuidado, saltam às minhas mãos com todo o deleite do impensado e do inesperado (...) O prazer imprime uma marca: a impressão de um lugar (...). Você visita aquele ponto o suficiente para conhecer as flores de cada estação e a atividade dos animais; você produziu um lugar familiar na paisagem. Lugares familiares são o início da apreciação das interações multiespécies (...). Por meio de seus lugares familiares, os forrageadores aprendem não só sobre as relações ecológicas em geral, mas também sobre o acaso nas histórias naturais que permitiu que certas espécies e associações de espécies pudessem ocorrer em certos locais. Os lugares familiares de procura de alimento não requerem exclusividade territorial; outros seres, humanos ou não, também o aprendem. Suas geografias expansivas e sobrepostas resistem a modelos comuns que dividem o mundo em “seu espaço” e “o meu”. Além disso, os forrageadores, mais do que se concentrarem em certas espécies individualizadas, atem-se às paisagens, com seus múltiplos residentes e visitantes. Lugares familiares implicam formas de identificação e companheirismo que contrastam com a hiperdomesticação e a propriedade privada nas formas em que conhecemos. Se você procura um mundo de companheiros mutuamente prósperos, considere os cogumelos (Tsing, 2015: 182).

Segundo a autora, a domesticação de espécies agrícolas, como os cereais, influenciou na nossa forma de ser uma espécie, que é realinhada para barrar os Outros na porta de casa, pois não se espera amor fora dos muros familiares, onde outras espécies podem ser aceitas. Este modelo, como no caso dos “tão amados pets”, não dissemina o amor: “ele mantém o amor amarrado ao interior da família”, tendendo a “imaginar a domesticação como uma linha divisória: ou você está do lado humano, ou do lado selvagem”. Nesse sentido, ao que tudo indica, enquanto há várias dimensões do mercado regional em que os Kaingang estão inseridos, situando inclusive as “caixas pretas” que dimensionam os atuais limites das Terras Indígenas e colocando na marginalidade os demais lugares nos quais (ainda) se dão interações multiespécies, eles mantiveram-se à margem da configuração política do Estado, (re)constituindo a ancestralidade de seu “território circular” por meio de áreas de deambulação, acampamentos e assentamentos, antigos e novos, entre os quais estão os sítios em

processo de “retomada”; isto é, ao mesmo tempo em que se engajaram na história do cultivo de cereais, a paisagem onde constituem, em sua diversidade, pessoas e lugares ainda continua a proliferar. Aqui, ao seguirmos a gênese da domesticação, como a autora apresenta neste trecho abaixo, em que vemos uma série de eventos correlatos ao processo que levou a criação de aldeamentos, lembro que, também de forma contrastante, os deslocamentos realizados para venda de artesanatos são realizados, sobretudo, por mulheres:

Apesar desses esforços extremos, a maioria das espécies dos dois lados da linha, incluindo os humanos, vive em complexas relações de dependência e interdependência. Prestar atenção a essa diversidade pode ser o início da apreciação de um modo interespecífico de ser das espécies (...) Os cereais domesticaram os humanos. O caso de amor entre as pessoas e os cereais é um dos grandes romances da história humana (...). Na gênese dessa domesticação, trocaram o afeto às paisagens multiespécies pela intimidade com apenas um ou dois cultivares (...) A história que contamos a nós mesmos sobre a “conveniência” e “eficiência” de plantar em casa simplesmente não é verdadeira. O cultivo quase sempre requer mais trabalho do que o forrageamento. Houve provavelmente muitas razões, da religião à escassez local, para se experimentar a domesticação. Porém, o que manteve e estendeu o cultivo de grãos foi a emergência das hierarquias sociais e a ascensão do Estado (...). Algumas vezes, outras formas de subsistência foram criminalizadas: apenas os foras da lei recusariam a dádiva da fertilidade estatal. E para aqueles no coração do Estado, essa dádiva de fertilidade poderia se manter, pelo menos em tempos bons, pelo amor (...) A transformação biológica das pessoas e das plantas que acompanhou a agricultura intensiva de cereais pode ser entendida de melhor forma, portanto, por meio do advento dos arranjos sociais hierárquicos e pela constituição do Estado. Estados encorajam o estabelecimento de fazendas sedentárias e estáveis. O Estado incentivou unidades domésticas de base familiar e garantiu as formas de propriedade privada e herança que traçaram linhas dentro e entre famílias (...). Foi no interior dessa configuração política que tanto as mulheres quanto os grãos foram confinados e manejados para maximizar a fertilidade (...). A reprodução humana fora de controle e não sustentável é uma característica de uma domesticação humana em especial: o caso de amor entre as pessoas e os grãos de cereais. Essa obsessão pela reprodução, por sua vez, limitou a mobilidade das mulheres e suas oportunidades para além do cuidado com as crianças (...). Entretanto, a padronização dos cultivos e de suas famílias humanas não se completou em nenhum lugar. Onde quer que o poder do Estado tenha se atenuado, paisagens de maior biodiversidade e de maior diversidade social continuaram a proliferar. Entretanto, o modelo idealizado de confinamento padronizado foi uma força poderosa por si mesma para manter as margens na marginalidade (Tsing, 2015: 184 -187).

Tsing conclui com a constatação da existência de um “amontoado de diversidade”, com a qual convivem os coletores de cogumelo, trazendo à tona paralelos com a paisagem kaingang:

A diversidade, biológica e social, se amontoa defensivamente em margens despercebidas. Em selvas urbanas, bem como nos recantos rurais, ainda ferve o amontoado de diversidade que os planejadores imperiais tendem a considerar excessiva. Os pequenos agricultores convivem com uma diversidade biológica significativamente maior do que o fazem as grandes fazendas de capital intensivo, e não apenas em suas lavouras (...). Esses cogumelos ainda nos lembram dos prazeres da variedade que existe para além do doméstico. Enquanto isso, muitas espécies são abundantes nas florestas e nas montanhas que circundam vales intensamente agrários (...). A coleta comercial de cogumelos nos permite ver as costuras do capitalismo global. Não se trata apenas de lugares diferenciados e produtos específicos; as formas de conhecimento e de gestão

de recursos também são extremamente divergentes, conectadas apenas de maneira temporária na cadeia de commodities de cogumelo (Tsing, 2015: 194)

Nos próximos itens, esta análise permitirá adentrar nas especificidades das Aldeias Guarita, Kondá e Nonoai para compreender como estas várias transformações na paisagem articulam-se a estes “lugares”, acompanhando os movimentos dos Kaingang na busca de um ponto de vista local e regional, pois, mesmo conectados com o modelo (pretensamente) global, que se sobrepôs ao seu território considerado ancestral, encontramos, para além da homogeneização (de espécies) levada a cabo por este modelo, a existência de um “amontoado de diversidade”, incrivelmente maior que o sistema agrícola de monocultura implementado nas Terras Indígenas, com a qual realizam suas “costuras” nas margens do capitalismo, acessando florestas, campos, rios, morros, etc.

5.2 - Interações e transformações na paisagem atual: aspectos históricos da vida e lutas Kaingang a partir de meados do século XX.

Em meados do século XX, durante o regime do “panelão”, uma política que submeteu a maioria dessas aldeias neste amplo território, onde era imperativa a troca de trabalho na lavoura do SPI e, depois, a FUNAI, por uma refeição de sopa, houve a implantação da monocultura e de serrarias nas Terras Indígenas demarcadas. Como consequência, a subsistência tradicional, como as atividades de pesca e coleta, foi redirecionada para um sistema econômico que possibilitava a existência dos postos indígenas; esta era a política de âmbito nacional conhecida como “autodeterminação dirigida”, à qual foi descrita no sul do Brasil e, especificamente, nas Terras Indígenas Kaingang, por Santos (1975). O autor informa duas formas implementadas por esta política: a exploração dos recursos florestais “com a participação direta dos serviços oficiais encarregados da assistência ao indígena” e; de forma associada, a “utilização dos solos agricultáveis da reserva indígena”, como segue:

Quase sempre os índios em nada se beneficiaram com a derrubada de suas florestas (...) os recursos gerados pelos contratos realizados entre os serviços oficiais e madeireiros eram canalizados, na melhor das hipóteses, para fundos comuns da agência governamental encarregada dos assuntos indígenas (...). Tradicionalmente, como prática paternalista, os dirigentes dos postos indígenas faziam acordos com regionais para o uso, por arrendamento das Terras Indígenas. A FUNAI pretendeu controlar tais iniciativas, substituindo-as por projetos próprios na qual se tornaria a promotora e principal beneficiária da exploração agrícola. A execução de tais planos, entretanto, tem encontrado várias dificuldades, especialmente, pela capacidade de pressão que os regionais interessados têm logrado efetivar. As terras indígenas estão assim sendo exploradas por um grupo de regionais arrendatários ou pela FUNAI. Em alguns casos, formas especiais de exploração tomam lugar. Uma dessas é a associação que faz o índio com um regional qualquer para cultivo de um trato de terra. Quase sempre, o civilizado é

que propõe a sociedade, oferecendo ao índio os recursos em máquinas, adubos e sementes para o plantio e colheita (...). O índio não calcula que a terra é o básico no negócio e, assim, deixa-se frequentemente enganar pelo sócio, que ao final apodera-se de 60 a 80% da produção obtida (...). As plantações de soja das vizinhanças da área indígena, e as realizadas na própria área pela FUNAI, vêm sendo pulverizadas com inseticidas para a prevenção da lagarta. Tais inseticidas não só matam insetos, como aves que circulam nas plantações e que, às vezes, comem insetos e larvas envenenadas (...). A cada novo ano, torna-se necessário aumentar a quantidade de inseticidas e, assim, a contaminação passa para a terra. Com as chuvas, parte dessa terra contaminada é levada para o rio, aniquilando a fauna fluvial (Santos, 1975: 29-31).

E, em nota, o autor continua:

A FUNAI mantém serrarias nos postos seguintes: Guarapuava, Palmas,, Tamarana, Xanxerê, Nonoai e Guarita (...). A produção dessas serrarias não é baixa (...) Assim no segundo semestre de 73, a produção média mensal era a seguinte: Guarapuava, 300 dúzias; Palmas, 400; Nonoai 120; Guarita, 40, Tamarana 40. O valor era de CR\$ 400,00 por dúzia, isentos de qualquer impostos (Santos, 1975: 29).

Destaca-se que, tal como descrita por Santos (1975), esta situação é verificada até os dias de hoje, com algumas diferenças que serão descritas a seguir, quando exponho dados etnográficos coletados em recentes trabalhos de campo nas TIs pesquisadas: Nonoai/RS, Guarita/RS e Kondá/SC. De fato, o incremento da monocultura nas Terras Indígenas demarcadas é, em grande parte, consequência do desenvolvimento desta política implantada nas décadas da autodeterminação dirigida – como no caso do “panelão” – e teve como efeito o uso político que as lideranças fazem ao arrendarem parcelas de suas terras para a população branca alocada no entorno das Terras Indígenas, visando constituir alianças com o poder político local, inclusive para negociar poder de polícia e outros benefícios da armadura estatal que interagem com a organização política de suas aldeias.

Um acontecimento importante que se contrapôs a este modelo de colonização implantado nas Terras Indígenas, conhecido pelos indígenas como “invasão das áreas”, se deu em fins da década de 70 com um famoso caso na história do estado do Rio Grande do Sul, quando os Kaingang expulsaram os colonos assentados na Terra Indígena de Nonoai, ainda no início da década de 60, pelo governo Brizola. A ocupação de alguns de seus “setores” criou verdadeiras cidades, onde se verificavam, com anuência do órgão indigenista, a instalação de madeireiras e a inclinação para a agricultura de grande escala. Nesse contexto, o faccionalismo característico desta sociedade acionou uma série de conflitos na disputa pelo poder de liderança, ao mesmo tempo em que teve início esta luta indígena, que possibilitou, posteriormente, segundo dizem os índios, uma série de “retomadas” de sítios ancestrais que haviam sido “perdidos para os brancos”. Conforme Laroque (2005:53):

No início do ano de 1978, travou-se a disputa entre as facções representadas pelo *Chefe Peuí* e pelo *Chefe Nelson Xangrê*, para ocupar o cargo de cacique em Nonoai. Saiu vitorioso nas urnas para o cargo de cacique *Nelson Xangrê*, representante do grupo que não concordava com a presença de colonos na área. Os desdobramentos que se sucederam foram a utilização das tradicionais armas de guerra com arcos, flechas, porretes e também alguns revólveres a fim de expulsar os colonos, o que foi conseguido na primeira semana do mês de maio do presente ano (Wagner, Andreatta e Pereira, 1986). Durante as décadas de 1980 e 1990, o processo capitalista no qual os indígenas foram inseridos com a lógica da acumulação continua a ser implantado tanto nas áreas Kaingang quanto nas de outros grupos através das transformações na agricultura, intrusão de colonos e transformação das reservas em “empresas rurais” que agravaram a sobrevivência dos povos nativos. Frente a isto, as estratégias adotadas pelos Kaingang do sul do Brasil, nesse Campo de Intermediação, para reaver seus territórios foram orquestrados pela dinâmica de sua própria cultura o que não deixa ser natural, porque, segundo Marshall Sahlins (1990, p.11), culturas diferentes produzem historicidades diferentes (Laroque, 2005:53).

O sucesso desta “retomada” indígena da Quarta Seção, localizada no Setor Pinhalzinho (que faz limite com a cidade de mesmo nome), à qual voltaremos adiante, foi em grande parte conseqüência de sua tentativa de frear o desmatamento provocado pelo crescimento das incipientes cidades e por este modelo de colonização baseado na expansão agrícola, que teve como consequência a criação do Parque através do Dec. 23.798, de 12.03.75, com uma área de 17.498 ha, abrangendo os municípios de Nonoai e Planalto, retirando grande parte das áreas de coleta, de acampamento e de pesca Kaingang.

No Rio Grande do Sul, tomamos o caso da Área Indígena de Serrinha, que pelo Decreto nº 658 de 10 de março de 1949, Walter Jobim reduzia o território Kaingang para criação de uma reserva florestal. O argumento utilizado, segundo José Antônio Nascimento (2001, p.56), era o de evitar que os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios devastassem a área. Entretanto o Governo não fez nada “para criar áreas de preservação ambiental em áreas não-indígenas como, por exemplo, em propriedades particulares com vasta extensão devolutas, expondo, com isso, o caráter protetor das elites, que o Estado brasileiro sempre teve (Laroque, 2005:52).

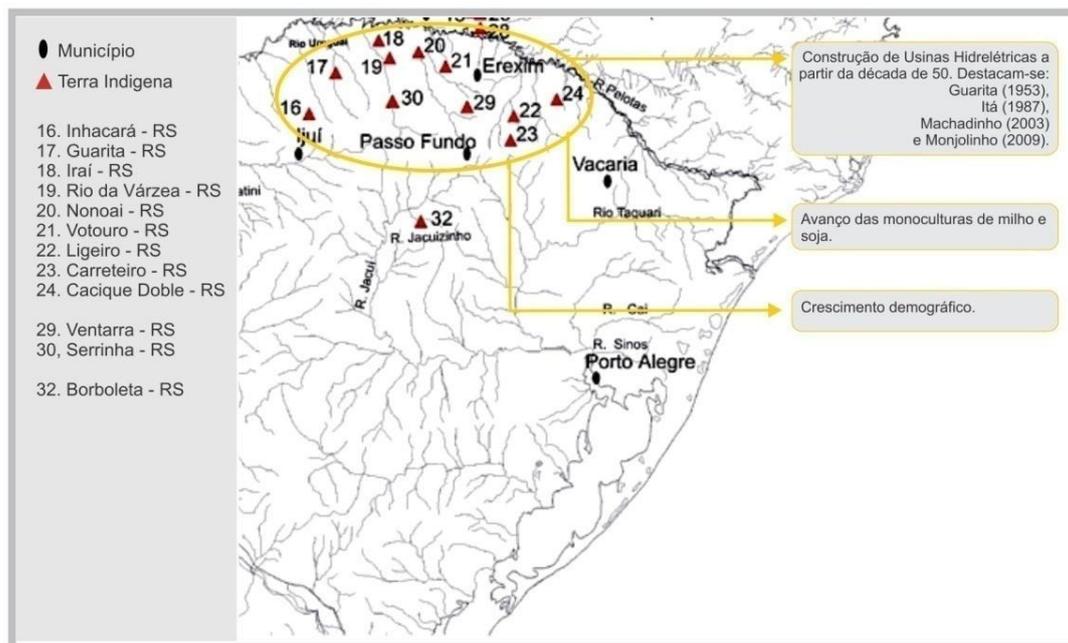
Cito como exemplo, este tratamento das fontes de Simonian (1980) e de dados da Procuradoria da República (p. 16-22, in: CPI, fls 273-278) por Marcon & Maciel (1994:157), que enfatizam a drástica redução de todas as Áreas demarcadas no Rio Grande do Sul. Os autores destacam o ano em que foram demarcadas, a área inicial e a área existente em 1963, quando houve a criação de reservas florestais e usinas hidrelétricas que incidiram sobre seus territórios a tabela a seguir.

Nome/reserva	Ano-demarkação	Área original	Área em 1963
Ventarra	1911	733 he	
Caseiros	1911	1.003 he	Extinta
Nonoai	1911- 1912	34.908 he	14.910 he
Serrinha	1911	11.950 he	Extinta
Cacique Doble	1911	5.045 he	5.405 he

Votouro	1918	3.014 he	1.404 he
Votouro	1934	741 he	280 he
Inhacorá	1921	5.859 he	1.060 he
Carreteiro	1911	601 he	601 he
Ligeiro	1911	4.552 he	4.552 he
Guarita	1912	23.183 he	23.183 he

Tabela 1 - Drástica redução das Áreas Indígenas demarcadas

CONTEXTO REGIÃO NORTE



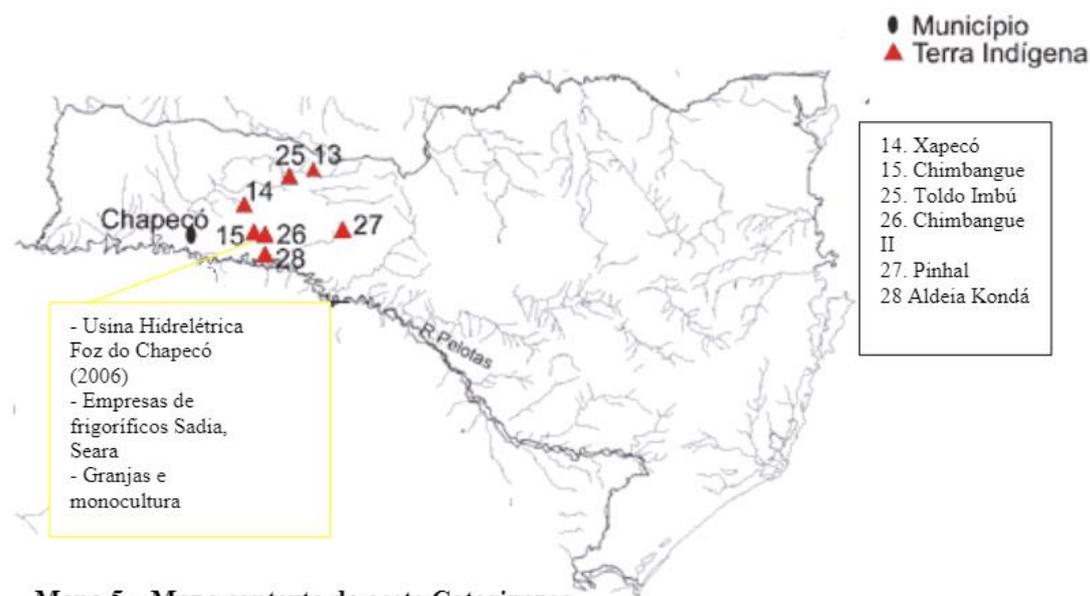
Fontes: Funai, 2000 / ISA, 2001
 Pesquisa: Kimiye Tommasino / LAEE-UEM, 2003
 Adaptação: Guilherme Sanches, 2011

Mapa 4 - Contexto da Região Norte do estado do Rio Grande do Sul

No que se refere à Santa Catarina, Laroque informa:

Em Santa Catarina, por volta desse período, as coisas não foram diferentes, pois, segundo Wilmar D'Angelis (1984), as companhias de colonização, como a Empresa Luce, Rosa & Cia Ltda e a Empresa Bertaso, obtendo concessões dos governos federal e estadual, adquiriram grandes extensões territoriais e esforçaram-se de todas as maneiras para expulsar caboclos e índios que viviam em áreas de seu interesse, tais como Jacú, Banhado Grande, Xapecó e Pinhalzinho. As lideranças Kaingang que se destacaram nesse campo de intermediação, agindo contra o referido avanço, são as seguintes: Cacique Valério Venâncio Xóngrêd, Cacique Gregório Myéry, Chefe José Franco e Chefe Francisco Marcelino Rókág (2005: 52).³⁸

³⁸ Embora, semelhantes no que tange estes aspectos mais gerais, característicos do avanço da colonização, a configuração das aldeias do Rio Grande do Sul e do oeste de Santa Catarina apresenta aspetos distintos em relação aos processos de demarcação das respectivas Terras Indígenas, tanto em relação ao período, já que neste último estado elas são constituídas não no século XIX, como TI Nonoai e TI Guarita, mas apenas no início do século XX. Em 1901, como pagamento de serviço prestado pelos índios pela contribuição na construção da linha telegráfica, o cacique Vaikre conseguiu demarcar a Terra Indígena Xapecó – atualmente com 15.623 ha, que foram homologados em 1991. Especialmente, veremos



Mapa 5 – Mapa contexto do oeste Catarinense

Neste contexto, constata-se a superlotação relativa, provocada por um relevante aumento demográfico e pela não revisão de limites das Terras Indígenas já demarcadas, ao mesmo tempo em que se estabelece a luta indígena visando ampliação e/ou demarcação de antigos e novos sítios – alguns deles, como a aldeia de Serrinha, vieram a ser devolvidos, quando demarcados, nos idos dos anos noventa, enquanto a população, dali, passara mais de duas décadas em Nonoai. Esse momento foi acompanhado da “retomada” da área do Parque Estadual de Nonoai.³⁹ A revisão de limites e/ou

dados mais precisos sobre as áreas de ocupação indígena, acampamentos e assentamentos relacionados à Reserva Indígena Aldeia Kondá, na qual realizei trabalho de campo. De qualquer modo, entendo que a Aldeia Kondá se estabelece neste contexto explicitado a partir de relações históricas como Rio Grande do Sul. Inclusive, as diferenças étnicas e societárias que motivam as práticas cotidianas e extra-cotidianas, como o uso da língua e os rituais, estão vinculadas, por referências genealógicas e cerimoniais, a este cenário sociocultural aqui formulado em termos de um processo histórico que configurou as aldeias neste estado. A TI Toldo Chimbangue, atualmente homologada, foi identificada em 1984 com 1.963 ha, porém, apenas 988 ha foram demarcados no ano seguinte, e 975 ha foram incluídos em outro procedimento uma década depois e demarcados em 2006. Na TI Toldo Pinhal ocorreu processo semelhante, foi demarcada apenas uma parcela da Terra identificada em 1995, com 880, 076 ha. A T.I. Toldo Imbu (localizada no município de Abelardo Luz) fazia parte da terra reservada aos Kaingang (TI Xaçecó) através do Decreto no 7, do governo do Paraná, promulgado em 1902, após décadas de esbulho, foi demarcada em 2007, com aproximadamente 2.000 ha (para maiores detalhes dos processos fundiários no oeste de Santa Catarina, ver Fernandes, 2003)

³⁹ Aproximo este movimento em relação ao Parque Estadual, onde até hoje, depois de três décadas de sua retomada, os Kaingang não fazem assentamentos ou plantações, apenas usufruindo a área para as atividades que eles consideram “tradicionais” (caça, pesca, coleta, entre outras), à noção de “política cultural” de coletivos étnicos, conforme Escobar (1998). Segundo o autor: “Aware that “biodiversity” is a hegemonic construct, activists of these movements acknowledge that this discourse nevertheless opens up a space for the construction of culturally based forms of development that could counteract more ethnocentric and extractivist tendencies. Theirs is the defense of an entire life project, not only of “resources” or biodiversity. The emergence of social movements that explicitly appeal to biodiversity discourses as part of their strategy is recent. In many cases, the concern with biodiversity has followed from broader struggles for territorial control. In Latin America, a number of valuable experiences have

demarcação de novos territórios tornou-se cada vez mais imperativas na medida em que avançamos para as próximas décadas e o processo histórico de confinamento cede lugar ao direito de ir e vir, estabelecido pela Constituição de 1988. No período mais recente, por exemplo, as retomadas de terra pelos Kaingang continuaram, como informa essa reportagem do Conselho Indigenista Missionário

os Kaingang vêm realizando retomadas sistemáticas de suas terras no norte do estado desde o ano de 2004. São pelo menos cinco retomadas que envolvem mais de 200 famílias indígenas (CIMI, 19/05/2005).

Nestas últimas décadas, grupos de parentela Kaingang, deixaram as Terras Indígenas Kaingang demarcadas em busca de sustentabilidade e com objetivos políticos, seja para aliviar conflitos internos, seja para solicitar providências ao governo, as quais foram apenas lenta, gradual e, por fim, apenas parcialmente tomadas, como é o caso da reivindicação do Antigo Toldo Xapecó.⁴⁰ Com isso, os Kaingang passam a realizar atividades econômicas e políticas mais vastas, desde que associadas a sua mobilidade tradicional, e conseguem substituir àquelas do período de autodeterminação dirigida com relativo sucesso, tendo o artesanato como principal recurso. Como informa Haverroth:

Sem entrar a fundo nesta análise, o fato é que a coleta de produtos naturais pelos Kaingang nunca deixou de existir. A transformação que sofreu o ambiente e toda a realidade da população da AI não cessou essa prática [de coleta], embora tenha limitado em alguns aspectos, principalmente no alimentar. O pinhão, que era um produto básico da alimentação, a partir do qual preparavam vários tipos de comida, teve uma queda violenta de produção. A implantação de serrarias no interior das Área[s] Indígena[s] pelo SPI, FUNAI e até de madeireiras particulares provocou uma derrubada quase total das reservas de pinheiro (*Araucaria angustifolia* (Bertol.) O. Kze.). (...)

A busca de produtos naturais para artesanato é mais regular, especialmente os utilizados na confecção de cestos. Algumas espécies de cipó (**mrür**) e taquara (**vãñ**) são os principais itens de coleta com finalidade artesanal. Entre os cipós, várias espécies são utilizadas na confecção de cestos para trançar seu corpo e/ou seu acabamento. Mais de um tipo de taquara é empregado nos trançados, havendo também uma especificidade de acordo com a finalidade que se dará ao cesto ou balaio (Haverroth, 1997: 56)

taken place in this regard, chiefly in conjunction with the demarcation of collective territories in countries such as Ecuador, Peru, Colombia, Bolivia and Brazil. These experiences are yet to be examined ethnographically and comparatively in a thorough manner (Escobar, 1998: 55, 56).

⁴⁰ No item referente a Aldeia Kondá analiso este aspecto com os estudos de demarcação do território do Antigo Toldo Chapecó, realizado por Tommasino (1998), quando a população teve este território reconhecido, mas, veremos, ele não foi demarcado como Terra Indígena, pois se optou pela criação em outro sítio de uma Reserva, pois a cidade de mesmo nome, onde eles continuaram acampando e muitas vezes foram proibidos de estar – lembro que o atual cacique de Nonoai, José Lopes, foi instado pelo órgão responsável para, como eles dizem, “levar de volta” para esta aldeia os índios que ali moravam –, já havia incidido de forma quase completa sobre as áreas de atividade de subsistência e de reprodução física e cultural.

A exacerbação dos conflitos internos reproduziram, em muitos casos, as relações entre os diferentes grupos que passaram ocupar forçadamente a mesma região ou localidade, em virtude da política de aldeamentos ainda no século XIX e, em consequência deste modelo de colonização, houve uma aproximação entre a prática da monocultura com a propriedade privada, em função do uso do solo para este fim, o que levou, por um lado, à acumulação de recursos por grupos de parentela que usufruem do poder de liderança e; por outro, a constituição de novos assentamentos na mesma Terra Indígena ou fora delas, como no caso dos conflitos da década de 1980 ocorridos na Terra Indígena Guarita, para o qual voltaremos a seguir.

De fato, diante desse processo de expropriação de terras e vigilância do espaço, as atuações das lideranças políticas e religiosas, ora permutaram as iniciativas de captação de recursos e ocuparam posições de gerência destas atividades econômicas de larga escala, influenciando diretamente nas dimensões da política intra e interaldeã, em constante diálogo com o poder local e regional; ora, enfatizaram as atividades de subsistência por meio da coleta de cipós, ervas medicinais e sementes, associando o conhecimento tradicional à vida aldeã, o que os levou para outros sítios que estavam fora das áreas demarcadas, que, por sua vez, eram lugares conhecidos desde a narrativa dos antigos e tiveram como consequência a ascensão e composição de lideranças no nível da parentela, baseando-se nas formas de reciprocidade intra e inter-aldeã.⁴¹ De outro modo, a manutenção de uma vida econômica, política e cerimonial nativas, tornou-se mais propícia com o maior acesso às políticas diferenciadas nas diversas localidades em que os Kaingang realizaram acampamentos e assentamentos, justamente num contexto histórico, a década de 1990, em que os serviços de educação e saúde deixaram de ser competência exclusiva da FUNAI e passam a ser compartilhados pelos três entes da federação: união, estados e municípios.⁴² A quebra da “hegemonia da FUNAI como órgão titular e absoluto da política indigenista” caracteriza-se por trazer à tona diversos aliados que possibilitam aos Kaingang a forma de vida tradicional, o que

⁴¹ Neste aspecto, há uma relação direta entre o uso de cadeias e polícias de fora e de dentro das aldeias na condução dos crimes e/ou dos “erros”, como eles falam para denominar questões que envolvem conflitos que devem ser punidos pela “lei da aldeia”, fundada no padrão ancestral fundado na reciprocidade entre as metades exogâmicas (ver Aquino, 2008).

⁴² O período pós constituição de 1988 caracteriza-se pela ampliação da interlocução dos povos indígenas com as diversas instituições do Estado, como informa o indígena e antropólogo Gersen dos Santos Luciano: “Nessa ocasião, ocorreu a ampliação da relação do Estado com os povos indígenas, a partir da criação de diversos órgãos em vários ministérios com atuação com povos indígenas, quebrando a hegemonia da FUNAI como órgão titular e absoluto da política indigenista”(Luciano, 2006: 73). Tal interlocução também foi ampliada a nível estadual e municipal.

assinala aquilo que Sahlins traduz por “developman”, ou ainda, “desenvolvimento de gente”.⁴³

Ao estabelecerem alternativas ao modelo da monocultura, às quais foram asseguradas pelo direito constitucional de ir e vir, e reafirmarem sua diferença étnica e cultural na relação com o Estado, constituíram um contraste com a falta de políticas públicas mais efetivas para as Terras Indígenas demarcadas e/ou pela não garantia efetiva de suas terras tradicionais, ou mesmo, pela não devolução dos territórios usurpados devido à sobreposição de parques ambientais ou usinas hidrelétricas. De fato, este contexto em que a vida aldeã adquire importância como parte da consciência cultural para a sociedade indígena no contexto inter-étnico com a sociedade nacional, principalmente no que se refere a “retomada de terras”, oferece exemplos de uma “política cultural” (Escobar, 1998), envolvendo a “defesa do território”. Este “projeto de vida como um todo”, para continuar com o este último autor, articula-se a um duplo movimento, interno e externo às áreas demarcadas, formulado pela busca de um ponto de vista, em que líderes e xamãs realizam a mediação por meios específicos de apreensão de mundo, envolvendo humanos e não humanos, que associam a seu território de ocupação tradicional. Desse modo, além das diferentes formas de se apropriar da cultura e da identidade, a interação com estes “lugares”, os grupos locais, onde os Kaingang vivem conforme as regras de etiqueta e o parentesco, abriga esta cosmopolítica, por meio da qual situam a sua inserção na paisagem ancestral.

Este aspecto será discutido em seguida com três contextos históricos em que a interação entre a habitação e o habitat, enquanto duas dimensões que caracterizam a paisagem do grupo local, articula-se aos aglomerados políticos-cerimoniais e orienta-se para este território mais amplo, concatenando movimentos e lugares à região, isto é, a história da formação do território ancestral é experienciada a partir da “circularidade” do território, como argumenta Tommasino (1998), para o caso do Antigo Toldo Xapecó, de

⁴³ Developman “é uma auto-realização cultural, numa escala e em formas materiais jamais conhecidas até então, mas nem por isso correspondentes a simples penetração das relações capitalistas de mercado” (Sahlins, 2007: 448). Nesse sentido, é importante considerar que os mecanismos desses entes da federação, os quais tem respaldo legal para complementar a ação do órgão federal competente, são instrumentos utilizados para concretizar suas demandas. Isto se deve ao conteúdo sociopolítico e cosmológico das formas indígenas de apropriação de bens e conhecimentos exteriores, como demonstro nos próximos itens, para os casos da demarcação de terras. Esta interação entre união, estados e municípios mobiliza, por sua vez, diversas instituições e órgãos de nível regional e federal, como o Ministério Público Federal, que muitas vezes também se engaja em questões práticas efetivamente condicionadas pelas políticas públicas, para as quais se verificam a importância do controle das comunidades, que tendem a conduzir a elaboração e promoção dessas políticas e sua correlação com demarcação e/ou acesso a terras tradicionalmente ocupadas.

tal modo que,, como vimos entre os Kisêdjê, com o uso, abandono e reutilização de roças, ele é percebido apenas em uma escala temporal mais ampla. Veremos que se o lugar das habitações (o grupo local) foi recorrentemente pensado em termos de espaço tutelar, como descreveu Tommasino (1995; 2002) no Tibagi, o habitat está inserido em um conjunto de acampamentos e aldeias, para além de seus limites, situando o debate do modelo territorial nos termos de uma sociedade em movimento, como também observou a autora. Lembro que Tommasino e Motta perceberam que tais movimentos envolvem as cidades e, por isso, é necessário repensar a dualidade espaço-temporal entre acampamentos e aldeias em virtude ou eficácia das instituições do branco e perceber o grupo local como um lugar, uma reunião de movimentos, e não um espaço segmentado.

Do mesmo modo que a ancestralidade, o termo, também político, de tradicionalidade motiva questões pragmáticas de reivindicação de terras, desde que está em relação com uma legislação que o prevê como princípio para demarcação de terras indígenas, ao considerar a preservação física e cultural e os usos, costumes e tradições na definição do território, num movimento semelhante ao que Andrello observou em Iauareté, onde, considerando uma série de relações com o mundo dos brancos, se optou pelo espaço delimitado, a Terra Indígena, em detrimento da possibilidade de criação de um município. Nesse aspecto, enquanto uma característica do contexto do contato, a argumentação de Gallois (2004) nos permite perceber que estes critérios de avaliação kaingang, assim como para as demais sociocosmologias indígenas, são elaborações de conhecimentos e estratégias territoriais para traduzir, a partir de seus próprios conceitos, essa lógica subjacente às políticas de controle territorial e isto ocorre independente da possibilidade de equivalência do conceito ocidental moderno de Terra Indígena com algum conceito local.

Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade (...) De fato, as respostas dos grupos indígenas variam enormemente e sob muitos aspectos. Por isso, não é possível concluir que a apropriação de uma terra necessariamente resulte na transformação da identidade étnica em marcador territorial. Concepções nativas de território, quando existem e considerando-se suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social que são tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de troca de diversos tipos, apesar do encapsulamento em terras fragmentadas (...) Nessa abordagem, o contato é efetivamente uma experiência que acrescenta elementos à territorialidade, levando à criação de novas estratégias. Mas o contato não é uma prática do território em si. Como vimos acima, apenas em relação à terra – e na transformação do território em terra – pode-se falar em posse e propriedade (...) As relações de apropriação do espaço são aspecto central nesse tipo de abordagem. Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas

e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais. Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais (Gallois, 2004: 39 - 41).

Destaca-se, novamente, que o território Kaingang constitui-se a partir de uma complexidade de relações com o meio-ambiente, isto é, com a flora, a fauna, as pedras, entre outros seres animados e inanimados que, ao mesmo tempo, constituem os elementos importantes de sua vida ritual. Por sua vez, este etnoconhecimento remete a uma ênfase nativa na constituição da paisagem, à qual os antropólogos têm chamado atenção em suas etnografias, no que se refere às “unidades territoriais”, compostas por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*). Esses termos traduzem certa ordenação kaingang do espaço de acordo com suas características, pois “percebem uma associação entre o tipo de ambiente e recursos neles disponíveis ou de quais objetos naturais apresentam” (Haverroth, 1997). Neste aspecto, a organização socioespacial pode ser melhor contextualizada a partir de uma ênfase Kaingang na composição da paisagem das “unidades territoriais”, conforme Tommasino:

Enquanto um espaço de subsistência, a unidade territorial de uma sociedade Kaingang pode ser assim resumida: constitui-se de um espaço físico – compostos por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*) – onde os grupos possam exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abobora, feijão e batata doce (Tommasino, 2000: 193).

O território é então compreendido desde seu mito de origem, já que, após o dilúvio, os gêmeos ancestrais Kamë e Kanhru reconstruíram o mundo e fizeram-no com animais, plantas e seres inanimados que possuíam as mesmas características de um ou outro e, por isso, os Kaingang, divididos em metades patrilineares e exogâmicas, consideram-se os “donos da mata” (*venh nén ga*), de tal modo que “a auto-identificação como parte do meio ambiente, isto é, como ‘gente do mato’, remete a noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade” (Tommasino, 2000: 203).

Com essa perspectiva aprofundarei no próximo capítulo, por meio de etnografia em Terras Indígenas Nonai e Guarita e na Reserva Indígena Aldeia Kondá, bem como em cidades do oeste de Santa Catarina e noroeste do Rio Grande do Sul, algumas características das relações sociais intra e inter-aldeã a partir de noções espaciais– tais como *ga* (terra), *ëmã* (aldeia) e *vãre* (acampamento)⁴⁴ –, que foram discutidas em menor

⁴⁴ No dicionário bilíngüe kaingang – português, de Ursula Wiesemann (2002), *ga* aparece como um substantivo que significa “terra”. *Vãre* é um verbo intransitivo que tem o significado de “fazer acampamento”. *Ëmã*, outro substantivo, significa “moradia”, “habitação” (seu sinônimo, *jamã*, seria um

escala em minha dissertação de mestrado (Aquino, 2008), quando abordei a constituição de acampamentos e de aldeias kaingang localizadas na região litorânea do estado do Rio Grande do Sul. Essas noções socioespaciais conectam-se, por meio de discursos e práticas, com o tempo, pois em cada uma dessas categorias espaciais estão imbricados todos os tempos pensados pelos Kaingang: o *vãsy* (tempo passado), o *gufã* (tempo mítico) e o *üri* (tempo presente).

De fato, os eventos vividos em um tempo presente (*üri*), tornam-se, no dizer dos Kaingang, logo que passam, parte do tempo passado (*vãsy*), que, por sua vez, os conecta ao tempo antigo (*gufã*). Ou seja, para os Kaingang, tanto as técnicas rituais (utilizadas estritamente em contextos cerimoniais) como as técnicas instrumentais, vivenciadas no tempo presente (*üri*), fazem com que os eventos tornem-se *vãsy* e, conseqüentemente, *gufã*: “Como eles dizem, o passado é formado por “histórias verdadeiras” como os mitos, os eventos guerreiros e “tudo que se faz” (Aquino, 2008). Como venho afirmando, os Kaingang relacionam estes marcadores temporais nas enunciações de eventos, que correspondem as suas formas de estar no mundo. Portanto, os Kaingang compartilham de uma característica comum da historicidade indígena, o fato da relação com a alteridade constituir a memória do coletivo, como analisou Saéz, para Yaminawa:

A vida dos Yaminawa experimentou muitas novidades nos últimos trinta anos; apenas a novidade em si é que não era nova em absoluto para eles (...) Entretanto, seu conteúdo factual merece algumas ponderações em virtude da indefinição dessa “tradição” abandonada, assim como das condutas mais deletérias para o bom governo do grupo (brigas internas, constante deslocamento, cisões) que, relatadas em outros momentos como características dos “antigos”, parecem mostrar de modo mais evidente a continuidade essencial dessa tradição “perdida” (...). A narração do chefe Yaminawa apresenta um alto grau de sistematização: a história não é uma ilação de eventos, mas uma sucessão de estruturas – de relação interétnica – unidas, ou mais precisamente separadas, por eventos pontuais. Uma história em última análise consideravelmente fria, que leva as estruturas a gerar novas variantes de si mesma (...). Como em tantas outras ocasiões, a elucidação da história indígena recupera como problema um processo raramente tematizado, mas habitual em qualquer consciência histórica, a saber, a transformação em memória própria de informações obtidas de outrem. No caso indígena, a fronteira entre o próprio e o alheio, supostamente mais clara, sugere o paradoxo comum da fixação do factual mediante uma memória fictícia (...). Em última análise, que melhor lugar para esse curso da história senão um modo cambiante de contá-la? Os mitos Yaminawa são história não porque abarquem informações inéditas e irredutíveis sobre o passado, mas porque o reformulam constantemente. Fazem-no agora e nada indica que não o tenham feito anteriormente (...) Além disso, a própria precariedade dos documentos referidos aos Yaminawa e a indeterminação de uma identidade transtemporal impedem que pensemos o discurso Yaminawa sobre o passado como uma “tomada de consciência” de uma história já existente. Dirigidos ao homem branco, e elaboradas com um uso generoso de seus termos, as narrativas Yaminawa mostram freqüentemente a história como invenção (...) Os povos indígenas absorvem a história alheia não porque careçam dela, mas

“substantivo dependente”). No que se refere às análises antropológicas, a etnóloga Kimiye Tommasino foi quem mais se deteve sobre essas noções. Em sua análise os termos *vãre* e *ëmã* são traduzidos, respectivamente, como “acampamento” (ou “abrigo provisório”) e “aldeia”.

porque a submetem ao mesmo regime de subjetivação que é aplicado ao material sociológico, ideológico ou técnico (Saéz, 2005: 45-49).

5.3 – Narrativas e traduções sobre o *fóg* e as cidades: a terra (*ga*) entre tempo mítico (*gufög*) e o tempo passado (*väsý*)

Quando os Kaingang denominam uma terra como “ancestral” deve-se ter como horizonte de compreensão que esse conceito é associado ao tempo mítico (*gufög*) e ao “tempo antigo” (*väsý*), ao mesmo tempo em que traduz, nos tempos atuais (*üri*), o que eles denominam de “bem viver” (*kanhgág há kar*) e “bem pensar” (*kanhgág jykre*), isto é, a “lei interna” aldeã. Creio que esta formulação pode ser generalizada para questões contemporâneas no que refere ao aprendizado da gramática do Estado, como a legislação sobre as Terras Indígenas, que adquirem um significado eminentemente político-cerimonial, inclusive, devido à ancestralidade do próprio processo histórico, que teve como consequência a atual configuração de aldeias.

De outro modo, falar sobre a terra trata-se de lembrar o “regresso” mítico dos gêmeos ancestrais, provenientes do mundo dos mortos, que tal como acessaram o domínio dos vivos, vindo *Kamë* do cume da montanha e *Kahnru* do seu interior, casarão entre si para a constituição do coletivo Kaingang (Borba, 1908). Este é o critério de avaliação de terras indígenas reivindicadas, entre as quais estão àquelas reconhecidas pelo Estado como índices dos direitos originários e a diversidade sociocultural, pois os Kaingang experenciam em relação aos diversos outros uma identidade indígena não apenas contrastiva, mas constitutiva de uma história sociopolítica com motivações próprias, formulada na capacidade das lideranças políticas e dos xamãs de apropriarem-se de questões políticas dos brancos para constituírem um grupo local, compreendido como um grupo de parentes.

De fato, nas aldeias, as pessoas trocam substâncias e por meio do casamento exogâmico entre os que pertencem à metade *kamë* e os que pertencem à metade *kanhru krë* dão origem às pessoas vivas (dotadas de *vënh kënhvëg* = alma, sombra, reflexo), as quais vão se decompor na morte, quando conseqüentemente, emerge a “alma dos mortos” (*vënh kuprëg*). Esta última irá para a aldeia dos mortos, *nügme*, e sente saudades dos parentes que deixou, permanecendo ativa na constituição do grupo local, pois as pessoas vivas podem ser abordadas por seus parentes mortos, adoecer e morrer, e seu *vënh kuprëg* ir para o *nügme*. A aldeia, como tenho argumentado, é, pois, constituída por vários processos que visam a manutenção física e espiritual de todos que

compõem o coletivo, o *kanhgág kar*, e é parte do amplo horizonte sócio-cultural que envolve as relações internas e externas ao coletivo.

Expressa de forma mais ampla e disseminada na sua sociocosmologia, na qual se verifica a complementaridade entre as metades exogâmicas na mediação com o “mundo dos mortos” (*nüigme*), como vemos nas técnicas rituais e funções cerimoniais dos *pěj* (classe cerimonial a qual pertencem pessoas de uma ou outra metade), os mitos e os eventos que remetem a “histórias dos antigos” revelam como os mortos se constituem como uma alteridade central nas narrativas relacionadas à ancestralidade, para à qual a constituição da identidade mais propriamente atribuída à origem da humanidade *kanhgág* implica em distinguir, por meio da nomenclatura, o legítimo ou verdadeiro, conforme Tommasino:

Para os Kaingang há dois tipos de nomes: *jiji hã* e *jiji korég*. Os nomes do primeiro tipo, nomes bonitos ou legítimos, nomes dos *Kamé* e dos *Kairu*, os descendentes diretos dos pais criadores. *Jiji korég* são os outros nomes, que não foram criados por *Kamé* e *Kairu*. Não são nomes “legítimos” como os *jiji hã*. Os *Votor* e os *Wonhétky* possuem *jiji korég* (Veiga, 1994).

Podemos pensar, então, que os Kaingang produziram duas categorias de pessoas *kaingang-pé* (ou verdadeiras, no sentido de que são os descendentes diretos dos criadores míticos) *Kamé* e *Kairu* e duas categorias de pessoas - *Wonhétky* e *Votor* - com funções cerimoniais nos funerais. Na explicação de Veiga, os *Votor* e os *Wonhétky* seriam pessoas de outras etnias incorporadas à sociedade kaingang na condição de escravos ou prisioneiros de guerra. As pessoas das seções *wonhétky* e *votor* têm *jiji korég*, sendo essa a condição para exercerem os serviços em funerais. Como se vê, os *Votor* e *Wonhétky* são estrangeiros na origem e continuam tratados como tais, pois a incorporação estrutural se dá ao assumirem papéis cerimoniais.

No entanto, além dessas duas categorias *pěj* que são os *Wonhétky* e os *Votor* (que já nascem “curados”), os *Kujà* (rezador, xamã) ainda podem “fazer” outros *pěj*, como mostrou Veiga (1994). Pessoas *kamé* e *kairu* que receberam *jiji hã*, num contexto de doença ou perigo grave, podem ter seu nome original *jiji hã* trocado por outro. Pelos dados, há dois caminhos possíveis: um é conferir nome derivado de *ga* (Tommasino, 1995; Rosa, 1998), e outro é trocar por nome da metade oposta (Veiga, 1994). Essas pessoas tornam-se *pěj* porque os novos nomes são *jiji korég*. Há ainda uma terceira possibilidade: agregar um segundo nome ao primeiro, da metade oposta, tornando-se *rá rengré*; isso pode ser evidenciado na pintura durante o *kikikoi* que combina riscos e círculos (Veiga, 1994; Tommasino, 1995) (Tommasino, 2005: 7, 8).

Particularmente, a autora observa a centralidade do corpo na relação cosmológica com a alteridade, sugerindo que o conceito *ga*, como várias etnografias tem demonstrado para a nomenclatura dos *pěj* é fundamental na relação dos Kaingang com o exterior. De fato, os conceitos *ga* e *kri* indicam a íntima relação entre a nomenclatura, ritual e a morte como demonstra o mito de origem, como segue:

Essa forma de enterramento antiga lembra a montanha de Krinjijimbé, onde os espíritos de *Kamé* e *Kairu* foram morar quando morreram durante a grande inundação. Essa reprodução da sepultura em forma de montanha, ao rememorar o que fizeram os heróis fundadores, deveria permitir que o mesmo acontecesse com cada um dos mortos: regressar ao mundo dos vivos, imbuídos do poder criador (Veiga 2000: 163 apud Tommasino 2005:12).

Do mesmo modo que as categorias cerimoniais e a forma ritual de tratamento com os mortos pelos estrangeiros ou com os de outra metade (cerimonial) estão associadas a incorporações de capacidades outras, inclusive possibilitadas pela nomeação, enquanto a forma de enterramento traduz mais propriamente o momento em que os gêmeos ancestrais regressam do mundo dos mortos para serem reincorporados no mundo dos vivos, ou seja, permitindo-lhes compartilhar capacidades humanas (dos vivos), o uso dos conceitos *ga* e *kri*, que se encontram disseminados nestes aspectos sociais e cosmológicos, parecem estar associados à transformação da pessoa concebida a partir da relação com a alteridade (ver de forma mais aprofundada no capítulo 6)⁴⁵. Daí este espaço físico, “social e simbolicamente transformado”, definir território e terra tradicional:

Ga é o lugar onde os Kaingang se realizam como sociedade específica fundada num espaço físico, social e simbolicamente transformado. Como disse em outro lugar, território é onde os Kaingang vivem de acordo com suas metades e seções, segundo regras de reciprocidade e aliança. É a base material sobre a qual imprimem seus padrões identitários, de consangüinidade e afinidade, de residência uxorilocal e descendência patrilinear (Tommasino, 2000: 210). Foi possível mostrar que a concepção kaingang de território e de terra tradicional possui uma dimensão mítico-cosmológica diferente da concepção ocidental (Tommasino, 2005: 5).

Como venho propondo, a ancestralidade da ocupação da terra (*ga*) pode ser entendida à luz das narrativas kaingang, tal como ela é narrada na mitologia e nas “histórias dos antigos”, como é o caso da forma da sepultura citada acima, considerando a importância da relação das metades exogâmicas na constituição do território, que o situam na paisagem ancestral tendo como eixo narrativo o encontro com esta alteridade específica, o morto.

Principalmente, como aprofundo a seguir, as variações nas formas rituais e de estilo narrativo que incidem na continuidade da vida social e cosmológica desdobram-se, não enquanto uma realidade dada, mas sim construída num contexto de transformação, a partir da relação dos Kaingang com a alteridade (com os brancos inclusive). Com isso, eles traduzem a lógica subjacente às políticas de controle

⁴⁵ Tommasino (2005: 9, 10) introduz o conceito *kri* para entender casos de assassinato, a partir dos quais demonstra que o corpo e a noção de pessoa na cosmologia Kaingang estão intimamente relacionados ao mito de origem e às cerimônias associadas ao mundo dos mortos: “O vocábulo *Kri* significa colina, monte, montanha. Entra na constituição do nome do monte *Krijjimbé*, do mito do dilúvio (...) Como disse, *kri* também significa cabeça (...) A esses dados etnográficos somam-se outros que parecem fazer parte de um complexo sistema cultural kaingang. Horta Barboza (1913, apud Becker: 265) registrou que em épocas antigas se uma pessoa morresse longe de sua aldeia, seus companheiros enterravam seu corpo no lugar, mas guardavam a cabeça do morto num vaso. Ao retornarem para a aldeia, celebravam uma cerimônia fúnebre e enterravam a cabeça no cemitério da comunidade. São informações importantes que evidenciam que a cabeça ocupa um lugar específico na simbologia kaingang”.

territorial, a partir do ponto de vista local enquanto atuam nos processos de apropriação de poderes exteriores, como expressa a narrativa abaixo, contada por Jorge Garcia.

Kanhkã ton para eles é Deus. Era, quando ninguém sabia português, eles diziam: *kanhkã ton*, depois que mudaram *Tupë*, isso já é uma palavra quase guarani, Tupã é Guarani. O índio [kaingang] diz: Tupë

Kanhkã tön era os primeiros antigos, tempo dos *kujá* deles ... como aquela história: a *kujá* que tinha um macaco, isso foi no início do descobrimento do Brasil.

Essa *kujá* ela tinha uma aldeia, grande, bastante índio e ela era a única *kujá* daquele toldo. Quando vinha os ataques dos brancos lá de fora, eles passavam o mar. Na visão dela, ela sabia tudo. Quando eles estavam vindo, vinham armado, claro, por que o índio era brabo não podia ver outras pessoas, brigavam mesmo, lança, flecha.

Mas ele sempre perdiam para os guerreiros, arma de fogo, com a arma que tem o índio, sempre eles iam ganhar por que arma de fogo é arma de fogo

Eles estavam terminando com aquele toldo, então essa velha fez um plano, foi longe, no Sertão, era puro mato, com os filhos dela, com a aldeia dela, levou tudo, para não enfrentar e iam correndo deles.

Ela tinha um macaco grande, que ela era *kujá*, ela criou aquele macaco, lá do Mato Grosso. Diz que ela ensinou ele, veio lá do Mato grosso, ela mandava ele buscar pinhão, fruta no mato, alguma abelha no pau podre, tirava e trazia para a velha, era mais que um filho dela, o macaco. Os padres jesuítas estavam com àquele plano de terminar o índio, claro o índio era brabo, claro, tinham que matar e eles queriam entrar no Brasil. Os padres jesuítas fizeram, diz que ... uma proposta para o governo deles, naquelas épocas, deixem para nós, vamos tentar amansar , são igual nós, não vamos matar tudo eles. Diz que o governo: então podem enfrentar.

Fizeram aquela empreitada e essa *kujá* já já sabia, por que no sonho dela ela via tudo, aquele pessoal diferente, então ela sabia de tudo o que iria acontecer.

Eles fizeram uma ceva grande para amansar os índios ali botaram tudo, até bebida de álcool, cachaça, bala, bolachinha, fizeram um monte de ... E aquele macaco foi e achou aquela ceva. Que ela mandou buscar fruta pra ela. Ele encheu o balainho dele, botou no pescoço e foi para aldeia levar para a velha. A velha olhou e não era fruta, era coisa diferente, bolachinha, bala. Diz que ela mandou chamar a turma dela, imediatamente, todo mundo veio, os que puderam vir para ver aquilo lá.

E ela não deixava ninguém comer, pode ser que eles botaram veneno para matar os índios.

E o macaco pegava descascava, piázinho: - ah, eles estão comendo, nós também vamos experimentar comer. A velhinha: - não mas não comam, vamos ver primeiro

Diz que eles comeram: - olha, bem doce, bem bom de comer, comeram tudo aquilo lá.

Aí a velhinha, diz que disse: - amanhã você pega aquela equipe de guerreiro vão bem preparado, tomem cuidado, vamos ver de onde é que trouxe isso aí. Que ele leva vocês lá.

Diz que ela falou com eles, noutro dia, bem cedo, eles tudo se aprontaram, 20 pessoas, uns 20 homens, tudo rapaziada de briga. O macaco ia por cima e eles por baixo, eles esperavam ele, que ele era mandado, sabido, o macaco. Aí quando ele chegou lá na ceva, diz que ele se assustou, o macaco, começou de galho: *ti cu ti cu ti cu*, diz que os que estavam acompanhando ele: - ele está vendo alguma coisa diferente, vamos tomar cuidado. Tudo armado, lança, flecha. Diz que foram olhando, olhando, viram aquele limpadão, diz que estava um padre lá no meio, diz que estava de branco, de pé, olhando o macaco, falando com ele e o macaco bravo com ele: *ti cu, ti cu, ti cu* e ele agradando, eles enxergaram ele: - ele está lá de branco lá. Aí diz que o frenteiro dele que era um sabido, o *pěj* dela [da velha], vocês fiquem aqui notando que eu vou aqui por debaixo das samambaias, lá num ponto eu agarro ele, avanço e agarro ele, se alguém avançar, daí vocês cheguem para palear também. Diz que ele se abaixou e agarrou o padre: Não não não me mate, não vão me matar. E ele, com ele agarrado, aí chegaram a turma. E, gente já com ele na pontaria, outros já ...: - Vamos matar é esse aí que está matando todos nós. - Não, a avó conta que existe um deus *kanhkã ton* [Fala em kaingang e traduz] Diz que o *Kanhkã ton* ele vestia roupa branca, a velha contava para eles, diz que ela falava com eles, pode ser deus, não vamos matar ele, vamos levar ele.

Levaram ele, diz que tinha sacolinha, foi preparado. Foi na aldeia, os outros deram falta dele, mas não acharam ele morto. Só calcularam mas não deixaram vestígio, levaram tudo. E daí eles começaram perseguir. Até que ele estava lá no meio dos índios já estavam se entendendo. O que era mão? O que era tudo? E ele escrevendo e contando para ele no idioma: - O que é mão? [responde] É *ni ge* , e esse aqui [dedo]? *Ni ge fej*.

Então daí que eles começaram amansar os índios, e terminou aquela judiaria que faziam com os índios, chegaram os posseiros, onde podiam entrar eles se acampavam. E os índios ali perto iam brigar com eles, canhar terra, gente estranha. É o mesmo que uma vara de porco. Se eu vejo uma vara de porco, eles não deixam chegar perto, se puder escapar tudo, eles correm. Para eu matar um tem que ter muita paciência.

No contexto histórico em que a colonização avançou sobre seus territórios, as narrativas também remetem para essa dimensão da reciprocidade, informada em termos de oposição e complementariedade, e acenam, como no mito, para a possibilidade de incorporar alteridades em seus espaços de sociabilidade, como registrado por Tommasino & Motta para a expectativa de incorporar os *fóg* em suas terras de caça, coleta e pesca, em troca de ter os *fóg* como aliados e amigos, assim como, os objetos estrangeiros que eles cobiçavam. Mas, como em outros aspectos da vida social e política citados acima, não sendo possível que os ideais de reciprocidade se realizem, a interação com poderes agressivos e, no caso da narrativa citada abaixo, com “o lado das coisas contrárias, da morte dessas coisas”, deve ser controlada estritamente por um *kujá* que adotará como procedimento a iniciação ou cura xamânicas.

Nesse sentido, situo esta narrativa sobre o desaparecimento de Coito, que articula sua biografia, iniciando com a experiência xamânica vivenciada na relação com o mundo exterior e o momento em que irá se tratar em Porto Alegre e “nunca mais voltou”. Ele foi hospitalizado na Santa Casa de Misericórdia, na década de 60, quando estava ficando cego. Segundo seus filhos, Adelino e Agemiro Farias (moradores do Setor Pinhalzinho na TI Nonoai), após Coito obter alta do hospital, quase com 50 anos, já recuperado da visão, foi para um lugar próximo que não se sabe onde e, desde então, perderam o contato com ele.⁴⁶ A narrativa diz respeito a este índio nascido em Nonoai e suas idas e vindas para Porto Alegre com seu avô Chico Kanheró, um grande líder Kaingang que viveu e lutou pelas Terras Indígenas em meados do século XX, travando intensa relação com os brancos. Num dado momento, quando ainda era um jovem e morava em Nonoai, Coito foi a uma “cidade”, cuja analogia com o *nugmë* (mundo dos mortos) tornou-se fundamental para sua iniciação xamânica:

Agemiro: A história do meu pai, eu não sei ... é como eu estava dizendo, lá em cima [neste momento estávamos na casa de sua mãe, também no Setor Pinhalzinho e referia-se a sua própria casa], a crença deles era a natureza, o que eles criam era na natureza, não se lembravam de nada.

⁴⁶ A procura por ele foi uma constante nas décadas que sucederam ao seu desaparecimento. Devido ao fato de serem amplamente difundidas entre os Kaingang, as narrativas sobre o desaparecimento de Coito articulam-se com a própria história da ocupação Kaingang em Porto Alegre. De fato, ao estar associada ao modo de vida indígena na cidade, a narrativa insere-se como um fato importante nas reivindicações de terra na região, reinaugurando um circuito de dádivas que envolvem um espaço de relações interétnicas.

Então, naquela época, o meu pai, acho que ele via muitas coisas, tantas coisas apareciam para ele, ele enxergava esses guardados dos jesuítas, que dizia, muitas vezes achava na barra do pinhalzinho, num rio que tem lá no Rio da Várzea, um negócio grande de uma caixa, amarrado com uma corrente de ouro, amarrado na raiz da madeira cada vez que nós passávamos: - olha meu filho: está amarrado dentro dessa raiz aqui, dentro d'água aqui, está cheio de ouro. Como aparecia para ele? Ele via e não se interessava em tirar só via e deixava, coisas apareciam porque eles não eram batizados, hoje nasce uma criança e é batizada, porque parece que era uma coisa mais natural na vida dos índios antigos. Meu pai diz que entrou dentro do peral: - levaram-me dentro do peral.

Cacique Valdomiro: esse peral que nós falamos é no Pinhalzinho?

Agemiro: na barra do Pinhalzinho com o Rio da Varzea do lado. Ele mostrava: - naquele peral eu entrei. Eles me levaram lá dentro. Entrei lá, a primeira coisa [que] me mostraram [foi] um salão de baile, via bem os nego dançando, mas ele contava cada coisa que ele via, só que judiavam muito dele, muitas vezes até espancar ele. Tudo que acontecia lá, eles mostravam para ele, foi num lugar diz que gente amarrado, gente seco, seco, gente pendurado pelo queixo assim, como nos açougues, tem aquele gancho, a mesma coisa! Tudo pendurado. Ele contava essa história para nós.

Mãe do Agemiro: Olha aqui: *ra ra a re* [mostra o barulho das pessoas balançando] tudo pendurado.

Agemiro: E daí tudo que existiu lá ele viu ele viu, tudo, tudo. Ele tinha saído para fora não sei fazer o quê, pegou e levou naquele perau lá dentro e daí não sei que tempo ele ficou lá e os velhos acharam falta dele, e quando menos esperava, ele estava vindo e subindo lá de baixo, saindo de uma rua para vir, quando viu estava chegando no terreno da casa, diz ele que amarelo, sem força, pelo que ele passou. O avô dele diz: o que você foi fazer ? Ele não quis contar. - Não! Agora você vai comigo no mato, agarrou ele, levou ele no mato virgem, lá, rapou casca de remédio do mato, foi no rio, lavou ele, tirou aquela samambaia do mato, um tipo de samambaia, estendeu. Disse para ele agora você deite aqui, só que não se mexa, espera eu vir te buscar, mas vai vir todo tipo de bicho aqui, mas não se assuste, só espera eu vir te buscar, ele contava: primeiro diz que reuniu tanto rato, cavoucava embaixo dele, mexia e vinha aqueles tipos de rato comprido com focinho comprido, cutucava no lado dele, diz que eles se mexiam, o rato começava a cutucar, depois um bando de passarinho, *karungru* [fonética do nome em kaingang; (?)], ciscaram todo aquele cisco, cobriram ele de cisco de tanto ciscar em volta dele, diz que daqui a pouco veio os tatu também focinhudo, de longe começava a cutucar ele com focinho. História que ele conta, João dos Santos sabe também dessa história dele. Daí, veio todo tipo de bicho que existia, diz que o veado vinha começava a bufar em volta dele, de repente ele viu um berro tigre, ele dizia que o velho tinha coberto ele com um capote, mas tinha um buraquinho ele olhou assim, viu aquele baita bicho arrepiaquinho, sem orelha, terminou e o rabo dele ficava fazendo assim para pular em cima dele e ele olhando, dali a um pouco diz que ele veio arroteava ele, berrando, quando veio deu um pulo em cima dele, eu vi bem quando estalou o osso da minha cabeça que ele mordeu e só tinha um berro ele disse, não vi nada. De repente me acordei, levantei que sai. E o velho ralhou com ele, o que tu veio fazer?

Valdomiro: Se não fizesse isso disseram que ele ia morrer, né?

Agemiro: Os espíritos, não sei o quê, iriam levar ele. Só que meu pai, como eu estava lhe dizendo ele via muitas coisas no mato caminhando [...] Meu avô, velho Galdino, era curandor, ele dormia e via, tinha visões, ele via quando vinha uma doença, fazia prevenção, hoje tem alguma febre alguma coisa é vacina, vamos prevenir as crianças, naquele tempo era com ervas medicinais.

Alexandre: O que aconteceu depois ele voltou para casa?

Agemiro: Depois que o bicho pegou ele na cabeça que ele correu, daí nunca mais viu aquilo lá.

Alexandre: Perdeu a visão?

Agemiro: Perdeu a visão. Ele correu. Se ele não tivesse corrido, quem sabe ele teria mais visão de outros tipos, outras coisas, mas daí ...

Valdomiro: Se não tivesse corrido poderia ser até um *kujá*, porque naquele momento o *jagrë* dele podia ser o tigre, que pulou nele e daí ele passou ... [fala em Kaingang].

Agemiro: Passou o espírito para ele.

Valdomiro: Ele podia ser um *kujá*, só que daí ele correu no momento, ele perdeu podia ser o *jagrë* dele.

Agemiro: primeiro ele viu o outro lado negativo, das perdições da morte, o lado das coisas contrárias, da morte dessas coisas, mas no final ia mudar, trocar daí.

Alexandre: Levaram ele, diz que tinha uma cidade bem grande?

Agemiro: É. Cidade grande, ele disse que tinha criação, ele viu boi vaca seca, seca, seca cambaleando de seca, ficava com muita dó, numa outra parte levaram ele num lugar diz que tinha um baita panelão cheio que estava fervendo e daí mandaram ele em cima de uma tábua assim e quando ele foi tinha um negócio de um lado naquela tabua, um negócio em cima, e quando a tabua virou ele se agarrou naquela coisa, se afirmou e daí que ela veio no lugar, ela veio normal de novo e daí ele pode sair e aquelas coisas que estavam empurrando, estavam mandando ele, não mexeram mais com ele, de lá que saiu daí para vim. Passou no teste, na prova.

Alexandre: E como era essa cidade que ele fala?

Agemiro: *Nugmë*.

Alexandre: Ele foi no *nugmë*?

Agemiro: Foi no *nugmë*. *Nugmë* é as trevas, a perdição mas dali se ele passasse tudo ele iria passar para ser um pajé, um *kujá*, aquele espírito do tigre iria passar para ele e iria purificar para ele passar a ser um pajé, um *kujá*, mas ele correu.

(...)

Alexandre: Porque ela [a mãe dele] acha que foi o Chico Kanhero ensinou que o Coito [a ir para Porto Alegre]?

Adelino: Porque ele ia sempre para lá.

Alexandre: E porque ele ia?

Adelino: Por causa das terras também, na época lá no Rio da Várzea, na época quando eles moravam lá, quando criou a guarda florestal. Os guardas iam lá para impedir eles de plantar, eles não podiam plantar, quando eles plantavam eles iam lá e arrancavam toda lavoura deles, atropelavam e queimavam os barracos todos e daí ele ia para Porto Alegre, por causa disso. Dizia que não saia de lá porque lá era moradia antiga deles, o Kanhero nasceu e se criou [ali].

O contexto histórico é de intensa perseguição, empreendida pelos guardas ambientais aos indígenas, devido à criação do Parque ambiental em Nonoai, de tal modo que sua inserção no mundo dos brancos traduz este momento. Ele fora levado por guardas armados por uma estrada que surgira na floresta de forma mágica e o conduzira para o peral em Pinhalzinho (aldeia ou “setor” de Nonoai). Adentrando por uma porta, encontrou ali características da vida própria ao mundo dos brancos, isto é, uma “cidade” com baile, entre outras situações que o oprimiam, como pessoas penduradas por ganchos em um açougue, uma panela fervendo com pessoas dentro e, até que conseguisse escapar, amarelo e fraco, só foi (parcialmente) curado quando o avô retirou cascas de arvores e o lavou no rio. Mas para atingir a redenção de todo mal que o havia acometido enquanto passava pelas atribulações mencionadas, teve que entrar em contato com animais guias, pois o tratamento era mais propriamente uma iniciação para ser um *kujá*.

Esta narrativa permite-nos avançar na perspectiva Kaingang das transformações socioespaciais a partir do “território xamânico” (Rosa, 2005). A experiência do Coito, assim, como as outras elaborações xamânicas, como a narrativa acima, do encontro dos Kaingang com *Kanhkã ton* (Deus), mediada pelo *kanher* (macaco) e o conhecimento acessado por meio de sonhos e visões, que são uma referência para iniciações e práticas xamânicas contemporâneas, reúne as condições necessárias para as relações dos

Kaingang com a natureza, sociedade e a sobrenatureza, enquanto domínios do cosmos nos quais habitam diversos *outros*: mortos, guaranis, *fóg* (brancos), plantas, animais, e objetos subjetivados como signos da relação com esses *outros*.

Neste aspecto, estas narrativas sobre o branco e a cidade revelam, como disse-me uma vez o já falecido interlocutor Francisco Rokã dos Santos (S do também falecido João Karenh dos Santos e BW de Valdomiro Vergueiro) no que se refere ao conteúdo dessa narrativa: “tudo já existia”! Ou seja: segundo o interlocutor, o tempo da narrativa transcorre antes dos índios conhecerem a vida na cidade, pois na época “só havia mato”. Assim, a constituição do espaço cosmopolítico, que se dá a partir desse lugar onde fixam suas casas e outras construções, como as escolas bilíngües, centro cultural e igrejas, cemitérios, articula-se com a busca e interação com os espaços de mato, para “encontrarem o remédio do mato, para dialogarem com seu jagrë, para terem acesso ao caminho que os levasse ao ‘nügme’” (cf. Rosa, 2005). Na narrativa de Coito, quando os indígenas acessam poderes provenientes das alteridades existentes numa paisagem em que ocorrem diversas transformações, como o surgimento da vida urbana, a corporalidade Kaingang é evidenciada pelo xamanismo, que, ao traduzir a violência sofrida com os guardas brancos e o próprio desaparecimento de Coito, o faz por meio de uma analogia da cidade com o *nugmë* e, conseqüentemente, por meio de uma luta (do xamanismo bélico Kaingang) contra o que leva a “morte das coisas”.

Neste caso, vemos que a circulação de seres humanos e não humanos pode ser qualificada como processo de obtenção de capacidades, de tal modo que corresponde a um mesmo processo de objetificação que tem o corpo como suporte. Neste sentido, retomo as questões relacionadas à fabricação do corpo e a noção de pessoa, desde sua centralidade na sociocosmologia Kaingang, pois as narrativas acima, ao relacionar um “discurso-explicação” (Gallois, 1994) à forma mais ampla e disseminada da sua sociocosmologia, dizem respeito à complementaridade entre as metades exogâmicas, já que a relação com o “mundo dos mortos” (*nügme*) e com diversos outros deve ser mediada pelo atributos do *kujá* (xamã) e das técnicas rituais e funções cerimoniais dos *pěj* (classe cerimonial). Como informam os mitos e os eventos que remetem a “histórias dos antigos”, quando “os brancos não existiam”. De fato, as “*performances* narrativas” e os “discursos-explicação” (Gallois, 1994) aqui apresentados no reconhecimento do território e da terra como indígena pelos Kaingang aproximam-se dos relatos da origem ancestral da fortaleza de Macapá, Mairi, principalmente no que diz respeito à

apropriação do conteúdo mítico para a interpretação dos acontecimentos históricos⁴⁷, notadamente porque as narrativas falam da reincorporação de um território que foi perdido para os brancos:

Trata-se de um conjunto de narrativas que não tinham sido levantadas anteriormente, porque surgiram num contexto muito recente: a maior dependência dos waiãpi em relação aos bens e serviços que, por sua vez, resultou num trânsito mais intenso para a cidade. Contexto que suscitou a reintegração da fortaleza de Macapá em sua história (...). As narrativas acerca desses temas têm como causa e como resultado uma consciência mais clara da necessidade de defender – inclusive em forma discursiva – seus direitos territoriais (Gallois, 1994: 84).

5.4 – Terra indígena e a constituição do ethos Kaingang: deslocamentos, acampamentos e assentamentos entre Guarita, Nonoai e o Kondá

Ao seguirmos este argumento, com o intuito de realizar uma análise que nos possibilite entender a territorialidade Kaingang em sua relação com as cidades e os demais equipamentos da colonização, vemos a importância da continuidade das *ëmã*. No que se refere às aldeias em que realizei etnografia, é importante situar a sua inserção nas áreas deambulação e assentamento que se encontram atualmente restringidas pelo avanço das cidades vizinhas – de pequeno porte (Nonoai e Tenente Portela, respectivamente fronteiriças às Terras Indígenas de Nonoai e Guarita, entre muitas outras que fazem limites com elas), médio (como no caso de Chapecó; Reserva Indígena Aldeia Kondá) –, o que alterou significativamente as interações dos Kaingang com a paisagem e, conseqüentemente, limitou os territórios, por vezes impossibilitando a continuidade da ocupação na forma de aldeia e/ou fazendo com que ela fosse de uso intermitente.

Estas cidades cresceram com as estradas que cortaram as antigas aldeias de Guarita, Nonoai e o Antigo Toldo Xaçecó, dando a essa rota (num eixo sul-norte e vice-versa), eventualmente realizada por algum índio que pode fazê-la para vender artesanato e/ou participar de alguma festividade ou evento (bailes, partidas de futebol, reuniões políticas, etc) ou ainda para as tradicionais visitas, uma dimensão importante no conjunto de interações que os Kaingang tem com a paisagem ancestral. Assim, encontramos nas rodoviárias, digamos, saindo de Tenente Portela ou de Chapecó, passando por Frederico Westfallen ou São Miguel do Oeste, os Kaingang fazendo

⁴⁷ Conforme (Gallois, 1994: 30): “Os textos não se referem à acontecimentos propriamente ditos, mas à origem mítica de um tipo de relacionamento conflituoso, situado nos primórdios da humanidade, fora do tempo histórico. Outros eventos podem ser datados, especialmente quando os relatos identificam a fonte (...) Pouco importa, aliás, pois a tradição Waiapi amalgama todos os episódios (...) O que nos é contado é que a história começa no palco da fortaleza, Mairi, hoje um marco essencial na história territorial e na consciência étnica dos Waiãpi do Amapá”

outras tantas rotas, que conectam lugares que eles incorporaram no seu itinerário, como ir às praias no verão para vender artesanatos. Nestas rodoviárias e lugares das cidades nos quais os índios fazem acampamentos ou somente dormem no chão com malas e artesanatos, a paisagem ancestral é vivenciada remontando os caminhos, acampamentos e assentamentos, que formavam um contínuo territorial. Nesse aspecto, se os limites das Terras Indígenas são uma referência como um ponto de parada, eles também demonstram que estes “lugares”, enquanto se constituem de movimentos, dão acesso ao território indígena – entendido, assim, como “aberto”, já que estes lugares conectam-se com a região mais ampla.

Façamos uma reflexão nesse sentido, a partir da Terra Indígena de Nonoai. No próximo item sairemos desta aldeia e iremos em direção ao sul para Terra Indígena Guarita e, depois, noutro item, em direção ao norte para Reserva Indígena Kondá (e para o Antigo Toldo Chapecó), acessando lugares nos quais os antigos passavam, ou seja, nos dois sentidos seguiremos um caminho ancestral até chegarmos nos acampamentos e aldeias contemporâneos, para finalmente, retornamos à Nonoai (esta aldeia que, num dado momento, pode ser chamada a “mãe das áreas”).

5.4.1 – Caminhando pela “picada para a coleta de Guavirova” (*emin sï fynh fyj, Kanhág jövë*) em direção à Terra Indígena Guarita

Nas proximidades do Rio da Varzea, onde atualmente existe a Terra Indígena PenhKar (TI Rio da Varzea, que faz limite com a TI Nonoai), passamos por um caminho que vai em direção à cidade Palmeira das Missões, chegando a um “lugar” em que existia uma antiga aldeia, onde Nicolau Mendes havia situado o centro do Império dos Coroados, mais propriamente na cidade de Seberi. Certa vez, quando fui convidado por Zaqueu Kej Claudino (professor indígena da TI Guarita), para acompanhar uma reivindicação de uma aldeia indígena nas proximidades deste lugar, visitei um acampamento antigo, acompanhado por um ancião, Francico Griá, que há mais de cinco décadas havia ido ali buscar uma índia, Julita Krenor. Na época, ela ainda morava em Seberi, num acampamento à beira de um pequeno rio (sanga), agora localizado dentro de uma fazenda, à qual não podíamos entrar por ser, obviamente, uma propriedade privada. Ele, Francisco Griá, foi buscá-la, pois o lugar estava cada vez mais colonizado e, assim, a levou para a aldeia de Campina, na Terra Indígena de Guarita, onde estavam seus parentes.

Neste caminho de Rio da Várzea até Guarita existia um conjunto de aldeias, formando um aglomerado liderado por um cacique de nome Krenor, bisavô de Zaqueu. Naquele momento, conheci seu pai, Santo Claudino, um ancião da Aldeia de São João de Irapuá que queria voltar a morar na antiga aldeia e foi assim que me dispus a fazer um breve relatório sobre esta situação de reivindicação. Havia, entretanto, outra reivindicação do sítio ancestral já em andamento, liderada por Aldo Pinto, cacique de uma pequena aldeia (*ga sî/ëmã sî*), localizada em Lajeado do Bugre, distrito pertencente à Palmeira das Missões, onde seu grupo doméstico havia comprado uma terra, a qual, junto com a TI Penhkár e com a Aldeia Novo Xingu (localizada próxima ao município de Constantina), estava em estágio de estudo pelo convênio FUNAI/UNESCO 2008/005.

Segundo o relato dos velhos Kaingang, a aldeia antiga (*ëmã sí*) Krenor ou Penva (a fruta Guabiroba) situava-se próxima à cabeceira do Rio da Várzea (entre os atuais municípios de Lajeado do Bugre, Cerro Grande e Jaboticaba) e a TI Serrinha, todas localizadas rumo ao norte, transpondo o Rio da Várzea. Ao sudoeste encontrava-se o lajeado Guavirova, que, por sua vez, estendia-se até o Rio Guarita, o qual faz limite com a TI Guarita, a oeste. Ao que tudo indica, nessa região em que estava localizada a Aldeia, existiam outras aldeias, como a do Barril (sobreposta atualmente pelos municípios de Seberi e Frederico Westfallen) e acampamentos, como o de Jaboticaba (município de Jaboticaba). Ainda no decorrer do século XIX, os Kaingang aí estabelecidos assistiram o surgimento de várias rotas de tropeiros e decidiram recorrer a aldeamentos, como uma estratégia de sobrevivência diante das condições impostas pela violência colonial. De fato, a Aldeia Krenor, considerada por eles como “aldeia raiz” (*ëmã pë*) e as demais aldeias e acampamentos estavam sitiadas por estradas que avançavam sobre suas terras, quando da abertura das rotas dos municípios de Seberi e Lajeado do Bugre. Enfim, como em muitas situações verificadas no estado do Rio Grande do Sul, os brancos expulsaram os indígenas da Aldeia Krenor, da Aldeia Penhkár (em parte, já recuperada) e da Aldeia do Barril. Como informa Santo Claudino:

o sobrenome Krenor, porque ele [meu pai] tem esse sobrenome? O bisavô tinha esse sobrenome. Mas de onde veio o bisavô? Meu pai explicou que ele veio de Lajeado do Bugre. Que viviam da caça e da pesca [e de] fazer mondeu, armadilha para pegar tatu. Que eles não plantavam como hoje (...). Então eu perguntei sobre os [de sobrenome] Cristãos, que eram da marca *kanhru*. A minha mãe é Cristão por parte do pai dela, que é *ra ror*. Então eu descobri que eles eram dali mesmo de Lajeado do Bugre. Pensei, então, que nós temos que retomar essa terra que é de meu bisavô. É um direito nosso de retomar. E ter apoio da justiça, pois ela tem que garantir nossos direitos. Os [colonos é] que estão ali há um tempo e estão aproveitando, mas e nós? E nossos

filhos? Eu fui lá olhar, ver direitinho a terra que era de meu bisavô. Viram o cemitério indígena, isso justifica e comprova que é a nossa terra.

Por um lado, essa reivindicação (demandaram na ocasião uma área de aproximadamente 7.500 hectares, dos 15.000 hectares, pois parte do sítio ancestral encontrava-se atualmente sobreposto por cidades), era uma resposta ao processo histórico, no qual os sítios ancestrais foram reduzidos, a partir da metade do século XIX, quando estas famílias foram para a Terra Indígena Guarita para “ajudar” na demarcação desta aldeia e, provavelmente, com o avanço da colonização e a política de confinamento em aldeamentos, não puderam garantir a continuidade daquele sítio ancestral. Assentaram-se em um “setor” conhecido por Campina, *ëmã si Re*, entre outros Setores, como São Joao do Irapuá e, de forma mais dispersa, na Linha São Paulo, todos relacionados à *ëmã mág Sa krog*, a aldeia mãe Terra Indígena Guarita.⁴⁸ De fato, se seguirmos o “caminho de Penva”, veremos que, não coincidentemente, quando chegamos à Terra Indígena Guarita, após passarmos primeiramente pela cidade de Redentora e, a partir de um determinado marcador físico, reconhecido nitidamente pelos índios e pelos moradores brancos da região, entramos nos limites da demarcação, o primeiro conjunto de casas (*nig ja tavi*) é a Aldeia Campina, continuando mais alguns quilômetros, chegamos na pequena cidade de São João do Irapuá, que faz limite com a Terra Indígena, onde se encontra o Setor São João do Irapuá. Como diz Santo Claudino:

Meu bisavô [José Krenor] saiu de lá solteiro e casou depois. Ele veio dar uma força para a demarcação de Guarita e foi ficando. Meu pai já nasceu aqui [em Guarita]. Em 1908, com 17 anos, meu pai foi a pé para Porto Alegre buscar o título dessa terra. Eu com essa idade [68 anos] descobri essa terra aqui que era dos Krenor, e meu pai com 17 anos já sabia dessa terra aqui [Guarita] e foi buscar os direitos dela.

Neste momento, somou-se a política implementada pelo SPI, com a ocupação das áreas fronteiriças aos limites da Terra Indígena pela distribuição de terras para arrendatários, como ocorreu em outras TIs Kaingang, o que teve como consequência a redução do seu território, o incremento da urbanização e o posterior investimento na constituição política das cidades vizinhas, com a criação dos municípios, fatores que influenciaram na economia e na autonomia política do grupo local. Retomando a narrativa do ancião e *pěj*, Adelino Ga Vóg da Rosa (WF de Zaqueu Claudino), citada no capítulo anterior, sobre o momento em que a Terra Indígena foi reduzida de 64 mil

⁴⁸ Existem 16 setores Kaingang 01- Estiva; 02- Missão Indígena; 03- Katiú Griá; 04- Laranjeiras; 05- Mato Queimado; 06- Linha São Paulo; 07- São João do Irapuá; 08- Bananeiras; 09- Linha Mó; 10- Pau Escrito; 11- Capoeira dos Amaro; 12- Km 10 (setor sede da Terra Indígena); 13- Linha Esperança; 14- Três Soitas; 15- ABC; 16- Pedra Lisa.

hectares para 23.183 hectares em 1912, quando se deu efetivamente o surgimento das incipientes cidades e equipamentos da colonização sobre suas terras⁴⁹:

As demarcação das divisas do Guarita vem a ser lá do Turvinho para cá, o que nós temos aqui previsto, que nós estamos enxergando... Eu fiquei muito triste quando uma instituição ingovernamental [não governamental] e uma instituição governamental, o COMIN e a EMATER, o COMIN é ingovernamental, não tem governo, só tem uma demanda (...). Quando eles programaram 97 anos da demarcação das terras do Guarita, isso aconteceu em 1912, mas antes já tinha essa demarcação antes, muito antes, então foi um erro, mas ninguém falou sobre e se fosse convidado especialmente eu dava minha palavra, para falar, de carancho não deu. A gente sabe que o Serviço de Proteção ao Índio, que é o SPI, entrou nessa reserva aqui em 1910, aqui devastou, desmatou, mil maravilhas, nós ficamos de olho. Se for contar a história mesmo do SPI causa pânico para a gente. A gente fica assim preocupado até agora, que tem que ter umas pessoas formados na história, eu não vou ver mais a procura da demarcação da Terra do Guarita eu não vou ver mais, mas meus filhos vão ver, alguém vai trabalhar. Porque desde o principio dos nossos avôs e do nossos bisavôs.

Um dia vocês vão ver a divisa das terras nossas de Guarita, hoje nós temos uma população muito grande e nós não sabemos administrar. Por que nos Estado do Rio Grande do Sul, existe 124 aumentou mais 4, hoje temos 128 aldeias no Rio Grande do Sul. Quando falam dos indígenas, independente do Xapecó, Paraná, no Rio Grande do Sul, ou seja, o Fong tem sua mulher, a sua esposa, ele tinha família e a família foi se ajustando com outros Setores, outras aldeias, que tem, onde que ele começou a fazer acampamentinhos deles (...). Assim como nós temos, por que a nossa família, ela estava lá, a família de Nonoai era um grupinho, estavam mais atrás da caça, mais atrás das pesca e mais atrás da fruta.

Nós temos nossa terra aqui, que nós ganhamos a custa de sangue, por que nos vencemos a luta, só que isso aqui caiu por terra. Por que dizem que Guarita minha terra. Tu não tem terra nenhuma, por que quem a terra é a união hoje (...)

Alexandre: Como é daí, vinha do [rio] turvinho?

⁴⁹ Após a demarcação de 1850, com uma área aproximada de 64.000 hectares, a Terra Indígena Guarita teve uma demarcação em 1918 pela Comissão de Terras de Palmeiras, RS, com 23.183 hectares. Em 1991 houve uma redemarcação que foi homologada em 1997 (registrada no cartório Imóveis de Tenente Portela (RS) com a seguinte área atual: 23.406,87 hectares), isto é, mantendo aproximadamente os limites desta última demarcação. A narrativa que segue é uma crítica do ancião, que entende estes limites de 1918 como um desrespeito aos limites conquistados pelo cacique Fong. Em todo caso, registro que, mesmo que o conteúdo crítico destas narrativas seja compartilhado entre os Kaingang, vemos a importância de comemorações relacionadas a esta última data, como eventos que expressam a nível local, regional e nacional a história de sua “resistência” diante do avanço da colonização. Acompanhei em novembro de 2018 (dois meses após a defesa desta tese), a comemoração de 100 anos da demarcação da Terra indígena Guarita e o desfile das escolas de todos os setores estendeu-se pela estrada RS 303 por mais de dois quilômetros e, neste momento, como não houve, por parte da polícia rodoviária, o entendimento para que a estrada fosse interditada durante o desfile, as lideranças dos setores fizeram uma corrente humana, interrompendo o fluxo de veículos. Isto é, apesar dos processos históricos que levaram à perda relativa de sua autonomia política e territorial, a mobilização motivada por esses eventos, que podemos chamar de “rituais nacionais”, devido ao conteúdo simbólico relacionado às apropriações do mundo do branco, no caso, focalizando a dimensão legal da Terra Indígena, permite-lhes reestabelecer conexões entre estes eventos e as narrativas dos seus anciãos, nas quais o branco é percebido como invasor de seu território ancestral e eles reafirmam seu ethos guerreiro. Por merecer uma análise mais aprofundada, precisaria desenvolver em um item à parte a descrição da comemoração do Centenário da Terra Indígena Guarita, mas, procurando manter a estrutura da tese, tal como foi apresentada à banca de doutorado, deixarei este registro mais pormenorizado para outro momento; por ora, incorporei neste texto imagens deste evento (ver adiante), nas quais notamos dois aspectos: o incremento do movimento de reunião, característico da demarcação desta Terra Indígena, com uma população de aproximadamente seis mil índios, e; o fortalecimento do conjunto de lideranças estabelecidas após a eleição do cacique Carlos Alfaiate (ver a seguir), que reafirmaram neste momento a importância do coletivo Kaingang (*kanhgág kar*).

Adelino: Vinha do turvinho vai procurar o turvo, vai descer salto iucumã, aí àquele desce do [rio] guarita e vai acompanhando o rio, e o [tenente] portela esta dentro, Braga tem uma parte dentro da reserva. E tem que medir 64 mil hectares. A terra do Guarita.

Alexandre: Como fecha ela?

Adelino: Fecha procurando, quase vista gaúcha, lá tem uma reservinha, um lugar com o nome centro novo. Que faz parte dessa nossa reserva aqui. Depois ela volta pela mesma água, o rio Guarita, a cabeceira do rio guarita fica bem pertinho lá, perto do município de Condor, vai procurando o turvinho.

Alexandre: Essa demarcação é mais antiga que a de 1912?

Adelino: Essa foi em 1850.

Alexandre: Essa demarcação é mais antiga que de 1912, essa de 64 mil [hectares]?

Adelino: Essa aqui foi em 1850.

Alexandre: Essa comemoração de dois anos atrás é de qual data?

Adelino: Essa comemoração [realizada com o COMIN e EMATER, como ele informou anteriormente] do ano pra cá é uma divisa provisório.

Alexandre: Por que consideravam provisório?

Adelino: Provisório é uma das coisas que é como se fosse um vizinho de porta, coloca qualquer um arame só para não passar para lá ele fica pra lá e eu fico para cá, assim está a divisa. Por que essa divisa provisória foi o seguinte: Quando o SPI entrou nessa reserva aqui em 1910, veio para cá, veio com ele uns [do] exercito major, como se fossem capitães, aposentados. Nessa rua da saída nossa aqui [no setor São Joao do Irapuá], para lá então se chamava capitão ferraz, ele era fiscal do SPI; pra cá então era o Coronel Finzito, Sitio Antonel para lá, é aqui, Sitio Antonel é logo ai em cima. Daí ele botou família dele, cunhado dele, parente dele.

Portela era Serafin, que era um funcionário do SPI

Alexandre: coronel Serafin?

Adelino: Era, o coronel Serafin. Esses é o que estavam ... os índios nem fazia conta. Mas com o período de tempo eles viram que os índios ajudaram. Os índios ajudaram a abrir essa faixa aqui, que vinha de [cidade] Redentora. Redentora não existia, mais o que vinha de mercadoria de Palmeira das Missões. Vinha arroz, farinha de milho, farinha de mandioca, tocinho, torresmo, sabão, ia para a banda de Itapiranga. Vinha de carroça. Carroção de 4 junta de boi. Carregando carroção de mercadoria que pode mesmo, o cara saia por aqui com aquele carroção, a roda da carroça era assim ...

Alexandre: Daí eles foram fazendo vendas?

Adelino: Para não deixar uma estradinha, foram abrindo a picão, picareta, enxadão, por que naquele tempo não existia patrola.

Alexandre: Como foram as primeiras vendas, tinha os coronéis, os capitães morando aí?

Adelino: Eles coordenavam aqui, aí estalaram a energia elétrica, na aldeia São Joao do Irapuá.

Alexandre: E como surgiu o comercio nessa primeira faixa?

Adelino: E começou a criar uma moradia, um morador, com interesse de criar uma cantina, um barzinho, na época chamava bodega, muiéta, onde tem pinga (...).

Alexandre: E depois como veio, Miraguai?

Adelino: Depois existiu Miraguai, uma vilinha, pelo tempo que passou a população começou a aumentar. Miraguai era o gramado, era mais conhecido por gramado, por que o gramado era um bosque, mas embaixo era só gramado, coisa mais linda, um assentamento de passarinhos, que os passarinhos usavam [para] comer a grama, coisa mais linda.

Alexandre: Tinha pinheiro ali?

Adelino: Pinheiro aqui [em Irapuá]. Era um bosque de árvore, sombra. Tinha canela, todo tipo de madeira de lei. Foi ali que foi criado.... o mais que se criou ali Germano Pith [?].

Alexandre: Isso nesse bosque, ele ficou lá?

Adelino: Não. Miraguai, para descobrir bem, foi descoberto miri, bando de miri, o miri pode ser criado em amontoado de madeira, amontoado de canjarana. Miri, preto que gosta de fazer mel de copinho. De miri saiu miraguai.

Alexandre: Eles cercaram este bosque, o Pith cercou esse bosque?

Adelino: o Pith começou a criar é ... Eu sei tinha um estacamento, tinha mais ou menos uns 10 hectares, pequeno, muito pequeno. Só que não tinha nem prefeito, não era município competente, não era uma população politico, apenas tinha os moradores ali. Daí começou a criar Miraguai com ação política para movimentar alguém que podia ser um candidato para prefeito de Miraguai. Quando ele queria já ... abraçou todos indígenas juntos, para fazer documentação indígena, para depois junto com os indígenas, contar que o município que estava sendo estruturado. Aí os índios começaram a votar na época.

Por outro lado, nesta configuração histórica, a reunião de diferentes grupos locais, dentro destes limites constituídos em diálogo com o Estado, também se expressou em termos do faccionalismo, com as várias desavenças causadas pela disputa de poder e, num dado momento, estas famílias provenientes de outra “terra de origem” viram-se aliados das decisões políticas da Terra Indígena de Guarita, o que teve como resultado, por exemplo, diversos conflitos que atravessaram as últimas décadas do século XX. Com isso, a reivindicação da Aldeia Krenor, a qual teve oportunidade de acompanhar naquele momento, expressava a composição de lideranças, capitaneadas por Carlos Alfaiate (do Setor Campina), que já havia sido cacique, dando continuidade a uma série de caciques que oscilavam entre uma e outra facção, pautando os conflitos que atravessaram as últimas décadas do século XX (ver adiante).

Assim, quando esta aldeia, considerada como *ëmã pë* (expressão que pode ser traduzida como “aldeia verdadeira/original”), tornou-se alvo de reivindicação, os anciãos passaram a (re)viver a memória dos ancestrais que ali moravam, enfatizando, com isso, a importância das metades exogâmicas. Segundo Santo Krenor Claudino

É a mesma área, Penva, Lajeado do Bugre [Aldeia Krenor], Rio da Várzea e Barril. Os Crespos e Griá moravam no Penva, os *kanhru* com *kamë*, e, no Lajeado do Bugre, os Krenor (*kamë*) com os Cristãos (*kanhru*). E no Rio da várzea era os Kanheró (*kanhru*) e os da Silva (*kamë*). Sempre *kame* com *kanhru kre*, moram pertinho. Rio da várzea e Penva eram *ëmã sî* [“setor”, i.e. aldeias satélites] e Krenor era [com as outras uma] *ëmã mág*.

Em Guarita, as famílias Krenor (*kamé*) e Cristão (*kanhru*), Crespo (*kamé*) e Griá (*kanhru*) reproduziram o circuito de trocas formalizado pela relação entre metades exogâmicas, *kamë* e *kanhru*, no setor Campina – excetuando-se algumas famílias pertencentes ao tronco Cristão, que se deslocaram em direção a Nonoi pelo caminho que passa o Rio Penva, como diz Francisco Griá:

Na Campina moravam os Claudinos (Krenor) e os Cristão e do outro lado os Griá, tudo perto um do outro. Vieram quatro irmãos de lá (Aldeia Krenor), já vieram velhos de lá [acompanharam José Krenor]. Todos já morreram. Ficaram seus filhos e lembram que seus pais contavam histórias de lá, que não queriam sair de lá, mas casaram em Guarita e acabaram ficando aqui, trabalhando para o[s] sogro[s]. Vieram [e se estabeleceram em] para [o setor, *ëmã sî*] Laranjeira [e os que estão hoje nesse lugar] querem morar na Aldeia Krenor.

De qualquer modo, a reivindicação deste sítio antigo foi uma resposta às limitações impostas por uma política de colonização que promoveu e ainda promove a ocupação do território por fazendas ou núcleos urbanos, dificultando o acesso a locais de atividades de subsistência (coleta, pesca, caça) e moradia. Na metade do século XX,

como ainda o fazem, famílias Kaingang continuaram acampando nas imediações onde se encontrava a antiga Aldeia Krenor. Os Kaingang dizem que “faziam balaios para vender para os colonos, para comprar comida”. E, justamente, há cinquenta anos, Francisco Griá, a pedido do avô Paulo Krenor (casado com Guilhermina (Cristão), voltou para buscar as famílias que ficaram lá. Francisco Griá encontrou as famílias de João Maria Griá e a sua mulher, Rifuncho (Griá), sua esposa, e a indígena Julita Claudino Krenor (irmã de Paulo Claudino Krenor) casada com Kófe Griá, em uma localidade atualmente conhecida com o nome de Jaboticaba. Ele diz: “[as famílias] não queriam vir com ele (...) porque esta era a terra deles e eles estavam bem, pois estavam dentro do mato”, então ele ficou trinta dias lá. Durante esses trinta dias, ele (Francisco) trabalhou para um colono a troco de comida para dar para as famílias. Conseguiu convencê-las e, então, levaram seis dias a pé, dois dias até Seberi, mais dois dias até Sede Nova e dali avistaram a Vila São João, lugar das últimas colonizações antes de chegarem à casa de Paulo Krenor, localizada na Linha São Paulo. Paulo Krenor construiu “umas casinhas para eles” e eles “residiram lá com o finado avô Paulo”, informa Francisco.

Verifica-se também em outros relatos que acampamentos nessa mesma região foram constantes durante todo o século XX e XXI. Famílias extensas vem do Penhkár, de Serrinha para realizarem coleta de frutos (principalmente guavirova, ainda abundante na região) e fazerem *pari* (armadilha de pesca tradicional) nas “barrancas” (desembocadura) do rio Lajeado do Bugre com o rio da Várzea, às vezes pedindo aos colonos para posar em seus terrenos. Vilson Moreira, liderança do Rio da Várzea, informa que, quando criança, acampava com seu avô no Lajeado do Bugre. Segundo ele: “meu avô pedia para que eu subisse na árvore para derrubar guavirova [fruto] e à noite os peixes vinham comer”. Assim que, “os velhos pegavam os peixes”. Como dizem:

Onde o rio corre bem, eles ensinavam onde as pedras estavam bem colocadas para por o pari lá e pescar bastante peixe. *Krënkufar* “menor”, “*krënkuje*”, “maior”, *gro*, traíra, *junja ryn*.

Ainda, segundo Vilson, o caminho denominado *emin si fynh fyj* era utilizado pelos indígenas na década de 60 e 70 para escapar das ações dos guardas florestais do Parque Estadual, que queimavam suas casas. Assim, os Kaingang continuaram realizando uma série de deslocamentos que envolviam as aldeias de Guarita, Serrinha (mais para oeste ou mais ao leste, respectivamente), Bananeira e Pinhalzinho (ao norte,

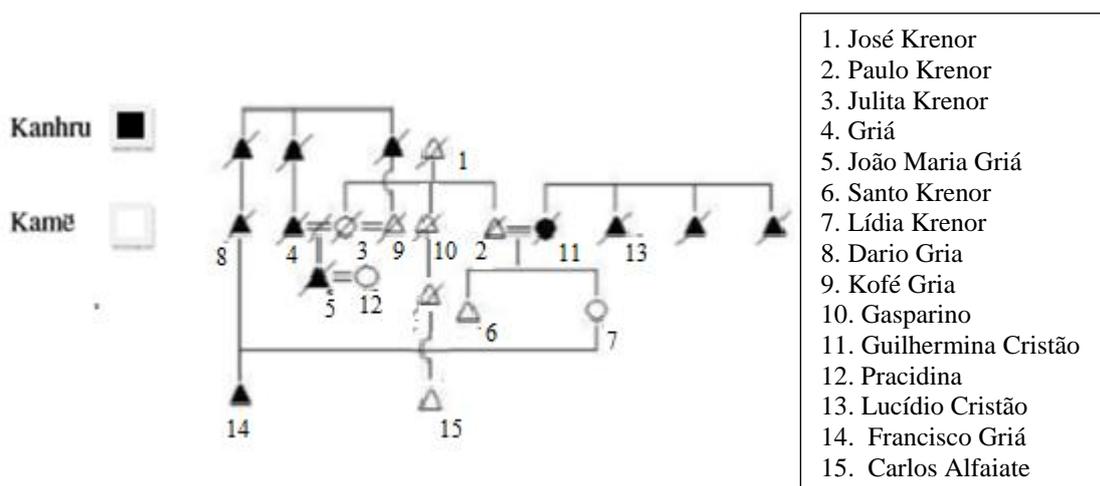
na TI Nonoai) quando atravessavam os pequenos rios (*goj si*) que cortam o atual município de Jaboticaba. Seguem dois exemplos da continuidade histórica do uso Kaingang dos caminhos que passam por Lajeado do Bugre, Cerro Grande e Jaboticaba que interconectam as diversas TI indígenas:

Dovaldo Cristão, irmão da Guilhermina, vem de Guarita e casa com Kaingang Maria Kota Pompéu, em Nonoai (Bananeira). Ele é pai do Wilson Cristão, que foi morar em Nonoai. Horácio Kanheró da aldeia Rio da Varzea casa com a mãe do Júlio Kanheró e foram morar em Guarita.

Além disso, verifica-se no local, ainda no século XIX e XX, o registro de atividades cerimoniais mortuárias, conforme Santo:

Lucidio Cristão passou por Guarita e depois voltou para Lajeado do Bugre, foi sepultado entre [as aldeias] [TI] Rio da Várzea e Pênva.

Genealogia Aldeia Penva-Krenor



Vilson Moreira também fala sobre algumas situações em que familiares foram enterrados na região. Ele diz: “a velha, mulher do José Krenor, foi morta pelo tigre enquanto estava coletando espécies de frutas nativas. Os parentes a enterraram na ‘barra’, [onde desemboca] o rio Lajeado do Bugre com o rio Da Várzea”. Além desse sepultamento, segundo ele, existe um parente enterrado próximo à saída do município Lajeado do Bugre em direção ao município de Palmeira das Missões. Também no acampamento atual, localizado neste município, por ocasião de mudança de fase da lua, fala-se de visões e gritos que vem do cemitério antigo: “*kysã ta ëprã sankj, ëg ta nén ü vo mäg ti, vãnhhej sin kãntá, vãnh prãr mäg ëg tatí. Javo kysã ta kynhmj san kj ta há*”

tignĩ, katy ta tĩgtĩ” (“quando a lua está baixa escutam sons dos mortos, quando a lua está alta não escuta nada, está tudo bem”).⁵⁰

Estive no Setor São João do Irapuá mais uma vez em 2017 e, ali, pude perceber que a vontade das famílias descendentes de Paulo Krenor, chefiadas por Santo Claudino, para voltar para a Aldeia Penvua ou Krenor, havia arrefecido. De fato, as famílias que moravam na aldeia de Lajeado do Bugre levaram a reivindicação adiante e os estudos para identificação avançaram, talvez, dando maior legitimidade ao pleito que havia iniciado a partir dali. Mas, o que era visível e expresso neste momento é que os líderes que reivindicavam a antiga aldeia, principalmente, os que moravam no Setor São João do Irapuá, foram incorporados na dinâmica política da Terra Indígena Guarita, o *kanhgág há kar* mais amplo, que, como informei anteriormente, é fundado nas relações entre as metades exogâmicas, especialmente entre os *jamré* (cunhados) e os *kakrë* (sogro). O jovem cacique Valdonês Joaquim, naquele momento, tinha como discurso uma prática que levava em consideração a importância da autonomia política dos Setores, isto é, alterando o quadro de faccionalismo que havia colocado as Aldeias de São João de Irapuá e Campina, entre outras aliadas a estas duas, em oposição com os outros Setores, na década de 1980, quando a Terra Indígena foi dividida e houve o estabelecimento de dois caciques devido a uma guerra entre as facções. Conforme Laroque (2005):

No Rio Grande do Sul, temos as desavenças ocorridas no Posto Indígena de Guarita entre as facções inimigas lideradas pelo *Cacique Ivo Ribeiro Sales* e pelo *Cacique Domingos Ribeiro*. Tais divergências, segundo Wagner, Andreatta e Pereira (1986), culminaram em uma luta armada, em junho de 1983, e na divisão da área indígena em duas partes por determinação da FUNAI: Guarita, antiga sede da Escola Agrícola, e o Posto original de São João do Irapuá. Como vemos, então, mesmo após séculos de convivência com a Sociedade Ocidental, os Kaingang continuam a ser protagonistas de sua história e a manter sua constante natureza de guerra e as dissidências entre as tribos sempre que necessário.

Lembro que esta posição de Valdonês foi claramente expressa, ao menos em duas situações que envolviam a constituição ou a afirmação de lideranças de grupos locais, as quais pude participar. A primeira, em 2015, tratava-se de uma reunião de igrejas evangélicas que ocorreu por três dias consecutivos no Setor Pedra Lisa (localizado próximo à cidade de Tenente Portela), na qual o cacique afirmava a importância dos dois líderes religiosos do Setor, pois um deles, naquela ocasião,

⁵⁰ É importante dizer que as informações acima surgiram em um momento em que os Kaingang da TI Guarita se encontraram com seus parentes no acampamento Lajeado do Bugre. Nesse contexto, as famílias (ou ainda, os “troncos”) kaingang Krenor, Cristão, Crespo e Griá pesquisavam as condições de assentamento na região.

inaugurava uma nova igreja evangélica nesta mesma Aldeia. Seu discurso era no sentido de que como “lideranças da comunidade” deveriam seguir a forma de trabalho das lideranças políticas dos Setores, os *pa i kosir* e os *pa i mág*, baseada no respeito mútuo, pois todos eram como “pais da comunidade”.

Na segunda ocasião, em uma reunião de lideranças, na qual me apresentei, por orientação de Zaqueu, para as lideranças da comunidade, para a realização da pesquisa, também percebi o mesmo tom no discurso, mas agora proferido pelo pai do cacique, Valdir Joaquim, que havia sido cacique por muitos anos, inclusive no período do conflito que atravessara a década de 80 e 90, pois seu filho estava com um problema de saúde e não pode ir à reunião. Era uma reunião de lideranças de todos os setores da Terra Indígena, que acontecia regularmente (toda semana), no centro cultural da aldeia, no Setor KM 10, que, neste caso, está localizado onde se encontra a casa do cacique, que é considerada o centro da Terra Indígena, como informou o tenente do Setor, ao explicar-me por que ali existia esta sua patente, a qual ainda não conhecia: “quando precisa”, por ter muitas tarefas e muita gente, “eles colocam” o tenente.⁵¹ O tom do discurso, solene durante toda a reunião, era de respeito às deliberações das respectivas lideranças menores que, um por um, passavam os casos em que haviam ocorrido “erros” nos seus respectivos Setores e, ali, justificavam e davam a sentença das punições. Isto é, a “reunião de lideranças” era a antiga prática do “conselho” (inter)aldeão (ver Schwingel (2001) para Nonoai; Aquino, 2008, para a região litorânea do Rio Grande do Sul).

Outra questão, associada a este contexto em que se valorizava a autonomia política dos Setores, era o fato de que nos últimos anos houve um esforço compartilhado pelos vários líderes, entre os quais, àqueles que tinham grandes possibilidades de se tornarem cacique, devido a força de sua parentela, cuja a ascendência era formada por grandes líderes (*pa i mág*) tradicionais na Terra Indígena, como Miguel Ribeiro e Carlos Alfaiate, respectivamente. moradores dos Setores São João do Irapuá e Campina, de famílias cuja “terra de origem” é Guarita, para que não houvessem mais eleições. As eleições eram, assim, entendidas como possíveis causadoras de conflitos intestinos, pois dariam sequência aos acontecimentos que, na década de 1980, levaram à exacerbação de violências entre as facções. De fato, a estabilização de alianças ainda era precária e, em

⁵¹ Geralmente encontramos nos Setores um “capitão” ocupado em resolver as “coisas internas”, enquanto o cacique ocupa-se em resolver as “coisas de fora”, o que se coaduna com a autonomia política dos grupos domésticos e, por extensão (já que às vezes, podem coincidir), do grupo local.

torno de cinco anos atrás, após a vitória de Valdonês Joaquim, que ganhou a eleição numa disputa acirrada com Carlos, fizeram um acordo no Ministério Público Federal, para que esse instrumento não fosse, por ora, utilizado, como garantia de que não fosse o estopin para novas desavenças. Mas, mesmo que este acordo abrisse para a possibilidade de convocar o pleito, conforme Miguel Ribeiro, isso não era o foco das lideranças do Setor São João do Irapuá e, realmente, só veio ocorrer uma eleição devido à prisão do cacique no início deste ano pela justiça brasileira.⁵² Nesse contexto, a eleição tornou-se inevitável e, ao que parece, a aliança dos Setores São João do Irapuá e Campina, liderados mais uma vez por Carlos Alfaiate (FBS(C) de Santo) deste último Setor deu o mote da vitoriosa campanha (à qual acompanhei pelo facebook e não tenho dados suficientes para maiores detalhes, apenas cito aqui este resultado, que levou sua ascensão ao cacicado, considerando as discussões e a campanha que as pessoas do Setor São João do Irapuá fizeram nesta rede social, entendendo-o neste contexto mais amplo descrito acima).

De qualquer modo, quero enfatizar que a estabilização e proeminência do Setor São João do Irapuá e sua influência política no aglomerado era visível durante o meu trabalho de campo, contrastando com o contexto que observei em 2009, quando o faccionalismo tendia ao deslocamento do grupo doméstico (*vënh en tavi*) para a Aldeia Krenor-Penva, o que se associava à ênfase de suas lideranças na importância dos arranjos institucionais vigentes em Guarita, como o “conselho” aldeão. Principalmente, os discursos neste momento referiam-se às condições que permitiram o acesso ao poder e recursos do grupo doméstico, algo que precisou de uma série de mediações, entre alianças e conflitos entre indígenas e entre estes e os brancos, que atravessaram as últimas décadas do século XX.⁵³ Neste contexto, importante lembrar, uma das

⁵² “Com a prisão do então cacique Valdonês Joaquim, no dia 6 de novembro, por suposto apoio operacional à quadrilha que assaltou as agências bancárias em Miraguá, Marcelino Mineiro passou de vice-cacique para cacique, com o aval do grupo que apoiava Valdonês. (...) Em função da morte de Marcelino, a comunidade se reuniu para escolha do novo cacique, sendo eleito Vilmar Sales [vice-cacique de Marcelino] para o cargo (...). Por outro lado, um grupo liderado pelo ex-cacique Carlinhos Alfaiate, não aceitou as escolhas e deflagrou um processo eleitoral. Segundo a Comissão Eleitoral Permanente divulgou ontem, seis candidaturas foram homologadas. O processo eleitoral, inclusive, estipula prazos para a publicação final de todas as chapas homologadas e início da campanha, previsto para o dia 9 de março [de 2018]”. (acessado em 24/03/2019: http://m.topsulnoticias.com.br/news/geral-terra-indigena-do-guarita-elege-novo-cacique/newsbcm_97373/11800/)

⁵³ O Setor São João do Irapuá foi alvo de intensa política do SPI, como podemos ver com a implantação de Serraria em meados do século XX, e, inclusive, nesse momento, foi colocado um portão, que ornava a entrada, localizada na atual estrada RS 303, transformando significativamente a paisagem nativa, pois, segundo a memória dos anciãos, a aldeia inicialmente era formada por um morador com uma casa de barro semelhante à construída pela abelha a Irapuá, moradia que deu nome ao Setor: “Por ser o primeiro setor a se formar fisicamente na TI Guarita, tornou-se um lugar de muitas ocorrências e fatos marcantes.

condições que motivaram o protagonismo indígena diante da política (do mercado e criação dos municípios em nível) regional e nacional, até então obstaculizado pelas imposições do SPI, considerado por eles como um período marcado por sua escravização, como ocorria com o “Panelão”, foi a implementação de um projeto de educação escolar, no qual se desenvolvera boa parte do atual ensino bilíngue kaingang, promovido pelo SIL, que implementou uma escola no Setor Missão.⁵⁴ Como sabemos, apesar do caráter integracionista do projeto, a educação bilíngue tornou-se um importante instrumento de ação das lideranças, o que é perceptível quando acessam cada vez mais as universidades e propõem (re)leituras do processo educacional a partir do diálogo com a formação tradicional da pessoa kaingang (ver, p. ex., Claudino, 2013).

Os Kaingang viviam em lugares distantes um do outro em pequenos grupos e familiares, era uma forma de se colocar em um ambiente agradável e de fácil vivência. Os encontros coletivos ocorriam sem muita frequência, apenas os homens tinham a tarefa de se encontrar mais vezes por motivos de obter comida juntos como na caça, pesca, coletas e colheita (...). Até os anos 1980 o Posto Irapuá, como era conhecido na época o setor São João do Irapuá, já era uma comunidade e funcionava uma serraria comandado pelo pessoal da Funai que era chefiado pelo Sissi. As madeiras eram tiradas dentro das terras da Guarita pelos próprios Kaingang que trabalhavam como empregados do chefe (...). O nome Irapuá surgiu por motivo de uma espécie de abelhas nativa que possuíam mel que existia perto da estrada, hoje conhecido como RS 330, ali os fóg costumavam descansar quando faziam o trajeto de passagem para se deslocar para outros lugares e nesse mesmo lugar havia um morador Kaingang que tinha a sua casa de barro redonda o mesmo formato de Irapuá. Os fóg chegavam nesse lugar pra beber água da fonte que ainda hoje existe. Para nós Kaingang, Irapuá quer dizer Sóg. Esse lugar começa a ser chamado de setor São João do Irapuá por volta dos anos 1980 durante o fim do mandato do então cacicado Senhor Kaingang Ivo Ribeiro, já falecido. Pela história é nesse setor onde começa a existir 24 cacique a começar por Fonguê, os caciques que moraram no setor São João do Irapuá são: Sebastião Alfaiate, Ivo Ribeiro e Armando Amaro” (Sagrino Emilio, 2015: 22-24).

⁵⁴ O Setor Missão tinha como nome original Ka rug Mág (Angico), depois mudou para o nome do “primeiro morador”, Davi Ra Nyo [?] Fernandes, por fim, tornou-se Missão, quando os alemães fizeram suas moradias na atual Vila São João. A partir daí, acompanhando uma série de transformações, como o crescimento de cidades vizinhas e a criação dos municípios, houve neste Setor a introdução da educação escolar, conduzida por meio de um “plano” arquitetônico do espaço aldeão, para o estabelecimento da escola de formação de monitores indígenas pela missão evangélica, coordenada por Úrsula Wiesemann. O plano aldeão adquiriu o formato de uma aldeia com um círculo de casas característico de outros dos povos jê (centrais e setentrionais), mas, junto ao círculo de casas de palha para moradia, destacavam-se três prédios de alvenaria para a administração. Esta escolarização, apesar de instrumentalizar lideranças indígenas e influenciar suas ações nos diversos setores, às quais questionavam a política do órgão indigenista, seguia, em geral uma política de integração, como segue: “A presença de Ursula, e posteriormente a de outros integrantes do SIL [Summer Institute of Linguistics], pode ser explicativa para entendermos o projeto indigenista em que a Missão Indígena Guarita enveredou e consolidou entre o final dos anos 1960 até os fins dos anos 1970. Nesse momento, é necessário entendermos a importância e protagonismo do SIL – através da figura de Ursula Wiesemann – para a definição da política indigenista educacional da IECLB que até aquele momento não havia sido claramente definida por Schwantes, ficando a cargo da missionária a estruturação da Escola Normal Bilíngue Clara Camarão. Segundo Schwantes (1989) e Zwetsch (1993), apesar da instalação da escola ter ocorrido desde o ano de 1967, apenas com a vinda de Ursula Wiesemann em 1968 a escola foi estruturada e passou a funcionar com o objetivo de formar professores (monitores) indígenas (...). A inauguração da Escola representou a consolidação de um projeto de cunho assistencialista e integracionista que tinha como objetivo claro fornecer um caminho de profissionalização para a população indígena da TIG e, dessa forma, integrá-los à sociedade nacional. Essa mentalidade de integração dos índios à sociedade nacional através de sua força de trabalho nunca foi novidade se examinarmos as políticas indigenistas promovidas pelo Estado até aquele momento através dos diferentes órgãos (SPI e posteriormente a FUNAI)” (Costa, 2017: 268, 269)

O discurso proferido pelo “tronco velho”, Santo Claudino, com seus quase 80 anos, é a valorização do estudo e dos empregos, em virtude da falta de políticas de ampliação de terras, por isso sempre incentivara seus vários filhos, do seu casamento e os “criados”, bem como seus 34 netos a terem estudo, pois foi assim que ele, com um curso técnico de agente de saúde e, a partir daí, sendo funcionário nesta área da FUNAI, conseguiu conduzir a política do Setor com melhorias relevantes, posto de saúde e escola onde trabalham como professores e agentes de saúde estão entre as mais importantes, somadas à compra de maquinário, com o qual faziam a semeadura e a colheita de plantações em larga escala.⁵⁵

Não sobra terra, olha eu tenho bastante família e a minha terra é só de 40 hectares, eu tenho para três, quatro, e o resto? Estão sem terra. Estuda, estude mas o branco fica tomando conta. Agora nesse posto aqui tem só uma branca que é enfermeira, o [outro, índio] é técnico. Como é que a gente vai requisitar de novo o restante da nossa área [Guarita]. Não tem como. Pode bater mas não tem, não sei se consigo enquanto estou vivo, minha preocupação é essa aí. Você está estudando, mas eu quero só requisitar o restante da nossa área, pronto. Pegar uns três advogados, seguinte: eles não vão trabalhar de graça.

Alexandre: A própria FUNAI tem que pagar isso, né?

Santo: Não, mas a FUNAI, olha aqui, eu vou te contar uma coisa. Eu tinha trator equipado, comprei, associei-me na cooperativa COTRICAMPO. A própria FUNAI me perseguiu que eu não podia fazer esse negócio, não podia ter trator, por que eles tinham trator aqui. Tinha granja daqui, Irapuá até Vista Alegre, granja de soja, tudo. Então, eu não podia comprar essa máquina para mim. Tirei foto do trator, tudo duplicata, sem avalista, comprei. Fui em Brasília duas vezes, não adiantou. Eu tenho que devolver por que eu sou índio de menor. Falei com presidente: - olha, o senhor fala que sou de menor? [Este respondeu] Não, você é de menor. - Não sou de menor, a minha identidade é diferente do que é teu [a tua]? Meu CPF está limpo. Financiamento na cooperativa, tenho semente, tudo que preciso. Comprei esse trator sem avalista.

[Presidente]: Mas você não pode por que você é de menor, lá tem máquina, você pega.

[Santo]: Você esta dizendo que tem máquina, mas é deles, eles arrendaram da FUNAI. O GPI arrendou da FUNAI, montaram escritório, estão trabalhando, até os índios trabalham por dia lá. Eu não. Eu não trabalho, eu tenho minha máquina.

[Presidente]: Não adianta, por que você é de menor

[Santo] (...) Eu tenho terra, trabalhei dois anos ainda com trator, fiz um plantação de soja, levava de a granel para cooperativa. Eles tinham ciúme, é, ciúme. O senhor não podia estar aqui, esquentei minha cabeça, Você é origem, viu? Você veio da Alemanha, não sei se você é de Alemanha ou italiano. Agora, eu estou no que é meu, eu sou dono do Brasil e você é invasor, não podia estar aqui.

Ele levantou e bateu na mesa e disse: - Não pode, eu já disse.

Mas então está bom e fui ... Pedro Simon era ministro e o índio Marcos Terena, era secretário dele.

Noutro dia fui lá e disse está acontecendo isso e isso.

Disseram: - Não a FUNAI não pode arrendar, quem pode arrendar é você.

E a soja estava quase seco já.

⁵⁵ Em Guarita, como entre outras Terras Indígenas da região, há uma demanda dos indígenas para trabalharem nas firmas de frigorífico, como a Sadía, Perdígão, entre outras, que absorvem essa mão de obra com bons olhos, disponibilizando, inclusive ônibus que fazem o transporte entre as empresas e as Terras Indígenas. Fazendo divisa com a Terra Indígena Guarita há dois frigoríficos que empregam mais de 500 indígenas. As famílias deste grupo doméstico, entretanto, dedicam-se a atividades citadas, o que entendo ser consequência de um processo histórico que lhes permitiu continuar com o poder político local e, portanto, com condições socioeconômicas para a inserção no mercado de trabalho e na sua ascensão em posições acadêmicas, bem como produtores rurais bem sucedidos.

Nós vamos mandar equipe para lá, trinta dias.
Eu disse, não, eu quero dez dias

Assim, com suas várias atuações quando era agente de saúde (i.e., desde seu curso para tal função realizado em Passo Fundo na década de 1970) e também como liderança política do seu Setor, mobilizando-se com as demais lideranças, como resposta a situação de arrendamentos (entre o final da década de 1980 e início dos anos 1990), para irem a audiências em Brasília (FUNAI, Ministérios, Câmara dos Deputados), para que a comunidade tivesse direito a adquirir (por política governamental ou mesmo comprar) tratores e assim ter autonomia econômica e política, o grupo doméstico (*vënh en tavi*), bem como, o grupo local, prosperam. Atualmente, seus filhos eram líderes do grupo local, atuando como professores indígenas, como Zaqueu, agentes de saúde e funcionários da escola e/ou agricultores (o que envolve ter maquinário e terra para plantar e vender soja sem intermediários, ou seja, não precisam arrendar terras para os brancos ou para outros índios, conseguindo produzir por si próprios)⁵⁶.

Se, em 2009, como vimos com as narrativas acima, o grupo doméstico (*vënh en tavi*) motivara-se em termos da busca de lugares ancestrais, onde os poderes invisíveis do mato, povoado de seres humanos e não humanos, como informavam a história dos antigos e vimos no diálogo sobre a influência da lua nas atividades sobrenaturais no cemitério, aliando-se, inclusive, com homens e mulheres que apresentavam uma série de conhecimentos associados ao xamanismo (lembro, por exemplo, de visitarmos uma anciã moradora do Setor Campina que fazia curas e conhecia histórias sobre o sítio ancestral), a estabilização do grupo local, conquistada ao longo da história de seu grupo doméstico, neste momento, tinha como efeito a sua participação na organização sociopolítica nos limites da Terra Indígena Guarita. E, agora, no auge de sua senioridade Santo Claudino estava preocupado em requisitar a ampliação dos limites da Terra Indígena Guarita, pois seus filhos, netos e bisnetos precisavam ter terra para plantar e este contexto de autonomia política, deliberadamente pronunciada pelo *pa i mág*, possibilitava fazer aliança para alcançar este objetivo. Para tanto, já havia se colocado à disposição do cacique. Ele diz:

Quer aproveitar, perguntar alguma coisa? Vou dizer, eu penso assim, sobre o meus filhos, meus netos e meus bisnetos. Minha família grande, eu tenho 34 netos, juntando todos meus criados,

⁵⁶ Com a eleição de Carlinhos Alfaiate, Zaqueu tornou-se major e seu irmão, Eliseu, tornou-se coronel, dois cargos de grande prestígio da Terra Indígena, com a função de aconselhar e punir os “erros”.

criado e criado. Eu tenho meus bisnetos e uma já está lecionando, então alguma coisa eu sei, alguma coisa que você não sabe, eu sei. Então você tem que aproveitar, até agora ...

Ele continua, após lembrar os vários assentamentos que compunham os limites de 64 mil hectares, os quais se preocupa em requisitar, reafirmando os direitos indígenas sobre seu território ancestral:

Eu comprei três terrenos aqui em [cidade] Irapuá. Eu peguei ali, compra e venda. Não tem escritura, nenhum, aí eu desconfiei. Procurei financiamento, não tem. É nosso, devolvi. Fazer o quê? Comprar o que é meu?



F 2 - Vista da estrada para plantações e relevo



F3 - Aldeia de São João de Irapuá, casas em meio à vegetação local



F4 - Vista noturna da Aldeia de São João de Irapuá, luzes das casas e a lua acima



F5 - Plantação de bananeiras e montes de palhas para armazenar mandioca (Aldeia São João do Irapuá)



F6 - Vista da rua da cidade de Miraguai que leva a TI Guarita, ao fundo.



F7 - Casa do artesão indígena na cidade vizinha a TI Tenente Portela



F8 – Famílias e escolas no desfile do centenário da Terra Indígena Guarita, na RS 303.



F9 – Lideranças abrindo o desfile do centenário da Terra Indígena Guarita, na RS 303. Destaque para Carlos Alfaiate (à direita) e Zaqueu Kej Claudino (de cocar, à direita)



F10 - O ancião Santo Kej Claudino, no desfile do centenário da Terra Indígena Guarita

5.4.2 - Atravessando de piroga o *goj en* para o Antigo Toldo *Xapë ty kó* (chapéu de banana *kó*, cipó guaimbé): a Aldeia Kondá e a cidade de Chapecó

Como argumentei anteriormente, os movimentos de dispersão e reunião configuram o território Kaingang, remetendo ora ao faccionalismo, ora, às alianças, inclusive com os brancos, mas, principalmente, àquelas efetivamente associadas ao parentesco. No caso em pauta, a territorialidade associada ao Antigo Toldo Xapécó, não compartilhando diretamente da vida política dos aldeamentos ou das Terras Indígenas, articulou-se com as transformações históricas por que passaram os Kaingang, especialmente, durante o século XX, a partir de sua interação com a cidade de Chapecó.

O processo de reivindicação do Antigo Toldo como “Terra Indígena” no lugar que é a atual área urbana da cidade demonstra que sua territorialidade se expressara mais propriamente na diferença proposta por Tommasino entre Terra Tradicional e território. O território, segundo ela, amplo e múltiplo, pois reúne os vários sítios (virtuais e atuais), continuou a ser ocupado por meio de acampamentos, atividades de subsistência e cerimoniais, enquanto o lugar circunscrito, denominado pela autora como *habitat*, foi sendo usurpado e ambientalmente descaracterizado em meio ao surgimento e crescimento da cidade de Chapecó.

Este assentamento, que em determinado momento se tornou um “espaço virtual” (Tommasino, 1998), foi atualizado a partir das redes de parentesco, que relacionaram a memória dos eventos protagonizados pelos ancestrais, conectando-se, conforme Tommasino, a constituição de um “espaço comum” para assim (re)constituir uma “Terra Indígena”. Enfatiza-se, assim, dois aspectos do argumento de Tommasino (1998) sobre a caracterização, conforme a Constituição Federal, da Terra Indígena como sendo o “Antigo Toldo Chapecó”: os limites da área dos antigos Pinheirais, enquanto marcadores físicos do *habitat* (agora suplantado pela cidade) e; a continuidade entre o *habitat* e o conjunto do território, ou seja, o “território circular”.

Desse modo, Tommasino realiza uma etno-história sobre o antigo Toldo Chapecó, com o objetivo de proceder à demarcação fundiária, e nos dá algumas pistas de como esse processo histórico de surgimento das cidades em seus territórios pode ser melhor compreendido para caracterizar a lógica Kaingang que relaciona a importância do grupo local e a sociocosmologia, desde as formas tradicionais de reciprocidade informadas pelo mito de origem às relações entre as metades exogâmicas visualizadas na relação com os ancestrais que ali viveram.

Sendo a área urbana de Chapecó terra tradicional das famílias da Aldeia Kondá explica-se porque, apesar da pesquisa histórica ter demonstrado que toda a região chapecoense era território Kaingang, as terras da área rural não foram reivindicadas como sendo dos seus avós. Se a consciência territorial kaingang retém o espaço urbano de Chapecó como terra tradicional esta é concebida como um espaço fechado (...). Em contraposição, o território tribal é pensado como aberto, em expansão (...). Houve continuidades e descontinuidades do grupo no espaço e no tempo, mas a memória kaingang registra que o pinheiral que pertencia a seus avós deu lugar a cidade (...). Estes espaços de uso comum constituíam-se como espaços virtuais de futuros grupos locais porque os povos de economia baseada na caça e coleta (como eram até recentemente os Kaingang) tendem a fragmentação e multiplicação de grupos locais e não a uma concentração (...) Terra tradicional kaingang era (e continua sendo) um conceito mais restrito e se refere ao *habitat* de um grupo local, enquanto território kaingang era um conceito mais amplo referindo-se ao conjunto das terras de todos os subgrupos (grupos locais) de uma unidade sociopolítica. Em outras palavras, o território Kaingang é o território tribal e terra tradicional o *habitat* e terra de subsistência específica de um grupo local. Na terra tradicional – simbolizada pela exploração exclusiva dos frutos do pinheiral – vivem conforme as regras de parentesco e de aliança, formas próprias de organização social, suas representações simbólicas e suas práticas sociais e nela enterram seus mortos (Tommasino, 1999:14).

Esta diferença entre Terra Tradicional e território contextualiza as práticas de ocupação indígena, no que se refere à relação entre antigos e novos deslocamentos e assentamentos, entre os quais se destaca a área urbana reivindicada pelas famílias da atual Reserva Indígena Aldeia Kondá como terra tradicionalmente ocupada. Certamente, os limites da área dos antigos Pinheirais articulam-se atualmente à forma sociocosmológica de incorporação de poderes outros, no caso dos *fóg*, ao mesmo tempo em que os Kaingang percebem a cidade enquanto um território ancestral indígena.

Foi neste contexto que “os elementos fornecidos pela pesquisa etnohistórica” confirmavam o sítio como ancestral, bem como informavam suas continuidades e descontinuidades características desta ocupação tradicional. Esta formulação permite-lhe entender a tradicionalidade da ocupação a partir dos conflitos e transformações no território, decorrentes da colonização e, conseqüentemente, do avanço dos equipamentos urbanos sobre áreas de deambulação e assentamento, traduzindo a busca de condições necessárias à preservação física e cultural, das atividades de subsistência e do meio ambiente necessário ao bem estar.

Com a presença permanente de brancos, os Kaingang se viram despatriados em sua própria terra. Com a urbanização da sua *terra tradicional* e as transformações que os brancos fizeram nela – destruição das matas, construção de prédios e asfalto –, a cidade se tornou uma terra ecológica e socialmente imprópria ao estabelecimento de um *emã* (aldeia). Essa degradação ambiental explica porque os Kaingang não estão lutando pela recuperação desta terra onde não tem onde plantar e nem onde morar em condições coerentes com seus costumes. Essa a razão da reivindicação de uma terra com matas e rios, que não dispõe na cidade. Trata-se de encontrar um espaço apropriado para instalar seu *emã* em condições seguras e favoráveis para se reproduzirem física e culturalmente para plantar e coletar, atividades que não podem fazer na cidade (Tommasino, 1999: 19).

Desse modo, os Kaingang optaram, com inúmeras reuniões e negociações com a prefeitura, FUNAI e agricultores, por “eleger” um novo sítio na área rural como Reserva Indígena (enquanto categoria jurídica que não envolve a tradicionalidade da ocupação, como é o caso da Terra Indígena). A eleição deste novo sítio na área rural deu-se em meio a inúmeras reuniões e negociações com a Usina Hidrelétrica Foz *do* Chapecó (que deveria promover medidas compensatórias, devido a construção da hidrelétrica afetar a comunidade indígena), nas quais, junto com a prefeitura, agricultores e a FUNAI (que se comprometeu complementar a terra viabilizada pela compensação), se indicou a aquisição de terra.

Assim, ao mesmo tempo em que se observam as características do avanço da urbanização, que estabeleceram empecilhos para que a ocupação indígena se manifestasse na forma de assentamento permanente, o acesso às áreas de deambulação tradicionais (campos, florestas, morros, rios e sítios cerimoniais), traduziu, respectivamente, estas transformações na paisagem em formas socioespaciais específicas, que podem ser analisadas por meio da organização sociopolítica kaingang e sua relação com a natureza, a sociedade e a sobrenatureza.

Tal é a territorialidade na região onde hoje se encontra a cidade de Chapecó apresentara, desde o momento da chegada dos primeiros colonizadores, quando começa a ser efetivamente urbanizada há quase um século e os Kaingang mais antigos que aí moram lembram como os brancos alteraram significativamente a paisagem, como mostram os dados do Relatório de Tommasino (1998). De fato, os Kaingang continuaram realizando uma série de deslocamentos que envolviam as aldeias ao sul do rio Uruguai, principalmente Nonoai, utilizando-se de caminhos ancestrais, para (re)constituir um amplo território, aos poucos sitiado por estradas, que avançavam sobre suas terras, ainda no decorrer do século XIX. Os Kaingang, aí estabelecidos, assistiram o surgimento de várias rotas de tropeiros e decidiram, por vezes, recorrer a aldeamentos, como uma estratégia de sobrevivência diante das condições impostas pela violência colonial.

Mas, se estes eventos tiveram como consequência o crescimento da cidade de Chapecó, que era um espaço fundamental para a manutenção de sua cultura e para sua sobrevivência física, como informam os relatos relacionados à caça e à pesca, pois o local era de ceva de animais e onde os índios faziam festas, as famílias Kaingang continuaram acampando durante todo o século XX, no local onde hoje é a cidade – nas imediações da igreja da matriz ou onde se encontrava a antiga Aldeia, no lajeado que

corta o atual centro a cidade, ou em frente ao cemitério dos brancos, ou, ainda, em outras áreas de ocupação, onde paravam em seus deslocamentos, quando famílias extensas vinham de Nonoai, atravessavam o rio Uruguai e o Passo Goio-En e, antes de chegarem a outros destinos, encontravam a antiga aldeia denominada de Serrinha, uma localidade do atual distrito de Marechal Bormann (Passo do Carneiro, no trecho abaixo), a meio caminho entre o rio Uruguai e a “área de pinherais” do Antigo Toldo Xapecó, como mostram os dados e mapas do Relatório de Tommasino (1998) sobre a existência de acampamentos nesta região. Abaixo, cito um trecho em que D’Angelis apresenta dados de documentos históricos que relacionam alguns destes assentamentos, os quais são frequentemente lembrados nas narrativas dos anciãos indígenas:

Em 1890, realizou-se o primeiro censo da República, o Recenseamento Geral do Brasil. Na comarca de Palmas, apenas para a região ao sul de Chopim, entre Campo Erê, Palmas e o rio Uruguai (Goio-En), foram recenseados 1216 índios, assim distribuídos:

Palmas- 164 índios
Palmas do Sul - 369 índios
Boa Vista- 138 índios
Campo Erê- -149 índios
Passo do Carneiro - 245 índios
Xanxerê (Col. Militar) – 151

Sabemos que Boa Vista era a vila onde hoje se encontra a cidade de Clevelândia. Campo Erê e Xanxerê conservam o mesmo nome. Passo do Carneiro, ou São Sebastião do Passo do Carneiro, é hoje o Passo Bormann (distrito de Chapecó). Palmas, ou Palmas de Cima, é a atual cidade de Palmas. Resta a dúvida quanto à localização de Palmas do Sul. Tudo indica tratar-se da localização da antiga Coletoria da Província (...) na altura da Estrada para o Sul (atualmente, bairro de Abelardo Luz). A confirmar essa indicação, chama a atenção o fato de que Palmas do Sul concentra a maior população indígena da região, certamente em mais de um de um toldo, entre os quais o do Xapecó Grande ou Imbú.

No início da última década do século XIX, instalada há alguns anos a Colônia Militar em Xanxerê, coube ao Chefe desta colônia, José Bernardino Bormann, dirigir os trabalhos de abertura da picada e colocação da linha telegráfica que unira aquele estabelecimento militar ao resto do país. Para tanto, Bormann contratou serviços dos índios do Xapecó. Terminados os trabalhos, foram a Boa Vista (Clevelândia) segundo informa a tradição oral da comunidade Kaingang do Xapecó – e lá estava já o dinheiro que o Governo teria mandado para pagar o serviço dos índios.

Nessa ocasião, alertado por um de seus auxiliares, o então Cacique Vairê (ou Waitkrê) disse aos militares: "Olha, nós precisamos de terra prá criar nossos filhos, que nós não vamos andar criando nossos filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos". Diante disso, o oficial teria perguntado: "Onde vocês querem terra?", ao que o cacique respondeu: "Entremeio o Xapecó e o Xapecozinho ". Esses fatos são lembrados pelos velhos Kaingang do Imbú, e estão registrados em depoimentos dos Kofá Bonifácio Luiz Ndokrign e Francisco Fernandes Kanéingrã, ambos falecidos. Contavam também esses velhos que quando essa terra finalmente foi decretada, um toldo de Clevelândia (ex-Boa Vista) também decidiu mudar-se para os limites dessa área. O fato é que os trabalhos da linha telegráfica ocorreram em 1892 e 1893 (ano em que ela foi inaugurada no Xanxerê), mas apenas dez anos depois, em 1902, o Governo do Paraná estabelece os limites da terra para os Kaingang do Xapecó (D’Angelis, 1994: 31).

Estas práticas estão associadas à busca do ideal da vida aldeã nos acampamentos e aldeias, que, por sua vez, compartilham de uma paisagem, onde deambulavam e paravam seus ancestrais. Assim, quando os Kaingang optaram por este processo de eleição de área, em meio a inúmeras reuniões e negociações, entre índios e com os brancos, os anseios da comunidade que ocupava o bairro Palmital, em Chapecó, eram que efetivassem a constituição do grupo local. Isso se deu em detrimento da reivindicação destes outros sítios de ocupação tradicional em que moravam seus avós – os quais incidiam também em “terras de área rural” –, como é o caso da Aldeia Serrinha, localidade do distrito de Marechal Bormann, onde existe um cemitério ancestral, cujos sepultamentos (em um cemitério próximo ao local onde está localizado o centro comercial deste distrito) foram realizados durante o final do século XIX e meados do XX por ancestrais diretos do “tronco velho” de João Luis Vënh Grën da Silva, que são ou foram *pěj* e, por isso, a aldeia é considerada por ele como *ëmã pë* (aldeia raiz); como informa documento encaminhado por eles para órgãos responsáveis: “é costume do povo kaingang ser enterrado junto aos seus”, sendo este fato um aspecto central da reivindicação deste sítio por esta liderança indígena de mais de 80 anos.⁵⁷ Seguem os nomes dos antepassados de Vënh Grën que foram enterrados ou viveram ali: Kakrëg (avô paterno); Kynhmy (avô materno); Antônio (pai); Maria Rosa (mãe, enterrada em Nonoai, pois “não podiam mais enterrar”, nesta Aldeia). (ver genealogia em Anexo C deste grupo doméstico que constituíam a aldeia).

Os diálogos estabelecidos a partir da reivindicação de uma Terra Indígena, vivenciados no processo que levou a criação da Reserva Indígena, trouxeram à tona o fato que, se na negociação hesitaram, entre a posição daqueles que viveram e tinham ancestrais enterrados naquela antiga aldeia e àqueles que se reuniram em torno da posição estratégica em relação aos órgãos, enquanto reafirmavam laços de parentesco com o antigo Toldo Chapecó, eles acordaram a ida para o local onde veio a se constituir

⁵⁷ Desde 2005, João Luis encaminha documentos para órgãos oficiais, MPF, FUNAI, obtendo respostas que, ao mesmo tempo em que confirmam o lugar como moradia indígena, não dão resolução adequada à questão, como a criação de um GT para a realização de estudos antropológicos de identificação e delimitação, segue um exemplo: Em 20 de maio de 2010, João Luis Vënh Grën da Silva (75 anos) e Pedro da Garcia (53 anos) fazem uma nova solicitação de abertura de processo de identificação de Terra Indígena Serrinha-Goio-En, na localidade de Marechal Bormann e encaminham para o CGID –FUNAI, nomeadamente à diretora, Sra. Leila Sottomaio e com cópia para a antropóloga da FUNAI, Maria Helena Amorim, e para o MPF (Chapecó). Em 27 de agosto de 2012, o diretor de Proteção Territorial, Aluisio Azanha, reporta-se aos memorandos: nº 30/GAB/CRC/11 e nº 05/ SEMAT/CRC 2012, que solicitam “a criação de Grupo Técnico para realizar estudos na área reivindicada pelos kaingang denominada Marechal Bormann”. Informa que esta reivindicação encontra-se atualmente em processo de qualificação, para incluí-la no planejamento anual do órgão e que, neste sentido, esclarece que estão avaliando “a possibilidade de estudos na área reivindicada pelos índios kaingang nos próximos exercícios”.

a Aldeia Kondá, com a possibilidade de que se juntassem novamente para que área ancestral fosse reivindicada, pois a idéia das lideranças era juntar forças e novamente reivindicar a Aldeia Serrinha.⁵⁸ Optaram assim por efetivar a eleição da área, considerando as condições ecológicas e socioculturais, que orientaram o deslocamento para este novo sítio (pois era um espaço mais disponível para fins de desapropriação, devido à facilidade de negociação com colonos e, segundo o Relatório, um dos poucos lugares em que não havia vestígios de ocupação ancestral, podendo, assim, ser realizada a compra da área).

Como venho argumentando, a concepção de território conjuga três dimensões, natureza, sociedade e sobrenatureza, de tal modo que a ambiguidade entre a escolha de um novo sítio e o território ancestral é apenas aparente, pois, mesmo não vivendo como antigamente, como diz Tommasino, até porque não podem mais viver apenas dos recursos florestais (praticamente inexistentes na região), o sítio ancestral, onde está a cidade, continuou sendo importante tanto para a cosmologia, devido à existência do cemitério ancestral, quanto para a economia, devido à exiguidade do território para realização das atividades de subsistência tradicional e o aumento da importância da venda de artesanatos. Essa opção revela, ainda, que a reciprocidade continua a orientar a configuração territorial e política, conforme Motta & Tommasino (2002), afirmando-a inclusive neste espaço de relações interétnicas, quando as cidades vão se tornando cada vez mais importantes para os povos indígenas – relembro o caso do “primeiro contato entre os Kaingang com os *fóg* e sua autoridade provincial [no Paraná]” na cidade de Castro, quando a circulação de pessoas e coisas dá-se a partir das formas sociais nativas.

No contexto dessa discussão observei neste novo sítio, a Reserva Indígena Aldeia Kondá, a relação desta Aldeia com as demais Terras Indígenas demarcadas, quando participei de eventos que reuniram aldeias da região (Dia do Índio, Formação de Professores, na TI Toldo Chimbangue e, finalmente, o ritual do *kiki* na Terra indígena Xapecó, o qual descrevo no último capítulo) e observei o seu cotidiano na cidade de Chapecó, onde os Kaingang vendem artesanatos e fazem pernoite em albergue, além de

⁵⁸ Nota-se que após 17 anos após Relatório de Eleição de área, quando os Kaingang deslocaram-se para este sítio, vemos esta importante notícia: “atos administrativos foram publicados nesta data 02 de maio de 2016, no Diário Oficial da União, visando a desapropriação da Reserva Indígena Aldeia Kondá, localizada no município de Chapecó – SC, criada para abrigar cerca de 720 indígenas Kaingang que saíram de suas terras tradicionais em decorrência de processos de colonização” (<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3748-governo-federal-publica-homologacao-e-demarcacao-de-terras-indigenas>, acessado em 10/07/2016). Assim, eles haviam fortalecido o grupo local, após estes 20 anos morando na aldeia Kondá, pois já não eram apenas 40 mas 720 famílias.

manterem moradias nos bairros Tiago, Palmital e na frente do cemitério, dois acampamentos que deram origem a Aldeia Kondá.⁵⁹



F 11 - Tradicional acampamento na frente do cemitério municipal, de Chapecó. Coronel Sergio Vergueiro da Aldeia Kondá

A disposição territorial da Aldeia Kondá é motivada pelos arranjos de parentela que formam os grupos locais, cujas casas respeitam o traçado da estrada principal, à qual, há algumas décadas, vem sendo utilizada pelos brancos como acesso as cidades da região: do centro de Chapecó passa pelo bairro Água Amarela e segue em direção ao Rio Uruguai, onde termina na Praia Bonita, a partir daí esta estrada segue de balsa para continuar no Rio Grande do Sul. Assim, para chegar à Aldeia Gramadinho, onde está a sede da Reserva Indígena Aldeia Kondá, seguimos por esta estrada, até chegarmos a uma paisagem em que prevalece o ambiente de mata atlântica e de araucária, e, a partir de um limite seco, encontramos uma área relevante com fazendas esparsas pertencentes aos colonos, que ainda não está destinada aos índios, mas pertence aos limites da

⁵⁹ Esta ocupação Kaingang em Chapecó, com vários lugares de convivência, é reconhecida por meio de antigos deslocamentos, acampamentos e assentamentos existentes em bairros da cidade, como o centro: praça e arredores da Igreja Matriz, onde os padres os deixavam permanecer acampados; na frente da loja Havan, onde passava um rio em que faziam pesca e ceva de animais; rodoviária antiga; rodoviária atual, próxima ao cemitério ancestral; bairro Tiago, bairro Seminário, onde fizeram acampamentos e assentamentos mais ou menos permanentes nas últimas décadas. Particularmente, há este lugar, no centro da cidade, que eles identificam como propício para a criação de uma Casa Cultural Indígena, na frente do cemitério municipal, também é utilizado pelos Kaingang da aldeia Kondá há décadas, pois aí eles constróem seus acampamentos para que possam ficarem melhor alojados do que ficam no albergue municipal ou no chão da rodoviária, por exemplo. Neste *vãre* (acampamento) trabalham fazendo trançados das cestarias nas sombras das árvores e, assim, mantêm-se conforme seu modo de vida, coletando os chás que ali existem, conversando em roda no fogo de chão, isto é, (re)criando condições de trabalho mais próximas do ideal.

Reserva. A partir desta área, vemos que esta situação de indefinição territorial se prolonga por mais uns dois ou três quilômetros, quando chegamos a um assentamento do Movimento Sem Terra, instalado ali, há menos de cinco anos, pelo INCRA, ou seja, mesmo depois do órgão indigenista demonstrar interesse, comprometer-se a adquirir esta área, complementando a terra viabilizada pela compensação da Usina Foz do Chapecó, e, conforme o “Relatório de Eleição”, estabelecer que ela faz parte da Reserva Indígena.

Avançando mais alguns quilômetros (em torno dois ou três) pela estrada principal chegamos a um conjunto de casas indígenas (em torno de dez), denominado Três Pinheiros (pois três pinheiros de araucárias permaneceram em meio à paisagem alterada pela forma de trabalho dos colonos, em que se vêem grandes pátios com jardins e plantas exóticas, restando poucas árvores nativas), que faz limite com as propriedades de colonos. E, depois de passar o conjunto de casas que compõem a Aldeia Gramadinho, em torno de cinco quilômetros, em direção ao sul, vamos descendo por uma paisagem de mata fechada, acompanhando o declive da serra que costeia o Rio Uruguai, onde existem perais e roças, até a Aldeia Praia Bonita, às margens do Rio Uruguai. Estas aldeias, juntamente com Três Pinheiros (em menor escala que as outras duas), estão, portanto, formando como novos “setores” (faço referência aos setores das Terras Indígenas Demarcadas, pois, o que parece ser uma tendência, tal como perguntei ao cacique, ainda não adquiriu tal nitidez, de forma que estes lugares tenham tal estatuto). Estes conjuntos de casas (*nĩg já tavi*) não possuem “chefes menores”, apenas conselheiros, que são pessoas mais velhas.

Tais conjuntos de casas, mais ou menos próximas umas das outras, são compostos por famílias nucleares, famílias extensas e grupos domésticos, localizados, assim, na estrada principal e nas vicinais. Na Aldeia Gramadinho estão localizadas as escolas (são duas: Fundamental e Médio) e o posto de saúde, além do salão comunitário e igrejas protestantes (eram em número de oito, a maioria localizada no Gramadinho, mas este número aumentou de tal modo que me disseram em tom jocoso: “perdi a conta”). Vemos, ainda, que a infra-estrutura da Aldeia conta com equipamentos que foram utilizados pelos colonos: ponto de ônibus e linhas elétricas. As casas que eram dos colonos foram distribuídas entre a população que estava no Bairro Palmital (47 famílias, os primeiros a chegar na Reserva Indígena). De fato, tanto na Aldeia Gramadinho quanto na Praia Bonita estas estruturas da colonização foram os núcleos a partir dos quais surgiram os dois setores. Também, com o passar do tempo e o

significativo aumento populacional (720 pessoas, aproximadamente 200 famílias), vemos uma sobreposição arquitetônica de casas, em consequência de variadas políticas governamentais de habitação, que, apesar das diferenças, mantém o estilo regional. Há casas de madeira que foram construídas pelos indígenas, que, em geral, tem um estilo mais ao seu gosto, que é manter madeiras espaçadas, para facilitar a vigilância, e casas pequenas (*in sî*), que ficam ao lado ou atrás das casas (*in*), onde fazem o fogo de chão para aquecerem-se e preparar a “comida típica” (*ëmi ror*, “bolo [de milho] na cinza”), assados e cozidos de caça e peixe, milho, batata doce, ervas do mato entre outras especialidades, utilizando artefatos culinários tradicionais (pilões e mão de pilão, esculpidas na madeira, por exemplo, usados para fazer farinha de pinhão, de milho e de amendoim, *o pisë*).



F 12 - Visita do *kakrë* (sogro) Kagnãg ao *jamré* Venh Gren



F13 - Visita de Irundina (*nhevy* (Z), à esquerda) à *in sî* de Venh Grén (de costas) e (à direita) Maria Po Mág (W), sua filha e crianças (*kósin*).

Desse modo, as aldeias e sua disposição espacial foram constituídas a partir da infraestrutura deixada pela colonização, mas, atualmente, vemos a importância da lógica concêntrica na reelaboração do espaço: as casas circundadas por um pátio limpo (*prür*) e, depois, por pequenas roças de mandioca, milho, abóbora, batata doce e bananeiras, cana de açúcar e árvores frutíferas, nativas ou exóticas. Em lugares mais afastados, vemos o crescimento da mata secundária (*ëgoho*) formando corredores entre os fragmentos, que antes se encontravam separados por áreas de monocultura, como é possível observar nas fazendas da região. Vemos também plantações maiores (que são para uso ou para venderem nos mercados locais) e, diferentemente das Terras Indígenas, não há grandes extensões de monocultura e não plantam soja ou trigo, talvez, alguns dizem, “porque é área de peral”, mas o fato é que as áreas de floresta (*nén*) permanecem conservadas e é onde encontram caça e material de coleta (cipós e taquaras) para a produção de artesanatos.

F14 - Estruturas (antiga rua e poste) da antiga ocupação dos colonos na RI Kondá



F15 - Fonte d'água (*gojror*) recuperada com sal grosso (era usada para os animais dos colonos)

F16 - Ruína dos colonos e casas (*in*) ao fundo



F 17 - Venh Gren espera ônibus na Aldeia Gramadinho, centro da RI Kondá para vender artesanato



F18 - Vista do Rio Irani, limite da RI Kondá

Portanto, além destas transformações, que traduziram a infraestrutura deixada pelos colonos, o espaço da floresta é fundamental para as atividades cotidianas e, particularmente, possui centralidade nas atividades extracotidianas. O conselheiro Augusto Rodrigues, um dos principais articuladores e idealizadores desta Reserva Indígena e seu primeiro vice-cacique, diz com orgulho que uma das “Linhas”, em que existia um núcleo de moradia dos colonos, com infra-estrutura característica: ponto de ônibus, postes de luz, deu lugar à floresta; a casa que existia ali foi trazida para uma

família que atualmente mora no Gramadinho e, segundo ele, isso foi feito, justamente, para “voltar a caça e as frutas nativas”. Importante destacar o lugar onde fazem festas do Dia do Índio e onde, também, foram realizadas as etapas para o Ritual do Kiki, em 2014 (ver capítulo 6). Esta área, de aproximadamente três hectares, tem um remanescente de floresta e, quando realizam eventos, encontramos pilões e casas com uma arquitetura “indígena”, pois, como eles dizem, são feitas como “ocas”, onde as famílias fazem os fogos, colocam seus pertences, cestos e pilões, e também artesanatos para uso e venda e, ali, fazem “comidas típicas”. Pude observá-las na festa do Dia do Índio em abril de 2016, quando eles fizeram, além de danças e pinturas corporais (com desfile de indígenas, homens e mulheres jovens e escolares), rituais de nominação e *vënh kagta pür* (“queima de remédios [do mato]”).



F 19 - Kujá João Do Ré na aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio)



F20 - *Vënh kagta pür*, kujá da Aldeia Kondá dando banho de ervas nas crianças, 2016 (Dia do Índio)



F 21 - Aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio)



F 22 - Aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio)



F 23 - Aldeia Kondá, 2016 (Dia do Índio)

Creio que a disposição e forma das “ocas” neste evento, em que vendiam comidas típicas e artesanatos, estavam situadas como uma aldeia, ou melhor, um acampamento (devido a seu caráter não permanente, digamos). Os telhados eram feitos de folhas de palmeira e sua base de madeiras amarradas com cipó, mas, importante dizer que, mesmo abertas, eram usados pelos grupos domésticos e famílias nucleares, enquanto participavam do coletivo mais amplo e, por isso, creio que estas estruturas participam do conjunto de técnicas envolvidas nos rituais de comensalidade envolvidos na configuração dos espaços públicos.

Esta territorialidade contrasta com a cidade de Chapecó, que foi efetivamente colonizada há quase um século. O senhor João Luis Vênh Grén foi um dos primeiros moradores do acampamento no bairro Palmital e, com idas e vindas para Nonoai, morou em Chapecó desde sua infância. Ele lembra o momento em que Bertazi, um dos primeiros colonizadores da região, chegou cortando madeira e muitos índios foram mortos. Ele diz que tinha mais de 3000 índios em Chapecó e ficou 300: Nonoai pegou 100, Votouro pegou 100 e Chapecozinho pegou 100. Quando ele tinha 19 anos não tinha atuação da FUNAI na região e ele e sua família extensa “viviam com os padres [num acampamento próximo a Igreja matriz]”. “O padre José Gomes criou e sustentou” os índios, ali, “não deixava plantar na beira da cidade”. Ele diz que, antes de se estabelecerem no bairro Palmital, a continuidade da ocupação neste sítio ancestral deu-se em meio às adversidades e só foi possível por que eles ficaram “rodeando nosso direito”. Participou de cinco acampamentos e trabalhava ora na cidade e ora “quebrando milho para os brancos em Xanxerê”, mas sempre indo e vindo para Chapecó. Por volta de 1977 encontrou com cacique de Nonoai, Nelson Xangrê, que foi chamado pelo município de Chapecó e pelo órgão responsável para levar as pessoas de volta para aldeia de Nonai, mas este cacique, que conhecia bem a territorialidade e a legitimidade da permanência dos índios nesta região, entendeu a situação e não interferiu na vida que levavam. João lembra que neste tempo, quando se estabelecerem na “roda do cemitério [da cidade]” e depois no acampamento do Palmital, comiam junto na mesma panela. Eram 9 barracas, depois 15 e, quando vieram para a Aldeia Kondá, tinham 22 barracas. Na época não havia liderança e as primeiras lideranças surgiram quando eles começaram a organizar para reivindicar a terra e com os primeiros diálogos com a prefeitura para que pudessem expor seus artesanatos, pois este parece ter sido o momento em que a população aumenta e eles fortalecem a sua reivindicação.

Em 1980, ele foi até o prefeito e o prefeito lhe disse: “eu não quero ver cara de índio aqui” e, depois, voltou e perguntou: “o índio foi embora”? E João, ainda lá, lhe disse: “quero falar contigo para fazer uma feira aqui”. A “feira, quando abriu, já chegaram os índios”. E conclui: “A feira está aberta só falta trançar [a cestaria]”.

Estas narrativas mostram como este processo articulou diversas alianças e apropriações quando eles se encontravam no bairro Palmital, após anos de esbulhos de suas terras, perseguições e fugas constantes das Terras demarcadas, pois aí sofreram inúmeras situações de violência (destacam-se: epidemias, trabalho compulsório em áreas destinadas para monocultura pelo órgão indigenista, o Panelão, entre outras situações que envolvem conflitos internos, em muitos casos, como consequência de deslocamentos forçados pelo órgão responsável, que reuniram facções rivais em um mesmo local).

Isto é, ao aproximarmos esta realidade histórica ao contexto contemporâneo, vemos que as diversas negociações com os brancos e entre índios fizeram e fazem com que os assentamentos ancestrais, como a Aldeia Serrinha, localizada no distrito Marechal Bormann, onde havia 245 índios no século XIX, tornem-se “espaços virtuais”, que, por sua vez, podem ser atualizados a partir das áreas de deambulação como é característica da forma de ocupação tradicional, especialmente, ao reunir a população em torno de sua concepção de território ancestral, envolvendo, neste caso, a existência do “cemitério antigo” (*venh kej sí*), quando vemos a importância da mediação do *kujá*, atuando por meio de técnicas e rituais que relacionam as “marcas” de pessoas pertencentes às metades exogâmicas.



F24 - Manifestação no dia do índio 2017 na cidade de Chapecó



F 25 - Dança na praça do centro da cidade de Chapecó



F 26 - Homenagem à criança da Aldeia kondá falecida por atropelamento



F 27 - Manifestação no dia do índio 2017 Câmara dos vereadores de Chapecó

5.4.3 - A Aldeia de Nonoai, suas lutas e o xamanismo: da Quarta Seção ao Capão Alto

Há ainda muito por dizer sobre os acontecimentos que transcorreram na “Quarta seção”, em Planalto, no final da década de 70, quando houve a expulsão dos colonos e a apropriação dos equipamentos das incipientes cidades, que se encontravam no interior dos limites da Terra Indígena de Nonoai, às quais foram ocupadas pelos indígenas, pois esta “retomada” kaingang teve como consequência uma série de outros eventos que tiveram o mesmo tom: a busca pela autonomia política e econômica, associadas às suas formas socioculturais, que traduziram a (re)constituição do território em termos do respeito aos limites da Terra Indígena, entre eles: as lutas com as quais conseguiram retomar a área do Parque Estadual de Nonoai e a conquista do Capão Alto. Particularmente, a conquista do Capão Alto está igualmente fundada no contraste com a vida urbana que ora se esboçava em seu território, já que no antigo assentamento, antes da população que aí se encontrava retirar-se para a atual Aldeia Sede (Aldeia do Posto ou Re), dando lugar ao avanço da cidade de Nonoai, eles “arrodeavam o Arroio do Tigre”, *goj ming* (literalmente água [do] tigre [onça]). Após as lutas para a “retomada” do Capão Alto, este rio passou a fazer a atual divisa da Terra Indígena, mas ainda hoje não foram desintrusados os colonos, empresas e comércios de toda esta área.⁶⁰

Para contar esta história de forma a contemplar os diversos aspectos que envolveram a intrusão de colonos e depois as “retomadas”, devemos retornar as narrativas citadas anteriormente sobre os fogos que o cacique Nur Vanh (Nonoai) fazia, para informar aos brancos que ali tinha bastante índio, impedindo o avanço da colonização. Com o surgimento da cidade, já em meados do século XIX, a igreja sobrepõe-se a aldeia, onde há, segundo dizem os anciãos, uma fonte d’água benzida

⁶⁰ A Terra Indígena Nonoai, com uma população de 2.675 pessoas da etnia, tem extensão de 19.830ha, a Terra Indígena está distribuída em quatro municípios: Gramado dos Loureiros, Rio dos Índios, Nonoai e Planalto e está organizada em 3 setores. O setor Bananeiras tem duas aldeias: Bananeira 1 e Bananeira 2. O setor Posto Indígena tem cinco aldeias: Capinzal, Cascata, Capão Alto, Sede (da Terra Indígena) e Vila Alegre. O setor Pinhalzinho, por sua vez, tem oito aldeias: Conceição, Ivaí, Passo Feio, Quarta Seção, Sanga Leonardo ou Mbaracá Mirim, São Braz, Vila Cruzeiro e Vila Dois ou Pinhalzinho (neste setor encontram-se duas aldeias guarani com mais de 200 pessoas). Segundo o site portalkaingang.org: (1) nova demarcação, em 1911, reduziu a cerca de 10% da demarcação do século XIX ; (2) ato do Governo Estadual separa 19.998 hectares da área demarcada em 1911, que foram transformados, em 1949, em reserva florestal do Estado. Em 1962, novo ato estadual retira 2.499 hectares da parte transformada em reserva florestal e os transforma em lotes coloniais (4a. Seção Planalto) ; (3) em 1964, um mandado de “Reintegração de Posse” permitiu que a firma Agro-Pastoril Alto Uruguai (irmãos Dall’Asta), comprasse supostos ‘direitos’ e ocupasse cerca de mil hectares da área indígena. Obs: área mencionada em (2), exceto a parte referida em (3), devolvida como Terra Indígena Rio da Várzea [parte referida em 3 será reincorporada pelluta que descrevo a seguir para a demarcação do Capão Alto] (acessado em 28/04/2019: http://www.portalkaingang.org/index_nonoai.htm#)

pelo cacique, e, por isso, o lugar – centro da atual cidade – é considerado sagrado para os Kaingang. Poderíamos, entretanto, recuar ainda mais no tempo e reafirmar que a permanência dos grupos locais ali estabelecidos, deve-se em grande parte às guerras empreendidas pelo cacique Nonoai contra os Xoklém e que os vários fogos, que mantiveram os brancos afastados de seu território, eram consequência da formação de um aglomerado político-cerimonial em formação na região, no momento em que se deu a vitória nestas guerras.

Como mostrei no capítulo 4, os limites da Terra Indígena Nonoai foram reduzidos no decorrer de mais de um século, quando se estabeleceram-se as várias condições políticas e econômicas que transformaram sensivelmente a paisagem da região, intensificando-se as relações entre índios e brancos em meio ao surgimento das estradas e cidades. Nesse período ocorreram, entre outras situações: a Guerra Farroupilha, a Guerra do Paraguai, a Revolução de 1932, a chegada dos padres, em meados do século XIX, as políticas de governo para alcançar e conquistar esta região rica em ervais, a criação do Parque Estadual de Nonoai (1949), a instalação de igrejas já no século XX, a vinda da “religião americana” (protestante; década de 1960 e 70), o assentamento de colonos (reforma agrária) pelo então governador do estado Leonel Brizola (década de 60), e, por fim, apenas para demonstrar a correspondência com o momento socioeconômico atual, predominante na região, a chegada do SPI (1940) e, depois, da FUNAI, que implementaram uma agricultura baseada na monocultura, influenciando decisivamente na poluição de rios, extinção de caça e peixes. Aqui, ênfase, talvez por não ter condições documentais e etnográficas de esmiuçar cada um desses eventos com suas respectivas consequências para as diversas configurações sociohistóricas que se seguirão, o momento em que houve o que os índios denominam de “invasão das áreas”.

Antes de seguir, lembro que estes acontecimentos se relacionam intimamente com um século de amplificação de violência, como vimos na narrativa de Coito, sobre a relação com os guardas do Parque Estadual de Nonoai, além do avanço de epidemias, do regime do “Panelão”, da implementação de madeireiras e do próprio incremento dos equipamentos de colonização como as estradas e cidades em seu território de caça e coleta.⁶¹ Nesse sentido, a análise abaixo é complementar às questões levantadas no

⁶¹ Segue trecho de minha dissertação de mestrado (Aquino, 2008) que ilustra esse momento da vida social Kaingang no que se refere aos deslocamentos para Porto Alegre: De fato, há algum tempo, mobilidades e deslocamentos já resultavam em acampamentos pela região litorânea, por razões de subsistência, pois os

capítulo 4 e nos itens anteriores, já que também se refere à questão da relação do território e da territorialidade em meio às transformações que ocorreram na paisagem.

Para tanto, e por ora, recorro aqui, mais uma vez, as narrativas do *kujá* Jorge Kagnãg Garcia, desta feita, sobre a mudança do pai (F) de Xangre – o cacique que expulsou os colonos no final da década de 1970 –, para as proximidades da Quarta Seção, morando muito próximo dos colonos.

Ele arrendou lá, falou com o cacique aqui de Nonoai e achou aquele lugar lá, chamava Antônio Briguento, o nome dele, aí ele foi fazer uma morada lá, tinha lá um descampando, tipo um vassoural, tudo seco, samambaia, daí ele mandou roçar tudo, dava uns 5, 6 hectares, e colocou a casa lá para ele trabalhar, levou a família, só que estrada não tinha, ele fez à foice, onde tinha pau grosso, ele torava com machado, até que ele levou carroça, junta de boi, daí ele começou lavrar aquilo lá, fez uma lavoura linda, italiano sempre é caprichoso, pagava peão para limpar e dava uma planta que é ... milho, feijão, batata, mandioca, arroz, arroz eles plantavam, então ele se fez ali, ele não era um italiano bem de vida, ele era pobrão mas lá ele se fez, lá ele criava porco, criava tudo quanto criaçãozinha, botou umas vacas também, ele tirava leite, o leite na época era só para manter a casa – ... dizia que quem tem leite em casa é a metade da despesa –, então ele se fez lá e chegou uma época que, de certo, ele já estava engrandecendo, ele tinha os ouros, aí ele resolveu sair de lá. Do centro do mato lá para a banda do Planalto não tinha saída, tinha um trilho dos índios cruzar ali, a pé, tinha uma área de Guarani, passava pelo lado de lá da ponte, entrava numa parte assim. Aí, com essa picada eles fizeram um trilho de cavalo, para o lado de lá, de animal. Na época, os moreno visitavam muito, pesquisando os índios para agradar para modo deles acharem lugar para pouso também...

Então, para ir para lá, nós íamos a pé, lá era uma vilinha, em Planalto, mas foi construído de lá para cá, do lado de Irai, lá tinha um lugar chamado Farinha Grande, lá tinha bastante caboclo também, algum italiano, algum polonês, ali que começaram crescer e trabalhar, fazer o que eles podiam naquelas terras e foram seguindo, aí que eles fizeram àquela picada para vir nos Guarani, já de carroça também. A quarta seção ... A área passava raspando a cidade de Planalto para baixo, para cá é área, formava tipo cidadezinha, mas tudo de casa de tábuas, material não tinha nenhuma, só casa de tábuas, mas aí começou a crescer. Até que teve um índio, chamado José, José ... nós chamávamos de Vög[?] Mág, pai de Nelson Xangre. Ele foi morar lá bem pertinho, quase na beira da área, mas lá quase dentro de Planalto, ela transpassava Planalto, a divisa da área. Na época ainda tinha divisa, A picada ainda era conhecida. Então, ele morava lá, daí ele que formou um grupo de índio, esse José, pai do Nelson. Quando formou um grupo de índio lá, ele fazia as festinhas dele também. Nós íamos lá, dançar baile com ele, a pé, cruzava todo àquele matão – que era piá –, se atracava a pé, uns iam por fora, por Lajeado Grande, ali já tinha uma turma de polonês, que morava ali, então já tinha estrada de carroça, de animal, mas de carro ali ainda não existia, ali foi crescendo, crescendo e sempre nós convivíamos, sabia[mos] que dava festa lá, nós íamos lá para festa, aí formou Pinhalzinho, os índios mesmo formaram Pinhalzinho, começou aumentar os índios. Daqui eles iam morar lá, vinha de outras áreas, ali da Serrinha, eles já estavam invadindo a Serrinha, vamos dizer os posseiros, que eles entravam, assim, comprando sítio. De certo o coronel na época, eles iludiram, até que convenceram ele, ele deu ordem para vender; então, esse coronel, ele, quase veio por último, mas ele ainda veio para cá, que era um tal de João Maria Loureiro, na época ele foi cacique e tinha um outro que era antes dele. Eles vinham, vendiam os sítios lá deles e vinham morar no Pinhalzinho, então encheu de gente, loguinho teve bastante gente que veio morar ali, mas tudo casa de capim, casa de taquara, ninguém tinha casa de tábuas, só casa de capim, que eles faziam lá! Ai que eles formaram a

Kaingang dizem que enfrentavam dificuldades com a economia baseada nas roças familiares mantidas nas Áreas Indígenas, devido à política de arrendamento de terras engendrada pela FUNAI, a diminuição da floresta de araucária, em consequência da “venda de madeiras”, os rios poluídos pelas fazendas de regionais (num processo intensificado à época do governo Brizola, a partir do ano de 1962, quando este político iniciou a primeira reforma agrária do estado, na Terra Indígena de Nonoai), no qual verificou-se a diminuição dos peixes e da caça, que também foram alvo de uma predação desenfreada por parte dos colonos brancos.

estrada para vir os Guarani, do Passo Feio, de cavalo, de carroça, junta de boi, por que os não índios forneciam eles: junta de boi, uma carroça, eles emprestavam para puxar uma lenha, uma viagensinha, puxar alguma coisa, eles emprestavam por que tinham que agradar o índio, estavam se juntando, morando perto, fora da área eles moravam, claro, mas eles tinham que agradar o índio, pensando já na terra, claro, a quantia de terra, o quanto é grande: Rodeio Bonito, pega a Baitaca, Barra da Baitaca, daí ele vem, Gramado de Loureiro [Setor; próximo ao município de mesmo nome], vem aqui para o ... fecha aqui em Nonoai, pega quantos município que tem, Trindade, naquela época não existia prefeito nesses pontos. Então eles entravam, faziam sitio, aí quando vinha algum de dinheiro atrás, eles vendiam o sitio, para legalizar a terra demorou muitos anos, aí que o governo vem vindo, vem vindo, aquele que podia pagar eles diziam: colônia de terra. Uma colônia de terra eles diziam 10 alqueires, então até agora, eu não entendo o que é hectare, isso é verdade, eu entendo quarta, meia quarta (...) isso eu entendo quantos metros são, para ser uma quarta tem que ser 120 metros por 55 de largura, ali dá uma quarta, 4 quarta dá um alqueire, tanto sobe como desce [risos], então três quartas é 75 metros por 50, aí baixa: 55 quadrado é duas quartas, aí baixa para uma quarta daí dá 25 por 50, e eles mediam àquela época, aí todo mundo com o que podiam documentava as terras, com o governo, aquilo lá não entendo como é que eles faziam, daí ficavam morando, as vezes vinha outro com mais dinheiro e comprava dele, e ele ia noutra parte e comprava outro sítio, até que foi aumentando a turma, hoje está lotado. Ali se passou, chegou um ponto, que é mais novo, no tempo do Leonel Brizola, quando nós vimos, ele mandou invadir a área, e nós: ataca de um lado, ataca de outro, não tinha como, nunca que nós podemos, nós trabalhamos bastante, mas não podemos. Aí passou, passou não sei quantos anos, não sei escrever, não sei ler, não sei nada, então não sei quantos anos que durou, né? Quando estava lotado, nós estávamos desesperados, já tinha uma noticia que iriam levar a gente para o Mato Grosso. Aí que nós fizemos àquela ideia, não podemos ir por que aqui é nosso, vamos brigar, dê o quer, ou matam todos nós ou nós conversamos, alguma coisa temos que fazer, ou eles saem, ou matam todos nós, já que estamos todos, bem dizer, sem terra, vamos brigar, isso é nosso. Fizeram àquele rolo, Deus do céu: o que deu àquela época? Quem assistiu é que sabem contar.

Dou uma pausa na narrativa para atentar para a formação de aglomerados interaldeões na ocasião da “retomada” da Quarta Seção, o que se relaciona, por um lado, ao próprio aumento de índios provenientes da Serrinha, devido à “invasão” que lá também ocorreu, contribuindo para a constituição do Setor Pinhalzinho, um contingente importante para o enfrentamento, subsequente, que levou expulsão dos colonos, comandado pelo cacique Nelson Xangre. No momento de ataque, ele deu o sinal via-se o fogo de sete escolas rurais incendiadas por eles nas cidades vizinhas para avisar os vários grupos locais e àqueles que, como segue, vieram de várias aldeias localizadas no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, pois foram convocadas para ajudarem nessa “retomada”:

A noite inteira puxando mudança de dentro da área, levou dois dias. A ordem que nós demos foi 24 horas, nós não queríamos ver ninguém mais, mas aí a lei pediu que prolongasse mais um pouco, para tirar, por que eles já estavam ajudando, aí espichamos mais 24 horas (risos), então deu àquele ... é como tenho contado a sorte é que morte ele deu muito pouco, um índio que saiu baleado, depois foi matado um posseiro lá perto de Planalto, aquele teimou, disse que não saia, só tirava ele morto de lá. Fizeram um grupo lá, eu não fui nesse grupo, mas fizeram um grupo de índio, foram lá tirar ele. Atirou ele primeiro, ele errou o tiro, aí foi um por baixo dele e derrubou, aí moeram a pau, mataram mesmo. Só aqueles dois: um lastimado e um morreu, com toda àquela confusão, eu achava que ia dar muito mais, era coisa muito feia, gente correndo, nós índios não podíamos sair para o comércio por que era perigoso, a gente passou até fome aquela época, mas convencemos, é, passou ... As vezes sai uma briguinta mas entre nós mesmos é mais fácil de

acertar, mas essa aí foi feia. Na época de Nelson Xangre que já era o cacique, foi ele que ajudou os outros líderes fazerem essa ideia, fizeram isso aí. Pediram uma mão para outros postos: Voutouro, veio até gente de Xapecozinho, trouxeram uma caminhonete cheia, só que trouxeram antes de iniciar, por que se não eles atacavam, não deixavam cruzar o [Rio] Uruguai, fizeram uma ideia boa, trazer antes de iniciar, quando iniciou eles já estavam aí. Eu sofri bastante, só que a gente tem muito calma, eu mais que trabalhei foi apartar os índios, não deixar eles avançarem muito e aconselhar: não bate nas pessoas sem eles mexerem, se vê que eles vêm para brigar, aí o que a gente vai fazer? Mas vocês não se alastrem, os brancos são armado, tudo de armas de fogo. Flecha e pau, lança, facão. Até a arma a gente tomou muito cuidado. Tinha algum índio que tinha, umas taquarizinha, “taquari velha”, mas arma de bala mesmo, aquela época o índio não usava, então a gente tomava cuidado. Na história do descobrimento Brasil morreram muitos índios, por que a flecha sempre perdeu para arma de fogo, por que a arma de fogo, sempre, a arma de fogo corta mais e é melhor de atirar e a flecha tem que ser meio no limpo, por que senão ela varia, bate no cipó ela varia, se é meio no limpo vai.



F 28 - Arquiteturas *fóg* ocupadas pelos Kaingang na Quarta Seção

Destaca-se, nesta narrativa, o processo de usurpação do território mais amplo, o qual retoma a demarcação de meados do século XIX, seguida da venda de sítios na Aldeia Serrinha e o deslocamento de famílias que ali moravam para formar o Setor Pinhalzinho, no momento em que a cidade de Planalto (então uma “vilinha”) crescia, paralelamente, com o crescimento da população indígena. A ocupação do território por fazendas ou núcleos urbanos, dificultando o acesso a locais de atividades de subsistência (coleta, pesca, caça) e moradia, como informa a narrativa, foi uma constante em todos os lados da Terra Indígena, caracterizando um momento em que as “posseas”, isto é, a “invasão” das Terras Indígenas, eram medidas e respeitadas, entre os caboclos, pelo “fio do bigode”. A partir daí, vieram comprando suas terras que passavam a ser amparadas pela “lei”, pelo governo, que regularizava as terras de posseiros e as vendiam para quem tinha “condições” de comprar. Este contexto, desencadeado por uma série de eventos, os quais levaram ao processo de “retomada” da Terra Indígena, trata-se, portanto, do momento em que os índios (de forma semelhante a

outras situações em que a cidade aparece como contraste com a vida aldeã, lugar da reciprocidade) fazem a opção pela (re)constituição do grupo local.

Este é o caso da luta contra Leocir Dall’Asta, que conseguiu ampliar sua riqueza arrendando uma grande área da Terra Indígena de Nonoai, quando também vemos o avanço da cidade de Nonoai, justamente, no lugar que é conhecido como Capão Alto. Seguindo a principal estrada que leva da atual cidade de Nonoai para a Aldeia Sede ou Posto, atravessamos por esta localidade, que faz limite com a cidade, e, nesse trajeto, vemos uma paisagem alterada por quase um século de arrendamentos desta parte da terra indígena. De fato, quando chegamos no trevo que dá acesso a aldeia, vindo do centro da cidade de Nonoai ou da cidade de Chapecó ou de Rodeio Bonito (onde está localizada a Aldeia Serrinha), percebemos que a retomada do Capão Alto lhes permitiu reconstituir, apesar da predominância da monocultura, assentamentos indígenas que vão transformando a paisagem, como descrevo nas próximas linhas.

Leocádio da Silva realizou um estudo nesta Terra Indígena, num contexto em que, como antropólogo do Ministério Público Federal, mas também como, na época, estudante de doutorado (PPGAS-DAN-UnB), tinha como objetivo entender as consequências dos arrendamentos para as formas sociais e política Kaingang (comunicação pessoal). No âmbito de uma disciplina do PPGAS-UnB ele escreveu um artigo, o qual foi gentilmente cedido, com uma excelente revisão bibliográfica, baseada em documentação histórica principalmente do século XX, a qual ele sistematizou, construindo uma reflexão importante para entendermos as transformações que ocorreram na paisagem durante este século:

Por ocasião do levantamento de campo para os trabalhos de demarcação, realizado em 1911, as invasões e arrendamentos persistiam na área. Segundo Abbot (1912:18): “As invernações que tem os índios, pois suas terras são formas de campinas feita a fogo e matos, eram arrendadas aos ocidentais por uma ninharia além do que o arrendamento era pago a troco de mantimentos por preços fabulosos. Quando eu cheguei estavam ali arrendando a Geraldo Presto pelo preço de 150\$00,00 annuaes. ”Além de Prestes, Alberto Machado e Elyseo Antunes Ferreira também arrendavam as terras dos índios naquela ocasião (Gonçalves 1911:154).” Em 1912 “Acuados pela violência e, dominados ideologicamente, os Kaingang de Nonoai se viram submetidos ao arbítrio de funcionários do Estado e aos abusos da sociedade e autoridades locais, o que praticamente impossibilitou a articulação de uma resistência efetiva à expropriação de suas terras.”(...) As terras localizadas junto à cidade de Nonoai, que vinham, até então, sendo arrendadas pelo cacique a não-índios (C.P Farias 1995, J.Vaz 1995), passaram a ser arrendadas pelo primeiro diretor ou inspetor de índios do P.I – posto indígena – mantido pelo SPI na área, Francisco Vieira dos Santos. Embora tenha retirado ocupantes não-índios de Campinas das Pedras e da “barra” do Rio Demétrio, Santos (Brasil, SPI 1941) “tomou conta” das três invernações para gado, arrendava a Jair Winkler, Gabriel Menezes e Bernardino Gonçalves, e as regularizou”. A prática de arrendamento foi, inclusive, ampliada à época. Os primeiros empresários agrícolas a arrendar foram os irmãos José, João e Alexandre Seden, mas não permaneceram muito tempo devido à condição de alcoólatras de dois deles (C.P Farias id). Mais tarde, em acordo com o chefe Loca dos Santos, Sistílio Sartoreto transformou a área de campos indígenas em lavoura

mecanizada e a empresa Tissiani e Gasparoto também contratou arrendamento de terras com o SPI (Leocádio da Silva, 2013: 4,5).

E o autor continua, para informar sobre os acontecimentos que antecederam a retomada indígena da Quarta Seção, quando houve um cenário de guerra, como narrado acima por Jorge Garcia:

As invasões e o arrendamento por não índios recrudesceram em fins da década de sessenta. Em 1968, por exemplo, ante a investigação realizada pela Assembleia Legislativa do estado, um total de cerca de 420 famílias foram localizadas como arrendatárias e/ou posseiras das terras dos índios de Nonoai (Rio Grande do Sul. ALE 1968), mas, em “comissão parlamentar de inquérito”, os deputados federais constataram que o arrendamento não estava sendo pago, apesar da defasagem do preço. O alqueire foi contratado a 70 cruzeiros e em dois pagamentos, enquanto que no mercado regional de terra o alqueire arrendado estava sendo contado a 150 cruzeiros (Brasil. Congresso Nacional 1971:61). Com a constituição da 4ª Seção Planalto, muitos dos ocupantes não índios se encontravam na área no mínimo desde início da daquela década, cultivavam a expectativa de nova redistribuição das terras indígenas que estavam a ocupar. Em meados dos anos de 1970, a AI Nonoai se encontrava tomada por não-índios, quer na condição de pretensos proprietários, arrendatários, invasores ou ocupantes. O DGPI- Departamento Geral do Patrimônio Indígena da FUNAI realizou um controle da situação dos arrendatários de pequenas glebas de terra, quando um total de 361 foi identificado (Brasil, FUNAI/DGPI 1974). A área ocupada por estes arrendatários era de 2994,37 ha (id.:8). Chegou a haver uma mobilização das autoridades no sentido de um reassentamento destes arrendatários, mas nada de concreto foi viabilizado neste caso. E, como a renovação dos contratos de arrendamento tinha sido proibida pelo Estatuto do Índio, tais arrendatários não mais pagaram a renda, tendo permanecido na área na condição de invasores, até a expulsão feita pelos indígenas em 1978 (Leocádio da Silva, 2013: 5,6).

Nesse sentido, concordo plenamente com o autor no que se refere a sua afirmação de que a própria história de formação da Aldeia de Nonoai como Terra Indígena é a “história do arrendamento”, quando houve a fixação de colonos poloneses, alemães e italianos, inclui-se, aqui, o assentamento realizado pelo então governador Leonel Brizola na área indígena, na década de 60. Entretanto, se é necessário destacar, como afirma o autor, dois momentos: o primeiro “dura até início do século XX”, no qual a “disputa de terra envolvia estritamente a guerra e se relacionava com a manutenção do território” – lembra-se do Império dos Coroados e sua amplitude territorial, que garantiu a demarcação de seu território, incluindo às diversas aldeias que constituíam este aglomerado interaldeão – e; a partir do início do século XX, quando os Kaingang não conseguem mais sustentar seu domínio territorial frente às investidas dos colonos e do Estado, vemos que a relação entre ancestralidade e modernidade, imbricadas nestes eventos, constituem o contexto mais atual, isto é, pautam este momento em que se iniciam as “retomadas”, com a Quarta Seção e, depois, como um desdobramento, o Parque Estadual e o Capão Alto.

Seguindo por outro ponto de vista, o da terra, o que parece é haver uma transposição do estado que ela possui, ora ela está dentro de um circuito mercantil, ora fora (...). Assim, a terra no momento que é reivindicada para ser um território indígena se associa uma noção de tradicionalidade e logo pressupõe uma indivisão, são as terras dos antepassados, compreendidas tanto pelos Kaingang, quando pelo estado como pelos seus atributos relacionados a uma política restitutiva no qual a formação da terra indígena busca resgatar áreas que foram desapropriadas a força. Porém, em 1976, logo após a reconquista do território indígena, se inicia a divisão em parcelas, reproduzindo a mesma divisão que ocorria quando as terras pertenciam aos colonos, e, nesse momento, a terra modifica seu estado e passa a entrar no circuito interno de trocas na comunidade. Historicamente, esta passagem do estado da terra para mercadoria já ocorreu, como foi relatado nas seções anteriores. Porém, dessa vez, em decorrência da centralidade do processo de retomada, o papel da liderança assume maior proeminência. Logo, aquelas lideranças que resistiram e tomaram a frente do embate, acumulam maiores porções de terras e distribuem a quantidade de forma a reforçar sua liderança. No entanto, a terra não produz valor em si, ela pode servir a uma unidade doméstica como bem de uma produção voltada à esfera da subsistência cujo circuito de troca é restrito, porém passa a produzir valor e transitar entre as esferas de valores quando ocorre a plantação mecanizada. A terra mecanizada é a que é alvo da disputa, não ocorrendo a mesma briga por áreas não mecanizáveis, principalmente matas e encostas, tradicionalmente destinadas aos Guaranis. Esta complexificação dos mecanismos de trocas se torna também uma consequência da temporalidade anual das safras, o que faz com que os lucros sejam percebidos como um horizonte longínquo, surgindo necessidades diárias, principalmente alimentícias, que os indígenas tentam com muita dificuldade superar. Logo, o arrendatário, consciente da taxa de retorno do que receberia pela plantação, empresta dinheiro a juros orbitantes para os indígenas. Em pouco tempo, o hectare que produziria cerca de 60 sacas de soja, tendo uma taxa de lucro para o indígena de 30 sacas, cerca de R\$ 1.600,00, passa a valer apenas 8 reais, quando não é totalmente quitado e passa a significar apenas dívidas (...). Localmente, esta prática se chama venda de soja verde, sendo uma das ferramentas mais duradoras de vinculação entre os grupos indígenas, arrendatários e mercados locais, tanto a nível individual, quanto coletivo, na medida em que o financiamento dos insumos por parte dos cooperativados utiliza o mesmo mecanismo de endividamento para a cooperativa não indígena (Leocádio da Silva, 2013: 9-11).

De forma, talvez, paradoxal, mas semelhante aos dois casos que citei anteriormente (a partir da TI Guarita e da RI Kondá), a ancestralidade, pautada nas formas tradicionais de parentesco e de poder político, coaduna-se com a noção jurídica que permite o estabelecimento ou continuidade do grupo local na terra circunscrita por meio de limites que, por sua vez, são tão exógenos como as “fazendas”, lotes que foram fragmentando a própria Terra Indígena, no momento em que os Kaingang passam a fazer “parcerias”, mas, como venho argumentando, a constituição do grupo local relaciona-se com formas de sociabilidade baseadas na reciprocidade, divergentes do uso da terra como propriedade capitalista, como vemos na importância atribuída às metades exogâmicas, a partir das quais os Kaingang fazem a mediação entre a mecanização, com sua paisagem padronizada pela monocultura, e a diagramação socioespacial aldeã, observada na tríade: casa (*in*), pátio (*priir*) e floresta (*nén*).

No Capão Alto, o uso intensivo da terra pela monocultura imprimiu uma característica em seu relevo, pois, ali, sendo localizado em um morro, surgem pequenos rios e sangas, onde hoje vemos remanescentes de matas nativas, devido à preservação parcial de matas ciliares, localizadas entre as baixadas que eles formam. Entre estes

fragmentos de mata, vemos a ausência de cobertura vegetal nativa, o que podemos considerar um ambiente demasiadamente devastado, e um amplo horizonte de plantações. De fato, tal paisagem comum nas várias Aldeias Kaingang, principalmente entre as localizadas no planalto, é considerada inadequada (ou, realmente, demasiadamente alterada) por Jorge Garcia, que, num esforço de reflexão sobre as atuais condições do território, reconstitui a sua relação com a história e com a ancestralidade envolvida neste “lugar”. Esta reconstituição diz respeito a uma vida indígena que era (e ainda é) fundada na capacidade de tornar-se bom caçador e conhecedor da relação que os Kaingang tem com a mata (*nén*) e a terra (*ga*), revela. Como *kujá*, Jorge Kagnãg Garcia, junto com sua esposa, Maria Ko Ri Constante, também *kujá*, realiza muitos rituais no Capão Alto, já que, ali, eles contam com a mata ciliar que protege a fonte d’água (*goj ror*), utilizada para o batismo e banhos medicinais, entre outros poderes que encontram na floresta (*nén*) para realizarem curas e a nominação.⁶² Desta fonte d’água, segue uma das sangas, que forma, nas proximidades de sua casa, junto com o arroio Tigre, o Poço Redondo, que dá nome a este lugar em que moram no Capão Alto, o qual faz a divisa atual da Terra Indígena, como segue a partir dessa reflexão em que enfatiza sua importância para o respeito destes limites:

Aqui foi um terreno que foi muito ocupado pelos índios, como para os não ... [índio], no tempo que eles usavam essas terras aí deu briga, deu morte tempo do maragato e ximango, parece que foi [revolução de] 23, 24 eu não tenho mais a lembrança, eu era criança, mas meu pai me carregava nas costas, era nesses meios por aí.

Depois os índios foram facilitando, retirando-se mais para o fundo, por que eles nunca se enquadravam bem com o não índio. Então quando vinha uma turma de não índio, os brancos, eles iam mais para o fundo. Aqui tinha um Toldo, aqui em [cidade de] Nonoai, foram se retirando até o que é hoje ainda é um toldo, onde é o posto indígena hoje. Então ali era onde eles formaram outro grupo para ficar retirado do não índio que estava invadindo, as beiras aqui do rio

⁶² Jorge Kagnãg Garcia é filho de mãe Guarani e pai caboclo, por sua vez, filho de mãe Kaingang. Sua avó kaingang morava na Aldeia de Ventarra, num momento em que houve a chegada de colonos, que faziam lotes ocupando parte daquela Terra Indígena. Seu pai, João Garcia, foi criado por ela neste contexto fronteiro: “Do Votouro [o pai] ia para Mato Castelhana para caçar porco do mato e já tinha alguém que queria comandar, eles [os caboclos] diziam: uma posse, mas agente sabia que era nosso”. Nas proximidades havia uma aldeia Guarani, onde seu pai viveu por um tempo e encontrou sua esposa, a mãe de Jorge. Dali, devido à impossibilidade de casamento, pois os Guarani não permitiram que permanecessem juntos, fugiram juntos para alguns lugares, morando fora da aldeia por um tempo. Passado os anos, mudaram-se para as proximidades de Votouro, onde também havia, fazendo limites com esta Terra Indígena “posses” e, ali, moraram. Neste momento: “Ele [o pai] foi para a casa do tio e ela [a mãe] teve o Angelo [irmão mais velho] e quando teve [a irmã] Diolinda se apresentou aos Guarani [na aldeia perto de Ventarra. Depois] vieram para o Caité que era aldeia Guarani perto de Votouro”. O pai havia sido criado por um homem em Votouro, Negrão, que tinha três filhos Valério, Ernesto e Dorva. O Angelo, irmão mais velho, e ele, Jorge foram deixados para esses tios criarem. Eles tinham parentes Guarani que moravam nas Taipa, em Nonoai. Ele e seu irmão iam lá visitá-los e o Angelo casou com a Nimrag, índia Kaingang, de lá. A esposa de Jorge, Ko Ri é irmã de Nimrag. Seu sogro era *kujá* e passou o seu conhecimento, por “gostar muito” de Jorge, para ele e, também, para sua filha, Ko Ri (ver genealogia Anexo C).

Tigre. Nonoai começou a aumentar o povo. Os caciques fizeram muito acordo. Dava uma gorjetinha para os caciques, eles pegavam. Dava licença para eles morarem, movimentando, até hoje para ver o tempo que está.

Já deu muito trabalho para nós que somos de outras épocas ainda mais novas, como hoje está ficando pior ainda para os mais novos que não estão mais sabendo onde é que é a divisa da Área Indígena de Nonoai. Mas ela seria uma área assim, cortada pelas cabeceiras das águas. Serrinha, Votouro, Nonoai era um grupo só. Só que veio àquela demarcação de 1911, que eles fecharam, um plano de governo, fecharam e lotearam os índios, nem nossos velhos que existia na época, que hoje não existe mais nenhum, então corretamente ninguém sabe, mas na história eu sei aqui em Nonoai, a demarcação de 1911, ela pega Nonoai [a cidade] quase inteiro, que tem uma reta da cabeceira do Lajeado Grande, vem reto cai no Rio Tigre, vem rapando o rio tigre por fora fora d'água reto por cascata das andorinhas, *sa mág*, o índio chamava. Então nos fizemos uma demarcação de 2 anos atrás, mas já diferenciada por que nós pegamos só água, para não ser muito movimentado, muito apertado, que já estava ..., a invasão prejudicou muito os índios, nós tínhamos o Capão Alto já quase perdido mas graças com as nossas forças, nós pegamos de novo nas nossas mãos, hoje a gente mora aqui, tranquilo, estamos bem, os vizinhos gostam de nós, nós gostamos dos vizinhos mas nós temos que respeitar os nossos direitos, a nossa parte natural, vamos continuar pensando junto sobre a natureza que está já nos prejudicando. Está vindo mais doença, está secando nossas águas, está apodrecendo a água. A água não está mais limpa como era antigamente, hoje está suja.

O poço redondo que era um poço muito lindo, mas vai lá tomar um banho para ver, eu tenho medo de entrar lá dentro por que ali tem caco de garrafa, tem coisas ruins, perigosas de cortar, envenenado, está lá para ver, os materiais de veneno que é jogado lá, então um pecado conviver no mundo desse tipo.

Certo dia, eu e ele, fomos numa excursão no mato seguindo o *goj ming* (Rio Tigre), depois de o atravessarmos, entramos na propriedade dos colonos, em meio ao mato, onde se encontram muitas matérias primas que eles utilizam, graças a proteção que a legislação ambiental imprimiu durante os últimos anos (especialmente devido àquele que é, hoje, o antigo Código Florestal, que proibia o desmatamento numa área de 50 metros na beira de cursos de água). Nosso objetivo era alcançar caixas de abelha, para produção de mel, que haviam sido feitas há algum tempo pelos seus vizinhos brancos e estavam abandonadas. Andamos por volta de quase duas horas, em clareiras usadas para pasto, encontrando algumas ruínas de construções abandonadas, sobre as quais avançavam o mato, era uma antiga olaria. Voltamos a entrar na mata fechada (*nén kuty*), entre cipós (*mrur*) e taquaras (*ven*), árvores nativas frutíferas, plantas utilizadas para remédio, as quais ele identificava no caminho, até chegarmos às caixas de madeira abertas e algumas já caídas, onde sobrevoavam poucas abelhas. Elas estavam localizadas na beira do rio e ali ficaram, abandonadas, pelos *fóg*. Ele retirou as partes internas, algumas estragadas, mas eram caixas bem construídas, com madeira de lei, e a maior parte ainda servia para o uso. Com taquaras que estavam na proximidade, ele fez um trançado que permitia trazer, como uma mochila, as caixas nas costas. Eram pesadas, mais ou menos 4 ou 5 kg, devido terem sido construídas com madeira de lei, por isso optamos por levar apenas duas para o Capão Alto, onde ele iria reinstalá-las para voltarem a produzir mel. Para descansarmos, antes de reiniciarmos a jornada de

volta, já que é um pouco demorada e difícil de ser realizada em meio à mata – ainda mais agora, levando as abelheiras –, as deixamos próximas à margem do rio e fomos visitar um “lajedo” em que eles pescam; ali, ouvi essa bela narrativa:

Um pegava o cipó na laje, em cima, aqueles que descascavam, moíam bem, moíam bem, e botando no cesto, botando no cesto, quando o cesto estava cheio, tinha um que vinha jogar lá no meio. Está cheio de gente batendo cipó, cada um com um feixe de cipó, cipó de matar peixe, tem um outro, acho que é pururuca, o nome dele, em português, para nós é *kenjo* [ou *kenjé kupri* (branco, “mais fraco”) e *kenjé kusu* (vermelho), que tem um da casca branca e um da casca vermelha] aquele também mata peixe, eles trazem até a folha dele, começa a bater, socar, aquela marretinha: ihuihuihu [barulho imitando a batida].

Até que enche aquele balainho e aquele pinchador é só um, não pode outro pegar o balaio e levar lá, por que daí diz que não morre o peixe. Tem que ir só aquele que é preparado para aquele, que ele já é curado com remédio, e outro não pode, então eles fazem acampamento, para passar água, eles passam tudo por lá ao fundo. Aqueles que pixaram remédio, pixaram veneno, então eles ficam todos lá. Lá eles fazem acampamento. Mas é proibido sem ordem do mestre, aquele que jogou a pasta na água: ninguém vá lá!

Aí outro diz: pausa [?!]! No outro dia, quando clarear o dia, eles se acordam e dão um grito: heuapega [?!] ... aí eles, cada um com um balainho nas costas, cada um quer enfrentar o outro, e quando o mais ligeiro caia na água, e dizia: vamos juntar os peixes, mas aí ficava branqueando de peixe, então naqueles poços ali, aqueles bem no fundo, não pegava por que é muito fundo. Então tinha gente que vinha atrás devagarinho, ia olhando, olhando, e daí juntando aqueles que eles deixaram (uma boa risada).

Alexandre: Essa água é boa para tomar banho, né? Não é uma área perigosa para tomar banho?

Jorge: Tem só as granjas que atravessam lá ..., mas nas cabeceiras tem capãozinho de mato, então acho que é uma água pura.

(...)

Alexandre: E como chama esses “lajedo” no idioma?

Jorge: *Pero* [fala em kaingang para explicar para mim, o uso que fazem do lajedo para a pesca, e traduz em português:] Lá tem uma laje para nós batermos cipó.

**F 29 - Kagnãg
carregando a abelheira
no mato do Poço
Redondo**



Tais métodos e conhecimentos são a forma, segundo ele, de “criar a comunidade”. De fato, esta é a importância das técnicas de caça e guerra, como o uso do arco e flecha (*do*; são vários tipos de flechas) e da borduna (quebrador de cabeça e *ka mre*), do *pari* (armadilha de pesca), do *mondéu* (armadilha para animais), para que os jovens se tornem, como ele denomina, “práticos” (esta qualificação é geralmente

associada, por ele, às categorias cerimoniais, como os *pěj*). Segue outra narrativa do *kujá* sobre este aspecto:

No tempo do *kujá* mesmo, a lei indígena começava pela marca indígena: *kanhrukre* e o *kamë*, para eles, é o começo da lei, ali que eles aprendem a se respeitar, ali que eles aprende tudo que é preciso numa área indígena, num toldo, eles tem um *kujá* preparado para ensinar o povo dele: o *ra*, *kamë*, o *kanhrukrë* e o *jamré* é muito respeitado, pode ser de qualquer marca se ele é *jamre ra tej* com *kanhrukrë*. Desde a lei para comandar os *pěj* como eles dizem: os *pěj* tinha que ser um *kamë* e outro *kanhrukrë*, para planejar um assunto, para criar as crianças. Como eles vão fazer para dar educação para as crianças. Como eles vão ensinar fazer laço, fazer mundéu, atirar de flecha, pegar peixe, caçar, tudo é ensinado pelos *pěj*, eles preparam a gurizada, os mais sabidos vão ensinando os mais, ... era o estudo indígena que nos usávamos àquela época antiga. Então quanto mais profundo dos antigos mesmo, mais história daquelas que eles contavam é diferente, por que o costume deles era outro, de criar o povo deles, como até hoje ainda existe o cacique, as lideranças que criam as comunidades, só que diferenciou tudo por que o índio, sem querer, teve que entrar na lei dos não índios. Por que a lei do governo que vem de lá fora ..., os nossos antigos caciques que nós já conhecemos, depois de criado, muitas coisas que não é para o índio acompanhar a lei do não índio, eles acompanharam. Então hoje é bem pouco que sabe dessas histórias. Muitos vêem uma lei lá do governo: ah ...! Temos que obedecer, nós temos que ser político, tem que ser isso, aquilo, tudo isso, que é coisas que não existia na tribo indígena, por que eles tardaram muito para começar o estudo do índio. Os primeiros índios que foram educados pelos padres, pelos sabedores que entraram no Brasil, eles não fizeram esse trabalho de educar o índio na letra, eles educaram o índio no trabalho, plantar feijão, milho, criar galinha, criar porco, fazer as coisinhas, que era mais necessidade fazer comida, eles podiam, já desde aquela época, começar a dar aula para os índios. Então hoje os índios podiam ser diferentes, mas está muito difícil por que o índio não está entendendo ainda. Eu, que trabalho com professor, investigo todos os professores, tiro as ideias deles, o plano deles, falo com eles mas é bem pouco professor que está interessado pela sua cultura, então está difícil mas está indo, tem que ir, por que eles estão ganhando do governo, o governo está pagando, eles tem salariozinho, então aqueles interessados estão indo bem, àquelas danças, só que eles precisariam usar o mais velho dentro da sala de aula para ensinar as coisas [que] mais precisam, dos indígenas, da nossa tradição, da nossa cultura. Por que é só os velhos que sabem hoje, por que os mais novos, as crianças de hoje ninguém mais sabe o que os velhos antigos passaram na vida: caça, peixe, pássaro, o nome dos passarinhos, o nome das caças, o nome dos peixes, tudo quanto é coisa tem nome mas nossos indinhos, eles tinham que ter uma educação para eles escreverem para nunca terminar a cultura deles, eles saberem o que é o passarinho do mato, o nome deles, os pássaros, para àqueles que estão vindo, àqueles que estão nascendo, nunca vai parar de nascer. Então tem que pensar naqueles que estão vindo, por que os velhos tem a sabedoria que eles passaram mas ele vão precisar os novos, o professor tinha que recorrer aos mais velhos, o que ele não sabe, perguntar para os mais velhos. O nome de um peixe, um nome de um bicho lá do mato, tudo tem nome no idioma, para modo de não perder sua cultura, mas não estão fazendo isso, eles fazem essas danças, muito bem, a gente fica muito agradecido que eles são muito interessados nessas danças de guerras, dos *kanhgág* mesmo, os antigos faziam essas danças. Outra nação se dava muito, briga entre o *kanhgág pë* e o *kanhgág jug*, tem outra prosa, outro meio de vida para educar eles mesmos, os *kanhgág jug*, os Xavante, mais foram os Xavante que perseguiram os *kanhgag pë*, de São Paulo para cá.

De volta com as abelheiras, pegamos o caminho em direção a sua casa, atravessamos o rio e entramos na Terra Indígena novamente. Mas, desta vez, fomos para um lugar na mata que dá entrada ao local onde a família se banha diariamente, passamos por dentro da roça (onde plantam feijão, milho, batata doce, abóbora, entre outros cultivares) para chegar ao lugar onde ele instalou as abelheiras. Voltamos pela trilha de 300 metros aproximadamente, em meio à roça, que leva à sua casa, alcançamos o pátio

(*prur*) e, ali, continuamos nossas longas conversas que são agraciadas com suas belas narrativas do *gufãg* e do *vãsy*, como é seu costume. Muitas vezes estas belas narrativas são acompanhadas de danças e cantos que evocam a vida dos antigos e, assim, podemos entender melhor seu discurso sobre a ancestralidade da ocupação do Capão Alto (Kuty Mág), da luta para retomá-lo, acampando em um lugar “onde tem muito Timbó” (Kãgtosa), ficando ao redor dessa parte da antiga aldeia onde morava o cacique Nonoai, “o maior *kujá* que já ouvi[u] falar”, por aproximadamente 10 anos, até que, com o laudo, os Kaingang fizeram grandes enfrentamentos com os colonos, avançando o acampamento e, depois, constituindo a aldeia no lugar onde estão hoje.

Num determinado momento, em meio ao calar da noite, juntaram muitos aliados da Terra Indígena, fizeram muitos fogos para mostrar que tinha bastante gente e, ali, permaneceram. A desintrusão foi complicada devido à morosidade do órgão responsável e, também por isso, os colonos ameaçavam, davam tiros, não queriam sair, negociaram com o cacique José Lopes (ZH de Xangre), argumentando que perderiam as plantações, que os índios não conseguiriam realizar a colheita, convencendo-o ao que parece. Até que o velho *kujá*, Jorge Garcia, que sempre foi liderança, desde polícia, cabo, sargento, capitão e, há muito, é “conselheiro”, e, assim, tinha apoiado o cacique em muitos momentos das suas três décadas no poder, chegou de sobreaviso em uma reunião em que a questão da continuidade do arrendamento no Capão Alto estava sendo resolvida e, para sua surpresa, sem sua presença, já que era quem havia lutado de forma incessante e incansável por essa “retomada”, bem como tinha participado das outras “retomadas” citadas, além de ter ajudado a fazer várias aldeias como Votouro (onde hoje, seu neto é cacique). Ele bateu na mesa contra a continuidade do arrendamento, tinha certeza dos direitos dos índios, disse ao cacique que iria “trabalhar só com a cultura”, isto é, não havia conflito político entre eles, e, desse modo, insistiu na devolução de toda área, motivo pelo qual foi muitas vezes perseguido e ameaçado pelos colonos. Desse modo, venceu Leocir Dallasta, que, naquela época, justamente por ter enriquecido com os arrendamentos na Terra Indígena e inclusive contar com votos da comunidade indígena de Nonoai, era um dos brancos mais poderosos na região, chegando a ser prefeito. Passado algum tempo, Leocir Dallasta foi embora.

Atualmente, o cotidiano no Capão Alto, inserido no (e liderado pelo) Setor (Aldeia) Sede, mostra uma realidade que, após a retomada, resistindo cinco anos sem ter arrendamento – os índios tinham combinado dez anos, mas seus “filhos quiseram” e convenceram os velhos, Jorge Kagnãg e Maria Ko Ri – se assemelha a maior parte da

Terra Indígena. A monocultura de soja, trigo e aveia predomina na paisagem. As vastas áreas destinadas para estas lavouras, em que vemos a mecanização e uso de agrotóxicos, são recortadas por estradas vicinais que levam aos grupos domésticos, distribuídos em alguns conjuntos de casas (*nig já tavi*), nas quais moram famílias nucleares ou extensas, acompanhando, na maioria das vezes, os cursos da água que atravessam tal paisagem, cujo relevo caracteriza-se como um *rad tej* (morro grande). Como diz Jorge Garcia: “tem uns espacinhos por aí, dentro do Kutý Mág (Capão Alto), Mbi ti (Pitanga), Kãgtosa (Timbó) (“onde acampamos para retomar aqui”) e, próximo do Poço Redondo, onde está localizado o seu grupo doméstico (*vënh en tavi*), com filhos e filhas casados fazendo residência, uxorilocal e virilocal; aí, existem mais quatro núcleos residenciais, na beira da rodovia (RS), nos dois lados da estrada, no trevo que dá na estrada que leva a Aldeia Sede, e, um pouco mais adiante de sua casa, próximo ao silos de grãos da Cotrisal, acompanhando uma pequena sanga que corta boa extensão deste *rad tej*.⁶³

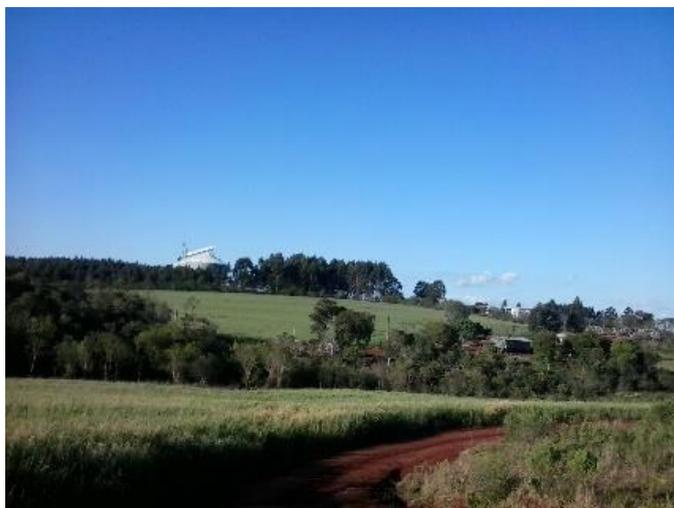
Num segundo momento, verifica-se aí o crescimento populacional e, algumas famílias, que chegaram depois, possuem pouca ou nenhuma terra e moram próximos (na terra dos) aos parentes. Se isso não é uma preocupação que se expressa em demandas para novas retomadas ou que se manifesta por meio de conflitos internos, com cisões e/ou prisões, pois isso, a falta de terras, em grande parte consequência dos arrendamentos e da ausência de políticas fundiárias por parte do órgão responsável, tem pautado muito dos conflitos nesta Terra Indígena, tal como efetivamente ocorreu naquele contexto em que o finado cacique Alcindo Nascimento, acompanhado por seus genros e aliados, realizou um deslocamento para Porto Alegre, a qual desencadeou a constituição das *vãre* e *emã*, como descrevi e analisei em minha dissertação de mestrado (Aquino, 2008). E, lembro, que tais conflitos se deram naquele momento importante da história de Nonoai, o final da década de 70, quando, com a ascensão de Nelson Xangre ao cacicado, este cacique organizara a bem-sucedida retomada da Quarta Seção, dando cabo ao problema causado pelas “invasões”, com os desmatamentos e arrendamentos; enquanto Alcindo, que herdara o cacicado de seu sogro e tornara-se, por força da circunstância, um dos corresponsáveis por esta situação histórica, fora substituído. Como informei em Aquino (2008), as aldeias que se formaram na região litorânea tem, entre outras situações que envolvem os tradicionais *mü ha tej* (“vamos longe”) para

⁶³ Ele cita alguns nomes de “moradas de índios (...) [onde] existiam roças, morada deles ali” para mostrar como os nomes dos lugares mudam e passaram a ser denominados, inclusive, por nomes em português: Pó mág (pedra grande; onde tem um lajeado); Goj Fë tornou-se Lajeado Grande; Pe tör (fumo bravo; onde tinha um capão de Pe Tör) tornou-se Pinhalzinho.

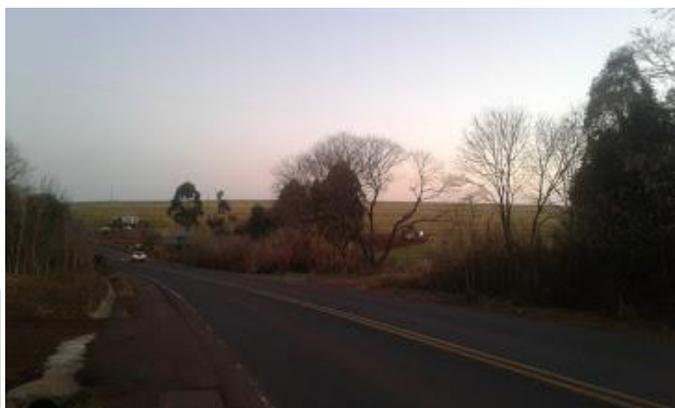
Porto Alegre, a denúncia que Alcindo fez, em meados da década de 1980, ao MPF, da continuidade da venda de madeiras e arrendamentos, quando o cacique Xangrê deixara a liderança e o cacicado já havia passado para as mãos de cunhado (ZH), José Orestes do Nascimento (Zé Lopes), que viera da Aldeia de Serrinha, quando esta última aldeia foi “perdida” para os brancos.

De qualquer modo, neste momento, o assentamento de famílias no Capão Alto tem aumentado, seja por famílias que chegam de outros lugares e/ou os novos casais, que, muito recentemente, formam-se ali, definindo uma disposição socioespacial a partir das famílias que lutaram para retomá-lo, assentando-se com elas, em consequência da política interna, enquanto existem, também, áreas que estão sendo utilizadas, para agricultura mecanizada, pela (cooperativa gerenciada pela) liderança que se voltam para o mercado regional. Além disso, uma parte ampla ainda não foi devolvida, respeitando o limite do curso d’água, o Lajeado do Tigre, devido a morosidade do órgão, o que impediria o avanço da cidade de Nonoai, contando que ali já se encontram a Cotrisal (empresa que tem grandes silos instalados nesta área), um posto de gasolina, um restaurante, algumas casas e fazendas ainda intrusadas.

F 30 - Silos Cotrisal (acima) e um *nig já tavi*, em meio uma das matas ciliares que cortam o Capão Alto



F 31 - RS 234, vista para um *nig já tavi* no Capão Alto





F 32 - Roça (*en kre*) na mata do Poço Redondo



F 33 - O casal de *kujá* Kagnãg, Ko ri e, seu aprendiz, Pedro Po mág (S)



F 34 - *In sî* na mata do Poço Redondo

É importante enfatizar que se o entorno das Terras Indígenas demarcadas influenciou e ainda influencia os limites, estes também devem ser entendidos a partir da organização sociopolítica e cosmológica kaingang. O Poço Redondo, como disse acima, é reconhecido como um centro espiritual, principalmente devido à presença do casal de anciãos e *kujá*, Jorge e Maria. Quando se está em sua casa, vemos diversas visitas de parentes, filhos, netos, amigos, velhos, crianças que os procuram em busca de “batizados”, curas e visitas comuns. Ou seja, tem-se, ali, a nítida impressão que os “embaixadores”, descritos por Mabilde, “ainda existem”, para usar a expressão de Jorge Garcia, acima, ao falar sobre o comportamento ideal das lideranças que, como ele, “criam a comunidade”.

Com isso, quero enfatizar aqui outro aspecto da narrativa acima que diz respeito à discussão colocada anteriormente a partir da análise de Leocádio Silva sobre as transformações por que passaram os Kaingang em relação aos limites do território, isto é, a relação entre o momento em que os limites podiam ser definidos ou, ao menos, concebidos pelos índios, em termos da dinâmica de guerra contra outros povos, e o momento em que o território se constitui principalmente, mas não apenas, como Terra Indígena. Lembro que, para o *kujá*, os professores têm que procurar entender e ensinar as crianças, por meio de técnicas e do conhecimento (dos nomes) da caça, assim como saber sobre os peixes e os pássaros, como os *pěj* faziam, mas, também, segundo ele, de forma um tanto compreensiva, “tudo bem” que eles “fazem as danças”, por que os antigos também o faziam, quando guerreavam contra outros povos. Ou seja, também neste contexto da educação, esta abertura ao outro é controlada pelos rituais, neste caso, a “dança da conquista” e a “dança da vitória”, realizadas hoje pelos grupos de dança, formados nas escolas pelos professores, para apresentações, especialmente: o “dia do índio” e em diversos eventos “culturais” na aldeia ou na cidade, envolvendo os brancos e/ou os Guarani (com suas danças). O “limite”, ao que tudo indica, ainda é concebido como uma relação entre povos, tal como uma vez escutei de uma professora bilíngue e líder indígena da Aldeia Apucarantina, do Paraná: “nosso limite” é expresso como o lugar “de onde vem o outro” e, desse modo, não tem limite, a “Terra Indígena é aberta” – como também, certa vez explicou-me o cacique Valdomiro Vergueiro do Morro do Osso quando fazia estudos de Fundamentação Antropológica para a FUNAI, com o objetivo de que esta Aldeia fosse, por fim, demarcada.

O paradoxo colocado pelo fato de que um aglomerado político-cerimonial, como aquele liderado por Fongue, o qual foi conhecido como Império dos Coroados,

constituiu-se, num determinado momento, como fundamental para que houvesse um grande “limite” de 420.000 hectares liderado pelo cacique Nonoai, o qual, por sua vez, fora reduzido, devido aos novos limites que formaram três Terras Indígenas do noroeste do Rio Grande Do Sul (Serrinha, Votouro e Nonoai), pode ser revisitado a partir dessa ótica ritual. O ritual constitui o grupo local e, em consequência, o aglomerado politico-cerimonial, como o fez Fongue e, depois, Nonoai, constitui-se em importante forma de mediação para formar (ou revisar) limites. Lembro que, como observei anteriormente e, aqui, retomo em diálogo com Leocádio da Silva, estamos falando de um aspecto da tradicionalidade da ocupação que é fundada na ancestralidade, quando os “trancos velhos”, os *jamré* (*jamré fi*), os *pa i kosir* e os *pa i mág* e, notadamente, os *kujá* fundam um grupo local, como é o caso dos acampamentos (*vãre*) que se tornam aldeia (*emã*).

Parte destas famílias formam os acampamentos e buscam resgatar uma parcela de terra indígena que permita a sobrevivência de seu grupo familiar. Porém, a atuação política dos Kaingang nos acampamentos não decorre apenas da distinção de projetos políticos, mas de uma situação geracional mais complexa, no qual os antigos são vistos como depositários do conhecimento, sendo a justificativa moral para o resgate de terras e, por consequência, a realização do desejo de prosperidade econômica, porém, encerram a contradição de serem eles os menos beneficiados com o modelo de arrendamento, na medida em que perderam a proeminência da chefia da unidade doméstica (Leocádio da Silva, 2013: 9).

A não realização de rituais com os quais expressam a tradicionalidade da ocupação, os quais remetem ao costume dos ancestrais que ali viveram, coloca em perigo a vida social, pois, em meio às incorporações de poderes exteriores, há riscos de tornar-se *jugjug* e não respeitar os *jamré*, os *kakrë*, *mba*, *na*, como é o discurso que fazem em bailes, onde há o consumo excessivo de bebidas, e, por vezes, a formação de casais que não respeitam a regra exogâmica. Há, ainda, o risco de tornar-se branco devido à intensificação das relações de produção que tornam a terra objeto de valor mercadológico, desprovida, portanto, das relações de reciprocidade que pautam a vida social e cosmológica Kaingang. Pois, como informa Mabilde, são os rituais, as festas, bem como os cerimoniais mortuários (que envolvem a realização periódica do Ritual do *kiki*, o qual será descrito no próximo capítulo), que constituem o grupo local e as relações interaldeãs (no caso, os “ranchos” dos “caciques subordinados”):

Idêntica impressão (comparada com os sepultamentos) nos causam as festas, quando celebram os seus feitos de armas – únicas festas que lhes merecem alguma consideração. São realizadas, geralmente, depois de passados alguns, do fato que as motivou. Quando são causadas por uma vitória obtida ou um feliz resultado em uma incursão, só realizam quando não receiam mais que o inimigo os venham atacar ou assaltar de surpresa e só quando se retirou para bem longe do alojamento ou o lugar onde foi derrotado (...). No dia destinado para a festa, todas as tribos subordinadas reuniam-se no lugar onde o cacique principal tem o seu rancho. Os homens trazem

os arcos, as flechas e o varapau e os guardam no lugar muito à mão. As mulheres, que trouxeram os necessários mantimentos, acendem fogos ao redor do rancho do cacique principal e entre os outros ranchos (Mabilde, 1983: 118).



F35 - Nonoai – Mesa com Cacique José Lopes, lideranças indígenas e políticos fóg da região, no Dia do Índio (2016)



F 36 - Nonoai – “dança da guerra” Dia do Índio (2016)



F 37 - Xamanismo dos *kujá* Kagnãg e Ko Ri na aldeia *goj venh so* durante Acampamento Terra Livre/Região Sul (2018)



F 38 - *kujá* Kagnãg e reunião de lideranças durante Acampamento Terra Livre/Região Sul (2018)



F 39 - Lideranças indígenas – Guarani, Xoklég e Kaingang durante Acampamento Terra Livre/Região Sul (2018)

Capítulo VI

6.1 – Os Kaingang riem e fazem rir para o “viver com alegria” (*myser*): aspectos da sociabilidade, dos rituais e os outros nas relações intra e interaldeãs

A investigação das práticas sociais e da interpretação do significado da história para os Kaingang resalta aspectos importantes para o campo de estudos etnológicos, como a noção de pessoa e as regras de etiqueta a ela associada, ambos focos para articulação entre xamanismo, liderança e parentesco, como vimos nos capítulos anteriores, considerando suas respectivas mediações que orientam a manutenção do coletivo na relação com o mundo dos *outros*.

Do ponto de vista indígena sobre sua historicidade, avaliada como um tempo social, vemos a importância dos mitos que informam questões a respeito do surgimento e das ações dos gêmeos ancestrais, ao colocarem a “marca” nos seres que há no mundo. Desse modo, as práticas discursivas e rituais que constituem o corpo e a pessoa Kaingang, permitem entender, como mostrei no capítulo anterior, suas relações com as atividades agrícolas e extrativistas, aliando o xamanismo e organização social e política, às quais expressam a cosmologia dessa sociedade. Trata-se, como afirma Silva (2002), da ênfase Kaingang na “fertilidade (e eficiência) simbólica da junção de princípios contrários”, encontrada na relação, mitológica e ritual, entre Kamë e Kanhru, que envolvem os vários domínios do cosmos e as intencionalidades dos seres que neles habitam:

O discurso Kaingang, idealmente, costuma enfatizar com frequência a complementaridade entre as metades, de um lado, e entre sociedade e natureza, de outro, sublinhando as relações aparentemente [diamétricas e] simétricas entre opostos, no primeiro caso, e marcando a possibilidade de relação [concêntricas e assimétricas] entre mundos concebidos diferentemente, no segundo caso. Na verdade, este princípio dialético marca continuamente o discurso Kaingang, que aponta para a “aversão e horror à junção de coisas iguais porque elas são estéreis” e que dissemina a ideia de que a ‘fertilidade vem da união de princípios contrários’ (Veiga 2000: 79) (...). Resumindo, cunhado masculino [e feminino], complementaridade entre opostos, ou melhor dizendo, a possibilidade de estabelecer relação entre opostos, este parece ser um princípio fundante Kaingang (Baptista da Silva, 2002: 192-195; inserções minhas).

A cosmologia kaingang concede um lugar central para o dualismo enquanto uma forma de classificação da sociedade, da natureza e da sobrenatureza. Essa ideologia dualista está presente na norma de exogamia das metades patrilineares, ensinada para as crianças desde a tenra infância. Contam-se “histórias do *gufãg*” (tempo mítico) que mostram como a divisão dualista do cosmos está intimamente relacionada às práticas sociais relativas ao casamento. Em acordo com o mito, a pessoa kaingang deve agir em

relação a uma pessoa de outra metade como Sol e Lua agem um com outro, isto é, “não podem brigar, mas casar”. Como vemos nessa narrativa contada pelo professor bilíngue Dorvalino Reféi Cardoso:

Sol era mais forte e deu um soco no olho de Lua e este ficou mais fraco. Isto aconteceu porque estes astros eram da mesma marca e por isso brigavam, depois que Lua ficou mais fraco, ele perguntou o que ele faria agora que não podia mais trabalhar pois não estava em suas plenas capacidades. Resolveram então que lua iluminaria a noite, enquanto Sol, o dia. Daí em diante Lua passou a ser de outra marca e nunca mais brigaram. Sol é contrário a Lua mas são complementares, Sol vem para destruir e Lua para trazer a vida. O sol queima as plantas e Lua traz o orvalho para as plantas ...

Particularmente, a cerimônia de casamento é um momento no qual os Kaingang expressam essa cosmologia associada às metades e, a partir dela, os jovens passam a ter responsabilidades, caracterizando-se como um ritual de iniciação à vida adulta. Como registrei em minha dissertação de mestrado (2008), durante a cerimônia, dois anciãos “conselheiros”, um de cada metade, explicam aos noivos como eles devem proceder com seu cônjuge desse momento em diante, como dizem: “depois que me deram aquele conselho, passei a viver de acordo com o que eles falaram e nunca mais deixei do costume”. Esse “conselho” afirma as normas de conduta que envolve a relação entre as metades, enfatizando a terminologia de parentesco dualista e a conduta a ela apropriada, para a qual, as metades opostas “não podem ralar com o *jamrê*”, isto é, a formalidade da cerimônia de casamento é definida pelas relações de respeito e vergonha entre os termos gerais para afins e consagüíneos, respectivamente, *jamré* e *kanhkã*, o que nos situa diante de um processo de diferenciação das relações de parentesco.

Um tema associado ao respeito que se deve ter nas relações entre metades refere-se à questão das lideranças que, sem poder de coerção, só conseguem fazer com que as pessoas se engajem em trabalhos e ações políticas como um coletivo mais amplo por meio de uma série de técnicas e rituais, envolvendo as várias dimensões da reciprocidade nas quais as “autoridades” estão imersas (que também compõem o conselho aldeão) e, por isso, devem respeito às ações de seus *jamré*, para mediar conflitos, arranjos matrimoniais e realizar cerimônias intra e interaldeias. De fato, as capacidades de liderança são mobilizadas nas práticas sociais e nas performances observadas em eventos cotidianos e extracotidianos, como nos casamentos e nos “bailes”, nos quais chegam a parar a música (inclusive das bandas contratadas, cujos componentes são brancos e profissionais, e, com esta interrupção, quebram o padrão de seus shows), e, juntamente com outras lideranças de outras aldeias, proferem palavras

de conteúdo moral e num tom que, por vezes (dependendo de ocorrências verificadas até àquele momento), é ríspido, quando reiteram as relações de oposição e complementaridade entre as metades, enfatizando as consequências de possíveis namoros entre as metades (que é o casamento) ou dos namoros que acontecerem dentro da mesma metade (que seria o isolamento social por horas, talvez dias, ou na “cadeia” da aldeia ou mesmo sendo enviado para outra aldeia, longe de sua parentela próxima).

O pertencimento às metades e a oposição e complementaridade entre *kanhkã* (pessoas de “mesma marca” ou metade) e *jamré* (pessoas de “outra marca”) são relevantes para a vida kaingang em todos os contextos, da família extensa e do grupo doméstico ao âmbito da aldeia e aglomerados. Assim, após o casamento, o casal deve comportar-se no âmbito da família extensa e do grupo doméstico (*venh en tavi*) em acordo com a “lei” da aldeia, em termos da qual o “respeito” (*tü hã*) entre *kanhkã* e *jamré* está articulado desde o plano da vida mais íntima, embasando as ações dos cônjuges em prover sua subsistência, saber receber parentes, manter a paz doméstica (não brigar, não ser violento um com o outro, mesmo dentro de casa), entre outras coisas, até o plano da vida aldeã e entre aldeias, na forma dos valores do “bem viver” (*kanhgág há kar*) e do “bom pensamento” (*kanhgág jykre*), que embasam as atividades constitutivas dos coletivos kaingang.

Esta “lei” aldeã, como já havia mostrado também em minha dissertação, pode ser sistematizada do seguinte modo: a relação entre metades se diz entre “aqueles que têm um profundo respeito e um querer bem ao outro”. Na esfera doméstica, os *jamré* “só faltam dar comida na boca um do outro” e “nunca falam duro [*vi tar*] um com o outro”, o que configura uma relação de evitação. Por outro lado, se alguém comete algum “erro”, deve ser punido pelo aconselhamento de alguém da “mesma marca”, que pode “falar duro” para mostrar que aquele errou. Quando a questão se torna muito grave, torna-se algo a ser resolvido na esfera pública, onde se dá o “conselho” aldeão – instância jurídica kaingang – também expresso por um conselheiro (*jãvã fa*) da “mesma marca”. Nesse contexto, o seu parceiro, “se gostar muito, mas muito mesmo, de seu *jamré*”, diz que vai ser punido no seu lugar [ser preso, por exemplo]”. Daí o “conselho” aldeão pode optar por não punir e apenas enfatizam que o *jamré* que “gosta muito dele, é uma pessoa inocente e vai pagar por um erro que não cometeu”.

Entre *kanhkã* (parentes de “mesma marca”), ao contrário, e como se vê na prerrogativa do “falar duro” com o parente, a relação é, por vezes, ríspida. Na esfera doméstica, os Kaingang dizem que não precisam agir com os *kanhkã* com o mesmo

respeito que agem com os *jamré*, pode-se dizer de um parente que ele está mal vestido, que se tem vergonha (*my'a*) dele. De tal modo que a atitude que se espera entre *kanhkã* é de licenciosidade, como eles dizem: “só faltam lhe arrancar a comida e bater nele”. Na esfera pública, como informei acima, a “lei”, efetivamente aplicada pelo “conselho” aldeão, é expressa por um membro (um líder) da mesma metade do acusado do erro, que é quem estabelece os parâmetros da conversa. As lideranças da outra metade apoiam as decisões desse seu *jamré*, mas com grande cautela para não desrespeitar o *jamré* acusado – o que também configura, mais propriamente, uma relação de evitação. A liderança da outra metade do acusado inicia sua opinião em um tom solene: “eu nem vou falar muito porque você é meu *jamré*”. No nível da organização política, o “conselho” aldeão visa, além das decisões políticas, principalmente, controlar o casamento exogâmico, ou seja, casar, separar, explicar as regras de convivência conjugal (fundada no respeito entre as metades) e as obrigações de cooperação nas atividades de subsistência. Os líderes dizem, por exemplo: se tiver ciúme, vão trabalhar juntos. Se as regras não forem cumpridas, torna-se necessário o uso das “cadeias”, e tanto o homem como a mulher podem ser enviados para a “cadeia” da aldeia em que residem ou de uma outra, visando separar os cônjuges que casaram errado ou a pessoa que agiu errado com seu cônjuge.

Mas esta divisão dualista da sociedade estabelece-se em um gradiente de relações desde as formas de sociabilidade doméstica, com a formação da parceria conjugal e do círculo íntimo que frequenta as casas, ao plano aldeão, onde as metades são enfatizadas por meio da “lei” da aldeia, em sua imbricação com a esfera pública, ou dos rituais. Neste contexto, a partilha da co-residência e o recurso da tecnonímia envolvendo parentes mais próximos e distantes remete, para além da atitude exemplar das lideranças, a um princípio hierárquico característico da afinidade sogro e genro. Desse modo, no nível da organização social e política – o qual envolve as categorias discretas de parentesco – encontramos a relação entre *jamré* mas também entre *kakrë* (sogro; e *má*, para sogra).

Esta imbricação da política com a sociabilidade Kaingang foi registrada por Mabilde (1983) em textos nos quais o autor reflete sobre “caráter” e a “índole” dos Coroados (Kaingang), revelando que certas características do humor entre os Kaingang estão relacionadas aos processos de inclusão e exclusão da sociedade, creio que em virtude das relações jocosas entre *jamré*, que atingem um alto grau de performance,

tanto na esfera público-cerimonial quanto na esfera doméstica, como exponho a seguir.

Cito Mabilde:

Este castigo torna-se ainda mais humilhante porque cada vez que o castigado o executa e passa na presença dos outros carregado de frutas ou lenha [cf. Mabilde: tal serviço consideram próprio para as mulheres] é objeto de escárnio difícilimo de resistir dado o caráter orgulhoso desses selvagens (...) Quando os Coroados zombam do companheiro que por desobediência é obrigado a carregar frutas e água e lenha para seu rancho são as mulheres as piores, as que mais se alegram o fato e insistem com os homens para que maltratem o companheiro e o castiguem com pauladas quando, não suportando mais, responde aos insultos que os antigos companheiros lançam-lhe ao rosto (Mabilde, 1983: 82)

O autor continua com esta temática do humor (ou ainda: “índole”) dirigindo-se com uma pergunta ao cacique Braga em que vemos como é marcada a relação entre gêneros para com as regras sociais:

Perguntamos ao mesmo cacique o que fazia quando as mulheres desobedeciam às suas ordens. Começou por dar uma risada e disse-nos que, quando não obedeciam às outras mulheres davam-lhes muitas pancadas e que isso era o suficiente para que logo cumprissem a ordem recebida (Mabilde 1981: 83).

Nos dois casos, o da narrativa mítica e o da história, vemos que esta oposição e complementaridade entre metades revela um sistema de atitudes que atravessa a estrutura social e é controlado fundamentalmente por homens, na figura das lideranças menores (*pa i sî*) e maiores (*pa í mág*); mas, num contexto de inversão de papéis, por meio de paródias, zombaria e ironia, abre-se um espaço social em que ora os *jamré* permitem-se estabelecer os contornos da sociedade recorrendo às relações jocosas, ora a mulher, as *jamré fi*, a partir do riso e do escárnio, são incluídas na roda de risada e da exclusão do risível. Além disso, rir faz aliviar a tensão que pode provocar o acúmulo de poder por determinada facção e seu líder. Neste aspecto, o humor nas sociedades indígenas, como analisa Overing (2004), focaliza o igualitarismo característico destas sociocosmologias, permitindo questionar as concepções racionalistas de sociedade, que fundamentaram a descrição de suas organizações sociais e políticas “pelo que *não são*: “sem Estados, sem nenhum governo ou autoridade política, e com pouca estrutura social”.⁶⁴ Destaca-se, mais uma vez, o caráter relacional do poder nas sociedades

⁶⁴ A autora argumenta em favor de uma antropologia pós-colonialista questionando “um modelo racionalista, formalista e jurídico de ‘direitos’ centrado na visão da sociedade – e não em seres humanos conscientes, vivos, sensuais, experimentando, refletindo, rindo, chorando, contando, aconselhando, cantando, fazendo trocadilhos, brincando (...). [Com isso d]evemos ainda retornar a essa instância do antropólogo moderno, pois ela ainda não nos deixou. Lembrem-se que o legado da teoria sociológica coloca toda a riqueza de viver e da vida cotidiana, a estética e poética, fora das fronteiras da sociedade – como pertencente aos domínios (irracionais) que ficam além dos limites do sociológico (Overing, 2004:10-12).

indígenas das terras baixas sulamericanas, contrastando-o com a noção ocidental de sociedade como totalidade (“as suas regras jurídicas, as suas estruturas hierárquicas, os seus mecanismos pesadamente repressivos, a sua impessoalidade”, tal como revelam, por exemplo, as “caixas pretas” das políticas fundiárias), pois vemos que suas habilidades (artes verbais e culinárias, por exemplo, nas quais poética e a política do humor grotesco se constituem em uma “filosofia da folia” como condição do social) possibilitam uma “comunidade de relações sociais”, contrária à emergência da tirania. Além disso, entre os Piaroa, o humor, enquanto capacidade de estabelecer relações pessoais, interage com sua “paisagem mítica”, que está “dentro, por assim dizer, de cada pessoa” (idem, 21) e, nesse sentido, traço paralelos entre a argumentação de Overing e as “festas *mã sin ser*” (ver adiante) que observei entre os Kaingang, retomando a questão do capítulo 3 em que vimos, também com Overing (1995), que terra e tempo, pertencem a um “universo valorativo”. Segue a autora:

As *nuanças* dos relacionamentos interpessoais, as *condições afetivas* para eles, são complicadas demais — intelectual e afetivamente —, como também são as intrusões da paisagem *cósmica* traiçoeira e não-domesticada dentro do domínio do social. Essa paisagem ainda existe no *aqui e agora*. Certamente o igualitarismo piaroa depende do uso contínuo de *tropos* de múltiplas camadas, do uso surpreendente conclusão da poética e do reconhecimentodos méritos de um forte humor de insulto. A minha é que as sensibilidades sociais e políticas dos Piaroa são moldadas por uma rica filosofia da folia. Assim, ao invés de regras sociais e regulamentos, a necessidade é de uma psicologia social nuançada, essa *filosofia exuberante da folia*, uma avaliação constante da folia cósmica. *A folia está no coração do social. A condição social humana só pode ser realizada através do espírito de folia* (Overing, 2004: 19,20).

Desta forma, voltamos neste capítulo ao tema das festas e das metades exogâmicas, especialmente no que se refere a sua importância o entendimento dos processos históricos, em que as respectivas capacidades de mediação de *kamë* e de *kahnru*, em termos da oposição e complementaridade, contrastam com as descrições que se pautaram, sobretudo, no faccionalismo político (ver no capítulo 2, a crítica ao modelo de Fernandes (2004), envolvendo ainda a sua interpretação da “unidade político territorial”, já que, como argumentei, a rede de relações interaldeãs extrapola os limites das Terras Indígenas, e; também, no capítulo 3, a análise de Amoroso (2014) sobre a contribuição de Nimuendaju para o sistema clânico Kaingang, apontando os limites da obra de Borba). A atenção dispensada pelos Kaingang aos parentes da mesma metade e da metade oposta leva-nos a uma pergunta chave para entender a produção de humor entre eles e comparar com estes contextos históricos e etnográficos mencionados: quem faz rir e do quê? Outra questão, associada a esta, pode ser colocada com o mesmo intuito de formular um modelo etnohistórico, que nos permita compreender, tal como

ocorria com os “embaixadores” de Mabilde, as tradicionais “visitas”: em quais dimensões das performances as metades são enfatizadas que as permitem produzir humor? Para responder estas perguntas, descrevo abaixo práticas e concepções que orientam as relações intra e interaldeãs, desde as casas, grupos locais, até os aglomerados políticos-cerimoniais, com o intuito de apreender as interações com a paisagem, em seus aspectos locais e regionais. Principalmente, envolvendo a relação entre humanos e não humanos, o humor é expresso em diversos gêneros narrativos, nas formas rituais e na sociabilidade deste povo, indicando um padrão comum às várias sociedades indígenas, na tradução dos processos históricos, qual seja: “a captura da alteridade”.

Neste contexto, observa-se entre os Kaingang o caráter relacional do poder, por meio das críticas expressas em termos das características físicas e pessoais atribuídas ao pertencimento às metades, que, ao interagirem com a paisagem mítica, implicam nas formas de ação das lideranças, pois conforme o mito de origem o fato, por exemplo, de *kamë* ter vindo debaixo da Serra mítica e, ao subir para seu cume, ter de passar por terreno pedregoso, o fez ficar com pés grossos, deixando-o lento nas ações e também nas decisões. No tempo atual, esta performance da narrativa pode ser pronunciada por uma liderança em tom farsesco: “tenho que dar passos largos para sair lá na frente”. Do mesmo modo, as críticas ao poder podem relacionar o tempo mítico ao acervo de nomes que pertence às metades. O caso conhecido envolvia uma liderança da metade *kanhru*, metade percebida como àquela tem raciocínio rápido, mas não é persistente nas suas ações: “começa e larga”. O nome é de uma madeira que “só entorta e nunca quebra” e “por isso que é ruim assim”, ou seja, a liderança não tem uma fala branda, ideal requerido para mediar conflitos, e por isso “não serve para ser liderança”. O nome converteu-o em objeto de piada e juntamente com suas atitudes consideradas de *jug jug* (kaingang bravo) passara a ser alvo de escárnio, movido por seus co-residentes, o que contribuiu para o cerceamento de suas práticas e, logo, para a sua exclusão do círculo de poder.

Neste ponto quero sugerir que a análise do humor realizada por Seeger a partir dos velhos na sociedade Suyá (os Kisêdjê) pode iluminar a imbricação entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial para os Kaingang, a qual constitui as interações entre as metades desde as casas até os aglomerados políticos cerimoniais interaldeãs. Mais especialmente, o autor indica a relação entre status e classes de idade de homens e mulheres e após descrever as várias etapas do ciclo de desenvolvimento do grupo

doméstico e as respectivas cerimônias de iniciação para a idade “adulto” (hen kra) e “já velho ou maduro” (hen tumu) associa os velhos, na classe cerimonial wikényi, pela sua situação de dependência e marginalidade social, à prática de humor, a partir da qual fazem a mediação entre o mundo humano e não humano. A posição de wikényi, além de indicar marginalidade e dependência, trata-se de uma classe cerimonial, na qual se inclui a mudança de status de homem maduro para velho e é realizada pelo ritual de iniciação, com o qual os Suyá reafirmam que: “ao invés de ser ‘outro’ que se incorporou pelo casamento, o novo avô torna-se aquele em torno de quem se une o grupo residencial”. Com isso, enquanto os homens participam ativamente durante a vida adulta na esfera pública, na qual ocupam de forma conflituosa uma posição subordinada ao sogro, tornam-se dependentes na velhice e retribuem com obscenidade e humor, esperados e obrigatórios. O papel cerimonial (não coletivo; cantam humoristicamente ou emitem um grito característico) de palhaço goza de uma licença e benefícios especiais, os quais recebem em troca de bufonaria humorística, isto é, são pessoas marginais que não são censuradas por fazerem coisas que seriam altamente criticadas; as mulheres desempenham importante papel importante na política através de seus maridos e filhos e irmãos, mas são menos propensas que os homens a se engajar em brincadeiras humorísticas já que continuam realizando atividades domésticas e não mudam de residência.

A marginalidade pode ser perigosa ou socializada. Os velhos podem agir como wikényi engraçados ou como feiticeiros (...). Os velhos Suyá são de fato marginais: não são mais fortes e tornam-se dependentes. Sua marginalidade também é simbólica. Além de seu humor, os wikényi são muitas vezes acusados de feitiçaria. São ocasionalmente assassinados pelos parentes de uma pessoa que, segundo seus parentes, foi morta por eles (...) mas o paralelismo é óbvio entre o comportamento de intermediários entre o ideal Suyá de homem adulto, o mundo menos social dos mortos e o reino animal (...). O wikényi não abandona o sistema: nele desempenha papel importante (Seeger, 1980: 69-72).

Ao que tudo indica, os wikényi, que atuam como mediadores, são uma alternativa às relações de evitação, expressa no respeito entre amigos formais e, neste caso, às metades. O conteúdo humorístico de suas performances, pantomimas e paródias, revelam estas relações entre os homens e poderes temerários provenientes da alteridade, no caso ele próprio é uma figura ambígua e, por isso, pode ser acusado de feiticeiro. Como sabemos a partir de Clastres, este humor, intimamente associado à alteridade, é melhor entendido nesta chave do (temor ao) poder, como indicam as narrativas do mito Chulupi dos xamãs e jaguares: na vida cotidiana eles são seres efetivamente perigosos e permanecem para além do riso, mas no mito apresentam-se em

sua versão contrária, de forma que seja possível despojar de seus atributos reais e simbolicamente transformá-los pelo riso e pelo mito em “idiotas da aldeia”, ou, de outro modo, pode-se matá-los, realmente. Isto é, possuidores de um repertório humorístico eles acessam um conteúdo, que, no caso Chulupi, Clastres chama atenção para a função catártica do mito na apreensão do mundo real:

Vê-se aparecer aqui uma função por assim dizer catártica do mito: ele libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme. Ele desvaloriza no plano da linguagem aquilo que não seria possível na realidade e revelando, no riso, um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os índios, o ridículo mata (Clastres, 2003:162).

O humor nestes contextos etnográficos caracteriza-se por rir do poder e conhecer o mundo em que se está inserido, neste caso analisado por Clastres, de onças e xamãs relacionados, por meio do conjunto mitológico, que informa que tanto o animal predador quanto o xamã possuem poderes que ameaçam a vida social. Ou seja, como diz Lagrou, “ri-se do próprio medo e do próprio conceito de poder” (Lagrou, 2006: 60, 61). Segundo a autora, para os Kaxinawá, trata-se de apreender o riso como um espaço que presentifica modalidades possíveis do ser e em que os termos das relações e possibilidades de ação e reação são evocados sem entrar no registro denotativo e acusatório. Nesse sentido, “a expressão de suas atitudes perante a eficácia dos cantos que leva a teoria do ato de fala de Austin a sério: palavras não somente nos informam sobre o mundo, mas agem sobre o mundo de forma poderosa (Tambiah, 1979, p. 119; Austin, 1989 apud Lagrou, 2006)”. A autora destaca duas questões: a primeira, a “relação entre semelhança e diferença” e “o poder de agir sobre ou incorporar o outro – o outro gênero ou o estrangeiro” e; a segunda, a relação “com outros seres não humanos que habitam os espaços de seu ambiente”.

Com Overing, entretanto, reencontramos uma preocupação mais epistemológica em ligar o riso a uma maneira de se pensar a si mesmo e de pensar o mundo. Não interessa, portanto, saber somente quem pode rir quando e de que, mas como o riso se relaciona a uma determinada cosmologia e a uma imaginação moral (...) Os corpos em festa participam de um corpo maior e são, eles mesmos, divíduos em vez de indivíduos, são corpos permeáveis, partíveis – enfatiza-se a relação entre corpos e entre o corpo e o mundo. A fórmula encontrada tanto em Bakhtin quanto em Bateson para falar do jogo e do humor grotesco é a de que estes falam da relação entre pessoas-corpos e entre pessoas-corpos e o mundo (...) (Lagrou, 2006: 63)

Nesse aspecto, a imagética do grotesco tem sido tematizada na etnologia revelando a importância do humor no que se refere à corporalidade e aos poderes que perpassam a relação com a alteridade, pois a imagética do grotesco, como diz Overing, consegue expressar o perigo da relação com os outros e, no caso Piaroa, a excreção dos

próprios fluidos corporais que entram e saem do corpo é tematizada por meio deste gênero humorístico que se vale forçosamente das partes baixas e ativas do corpo. No realismo grotesco, esse estado de coisas é ridículo e hilariante, mas é também poderosamente generativo e extremamente arriscado: “Mais uma vez, no realismo grotesco, as coisas não são o que parecem” (Overing, 2006: 39).⁶⁵ Como ocorre as pantomimas dos palhaços Suyá (*kinsedje*) e o ritual de fertilidade, *katxanawa*, dos Kaxinawa, “em que mulheres e homens agem em blocos antagônicos, enfrentando a coletividade oposta”, a sociabilidade *piroa* situa as relações sociais “como fecundas e precisam ser muito bem trabalhadas: elas precisam ser conscientes”, pois a sabedoria *piroa* “está em compreender as mensagens do realismo grotesco obsceno, com sua comicidade, corporeidade, ambigüidade – suas mensagens de morte e regeneração” (Overing, 2006: 49) e, nesse aspecto, os órgãos e faculdades são concebidos como potentes poderes transformacionais.

De fato, em diversas sociedades indígenas, as palhaçadas, gracejos, trocadilhos e obscenidades tematizam a incorporação do outro, incluindo a relação com os brancos, como Howard observou no Ritual Panawa em que os Waiwai performam um processo de *waiwaização* (1993). Neste ritual, a autora verifica que esta sociedade tem “a necessidade de estrangeiros” como um padrão de relacionamento social e como parte de um processo fundamental “que está continuamente a se apropriar de forças externas convertendo-as em formas capazes de regenerar seu próprio sistema”, como segue:

Estes poderes do exterior são vistos como fontes cruciais da vitalidade e das energias necessárias a reprodução social, mas devem ser mantidos sob controle, conduzido pelos caminhos sociais predeterminados, e estruturados segundo certos princípios. Se não forem “socializadas, tais forças podem causar destruição na comunidade (...) por esse processo de cooptação de poderes externos, a sociedade waiwai revivifica sua posição como centro cosmológico, a partir do qual exercem o controle sobre os vários domínios concêntricos da periferia (Howard, 1993: 242)

⁶⁵ Nesse contexto, para os Piroa se os orifícios são excretores, os sentidos dos outros são receptores de tal modo que as pessoas vivem rodeadas pelas belas e sábias criações dos outros, daí a culinária *piroa* dá margem a uma profusão de imagens férteis características das artes verbais e culinárias (as “artes culinárias venenosas tanto são facilitadoras de uma comunidade de relações sociais quanto destruidoras dessa mesma vida”) e de outras formas saudáveis de conhecimento: “As artes verbais e as maneiras de rir – ambas ligadas à habilidade de gerar vínculos sociais – não são triviais ou fortuitas, mas essencialmente intrínsecas às artes da culinária (...). O realismo grotesco está mais ou menos centrado na vida dos sentidos na medida em que eles estão associados (freqüentemente de maneira perversa) aos poderosos e venenosos processos corporais, especialmente os das partes baixas e férteis do corpo; por outro lado, o gênero do sublime está focado na vida dos sentidos na medida em que eles estão associados aos poderes férteis da parte superior do corpo, ao possibilitar, por exemplo, as artes verbais. Ambos os gêneros se preocupam com as implicações, para a condição humana, das formas potentes e atabalhoadas do poder criativo que ficaram à solta nos tempos míticos, e que hoje ainda precisam ser usadas pelos Piroa na sua arte culinária” (Overing 2006: 30)

No que se refere, mais propriamente, à questão da afinidade que constitui o pano de fundo deste tipo de humor entre as metades exogâmicas kaingang, vemos que, de forma semelhante à análise de Santilli (2010) entre os Makuxi, as práticas políticas se encontram “vazadas por uma crítica política, onde a mordacidade, a ironia e a paródia são estilos valorizados e amplamente utilizados, (...) [o que] impede a cristalização da hierarquia latente na relação de afinidade, bem como impede sua disseminação pelo campo mais amplo da política aldeã”. Se, conforme Santilli, o riso conforma “círculos”, “circuitos de sociabilidade” e “com efeito, o riso, enquanto expressão da alegria produz sociedade e como tal, inversamente, é a sanção moral que motiva a repreensão pública mais severa”, então podemos afirmar que, no caso Kaingang, o fazer rir investe na reciprocidade entre as metades.

Em que pese as diferenças entre estes vários contextos, entendo que os Kaingang também confrontam hierarquias e cristalizações de poder, seja articulando posições sociais e categorias cerimoniais, como ocorre com o encontro entre os *jamré* kaingang, seja ligando mundos concebidos diferentemente, como sociedade e natureza, ambos com o intuito de motivar os processos de produção de alegria que permeiam a sociabilidade. Estas questões serão melhor compreendidas com a etnografia, abaixo, de eventos que tive oportunidade de acompanhar: a dinâmica de famílias kaingang quando fazem seus fogos durante o Encontro dos Kujá, na Aldeia Morro do Osso, e; os dois Rituais do Kiki, um deles realizado entre abril e maio 2018 na Terra Indígena Xapecó, e; o outro na Aldeia de Lajeado, em maio de 2018. Esses eventos, revelam, em ambas as esferas, doméstica e pública, a expressão do riso (*venh nig nig*) quando estão fazendo uma tarefa coletiva: cozinhando, dançando, fazendo e vendendo artesanatos ou realizando pinturas corporais. Esta dimensão da alegria (*ag mã sér*), recorrente na vida aldeã, adquire nestes eventos importância ritual, pois, como eles dizem, trata-se de uma “festa *mã sin ser*”, contrapondo-se a *inh mã kaga*, isto é, tristeza ou doença; aliás, para os Kaingang: “quando está no *venh kaga*”, ou seja, em estado associado à doença, “não tem alegria” e, como sinônimos, ambos podem levar a morte. Com isso, vemos um aspecto bastante comum aos momentos em que compartilham de um mesmo ambiente de comensalidade, quando vemos os Kaingang rirem e fazerem rir com os parentes, em cerimônias como festas de casamento, festas do dia do índio, em Fóruns, Encontros, rituais de batismos e nomeação, velórios, nas “visitas” para os *jamré*, enfim, situações nas quais (pessoas de) várias aldeias estão reunidas, isto é, atuando no aglomerado político-cerimonial interaldeão.

Passo a primeira situação, o IV Encontro dos Kujá realizado no Morro do Osso – o qual analisei, juntamente com o I, II e III Encontro, em um artigo (Aquino, 2014) no qual focalizo a constituição dos espaços rituais, sem atentar, entretanto, para esta dimensão do riso nas performances ali observadas. Para tanto, faço uma reflexão sobre dois momentos cômicos, que expõem, em geral, como o humor apresenta-se, relacionando práticas e estéticas do riso aos animais, plantas e inimigos, em que os cantos e narrativas acentuam a catarse ritual. Ao contarem os motivos pelos quais estes seres outros se tornam ora burlescos, ora instrumentos de força domesticados pelo que os Kaingang chamam de “festa *mã sin ser*” (“festa de alegria”), eles reafirmam a importância de animar à pessoa de outra metade, segundo uma lógica de negociação com o mundo humano e não humano, num mundo habitado por seres com intencionalidades e poderes considerados fertilizadores da vida social, nitidamente em oposição ao “mundo dos mortos”, ao mundo das coisas contrárias. Esta característica, que entendo como geral entre as várias (praticamente, todas as) Aldeias Kaingang, nos permitirá entender e adentrar nos contextos etnográficos, como os dois rituais do Kiki, ao mesmo tempo em que nos possibilita avançar na perspectiva etnohistórica proposta nos capítulos anteriores.

O primeiro momento. Aproximando-me de um dos caminhos da aldeia que dão para as casas, onde mulheres e homens preparavam alimentos tradicionais para o posterior consumo na esfera público-cerimonial, alguns homens se encontram e começaram a testar seus chocalhos e avaliar os instrumentos com conversas na língua kaingang. Eles preparavam-se para dançar no pátio central da aldeia e exibiam também suas armas. Nesta avaliação e exibição sobressaia o diálogo entre *jamré* que culminara em risos e contaminara com a alegria habitual toda a audiência. Neste momento começou a se aglutinarem mais homens, jovens e crianças do sexo masculino, para participar da “brincadeira”. Recorro à explicação do cacique do Morro do Osso, Valdomiro Vergueiro, de que o fazer rir se articula a um “tempo antigo”, o qual é acessado pelos protagonistas que desempenham a performance, neste caso, de um gênero específico, as piadas (*vehn kagir*), entendidas como uma “história que fizeram no passado, uma brincadeira” cujo motivo é fazer com que a atividade focalizada seja experienciada com “alegria”. Esta “alegria” tornara-se possível pois os *jamré*, que “contavam histórias” do *vãsy* (tempo antigo), expressam a continuidade da aliança mítica entre as metades, a qual “os velhos vem passando para os novos e nunca vai terminar”, disse Valdomiro. Eles dizem ao final do diálogo: - *Muna ã tá na ta ke mon*,

frase que pode ser traduzida como “vamos embora contar lá na frente”, que também significa dizer que quando se encontrarem vão fazer esta “festa *mã sin ser*” (“da alegria”) novamente. Segue o diálogo entre os homens *jamré* (traduz-se o diálogo feito todo em Kaingang, de forma a tentar a sequência da conversa; entretanto, falta-me neste momento a tradução literal do jogo de pergunta e resposta característico dessa conversação o qual não pude traduzir). Os *jamré* avaliam os *sìg sìg* (chocalho):

Jamré 1 [Gumercindo da Silva] *kamë*: - O teu canta bem, tem mais força e mais volume para chocalho. *Jamré*, tu tem uma coisa boa (*Jamrë ã tu nê há há*). O dele é melhor que o dos outros.

Jamré 2 [Francisco dos Santos] *kanhru*: - Parece que ele está vendo [meus órgãos sexuais].

Jamré 1: - Fica pelado e coloca o pênis para fora ... pauzudo (gre mág). [Neste momento, diz que o compadre dele] está com o saco fedido (gré gerg) que nem urina de graxaim (nén kome caxór). [Aqui, um *fóg sá* (mestiço de “índio” e “branco”) interfere na conversa e pergunta em português: graxaim ou coati? Diz-se que ele estragando a brincadeira].

Jamré 2: [afirma para o mestiço, *fog sá*]: não é para você contar. [Depois desta interrupção os *jamré* retornam a brincadeira] *Jamré 1*: - O que colocou dentro do chocalho?

Jamré 2: - Não pode contar para os brancos.

Jamre 1: - Tudo que ele está carregando no meio das pernas .. Tu podia bater àqueles dois [referindo-se ao escroto] juntos! [Os *jamré* começam a fazer uma analogia com os órgãos sexuais masculinos, referindo-se as armas de guerra, isto é, “quem tem a arma melhor que o dos outros” e, isso, o fazem “caçoando da capa da lança”, (*póg fo*), da qual, ao ser aberta, surge uma ponta de ferro]:

Kamë pergunta: - Você atira bem na sua mulher?

Kamë afirma: - Ele ainda atira. *Kamë* afirma: - Então você atirou na sua mulher e acertou ela?

Kanhru responde: - Esse que eu achei bonito. Esse que eu enfio. [Os *jamrés* continuam e agora se referem a mim e ao equipamento que estava usando para filmar para o qual também fazem referência a órgãos sexuais]:

Jamré 1: Tem uma coisa grande (nén mág) na mão dele.

Jamré 2: A coisa dele é pontuda. [Diz Valdomiro Vergueiro neste momento: “As piadas estão terminando e a música vai começar”]. Segue o diálogo: *Kanhru* pede ao *jamré*: *Kur to a tu te* (Canta). *Kamë* responde: *Kanh ne tój*. [Por fim, os homens entoaram uma música para se “preparam para a guerra” com os *Xoklém*, a qual fala sobre um corajoso um espião, “àquele que vai enfrentar”, e foram acompanhados por todos os outros que participaram da audiência, na dança e na música. Segue:].

Kro grôg han rá (bater forte com os pés)

Kro grôg han rá Tave ni vê (nome de pessoa que é espião)

Tave ni vê

Passo a segunda situação cômica. As mulheres conversam entre si e preparavam a alimentação alegremente (*fág sin sér*), e, assim fazendo, “não veem como foi tão ligeiro: é uma alegria”, como me disse Irundina, esposa do cacique Valdomiro, ao traduzir as falas das mulheres e dos homens registradas em vídeo também durante esta IV edição do Encontro dos Kujá. Neste momento, segundo ela, as mulheres cortavam o peixe e faziam fazer *ëmí ró* (bolo na cinza) “para ficar bem feitinho”, quando os homens chegaram fazendo gracejos e todos riram.

Ele diz: “Vocês tem que lavar as mãos de vocês”. Ela responde: - Ele quer colocar lei, mas nós que estamos fazendo.

Em seguida, “ele segura o peixe” e diz: “vê se não vai cortar meu dedo”. Depois volta a insistir nos maus hábitos da mulher que preparava o peixe, dizendo que ela “não sabia cortar o peixe devagar”. Ela, prontamente, lhe respondeu “onde pegar, para mim, eu estou cortando, que eu sou assim ligeira”. Ele continuou: “esse peixe tem que assar (*tatá em tá néj kení*) na cinza e não cozinhar (*tatá em ta grong gue ní*)” (pois “na cinza é mais difícil”); arrematou mais alguns chistes, como: “se a faca virar, vai cortar ela”. A “brincadeira” dele termina com a comparação de forma caricatural do corte mal feito (ligeiro) da cozinheira e uma situação em que as artes culinárias Kaingang não teriam condições de serem desempenhadas com a qualidade adequada (ou reivindicada por ele) àquele momento na aldeia, que é quando os Kaingang vão para beira do asfalto vender artesanato e por ali mesmo cozinham: Ele diz: Parece que está no asfalto. Outra mulher diz: “Essa só lembra do asfalto”! Desse modo, nas situações cômicas acima descritas, as relações pessoais e as metades expressam-se na esfera público-cerimonial bem como na esfera doméstica, envolvendo animais, culinária, instrumentos musicais e armas de guerra.

Deixando de lado a complexidade da cozinha kaingang, que envolve homens e mulheres e motivações espirituais (lembramos que a cinza utilizada para assarem alimentos na brasa, também afasta o espírito dos mortos), detenho-me na filosofia indígena sobre a alteridade que, neste caso, parece articular às varias dimensões do riso às relações com diversos outros, que compõem o cosmos Kaingang, acionando, para isso, o comportamento jocoso entre *jamré*, bem como para as questões de gênero a ele associado (quando as *jamré fi* o permitem).

Aqui, para avançarmos em um aspecto central durante os rituais do *kiki*, quando os ancestrais mortos vêm participar da aldeia, para o que é necessário a mediação dos *kujá*, dos *pěj* e das metades, pois uma metade presta serviços funerários para a outra metade, vemos a importância deste ritual ser acompanhado pelas “festas de alegria”, em que um anima o outro, com formas verbais características do humor burlesco; pois, a doença e a tristeza, intimamente relacionadas ao mundo dos mortos, são incongruentes com o ethos da partilha e da reciprocidade entre *jamré*. Neste ritual, os *pěj*, atuando como categoria cerimonial especializada na relação com os mortos – já que são iniciados em uma cerimônia de nomeação –, expressam de forma institucional a centralidade da relação com os perigos provenientes da alteridade.

Para uma comparação, Caiuby Novaes mostra que entre os Bororo:

De todos os eventos que marcam o ciclo de vida entre os Bororo a morte é, certamente, a mais celebrada. Não há vida sem morte nessa sociedade. É nos funerais que são evocadas as almas de antepassados e de heróis culturais. Durante os ritos funerários (...) os jovens são familiarizados com os valores que regem essa sociedade dual, são lembrados das regras de reciprocidade e iniciados na vida adulta. O funeral é, nesse sentido, um momento muito propício para a produção e difusão do conhecimento – que se dá, como veremos, em moldes muito específicos (...). Inúmeras são as transformações após uma ruptura tão brusca quanto a morte (...) os rituais, como veremos, não excluem o riso e o humor e são inúmeros os ritos e as celebrações em que impera o grotesco. Como diz, Lagrou, se o poder pode provocar o riso, também o riso tem seu próprio poder. E é exatamente nesses momentos de bruscas transformações que o riso pode se fazer presente (Cayubi Novaes, 2006: 284, 285).

Entre os Bororo, a paródia é realizada em relação ao branco, tornando-se esta alteridade que tanto marca seu modo de ser, no contexto de avanço do mundo civilizado, que é experienciado no contexto ritual como “povoado por seres barrigudos, pesados e que falam e gesticulam demais, estabelece[ndo] o grande contraste com o ritual em que aparecem as almas novas, os aroe maiawu [escolhido pelos homens mais velhos após a morte dessa pessoa e que deverá ser alguém da metade oposta à do morto, que se transforma no representante do morto], esses seres leves e esplendorosos” (idem: 299), pois nesse processo de reconstrução da sociedade bororo “se a morte desfigura o mundo deve ser refigurado”. Ou seja, se nestes rituais bororo expressam formas diferentes de relação com a alteridade, nos rituais kaingang, o humor grotesco é realizado por alguém de outra metade, como se a relação entre os *jamré* tivesse acumulado essa dupla função (que os bororo separaram entre índios e o outro branco, civilizado) exercida pela alteridade, utilizando, por exemplo, as subseções *votor* (*kanhru*) e *veineky* (*kamë*) (e, aliás, se não tem *pëj*, quem leva o morto é o *jamré*, dizem).

6.2 - Ritual do kiki: TI Xapecó, 2018

A importância deste ritual foi amplamente descrita na bibliografia especializada mais recentemente, principalmente a partir da década de 90, quando um grande mestre da cultura Kaingang, Vicente Fokê (o qual não conheci, mas, sabemos, é assim que todos se referem a ele), conseguiu reunir esforços para que este ritual voltasse a ser realizado ocupando o centro da vida social, política e cosmológica entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó e alhures.

Lembro também que nos capítulos precedentes, utilizei uma série de registros e análises deste ritual, principalmente referindo-me aos dados coletados neste contexto de ressurgimento do ritual na década de 90 na TI Xapecó, sobretudo àqueles analisados por Crepeau (2002; 2005) e Veiga (1994; 2004).

Creio ser desnecessário, neste momento, refazer o argumento com os vários aspectos que eles ressaltam, assim como o é remeter a diversos outros autores que viveram este momento com Fokêe. Portanto, proponho seguir adiante com a descrição dos rituais do *kiki*, utilizando como método de análise uma etnografia por meio de texto e imagem, o que permite trazer emoção, a estética, a catarse presentes neste ritual: “Num certo sentido, as imagens permitem ver aquilo que não era imediatamente visível, não só porque possibilitam que se recorra a elas inúmeras vezes (...) [também] porque contém um elemento mais sensível que o olhar seleciona (Caiuby Novaes, 2006: 287). Desse modo, inicio com este aspecto geral, destacado por Veiga,:

Nesta festa, orientados por seus rezadores, pëj e os kujá, os Kaingang conduzem o espírito do parente morto para o mundo dos mortos (*nugme*). A festa do kikikoi, como foi resolvido denominar, é o mesmo ritual a que Baldus (1937) chamou de culto aos mortos (...) Nessa festa os mortos recentes aparecem acompanhados daqueles que vivem na aldeia dos mortos. Para a realização dessa festa é necessária a presença dos rezadores que são kuiâ (xamã) muito especializados, donos de orações poderosas. São eles que dirigem toda a preparação do ritual; a designação dos pëin para coletar mel, a derrubada do pinheiro para fazer o konkéi onde será fermentada a bebida (...). A festa do kikikoi é, portanto, a festa para comer kiki (Veiga, 1994: 273, 274).

O ritual, como a autora descreve, é “organizada pelos consanguíneos do morto em sua homenagem” (2004: 273). A sua sequência envolve várias etapas e “demora alguns meses, porque implica a coleta de mel, e pinhões, além da recolha de nós de pinho necessários para as fogueiras e, por fim, do envio de mensageiros a todas as aldeias” (idem, 274):

As etapas são: coletar os alimentos necessários, derrubar o pinheiro, colocar a bebida para fermentar, chamar os convidados, realizar a festa.

Antes da derrubada do pinheiro é feito um primeiro fogo (...). Para derrubar o pinheiro os rezadores vão juntamente com o pëin até a árvore escolhida e rezam falando com o espírito da árvore, que dela necessitam para realizar (...). Quando derrubam o pinheiro rezam sobre o tronco caído da mesma forma que rezam sobre a pessoa morta: os rezadores kamë iniciam a reza com seus chocalhos sagrados (xygxy) do lado da raiz da árvore até o seu meio (metaforicamente da cabeça até o umbigo), enquanto os rezadores Kaiâru rezam do meio em direção a ponta (do umbigo até os pés). Depois disso o tronco é medido e segmentado e a tora é arrastada até a praça. Os pëin vão então se encarregar de fazer sua escavação até transformá-lo numa grande gamela ou canoa que é a tradução literal da palavra konkéi. Depois disso os elementos que compõem o kiki também são “benzidos”. Nessa noite é também feito o segundo fogo, com rezas, danças e bebida [cachaça benzida, no caso].

Nessas primeiras etapas de preparação são pessoas da aldeia que promovem a festa. Apenas para o terceiro fogo, parte mais importante da festa é que se apresentam os convidados das outras aldeias, incluindo os do *weinkuprig iamá* (aldeia dos espíritos dos mortos). Nesta última noite, antes da ida ao cemitério, todos devem permanecer próximo das fogueiras sob os cuidados dos rezadores. Enquanto as pessoas ficam no centro da praça próximas as fogueiras, os espíritos se concentram próximos ao konkéi [coxo]. Os tamper, classe de dançarinos, atualmente quase inexistente eram encarregados de guardar a bebida até o fim da cerimônia, para que não fosse tocada pelo espírito dos mortos. As pessoas são pintadas com suas marcas clônicas como uma proteção contra os espíritos Na manhã seguinte após refazerem as pinturas e se alimentarem

começam a preparação para irem ao cemitério (...) [Com] cruzeiros [que] ficam na casa do morto ou de algum de seus consanguíneos (...) agrupadas pelos *pěj*, que as conduzem até a praça e vão sendo colocadas ao lado do *konkéi*. Quando todas foram reunidas, seguem em procissão até o cemitério. A metade *kamë* segue em frente e é a primeira a entrar e rezar sobre as sepulturas *Kaiâru*. Essas sepulturas estão previamente marcadas por galhos de sete-sangria jogados sobre elas, enquanto as sepulturas dos mortos *kamë* são marcadas com ramos de pinheiro. Esses galhos são chamados *pökri* e constituem uma espécie de tampa da sepultura (...). Em seguida as pessoas *péin* da metade *kamë* apanham aqueles galhos e jogam fora do espaço reservado ao cemitério, enquanto os rezadores cantam e dançam sobre ou ao redor da sepultura, encaminhando os mortos de volta ao *weinkupriang iamá* e frechando com sua oração a sepultura ou a passagem do mundo dos mortos ao mundo dos vivos. Após *Kaiâru* realizarem o mesmo procedimento em relação aos *kamë*, todos retornam à praça onde está o *konkéi* (...). Voltando a praça, dançam ao redor dos fogos, primeiro cada metade ao redor do seu fogo, depois se reúnem os dois grupos ao redor de todas as fogueiras e dançam juntos até que a bebida se acabe e se desfaçam as pinturas e os enfeites (Veiga, 2004: 273, 277).

Esta descrição de Veiga foi realizada a partir dos rituais que a autora observou na década de 90, que foram justamente planejadas e executadas, em grande parte, por Vicente Fokâe. Neste ano de 2018, a Terra Indígena de Xaçecó retomou o ritual do *kiki*, o qual deixara de ser realizado ali nas últimas duas décadas e a impressão que se tem é que Vicente Fokâe e seus “companheiros” foram excelentes mestres, pois a forma geral desta cerimônia que acompanhei segue a sequência ritual tal como esses parentes, agora mortos, faziam. Cheguei para a primeira etapa do ritual no dia 27 de fevereiro e permaneci até o dia 05 de março. Ele Foi realizado no Setor Olaria por motivos que exponho a seguir. Desde o momento que antecedeu o ritual, o cuidado com sua preparação que fazia alguns meses (por volta de 3 ou 4), organizada pelos professores bilíngues Cesar Santos, Claudemir Piheiro e Getúlio Narciso mostrava a preocupação para que ocorresse “tudo certo”, o que estava justamente relacionado a sua eficácia, pois se alguma coisa estivesse errada poderia levar alguém para o mundo dos mortos (inclusive, alguém que fosse “bom”). Cheguei à aldeia um dia antes do início do ritual e, no outro dia, chegou o ônibus da Aldeia Konda, trazendo o *kujá* João Vehn Grë (*kanhru*) e sua esposa Maria Pó Mág (*kamë*), Irundina da Silva (*kanhru*), as duas consideradas *pěj*, e o *kujá* João Do Re (*kanhru*), anciãos que farão o ritual, juntamente com os especialistas cerimoniais da Terra Indígena Xaçecó.

Eles se reuniram em frente ao galpão do Setor Olaria. Ali, já estavam os nós de pinho amontoados para o “primeiro fogo” e o “segundo fogo”, do mesmo modo, outros preparativos, como alimentação e bebidas, já estavam disponíveis. A cerimônia iniciou propriamente ao entardecer (pôr do sol) do dia 04 de março, noite de lua cheia, como se faz tradicionalmente, quando os dois fogos do “primeiro fogo”, são acesos pelos dois “cabeças” (organizadores) do ritual, pertencentes às duas metades: a metade *kamë*

acende o fogo para *kanhru*, e vice-versa. Os dois fogos foram dispostos em um eixo norte-sul: no norte, o fogo (*pi*) do *kanhru* e no sul, dos *kamë*. Neste momento, eles começaram a tocar os *turu* (corneta) e poucas pessoas (em torno de 10 a 15 entre homens, mulheres e crianças) já se encontravam no local, alguns pertencentes às classes cerimoniais que ali estavam para “vigiar” o *kiki* e àqueles que os acompanhavam. As pessoas das metades *kamë* e *kanhru* foram chegando, individualmente ou em conjuntos e de forma aleatória, com o passar de algum tempo, e foram ocupando o lugar nos respectivos fogos, que são cada um de uma metade. As bebidas, já rezadas pelos “rezadores”, para retirar-lhe o espírito, estão nas mãos dos “cabeças” do *kiki* e/ou dos *pěj* para serem distribuídas para os “animadores” e os que estão dançando e fazendo algazaras, sempre acompanhadas por chistes e paródias (como informei no item anterior) e pelo soar das cornetas (*turü*) e danças ao som de músicas tocadas com flautas e chocalhos (*sigsig*), o que se repetirá durante todos os “três fogos” do *kiki*.

A metade *kamë* contou com João Maria Pinheiro um “rezador” (*io ti*) do ritual da metade *kamë*, seção *veineky*, que, apesar de inicialmente “não querer se envolver”, talvez por ser evangélico (dizem alguns), destacou-se desde o início como àquele quem planejou e deu orientações, por ser filho de um antigo e importante organizador e rezador do ritual, Irineu Pinheiro e ter herdado seus conhecimentos e práticas. A metade *kanhru* contou com Ivo Gabriel que, junto com o sobrinho de João Maria, Claudemir Pinheiro (*kamë*), “encabeçou” o ritual, organizando o fogo e a comida para participantes; ouvi dizer que Ivo Gabriel e seu irmão, apesar de terem o conhecimento das rezas de sua metade, transmitidos por seu pai, José Gabriel, “não quiseram rezar” e este foi um motivo, associado à quantidade de pessoas *kanhru* existentes na TI Xapecó, do convite realizado à Aldeia Kondá, mais propriamente para seus anciãos, entre *kujá* e *pěj*, comporem os especialistas que participaram da cerimônia. Ademais, o ritual foi realizado para estes dois anciãos mortos, pertencentes às duas metades, Irineu Pinheiro, José Gabriel e, também, para o ancião Manoel Gaspar e Júlio Narciso, que eram “rezadores do *kiki*” e/ou *pěj*, ainda no tempo de Vicente Fokâe e, agora, a cerimônia fora conduzida pelos seus respectivos filhos e genros, como professores e/ou como os “cabeças” do ritual.

O astro *kisy* (lua) aparecera entre nuvens, clareando, junto com os fogos, o pátio em que as pessoas agora estavam amontoadas dançando e cantando. Nos dois fogos, do “primeiro fogo”, permanecem apenas pessoas pertencentes a uma ou outra metade, as cornetas (*turü*) seguiram e eram entremeadas por rezas, cantos, gritos e algazaras. A

primeira noite estende-se até por volta da meia noite e todos, muitos já bêbados, vão para suas casas.

Pela manhã do dia 05 de março ocorreu a derrubada do pinheiro de araucária para fazer o coxo, onde se faz a bebida *kiki*. Antes de buscarmos-no, os *pěj* rezaram novamente outras garrafas de cachaça que os acompanharam pelo caminho. Seguiu-se uma grande marcha, por volta de 70 pessoas, entre homens, mulheres e crianças com os anciãos, os *pěj* e os *kujá*, os “cabeças” e alguns “animadores” (*tamper*) na frente, cantando e/ou tocando *turü*, pela estrada que dava a uma das casas do Setor, próximo a um remanescente de mata, entre algumas plantações (monocultura). Entre a casa e a mata encontrava-se um pinheiro, já escolhido previamente, com espessura e tamanho (pelo que entendi) adequado para o corte para fazer o coxo. Lá os “rezadores” (*iö ti*), revezando com os *kujá* e os *pěj*, rodearam o pinheiro e seguiram com suas respectivas rezas, considerando a precedência dos *kamë*; depois os *kanhru*. Daí em diante eles trazem o pinheiro cortado, mais ou menos 5 metros (ver Crepéau, 2005), de trator, amarrado com correntes e arrastando-o em meio à plantação e, depois, pela estrada até chegar ao pátio (em frente ao centro comunitário).

O “segundo fogo” iniciou-se no entardecer do dia 05 de março, quando quatro fogos, do centro para norte ou sul, ficando dois fogos para cada metade, também foram acesos. Os gritos, danças e algazaras, repetem-se mais chistes, bebidas são distribuídas pelos *pěj* ou pelos “cabeças” ou pelos rezadores. Estende-se novamente até a meia-noite.

Esta etapa foi intercalada com um período de aproximadamente um mês –, entre o fim de março e início de abril de 2018. Volto para Terra Indígena Xapecó novamente no dia 29 de março para esta última etapa do ritual, que ocorreu nos dias 01 e 02 de abril, também na lua cheia. Neste período esculpem o coxo, onde preparam e descansam a bebida com água, mel e cachaça infusos.⁶⁶ O “terceiro fogo”, ao som dos *turü* e ao entardecer (pôr do sol), é aceso igualmente neste eixo norte-sul, incorporando, assim, um terceiro fogo a cada uma das metades. Os especialistas cerimoniais passam a rezar o coxo, *kokej*, disposto num eixo leste-oeste, em voz mais baixa que àqueles que estão participando como “animadores”. Eles voltam aos fogos e continuam proferindo

⁶⁶ Segundo Crepéau (2005:18): “o tronco é cavucado e transformado em um coxo por ambas as metades. Os *kairu* ficam responsáveis do lado leste ou seção alta (atribuída aos espíritos *kamé* [a cabeça; a copa da árvore]), enquanto os *kamé* cavam a no oeste ou porção baixa [a base da árvore; os pés]”, este alto e baixo refere-se a cabeça e os pés do corpo do pinheiro, que desde de o seu corte é um “morto”, de tal modo que a disposição do *kokej* no eixo leste-oeste remete a forma de enterramento, com a cabeça virada oeste e os pés para leste.

encantamentos também em voz mais baixa que os animadores. Estes encantamentos são as “rezas” e fazem parte de um acervo que é passado de geração em geração e os que passam a proferi-las são, justamente, àqueles que são os “cabeças do *kiki*”, ainda que estivessem acompanhados (no caso, de um tio, mais velho, que as conhecia mais profundamente) para que as rezas fossem feitas da forma correta.

Na manhã do dia seguinte, por volta das oito horas da manhã, eles vão em marcha para o cemitério (não acompanhei este momento, pois estava no Setor Sede), chegando no cemitério quando estavam os *kamë* na entrada do cemitério esperando a saída dos *kanhru*. Pude assistir o registro fílmico produzido pelo colega antropólogo Ari Ghiggi, de tal modo que posso afirmar que a observação deste registro possui verossimilhança com a descrição de Crepéau (2005: 19) (que, por sua vez, é semelhante a realizada por Veiga (2004), acima):

Os *kamë* são os primeiros a entrar no cemitério e procedem, sistematicamente, nos túmulos dos falecidos *kairu*. Os rezadores tocam seus chocalhos em cada túmulo e seus assistentes realizam operações específicas para livrar os espíritos da morte e enviá-los ao seu lugar de descanso, *numbé*. Os *Kaingang* dizem que eles devem remover o *tipankri* [ponkri, para Veiga, 1994] - um pequeno ramo de pinheiro ou da árvore sete sangria colocado no túmulo durante o primeiro funeral [primeiro fogo] - e lançá-lo fora do cerco do cemitério na direção que a alma deve viajar, para chegar ao lugar de descanso, mais precisamente a leste para o espírito *kamë* ou *veinkeky* e oeste para o espírito *kairu* ou *votôro*. Após completar essa tarefa, os participantes *kamë* retornam, vagarosamente, para o espaço ritual (ficam na entrada, fora do cemitério, como antes o fizeram os *kanhru*), só depois disso os *kanhru* entram no cemitério e atendem ritualmente os túmulos dos falecidos *kamë* (...). Então, ambas metades retornam para o espaço dos fogos para a dança final, os *kairu* sempre atrás do *kamë*.

Apenas somo a esta descrição, duas situações que observei no registro fílmico e a partir dos diálogos que tive quando estes especialistas cerimoniais ainda deixavam o cemitério. A primeira: os *kamë* dançam nos túmulos dos *kanhru* e vice-versa em movimento horário, com cantos e chocalhos, ao mesmo tempo que os rezadores à frente da fila de dançarinos proferiam rezas, ora em tom mais baixo e ora sobressaindo em tons mais altos. A segunda: o ramo *tipankri* (ou *ponkri*, cf. Veiga) é arremessado para fora por uma mulher *pěj*, àquela que prestou o serviço funerário para *kamë*, e àquela que prestou serviço funerário para a metade *kanhru* levou consigo até chegar a praça de dança, onde estavam localizados os fogos da metade *kamë* (no último fogo dos três fogos) e o ramo ali queimou. Quando todos voltam ao pátio, em frente ao centro comunitário, eles fazem uma grande dança em volta dos seis fogos e *kamë* e *kanhru* juntam-se. Abrem o coxo e bebem o *kiki*, ou ainda, para traduzir literalmente a expressão *kikikoj*, comem o *kiki*, para que todo o conteúdo chegue ao fim, quando viram

o coxo, que fica com a cavidade voltada para o chão, e o pinheiro, até então considerado um morto, deixa de sê-lo.

Faço agora uma breve reflexão. O Setor Olaria recebera o ritual pois havia ali um galpão para realização de festividades em geral. Outro lugar possível seria o campo de futebol, localizado em meio à floresta, que se encontra entre os Setores Sede e Olaria. A opção, entretanto, pelo galpão do Setor Olaria teve um aspecto importante para a performance do ritual, que é o fato dos atuais rezadores das duas metades morarem neste Setor. Os dois “cabeças” do ritual são, necessariamente, pessoas pertencentes às duas metades, que organizam e vigiam e, neste momento, também trouxeram o *kiki* para o Setor Olaria. Esta decisão sobre a escolha do local relembra o momento histórico em que o ritual foi resgatado em meados da década de 90 (no ano de 1993), quando o especialista do *kiki* Vicente Fokê, nas várias vezes em que encabeçou e realizou o ritual, o fizera a partir do seu pátio (“plano e limpo no povoado”, conforme Crepéau, 2005). Isto é, do pátio da casa do rezador ao galpão do centro comunitário, o ritual seguiu sendo realizado no lugar próximo à casa dos rezadores. Este aspecto envolverá uma série de discussões acerca da forma do ritual e corresponde a uma preocupação em relação à sequência correta pois ele pode levar as pessoas, inclusive pessoas boas (*há*) à morte.

A oportunidade de acompanhar um ritual que não era realizado há duas décadas apresenta dois aspectos que valem ser destacados: o contexto político, motivado pelo exterior, que envolve a importância de sua “retomada” (ver próximo item) e; a sequência ritual, motivada desde o interior, que informa sobre a organização social e política, o xamanismo, a produção de pessoas e de corpos, o parentesco e a mitologia. De forma mais ampla, o ritual do *kiki* reúne aspectos fundamentais da ontologia e da epistemologia dessa sociedade que permitem situar as várias relações entre exterior e interior, a partir de um tema comum, qual seja: o destino da alma dos mortos. Nestas condições o ritual demonstra sua centralidade para as relações entre as metades exogâmicas, *kamë* e *kanhru*, e, assim, adquire contornos cerimoniais elaborados, comuns aos povos jê.

Esta constatação nos dá condições para interpretar a descrição a partir de um pensamento mais geral, que muitas vezes ouvi resumido em uma expressão pronunciada pelos índios durante o ritual: “É tudo invertido”! Com este pensamento, entendo que eles enfatizam justamente as prestações rituais entre àqueles que pertencem a uma “marca” e os de “outra marca”, conduzindo-o para dar “tudo certo”, isto é, para que não

morra alguém que seja bom, para que os mortos possam ir para o outro mundo, o *nugmé*, o qual também é invertido em relação ao mundo dos vivos, e liberar seus nomes.

Aqui, vale destacar que estes motivos do ritual do *kiki* colocou em evidência, entre outras questões, a configuração de um aglomerado político-cerimonial entre aldeias localizadas no oeste de Santa Catarina, principalmente quando a população da Aldeia Kondá tornou-se referência para a realização deste ritual, devido ao fato de alguns de seus anciãos, incluindo *kujá* e *pěj*, serem da metade *kanhru*, pois a TI Xapecó contava com poucos desta marca.⁶⁷ Destaco, dentre outras questões que são melhor compreendidas com a sequência do ritual, o duplo movimento, por um lado, as relações entre aldeias e, por outro, as relações entre a afirmação do ponto de vista do sujeito, efeito de estar em diálogo com o mundo sobrenatural (ver Stutzman, 2005; acima) e, conseqüentemente, com o mundo invertido do *kiki*.

Esta inversão, como destaca Crépeau, relaciona várias dimensões do cosmos, a natureza, a sociedade e a sobrenatureza, para a continuidade da sociedade kaingang, pois um pressuposto fundamental do ritual é “liberar o espírito do morto”, o *venh kuprüg*, para que este não cause doenças para os vivos, pois, assim, os seus nomes poderão ser usados, para que as viúvas que pertencem a outra metade que estavam “presas”, até então, à metade do morto, possam novamente retornar a ter sua marca, entre outras situações em que se verifica a importância da oposição e a complementaridade entre as metades *kamë* e *kanhru* para a manutenção da vida social.

Desse modo, proponho uma reflexão a partir de um diálogo entre um ancião e seu filho, Claudemir, “cabeça” do ritual, que dizia, ao contextualizar a “fala curta” de seu pai, que o ancião se expressara, ao ser perguntado por um dos brancos que estavam presentes fazendo registros do ritual sobre a importância de voltarem a realizar o ritual do *kiki*, lembrando o modo de viver dos antigos. Pois, justamente, ele dizia que os índios furavam a cabaça e carregavam, com água (ou a bebida?), nas costas, com os filhos em seus ombros. Esta reflexão entre duas gerações que guardam as rezas e as performances corporais (pinturas, adornos, instrumentos) do *kiki* está intimamente relacionada à conexão entre interior e exterior que motivam este ritual, situando o

⁶⁷ Em outro Ritual do *kiki*, observado por Crépeau, ele diz sobre a reunião entre aldeias: “Após o término da preparação da bebida o último ou o terceiro fogo toma lugar. É a fase mais elaborada e consiste em um grande encontro das reservas de Xapecó e Palmas, além da frequente presença de pessoas de reservas de outras regiões” (2005: 18). Neste ritual que observei, a aldeia Kondá participou das duas etapas e não houve a participação da Aldeia de Palmas.

mundo dos vivos em relação ao mundo dos mortos, a partir da noção de pessoa e corporalidade à socialidade e à identidade. Fazer o ritual é compartilhar da(s) (características comum da) humanidade Kaingang, isto é, lembrar-se de como os antigos, agora no mundo dos mortos, andavam quando vivos, com seus instrumentos (cabaças e filhos), a pintura, adornos, fazer alegria (*mã ser*) e, com efeito, fazendo *kiki*. Por outro lado, este processo de aparentamento corporal, como foi destacado por Vilaça, diz respeito aos perigos das relações com a alteridade (tornar-se outro, no caso, o branco, ver adiante) e constituem a humanidade, num processo que vai em sentido contrário ao mundo dos mortos, do morto como protótipo máximo da alteridade, para o mundo dos vivos, isto é, codificando uma oposição Nós/Outros, a qual, especialmente no Ritual do *kiki*, articula o contexto local e multilocal: “Uma mediação do mesmo tipo caberia aos “embaixadores” na esfera intercomunitária, no plano da relação entre os grupos enquanto grupos” (Coelho de Souza, 2002: 78).

Como observei na descrição acima, as classes cerimoniais que participam ativamente desse ritual são os *pěj* e os rezadores (*jé ti*): quem não reza é *pěj*, eles dizem. Aqui, destacam-se, o que os autores denominaram “subseções” *votor* e *veineky mág* que, neste caso etnográfico, são os “cabeças do ritual”.⁶⁸ Estas “subseções” associadas ao exterior, mediado pela sua participação cerimonial nos mesmos termos das metades exogâmicas e, assim, conduzem o ato de comer o *kiki* (“o nome das segundas exéquias [pois, o pinheiro, em que bebida *kiki* é preparada, é um morto], Kikikoia, literalmente significa “comer [a bebida de] o hidromel” (Crépeau, 2005:16)), prestando serviços para a outra metade, pois tudo é “invertido” para afastar os perigos aos parentes do morto, que sente saudade e quer levá-los consigo para o *nugmë*; neste caso, assumiria-se

⁶⁸ Para além da hipótese de Veiga (1994) de que estas subseções seriam consequência da incorporação de possíveis escravos dos Kaingang ou como consequência de casamento entre os *fóg* com kaingang, que é uma questão complexa e ainda de difícil resolução, pois envolve também uma discussão formulada, em termos das teorias de parentesco, envolvendo como pressuposto que as relações prevalecem sobre as classes. Aqui, apenas aponto para a importância cerimonial da posição de estrangeiros para enfatizar as regras de etiqueta que orientam a relação entre pessoas de metades opostas, utilizando-se termos gerais para consangüíneos (*kanhkã*) e para afins (*jamré*), como “codificando uma oposição Nós/Outros”, isto é, de “um termo que instaura a relação” (Coelho de Souza, 2002:10). Certa vez, conversando com o professor bilingue Silvino da Terra Indígena Guarita, que na época morava na aldeia Lomba do Pinheiro, disse-me, ao conversarmos sobre os *pěj*, categoria a qual ele pertencia, chegamos a conclusão de que sua marca *veineky mág* era devido ele ser filho de mãe kaingang com alguém que não teria a marca da metade. Constatamos, assim, que esta marca teria função ritual de tratamento com os mortos devido, digamos, ao seu afastamento em termos do parentesco ideal entre *kamë* e *kanhru*

a perspectiva em detrimento da posição de sujeito que tem ao pertencer ao mundo dos vivos⁶⁹:

O símbolo central das segundas exéquias é de fato o pinheiro, árvore considerada da metade kamë, que é sacrificado ritualmente e transformado em cocho de aproximadamente 5 metros de comprimento, onde uma bebida de hidromel é preparada. De acordo com os kaingang durante o kikoia o tronco dessa árvore é tratado como uma pessoa falecida e, tratando-se do eixo espacial, é posicionado no centro do espaço ritual, localizado a oeste (...) gostaria de enfatizar que o aspecto fundamental desse ritual é a complementariedade entre as metades para que sua realização seja um sucesso. Essa complementariedade essencial é reiterada durante a realização do ritual que literalmente e explicitamente realiza o ideal da troca recíproca de serviços entre as metades, metades que foram estabelecidas após o dilúvio pelos ancestrais primordiais kamë [e kanhru, que se originou deste] (...) A bebida de mel é chamada kutu, que pode ser traduzido por “surdo”. Os rezadores dizem que não podem bebê-la antes que ela seja ritualmente rezada e batida com um chocalho, simbolizando isso uma marca do ritual ou um convite transmitido ao falecido (Crepéau, 2005: 17).

Sequência “Primeiro Fogo”



F 40



F 41

⁶⁹ Atento, mais uma vez, para a análise de Vilaça (1993) em relação ao canibalismo funerário Wari, principalmente no que se refere a fato de quem come o morto são os não consaguíneos, parentes distantes, pessoas de outra aldeia, convidados para este ritual.



F42



F 43



F 44



F 45



F 46

Sequência segundo dia: a derrubada do *fág* (pinheiro de araucária) e segundo fogo



F 47



F 48



F 49



F 50 - Rezadores ao redor do fág (Pinheiro de araucária)

F 51 – Vënh Grén e sua irmã pëj, Irundina, rezando o fág (pinheiro de araucária)



F 52 – Após kamë e kahnru atravessarem o pinheiro (sentido leste-oeste), ele é preparado com o corte que dará a dimensão do coxo.



F 53 – Lua cheia e a noite do “segundo fogo”



F 54 - O coxo *kōkej*, na praça de dança, coberto para armazenar o *kiki*.



F 55 - A praça de dança, circundada por samambaias, dividindo ao centro os lugares para os fogos de *kamë* e de *kanhru*

Sequência “Terceiro fogo”



F 56



F 57



F 58

Sequencia Cemitério (*venh kej*): cruzes com os *ra* (“marcas”) nos túmulos



F 59



F 60



F 61



F 62

Sequência praça de dança *kamë* e *kanhru* juntos e ornados para abertura do *kôkej*

F 63



F 64



F 65



F 66 - (primeiro plano: *tipankri* queima em um fogo)





F 67 – Em volta do *kōkej* para o ato do “comer kiki” (*kiki koja*)



F 68 – “comer kiki” (*kiki koja*)



F 69 - *kōkej* virado depois de terem “bebido tudo”

6.3 - O *kiki* e os *kujá*: dois rituais na floresta

Entre outras questões que surgem quando os Kaingang realizam atualmente o ritual *kiki* é, certamente, a forma que corresponderia a sua maior eficácia, de tal modo que, hoje, vemos diversos esforços correlatos e inspirados em Vicente Fokê, em muitas aldeias, seja “só para mostrar” como “os antigos o faziam” (sem que seja necessário uma preocupação com o cumprimento de todas as etapas do ritual, o que é muitas vezes uma maneira de evitar os perigos que ele traz caso não seja realizado com todas as precauções e o conhecimento necessário para não levar para o *nugmë* inclusive as “pessoas boas”), seja como uma tentativa de evitar que novas mortes aconteçam.

De qualquer modo, esta preocupação está associada aos perigos da relação com o mundo dos mortos (*nugmë*) e, em todo o caso, com as segundas exéquias para recuperar os nomes de um acervo ancestral, o que é acompanhada pelo de fato de que nem sempre e nas várias aldeias estão presentes as classes cerimoniais (*pëj*). Mas, quando estão presentes, por morarem ali ou por que os líderes conseguiram recursos para trazer estes especialistas de outras aldeias, surgem muitas perguntas que correspondem a esta mesma preocupação: quais são as práticas e conhecimentos que eles têm e o quão, seus procedimentos, são apropriados para esta ou àquela sequência do ritual? Para melhor compreensão destas perguntas, analiso o *kiki* como um ritual que deve, como qualquer outro, produzir, por meio de técnicas, uma eficácia que corresponde a um determinado foco, qual seja, a mediação com o “mundo dos mortos”. Daí, esta análise afastar-se de uma perspectiva de tradição como traço ou essência cultural. Trata-se, aqui, de apreender as transformações observadas na esfera ritual, associadas ao *kiki* – como ocorre com muitas de suas práticas rituais (protestantismo, catolicismo, “sistema caboclo”, etc) –, que, como venho afirmando, se constituem ora em formas mais horizontais, ora em formas mais verticais.

As noções indígenas, também, aqui, não estão pautadas pela busca da “tradição”, tal como ela está “estruturada no pensamento ocidental”, como “uma diversidade de representações subjetivas, incidentes sobre uma natureza externa”, isto é, como analisa Vilaça sobre o uso das roupas ocidentais pelos índios:

A minha hipótese é que não há uma diferença substantiva entre as roupas animais usadas pelos xamãs e pelos próprios animais (quando se mostram aos índios), os adereços corporais propriamente indígenas, e as roupas manufaturadas trajadas por índios em contato com Brancos. São todos igualmente recursos de diferenciação e de transformação do corpo, que não podem ser isolados de recursos análogos tais como as práticas alimentares e a troca de substâncias através

da proximidade física. Em um certo sentido, poderíamos mesmo dizer que as roupas ocidentais usadas pelos índios seriam mais tradicionais ou autênticas do que os enfeites plumários a elas justapostos, já que a roupa seria o modo indígena de ser Branco, um devir previsto por seu sistema conceitual. Os enfeites plumários, por sua vez, seriam o modo Branco de ser índio. Viveiros de Castro, nesse mesmo artigo sobre o perspectivismo, chamou a atenção para o fato de as roupas, máscaras e adereços serem instrumentos e não fantasias (...). Se estas transformações são fruto de uma conscientização política, só foram possíveis ou aconteceram dessa forma porque são compatíveis com aspectos estruturantes do pensamento, tais como a lógica dualista, que, segundo Lévi-Strauss (1991) teria relação com a abertura estrutural dos ameríndios ao Outro, e a noção de corporalidade como central na constituição da pessoa. Em relação ao primeiro ponto — a abertura ao Outro —, devemos observar que a noção exclusivista de tradição parece ser estranha a diversas culturas não ocidentais, como fica evidente nessas misturas de vestimentas que expressam misturas de identidades (Vilaça, 2000: 60-62).

Neste contexto, as várias dimensões do cosmos articulam-se muitas vezes, como sugere Baptista da Silva (2014), às “cerimônias politicamente construídas”, às quais têm “implicações políticas evidentes de afirmação identitária frente ao Estado nacional”, bem como dizem respeito às formas de englobamento kaingang em relação a elementos exteriores, como é “o caso dos *iangrê* vinculados ao cristianismo”, da atuação dos “grupos de dança” na reivindicação de terras e da “revitalização da festa do Kiki” e, tal como visualizada nas pinturas corporais, reúne aspectos internos e externos para a constituição da vida aldeã. Segundo o autor, entre os Kaingang, trata-se de distinguir-se das “outras identidades que povoam o cosmos, com corpos e naturezas diferentes”, um aspecto importante que deve ser controlado no processo de ritualização de sua identidade própria:

Com relação às pinturas corporais, elas também, durante a realização de rituais no cemitério, protegem contra os *vein kuprin* (almas dos falecidos), entidades que podem causar doenças e a morte, uma vez que, impulsionadas pela saudade de seus parentes próximos, pretendem levá-los para o *numbê* (aldeia dos mortos). A pintura corporal torna a pessoa invisível em relação aos espíritos dos mortos (...). A revitalização da festa do *kiki* pelos *Kaingang* de Xanxerê – SC, e o surgimento de grupos *kaingang* de danças guerreiras, no RS, ambos dentro de um contexto político da retomada das terras e da marcação da diferença sociocultural em relação à sociedade nacional, tem motivado o reaparecimento, nos últimos anos, do sistema de representações visuais *kaingang*, notadamente das marcas usadas na pintura corporal. Não obstante, complexamente, neste momento de corpo enquanto tela social, temos, no ritual do *Kiki*, um corpo que se protege contra as almas dos mortos (*vein kuprin*), convidados do ritual, contra seus ataques possíveis. Igualmente, estes grafismos são produzidos por substâncias ligadas/retiradas de seres não humanos da mesma metade da pessoa marcada pela pintura corporal, indicando suas substâncias e propriedades imateriais iguais (Baptista da Silva, 2014: 76 - 81).

Como descrevi e analisei em outros momentos (Aquino, 2008; 2009; 2014; 2016), especialmente no caso do Encontro dos *kujá* realizados no Morro do Osso⁷⁰,

⁷⁰ Como analisei em Aquino (2014), durante o Encontro, o exercício das práticas xamânicas insere-se na esfera público-cerimonial como referência na criação e organização de “pessoas fortes” e “guerreiras” (*kanhgág tar há*), já que os *kujá*, aí, atuam para expressar à qualidade de há (há = bom), enquanto uma “qualidade que é reconhecida como melhor e deverá ser procurada” (Wiesemann, 1960, p. 179; minha tradução), em oposição à *korég* (*korég* = feio, mal; associado aos feiticeiros, *kujá korég*), à qual é

quando observamos a configuração de lugares destinados à realização de rituais com o intuito de estabelecer uma aldeia num sítio considerado ancestral. Estes lugares visitados durante o Encontro são encontrados nas casas (*in*), no pátio (*prur*) e na floresta (*nén*), constituindo um aspecto central na busca do “território xamânico” kaingang na região, pois, aí, agenciam poderes provenientes de animais e plantas e, neste caso, associando aos vestígios da habitação ancestral (cacos cerâmicos, casa subterrânea e a pedra popularmente conhecida como “pé de deus”) como signo da relação com estes outros específicos, os ancestrais mortos.



F 70 - V Encontro dos Kujá, 2016: venh kagta pür e “banho de ervas” em Marina dos Santos, moradora do Capão Alto por Kagnãg



F 71 - V Encontro dos Kujá, 2016: venh kagta pür por Kagnãg

Ao que tudo indica, como argumentei em outro momento, esta característica do Encontro aproxima-se do “tema da fabricação ritual de certos tipos de pessoas que detêm prestígio, que organizam ou mesmo contêm outras pessoas” (Sztutman 2009: 26)

atribuída aos feiticeiros, denominados *kujá korég*. Segundo Wisemann (1960), esta “categorias semânticas”, *há*, se opõe a *korég* e fazem parte de um amplo campo de relações kaingang que envolve nomes e posições sociais: “To sum it up, in evaluating a thing, it seems that *hõ* [há] ‘good’ has such connotations as something remote, something unattainable, something which has its advantages but also is somewhat to be feared, and certainly is not practical for everyday use. *KoregN* [korég] ‘bad’ seems to reflect something that has its disadvantages but is the best we can do, or the ordinary everyday thing. In evaluating a person, ‘good’ is that quality which is recognized as better and should be striven for” (Wisemann, 1960, p.179)..

como um movimento de intensificação de relações, de amplificação da pessoa (magnificação), cuja maestria está intimamente vinculada ao fato de serem donos de uma festa e, assim, de donos de lugares no qual “a gênese dessas pessoas não pode ser dissociada da gênese de coletivos”:

Parece claro então que o ritual fundamenta de maneira exemplar essa economia de prestígio: se, de um lado, ele produz pessoas e, então, certos tipos magnificados de pessoas, ele também possibilita a essas pessoas magnificadas constituírem de algum modo os seus coletivos. Parece ser também um ponto comum que para ser — dono de um lugar — de uma casa, de um grupo local etc. — é necessário antes ter sido — dono de uma festa. E essa qualidade de ser dono, essa qualidade de maestria, não é de modo algum dissociável do processo da liderança aqui iluminado (Sztutman, 2009: 29).

Com isso, os rituais associam-se ao parentesco, a liderança e ao xamanismo como esferas de mediação dos kaingang com a alteridade. Este é o caso de duas realizações recentes do ritual do *kiki*: na Aldeia Kondá e na Aldeia de Lajeado, em que os anciãos Jorge Garcia e João Vehn Grë, enquanto pessoas magnificadas, inclusive, por serem os “donos” dessas “festas”, atuam, como *kujá*, na mediação com o mundo dos mortos para a constituição do grupo local.

No caso do ritual do *kiki* realizado na Aldeia Kondá, vemos sua importância entre os Kaingang, devido às transformações socioespaciais que tiveram lugar quando do assentamento da população que anteriormente estava em bairros da cidade de Chapecó, como analisei no capítulo anterior. Entretanto, quando chegaram ao lugar onde está a atual Aldeia uma série de eventos sobrenaturais ocorreram, pois ali era um lugar que as almas de colonos muito bravos (associados a bandidos, bebedores, pois havia um bar na localidade) vagavam. Houve diversos encontros na mata, nos caminhos que levam as roças, em que o próprio *kujá* João Vehn Grë envolveu-se numa briga com o espírito de um conhecido bebedor que morava numa das Linhas, nas proximidades da Praia Bonita. Num dado momento, um casal que começou um namoro dentro da mesma marca, teve que pagar pelo “erro”, como é de costume entre os Kaingang, na “cadeia” da comunidade. A “cadeia” queimou. Outros eventos ocorreram a partir de então, desencadeando uma série de conflitos faccionais ou doenças, que levaram a mortes.

Por sua vez, os enterros eram realizados nos “cemitérios dos brancos”, que estava ali quando chegaram, de onde alguns corpos de colonos foram retirados após o estabelecimento da aldeia, enquanto outros, porém, permaneceram lá. Assim, o ritual do *kiki* se deu em meio à centralidade das atividades sobrenaturais e das cerimônias mortuárias no local, onde era o cemitério dos brancos. Infelizmente não assisti o ritual,

mas pude ver o registro num excelente filme documentário, realizado pelos professores bilingues da aldeia em parceria com a Unochapecó, com o qual conto para descrever, abaixo, não o ritual inteiro, para o quê me faltaria melhores condições de observação, mas a fala dos anciãos sobre alguns aspectos do ritual. Aqui, apenas indico que, ao ver o filme, pude perceber que ele segue em geral as mesmas etapas descritas por Veiga (1998; 2004; ver acima) e é muito semelhante ao ritual que acompanhei, depois de pouco mais de 20 anos deste que foi descrito pela autora, também na Terra Indígena de Xapecó. A coleta de mel (o filme mostra a compra no mercado público da cidade de Chapecó, pois não havia mel em quantidade suficiente na aldeia); a derrubada do pinheiro de araucária (tendo Jorge Garcia como “rezador”, *kujá*); a preparação do coxo e da bebida feita de mel e ervas (sem cachaça, para as crianças poderem beber, conforme o *kujá*, pois o *kiki* é remédio); vemos muitas danças e cantos no filme além de belas narrações (como a história do macaco que encontra balinhas e depois descobre *Tupë*, uma versão também contada por Jorge Garcia, muito semelhante àquela que expus acima).

Um dos principais articuladores da aldeia foi o professor Jocimar Garcia, filho de Pedro Garcia (filho de Jorge Garcia, que também participou do ritual de forma ativa, profundo conhecedor e iniciado nas práticas xamânicas) e genro de João Venh Grë, pois é casado com a filha de sua irmã. Isto é, as atividades de preparação e de condução do ritual foram desempenhadas por grupos domésticos (*vehn en tavi*), interrelacionados por laços de afinidade e consanguinidade (ver genealogia no anexo C) e por compartilharem um conhecimento profundo das tradições ancestrais, que se destacam, nesta aldeia e em Nonoai, por possuírem seus especialistas cerimoniais, já que neles, além dos *kujá*, se encontram pessoas da classe cerimonial central deste ritual, os *pěj*.⁷¹

Como descrevi acima, além dos caminhos que interligam grupos locais e da constituição do espaço aldeão (com escolas bilíngues e posto de saúde, entre outros), existe ali um remanescente da mata de araucária, onde realizam comemorações como o Dia do Índio, por exemplo. Foi, aí, neste espaço de floresta (*nén*), que eles fizeram o cocho e produziram a bebida fermentada (o *kiki*) e naquele momento construíram “uma casinha para fazer o cultural”, a qual, depois do ritual, “o vento derrubou” e “depois

⁷¹ Não consegui identificar no filme quais foram as atividades efetivamente realizadas pelos *pěj*, mas sei que eles dançavam ao redor do coxo, como no *kiki* realizado na TI Xapecó. Mas, como vemos na entrevista abaixo, não contaram com muitas pessoas desta classe cerimonial, o que provavelmente influenciou na própria participação dos que ali estavam; lembremos que as atividades dos *pěj* são feitas por membros das duas metades, enquanto o *kujá* atua tendo como “companheiro” o seu *jãgrë*.

derrubou as madeiras em cima”. Depois deste momento eles se dirigiram para o cemitério com a cruz. Lá chegando, colocaram a cruz e depois voltaram e beberam o *kiki*. Diz o Sr. João Venh Grën: “Fomos nós, o Pedro, o Jocimar, Jorge Garcia. Fizemos com eles, né?”:

Alexandre: E chegaram a ir até o cemitério?

João: Fomos sim.

Alexandre: primeiro bebe e depois vai até lá?

João: Primeiro vai e na volta eles tomaram. Depois que eles entregaram a cruz lá no cemitério, já vieram e tomaram.

Alexandre: Por que aqui foi o lugar escolhido?

João: Nós que escolhemos. Quando nós entramos já tinha isso aqui. Primeiro tinha um homem morava ali e ele deixou ali para os índios, recebeu o dinheiro dele, ele já saiu. Porque não foi terra tradicional, foi comprada para o índio morar. O governo pagou para os índios morarem e ficar trabalhando [para a retomada da aldeia ancestral localizada] no Bormann.

Maria: Entre nossas comunidades nós falamos, nós conversamos para fazer essa história.

Alexandre: Essa história do *kiki*?

Maria: É.

Alexandre: E porque que precisava fazer essa história?

João: Porque nossos antigamente faziam. Meu pai sempre dizia: *jamré e kakrë, mba, na*, para aprender dizer. Já estava terminando *jamrë*, por causa do branco, escola que está fazendo, já não sabe dizer né? Estava esquecido, bem dizer, não sabemos nem dizer *jamrë, kakrë, mba, na*, rapaziada não sabe mais, agora, eu sei tudo ainda.

Alexandre: O *kiki* é importante para isso?

João: É para isso. Nossos antigamente faziam, né? O *kakrë* Felisbino, Kandir faziam ali dentro da [aldeia] Bormann.

(...)

Alexandre: Mas tiraram os brancos dali [do cemitério]?

Maria: Tiraram metade.

Alexandre: Tem branco ali ainda?

Maria: Tem.

Alexandre: Mas vocês conseguiram medir o cemitério ali? Porque eu já vi que os *pěj* medem o tamanho do cemitério.

João: O *pěj* tem que aparecer, hoje vai [ter (?)] cemitério dos índios ali agora, aí fica ali marcando. É aquilo, né? E, nós não tinha *pěj* àquele dia.

Alexandre: No dia do *kiki* não teve *pěj*?

João: Só depois que chegou minha irmã, chegou a Irundina, nós já conversamos, ela trabalhou muito no *pěj* quando era grande, agora já está velha, então ela trabalhou muito também no *pěj*.

Alexandre: No dia do *kiki* vocês só foram colocar a cruz lá?

João: Só para os nossos filhos verem como nossos velhos antigos faziam.

Alexandre: Quando coloca a cruz do *kiki* no cemitério, isso protege?

João: Protege. Sim, para dizer que já é cemitério, do outro, né? Já tinha do branco, né? Bem dizer que tem duas cruzes, do branco e dos Kaingang. É a mesma coisa, nós vamos morar na cidade de Chapecó e a mesma coisa uma tribo estar junto conosco e uma tribo de lá do Chapecó, os deles e nossos também é nosso, então é assim sempre. Cada um se respeita, esse grupo é da cidade e esse grupo dos índios aqui, então cada um se respeita.

(...) Alexandre: Estes ensinamentos fazem aqui na mata?

Maria: Faz aqui na mata.

João: Recém que os professores estão aprendendo conosco.

(...) Alexandre: Foram eles que cercaram, porque os brancos que cercaram [este lugar de mata]?

João: Foram os índios que cercaram, para dizer que é para fazer uma dança que tem festa aqui, do dia do índio.

Passemos ao ritual do *kiki* realizado na Aldeia de Lajeado, no início de maio deste ano de 2018, pelos *kujá* Jorge Kagnãg Garcia e Maria KoRi Constante,

acompanhados por seus dois filhos: Pedro Pó Mág Garcia, que há algum tempo se “apresenta”, como dizem, como iniciado no xamanismo e Lúcia, que mais recentemente tem realizado um trabalho semelhante ao de Pedro, no que se refere ao apoio às atividades xamânicas dos pais. Eles moram, junto com eles, no Capão Alto – Lúcia Feg Prü é casada e tem sua própria casa. Na Aldeia de Lajeado, o casal de anciãos, Jorge e Maria, tem mais um filho, que é o atual cacique da aldeia João Vé Sã. A realização do ritual, como é tradicional entre os Kaingang, foi, em grande parte, possibilitada pelo fato de ele ocupar essa posição. Neste aspecto, como já tive oportunidade de analisar anteriormente, considerando que Aldeia de Lajeado está inserida num aglomerado político-cerimonial da região litorânea (Aquino, 2008), no qual o *kujá* Jorge Kagnãg Garcia atuara em vários momentos, especialmente nos Encontros dos *kujá*, uma das questões que vieram à tona neste momento do *kiki* é que, como afirmei no capítulo 4, sua luta para “trabalhar pela cultura” articula-se com a constituição do grupo local.

De qualquer modo, o casal participa de todos os Encontros dos Kujá, além de fóruns e reuniões políticas, educacionais, culturais, quando são convidados pelas lideranças, professores para realizarem as importantes cerimônias de “queima de ervas” para proteção do corpo (*venh kagta pür*) em que as pessoas passam pela fumaça, e do “batizado”, com banho de ervas infusas n’água, ou, simplesmente, para dançarem, cantarem e dar “conselhos”. Lembro que, em Nonoai, apesar de também serem chamados para realização de rituais, seja para rezas, para curas e para apresentar a cultura nas escolas bilíngues, onde procuram transmiti-la aos mais jovens, e na festa do dia do índio (acompanhei-a dois anos, em uma delas Jorge Garcia deu conselhos no microfone do ginásio da Aldeia Sede (2015) e na outra, ele estava, por ocasião das comemorações, na Aldeia de Votouro, onde seu neto é cacique), eles, enquanto anciãos esperam uma maior ação das lideranças nesse sentido, por exemplo: há um desejo de fazer uma casa de taquaras e capim em meio a flortesta do Capão Alto para que eles possam “colocar um pensamento”, isto é, fazer rituais. Esta vontade tem sido entendida pelas lideranças da Aldeia Sede como importante, mas, caso tenham investimentos para a construção de uma casa cultural, eles deveriam ser aplicados na própria Sede, ou seja, trata-se de uma perspectiva local e regional que é formulada, neste contexto ritual, nos termos do concentramento socioespacial.

Neste ritual percebi uma diferença sensível em relação ao ritual realizado na TI Xapecó, principalmente por que este último foi realizado no pátio e não na floresta. Além disso, o ritual foi organizado pelos “cabeças” e lideranças e não por um *kujá* e,

justamente, ali no pátio, as metades cerimoniais, que detém um complexo conhecimento passado de geração em geração também estavam presentes. Isso se deve ao fato dos ensinamentos de Vicente Fokâe terem sido muito importantes para que este conhecimento relacionado às metades cerimoniais fosse transmitido e, como observou Crépèau, quando esse grande conhecedor do *kiki* retomou o ritual, ele foi realizado no pátio de sua casa. Fazendo, portanto, uma comparação entre estes dois rituais, considerando ainda o fato de que nem todas as aldeias têm os *pěj* e, quando tem, nem sempre participam ou conhecem as suas atribuições no ritual, enfatizo que as condições de realização do *kiki* relacionam as respectivas performances rituais a um conjunto de variações possíveis e não à perda de traços culturais.

Como venho argumentando, as relações que os *kujá* têm com a floresta são recorrentemente afirmadas em seus discursos e práticas rituais, de tal modo que, juntamente com a atenção que dedicam aos humanos, fazendo curas, dando conselhos, seja em eventos públicos, seja visitando casas, tanto no interior da Terra Indígena de Nonoai, quanto em diversas Terras Indígenas e acampamentos, onde tem parentes e/ou são convidados para estes “trabalhos com a cultura”, eles enfatizam a centralidade das relações com os não-humanos durante os rituais, como uma das condições para a eficácia de suas práticas. Quando perguntei sobre a importância de realizarem o ritual na floresta, como eles dizem, no “capãozinho de mato”, que se encontra na principal entrada da aldeia de Lajeado. Pedro respondeu: “por que o espírito das árvores participam junto”.

Este aspecto traduz-se em um xamanismo horizontal, que tem como efeito, como analisei acima, uma série de imbricações com a esfera ritual. Com isso, estas transformações socioespaciais que observamos no ritual do *kiki* são melhor compreendidas ao considerarmos a capacidade do xamã de agenciar poderes transespecíficos e, assim, conectar a natureza, sociedade e sobrenatureza ao ideal de reciprocidade aldeão. Como tenho enfatizado, entre os Kaingang, a ação xamânica é expressa no princípio triádico da organização espacial – casa, espaço limpo e a floresta virgem –, mas também na complementariedade entre as metades exogâmicas. Aliás, como vimos acima, a partir da “visita” do Pe. Balduíno Rambo à Nonoai na década de 1940, há nesta forma de realizar *kiki*, quanto na “casa cultural” que os *kujá* desejam fazer no Capão Alto, uma religião que é, ao menos, tão antiga, quanto a descrição do autor de uma “missa” realizada em meio ao mato, em que usam velas e uma bebida demel, isto é, o *kiki*, por isso, retomo a citação:

Os índios visitam a igreja, quando vão a vila, e falam muito duma capela misteriosa que existiria em algum lugar da mata (...) A figura central da “missa” que imitaram do catolicismo é o “cuiem [kujá]”, mescla de médico, guardião das tradições, vidente, sacrifice e chefe espiritual, enfim, o “feiticeiro” dos relatórios jesuíticos. Esta [“missa”] é a denominação moderna, dada por analogia, à reunião religiosa do povo. Os “antigos” lhe davam outro nome, o da erva que durante o ofício desempenha uma função ritual. Para este fim reúne-se todo o povo ou grande parte dele junto ao rancho de algum principal. Usam-se velas de cera silvestre e uma bebida de mel misturada com tal erva (infelizmente não pudemos vê-la). Esta bebida se prepara numa grande gamela de cabriúva (*Myrocarpus frondus* Fr. All.) com dimensões várias, atingindo 10 pés de comprimento. Enche-se o recipiente com mel, ajuntando-se ervas e tapa-se tudo, até o momento da missa. Entre velas de cera e diversas cerimônias, o “cuiem” instrui o povo sobre o que deve fazer ou deixar de fazer para viver direito, para evitar secas e outras calamidades, enfim, aquilo é “como a missa” (Rambo, 1947: 84)

No caso do ritual do *kiki* na Aldeia de Lajeado, como ocorreu na Aldeia Kondá, apresenta uma série de variações associadas às relações natureza, sociedade e sobrenatureza, e sua imbricação com a constituição do espaço ritual, que passo a descrever, complementando-a com a narrativa fotográfica, a seguir.

Quando cheguei à aldeia, o cocho já estava preparado e a bebida já estava fermentando. Ele estava em meio à clareira da mata, onde se encontravam duas fogueiras, uma de cada metade, nas quais poucas brasas permaneciam acesas, localizadas no eixo norte-sul. Os *kujá*, bem cedo pela manhã, cruzaram a aldeia, saindo da casa do cacique, onde dormiram. A frente da fila vai Maria KoRi Constante, seguida por sua filha, Lúcia e por Pedro, que toca flauta, depois Jorge Kagnãg Garcia, por último, seguem-nos o cacique João Vé Sã. Chegam ao “capãozinho de mato” e KoRi faz as primeiras falas e encantamentos rituais e é seguida por Kagnãg, que também profere encantamentos. Ele ajoelha e faz uma reza virado para o lado “de onde vem o sol”, o nascente. Levanta-se e, depois, coloca três ramos de samambaia no canto, no meio e noutro canto do coxo, ainda coberto com uma lona. Continua suas falas em Kaingang e profere os nomes dos “donos” (*ton*) da mata, entre outros: *kanhkã ton* (dono do céu), *nén ton* (dono da mata), *goj ton* (dono da água), entre outros.⁷² Começa a cantar e dançar em volta do coxo, quando é seguido por Pedro tocando flauta, Maria KoRi e Lúcia Feg Prü, estas duas proferem encantamentos, segurando ramos de sete sangria. A dança e a música param e Lúcia com um ramo profere encantamentos.

⁷² Certa vez ele contou-me: “tudo tem mestre, nada funciona sem ter um poder. Sem um mestre pode até que funciona mas vai à toa. Um diz que o mundo rodeia, e aí o sol vai rodando. Essa parte eu não consegui saber, uma coisa bem difícil de eu saber (...) [mas] é ir no mato e conversar com o mestre do mato, peço para ele para mais ou menos mostrar o que ele me falou” e é assim que aperfeiçoa seus conhecimentos xamânicos revelados por sonhos “no outro dia tem que analisar o que ele falou, as vezes me perco, me perco mas até que eu acerto”.

Na sequência, KoRi, com uma panela com tinta feita de carvão do ramo de sete sangria (*kanhru*) – explicou-me que “a gente já pediu para Deus para isso aqui” –, sendo uma mulher *kahnru*, passa a pintar o rosto de seu esposo, fazendo os traços da metade *kamë* com os dedos. Com o fogo aceso por Lúcia, Kori tira as ervas de um balde com água, colocado ao lado do coxo, e leva ao fogo, localizado à frente deste, a uns três metros enquanto Pedro traz mais plantas do mato ao redor para o *venh kagta piür* (“queima de remédios”). Ela diz em português para explicar: “Com essa fumaça do remédio que a gente está queimando, expulsa àquele espírito mal que está no corpo da pessoa”.

Após este primeiro momento do ritual, o casal de *kujá* sentou e Kagnãg passa a falar para brancos e, assim compreendo, ”aconselhar” os índios sobre a “lei”, enfatizando a importância dos “pares certos”, para dançar e para fazer as cantorias, no tempo antigo (*vãsy*), quando pegavam “as mulheres deles” pelo braço e levavam para os *jamré* dançarem com elas. Daí a importância, também, dos *pěj*:

era tudo bem controlado e era o conselho que aplicava isso aí, então nós tínhamos que obedecer o conselho dos *pěj*. Até hoje diz: os caciques, os que comandam a aldeia, os toldos indígenas. Cada toldo tem os profissionais para fazer esse tipo (...) os *pěj* são os que me ajudam, eu sou *kujá*, então eu sou cacique, eu coloco meus trabalhadores, cada um tem seu serviço, os *pěj*, um trabalha de outro, outro trabalha do outro (...). A gente coloca cada pessoa para fazer uma coisa, um vai buscar lenha, vai assar carne, outro vai buscar água e tem o mestre que está ali comandando e não erre por que senão coloca na estaca. Era a lei indígena.

Muitas pessoas da aldeia chegam ao lugar, as mulheres com as crianças pequenas e os jovens do grupo de dança pintados, com suas lanças. Neste momento os dois *kujá* dão conselhos na língua kaingang e iniciam as rezas para abrir o coxo, ela fala sobre o *venh kagta* que está ali, fala dos *jamré* e *regré* e fala dos “donos” (*ton*; espíritos da mata) e da bebida. Ele também fala sobre as marcas. O *Konkej* é aberto, Kagnãg prova e colocam mais água, pois estava forte e também foi feito para as crianças beberem. Misturam, provam novamente e todos tiram com copos ou garrafas e levam para suas casas este remédio que é, como disseram os *kujá*, em suas respectivas falas, para a saúde do corpo e do espírito.

Por fim, entende-se que uma característica do ritual do *kiki* na Aldeia Lajeado, como o ritual do *kiki* realizado na Aldeia Kondá, é orientar-se para dar proteção e saúde às pessoas e isto está intimamente relacionado às metades exogâmicas e à “lei” da aldeia. Além disso, quando os *kujá* se “apresentam”, como dizem, na esfera público-cerimonial, eles demonstram ser um *kujá tar há* em oposição ao *kujá korég* (feiticeiro).

Deste modo os rituais do *kiki* tem sido um importante momento para que eles expressem sua capacidade de traduzir para o coletivo as transformações que ocorreram na vida aldeã nos últimos séculos e fazem isso relacionando as varias dimensões do cosmos, o que inclui, a “demarcação”, pelo kujá Kagnãg, de um novo cemitério (*venh kej tén*) na Aldeia de Por fi, em São Leopoldo, a pedido das lideranças. Sabe-se que esta “demarcação”, ao compartilhar de um mesmo aglomerado político-cerimonial interaldeão, terá influencia nesta mediação com mundo dos mortos na região litorânea e, conseqüentemente, também motivara a realização do ritual *kiki* na Aldeia de Lajeado. Isto é, do mesmo modo que ocorrera na Aldeia Kondá, quando colocaram a cruz indígena no cemitério, que era dos brancos, para dizer, como disse João Vehn Grê que “cada um se respeita, esse grupo é da cidade e esse grupo dos índios aqui, então cada um se respeita”.



F 72 - No caminho para o *kiki* (casas da Aldeia Lajeado)



F 73 - Kagnãg faz orações junto ao *Kōkej*



F 74 - Ko Ri prepara venh kagta



F 75 - Lúcia faz o bolo na cinza (ëmi ro)



F 76 - Venh kagta pür (“queima de remédios”)



F 77 - Dança em volta do *kōkej*



F 78 - “Comer *kiki*” (*kiki koja*): *Kagnāg* prova o *kiki* após abrir o *kōkej*

Considerações finais

As situações históricas e etnográficas aqui descritas foram analisadas por meio dos mitos e narrativas, dos rituais e práticas sociais de forma a aprofundar questões, gerais e específicas, dos estudos de etnologia com este povo. Para tanto, utilizei como recurso a etnoarqueologia, a etnohistória e a etnologia, com o intuito de suscitar o debate sobre as configurações sociohistóricas do território e da territorialidade, às quais tenho observado em trabalho de campo, nos documentos históricos e nos registros arqueológicos, dedicando especial atenção àquelas nas quais tenho encontrado ressonâncias entre as práticas Kaingang contemporâneas e àquelas informadas por eles como ancestrais. Desse modo, considerei importante enfatizar a existência de vários níveis de relação intra e inter-aldeãs que precipitam processos históricos: faccionalismo, cisão e constituição de aldeias, apropriações de poderes e capacidades exteriores, notadamente, àquelas provenientes do mundo dos brancos, alguns dos quais cito novamente abaixo.

A análise da atuação das lideranças no nível da organização política e social, particularmente atentando para a mediação que exercem (inclusive com o mundo dos brancos) na imbricação entre as esferas pública e privada; as práticas de xamanismo no nível da cosmologia e das apropriações de poderes exteriores, notadamente, da natureza e da sobrenatureza, incidindo na organização sociopolítica desta sociedade e; as relações cotidianas e extracotidianas entre as metades exogâmicas no nível do parentesco, desde a vida nos grupos domésticos à realização de rituais que estabelecem a participação no coletivo kaingang mais amplo.

O diálogo entre história e etnografia, mito e ritual, possibilitou que a análise destas configurações socioespaciais se traduzisse na formulação de hipóteses etnológicas mais amplas, inserindo-as nos debates já realizados pela etnologia Kaingang e contribuindo, assim, para compará-las com outros contextos etnográficos. Particularmente aproximei a questão do território e da territorialidade às noções de pessoa e corpo, entre outros temas que permeiam as etnografias entre as sociedades ameríndias. Aparecem nas etnografias contemporâneas, temas aqui centrais: as cidades enquanto lugares atuais e/ou míticos e ancestrais, presentes no arcabouço cosmológico e intimamente relacionado às formas políticas e sociais, como noções ou eventos preexistentes à chegada do branco ao continente sulamericano. Neste aspecto, os Kaingang parecem compartilhar desta perspectiva amplamente difundida entre os povos

amazônicos, como tenho afirmado nos capítulos apresentados, que têm como foco de elaboração cosmológica, sociopolítica e ritual a relação com a alteridade.

Principalmente, analisei as conseqüências de processos históricos para o momento atual (*üri*), percebendo as transformações na paisagem, que envolvem relações intra e interaldeãs, a partir da incorporação de poderes exteriores, contrastando esta análise ao modelo de Tommasino, no que se refere à oposição espaço-tempo, quando o espaço aldeão se volta para o mundo dos brancos, ampliando as considerações da autora no que se refere a influência do “poder tutelar” sobre sua dinâmica política e cultural para tentar compreender as relações com a estrutura de poder local, regional e/ou nacional, cuja expressão mais contemporânea articula a concentração de poder político pelas lideranças e as formas capitalistas de uso da terra, como àquelas pautadas pelos arrendamentos, constituindo alianças com o poder político dos brancos estabelecidos nas cidades vizinhas. Em todo caso, a incorporação de bens e poderes provenientes do exterior, como ocorre entre os Xikrin-Mebêngôkre, analisados por Gordon (2006), tem como efeito a realização de rituais, em que pese as conseqüências de uma economia inflacionária, associando-os ao *nêkrêjx* (para, por exemplo, oferecer cerimônias de nomeação que produzem status), e, neste caso, são atributos da pessoa, enquanto um conjunto de sentimentos-afetos que constituem o coletivo. Esta faceta ritual do ‘poder’, como “capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas (...) para o estabelecimento de outras relações sociais e vice-versa”, entre os Kaingang, pode ser observada na ação da liderança para realizar os “objetivos da comunidade”, pois ser *pa i* é conseguir combinar estes dois vetores relacionais, ou seja, a relação com o exterior e o interior da vida aldeã. Mais especificamente, no caso Kaingang, as mediações dos *pa i* relacionam as pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (*kinhrãg*), pela apropriação (*mãn*) de capacidades outras, para a manutenção do coletivo. Este ideal da capacidade de liderar pode exacerbar as práticas e insígnias de chefia ao traduzir a incorporação da estrutura de poder regional e nacional para o contexto local e, por vezes, colapsar as formas ancestrais Kaingang, isto é, ameaçar os padrões de reciprocidade, pois as lideranças como mediadores desta relação adquirem capacidades e benefícios materiais na interação com o mundo branco e podem ou não redistribuí-las para a “comunidade”.

Neste aspecto, a oposição que Tommasino analisou entre *üri* e *vãsy*, em conseqüência do poder tutelar em *ëmã*, na aldeia, em contraste com *vãre*, acampamento, de fato, demonstra que as instituições dos brancos, ao incrementar a diagramação

socioespacial aldeã, influenciam diversos níveis de sua organização sociopolítica, incidindo tanto na noção de pessoa quanto na corporalidade, construídas tradicionalmente na imbricação entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial, onde se destacam a formação e a composição de lideranças que atuam desde o ciclo de desenvolvimento da casa até as alianças mais amplas, entre *pa i kosir* e o *pa i mág*, e se (re)afirma o respeito (*tu há*) às regras de etiqueta que orientam as relações entre metades.

Por um lado, há, certamente, uma busca pela incorporação das instituições e capacidades do mundo branco no cotidiano da aldeia, de tal modo que os Kaingang tornam-se funcionários das instituições (escolas e postos de saúde), muitas vezes indicados pelas lideranças, mas, mais atualmente, também por concurso (com o aval da liderança) ou donos de vendas (ou mercados) dentro ou fora das aldeias ou, ainda, investem na construção de igrejas e exercem a função de pastores, entre outras tantas situações, como o caso dos arrendamentos em que se engajam em suas cooperativas ou nas cooperativas dos brancos, de tal modo que as diversificações de atividades e funções têm como consequência demandas variadas por transformações no espaço aldeão, como pode ser observado, por exemplo, neste exemplo abaixo:

A distância entre a enfermaria e as várias aldeias na TI Xapecó foi outro fator relevante na adesão dos tratamentos. As distâncias da aldeia Sede podiam variar de dois a mais de dez quilômetros (...). A análise dos prontuários médicos demonstrou que os moradores da aldeia Sede, seguidos de duas outras aldeias próximas a essa, foram os que mais procuraram o serviço em um período de um mês (Diehl & Reck, 163)

Por outro lado, como argumentei no decorrer desta tese, creio que estas interações com os equipamentos colonizatórios, não é uma consequência da distância, entendida como espaço físico, mas uma gradação, como indicou Amoroso para o contexto histórico das missões entre os Kaingang no Paraná, ou ainda, como ocorreu diversas vezes na história em que eles foram “se retirando” e, devido à chegada, a invasão e/ou o estabelecimento das cidades e instituições dos brancos, fizeram novos acampamentos e novas aldeias – como própria Aldeia Sede (Posto), em Nonoai, ou seja, (re)constituindo o ideal de reciprocidade aldeão, não apenas nos acampamentos, mas também em *ëmã*. Além disso, no contexto atual (*üri*), mesmo dentro dos limites das Terras Indígenas, o uso destas instituições e equipamentos do mundo dos brancos e/ou das formas de trabalho (assalariado, arrendatários, etc) parecem igualmente variar, afastando-se da dinâmica de “poder tutelar”, em virtude da demanda, das casas e/ou dos grupo locais e, ainda, dos funcionários ou pastores, também considerados “líderes

menores”, pois estes podem utilizar recursos disponíveis, por exemplo, para “falar de tradição”, como destinar a frota de carros disponíveis pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) para deslocamentos dos *kujá*, dos *pěj* e das parteiras para a realização de rituais diversos, festas, conselhos, cura e partos, incrementando a esfera público-cerimonial; ou ainda, como pude observar diversas vezes, utilizarem os recursos da monocultura ou da aposentadoria para fazer “festas” para os filhos e netos, motivando a vida do coletivo no interior do grupo doméstico.

Duas questões entrelaçam-se, aqui, como forma para aprimorar possíveis problemas derivados das aproximações entre a etnografia, a etnologia e a história, de tal modo que elas funcionem mais como orientação para a etnografia do que como solução para a formulação das hipóteses aqui formuladas, os quais estão relacionados a indigenização da modernidade, pois se as formas sociocosmológicas informam sobre a importância atribuída a alteridade no entendimento destes processos históricos e traduziram o avanço da colonização e as condições de apropriação de bens e recursos provenientes do mundo do branco em seus próprios termos, o grupo local, uma casa ou um conjunto de casas, como um coletivo, adquire uma conotação ampla para as análises subsequentes.

Como demonstra Hugh-Jones e, diversos autores que desenvolveram o conceito em etnografias contemporâneas, a “casa”, definida como espaço social sucessivamente mais abrangente, replicando a consaguinidade, a comensalidade, a filiação e a residência, constitui-se como centro cerimonial, que depende da capacidade do líder de agregar em si o desempenho de funções rituais por especialistas, assim como bens de consumo e a cultura material tradicional, constituindo ponto de passagem entre, no caso dos Tukano, a “maloca” como unidade residencial e a “casa” como uma objetificação de relações (personificação e corporalidade, associados a nomes e status), o que permite, por exemplo, identificar interesses que movem os diferentes segmentos, seja em termos do grupo local, seja em termos das redes interaldeãs e, mesmo, suas relações com o mundo do branco. Nesse sentido, como argumenta Andrello (2006), em Iauareté, com as diferentes ênfases nos laços agnáticos e cognáticos, as fratrias e os sibs, cujo ideal enfatiza a descendência e a hierarquia, são a principal base para a manutenção de laços entre grupos hoje dispersos geograficamente que reconhecem um territorial ancestral, mas que nas situações práticas cedem lugar a endogamia e ao igualitarismo, constituindo conjuntos territoriais cognáticos. Entretanto, houve uma transformação especialmente na vida ritual das malocas, a partir da “nova situação”, quando os

trabalhos se diversificaram; as unidades residenciais reorganizaram-se; um sistema eletivo foi introduzido; prevalecem aqueles que falam a língua dos civilizados e; em consequência destes processos históricos, que começaram a ser implementados pelas missões, os povoados adquiriram as características de bairro. Mas, estas transformações foram traduzidas a partir da “estrutura social”, fundada na vida nas malocas, que tinha como foco a criação de uma esfera geral de mutualidade, isto é, de uma socialidade que apontava para uma garantia da convivialidade; isto implica dizer que o social depende do indivíduo e que os dois são mutualmente constitutivos (remetendo à noção de “estética da comunidade” aos valores que Overing & Passes (2000) identificam como paz, igualdade, generosidade e partilha), e, de forma mais ampla, também tradicionalmente, que os rituais de troca não são restritos ao círculo agnático. Assim, na vida dos bairros esta estrutura permitiu reproduzir em uma mesma localidade, inclusive no que se refere à incorporação de outros sibs, um arranjo intra e interétnico, antes disposto como redes sociais que apresentavam maior dispersão geográfica.

Ao mesmo tempo, a hierarquia aparece aqui também em termos da estética da convivialidade, pois falar e escutar os coresidentes gera o reconhecimento da posição de líder, isto é, a capacidade de exercer esse conhecimento estético como pilar da convivialidade para as novas comunidades que surgiram em Iaraúetê, nas quais o manejo dos recursos provenientes do mundo dos brancos, da “civilização”, substituíram como uma contraparte os conhecimentos rituais (por exemplo, com documentos que são importantes por agregarem ao conhecimento estético). Com a transformação em bairro, por exemplo, o dinheiro (capacidade subjetiva dos brancos) entra em circulação na comunidade para garantir paradoxalmente tanto a civilização, quanto a estética comunitária. Assim, se esta transformação dificulta a coesão comunitária, influenciando a vida social e política, a comunidade evidencia uma incorporação do que seria “civilização”, considerando-a como coisa dos brancos, de tal modo que para garantir a harmonia e a expressão do afeto, índices de estética social, faz-se um julgamento relativo à beleza do cotidiano, pois o ideal é continuar vivendo como parentes. Este é o caso dos exemplos citados acima, relacionados ao incremento do espaço aldeão entre os Kaingang, pois se no *ürri*, as várias demandas, associadas ao mundo dos brancos (e/ou ao “poder tutelar”), seja na esfera pública, seja na esfera doméstica, não se referem necessariamente aos valores tradicionais, elas são orientadas pela necessidade de fortalecer os laços comunitários internos em termos de “apreciações estéticas”: um conjunto de festas “anima a vida comunitária” (Andrello, 2006: 222) e, também, de

forma semelhante aos (diversos momentos históricos que vimos entre) Kaingang, em Iauareté, realiza-se as “festas de santo”, casamentos, “festas do colégio”, inclusive aumentando suas frequências, para propiciar o animo coletivo. Segundo o autor, quando habitavam a mesma maloca (em contraste com um bairro, com casas muito próximas umas das outras), as festas de caxiri podiam servir de atrativo para novos co-residentes de casas satélites, mas, com essas transformações, tal conjunto de festas permite alcançar o mesmo grau de convivialidade que caracterizava os laços de agnação no passado.

Além disso, esta estética comunitária também incorpora uma capela bem construída, materiais esportivos, praças bem cuidadas, compondo o cenário da civilização. Mas esta “civilização”, entendida enquanto uma indigenização da modernidade, faz com que o comerciante, por exemplo, seja levado a participar com contribuições para a comunidade (capela, etc), de tal forma que o fetiche da dívida, que tornava o homem um homem no sentido de alguém civilizado, é contrastado com o manejo segundo as possibilidades de pagamento. No comércio, os juros estão fora de cogitação, pois seria imoralidade: “Em outras palavras, no comércio indígena em Iauareté não há separação entre a casa e a firma, entre a transação comercial e a reciprocidade”, trata-se de uma situação em que “a moralidade do parentesco se mistura com o mercado” (S. Hugh Jones apud Andrello, 2006: 251).

Se entre os Kaingang não vemos o conceito de “civilização”, ao menos tão nítido como em Iauareté, há uma diversificação de funções proporcionadas pelas instituições (e equipamentos: igrejas, comércio, escolas, estradas, pontos de ônibus, linhas de eletricidades, etc), que, no entanto, não tem também como consequência direta ou indireta a constituição de um diagrama socioespacial que se assemelhe a algo como o surgimento de um bairro ou uma cidade – mesmo no sentido que os arqueólogos vislumbram para as “cidades rituais” no México, com seus aglomerados urbanos, que reúnem, residências e templos, vinculados a diversificação de funções. Desse modo, considerando a imbricação da esfera ritual (as relações entre metades, que compõe o conjunto de lideranças menores e maiores) e o poder do cacique, ora orientado para o “espaço tutelado” da aldeia, ora para o poder político dos municípios vizinhos (inclusive, muitas vezes, requisitando e usando o poder da polícia dos brancos), vemos que os diversos arranjos socioespaciais daí decorrentes não têm como condição necessária, paralela ou uma relação de causa e efeito, um processo histórico que determinaria, neste sentido, a transformação da vida (coletiva) aldeã em algo

semelhante à vida (individualista, impessoal e especializada) características das sociedades urbanas, ou seja, há uma “estética de convivialidade” entre os Kaingang que permite opor a vida aldeã e a cidade dos *fóg*.

Aqui, reafirmo novamente que as diversas demandas e interações são efetivamente possibilitadas pela autonomia política da casa ou do grupo local, articulando-se, inclusive no contexto da relação com o mundo dos brancos, aos arranjos socioespaciais, cuja expressão se dá em termos do dualismo diametral e concêntrico. Dessa forma, vimos que, se, em determinados contextos, como ocorreu com a derrubada das florestas (o centro cosmológico Kaingang, onde se atualiza um xamanismo de tipo horizontal), quando a praça de dança foi deslocada para a casa do cacique (tradicionalmente, o centro político da aldeia), a organização sociopolítica e ritual passa a contribuir para uma maior centralização do poder, os aglomerados politico-cerimoniais constituem-se ou não, como resultado de movimentos de reunião e dispersão, envolvendo estas unidades políticas autônomas, enquanto as *vãre* e *ëmã* associam-se em termos da realização de deslocamentos e da constituição de assentamentos de vários tipos: faccionalismo, xamanismo, parentesco. Isto é, ao descrever situações etnográficas em que são perceptíveis a autonomia política dos grupos locais (*ëmã*) e, por extensão, dos conjuntos residenciais (*nig ja tavi*) e das casas (*in*), problematizei a diversidade de arranjos socioespaciais, ora mais verticais, ora mais horizontais, traduzindo as interações com o mundo do branco de forma igualmente diversa. Em consequência, esta configuração intra e interaldeias lembra certos aspectos da Liga Iroquesa, como analisa Clastres, para mostrar que ali, como aqui nas terras baixas da América do Sul, a “questão do poder” é de tipo não coercitivo:

A experiência direta do terreno, as monografias dos pesquisadores e as mais antigas crônicas não deixam dúvida nenhuma sobre isso: se existe alguma coisa completamente estranha a um índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer, exceto em circunstâncias muito especiais como em uma expedição guerreira. Como é que nesse caso, os iroqueses figuram no primeiro tipo ao lado das realezas africanas? Pode-se aproximar o Grande Conselho da Liga dos Iroqueses de “um Estado ainda rudimentar, mas já claramente constituído”? Pois se o político “concerne ao funcionamento da sociedade global” (p. 41) e se “exercer um poder é decidir por todo agrupamento” (p.44), então não se pode dizer que os 50 sachens que compunham o grande conselho iroquês formassem um Estado: a Liga não era uma sociedade global, mas uma aliança política de cinco sociedades globais que eram as cinco tribos iroquesas. A questão do poder entre os iroqueses não se deve colocar no plano das ligas mas no das tribos: e nesse nível não há dúvida, os sachens não eram seguramente mais poderosos que o resto dos chefes indígenas. As tipologias britânicas elas são pertinentes para o continente negro não podem servir de modelo para América, pois repitamo-lo, entre o sachen iroquês e o líder do menor bando nômade não existe a menor diferença (2003:28).

Com isso, aproximei minha argumentação da constituição destes aglomerados à análise de Perrone-Moisés & Sztutman (2010) sobre Confederação dos Tamoios, observando que tais configurações territoriais e políticas mais amplas permitem apreender a perspectiva indígena em suas formas de relação sociocosmológica com a alteridade como um “regime de multiplicidade, visto que, se há unidades, estas existem contextualmente e são incessantemente gestadas para se entredevorar”. Considera-se, por um lado, que o debate sobre xamanismo na etnologia americanista aponta para sua centralidade na configuração das redes cosmopolíticas. Por outro, que a configuração do território Kaingang, a partir das transformações históricas que ocorreram na paisagem nos últimos dois séculos, constituídas por discursos e práticas que se sustentaram nos termos do Grande Divisor (Latour, 2000), articula-se com um movimento de translação (em oposição ao modelo de difusão, com suas caixas-pretas), em que o avanço dos equipamentos colonizadores em suas áreas de ocupação tradicional, a partir do surgimento de estradas, cidades e os aldeamentos, compõem processos de ressignificação do território ancestral, como no caso das Terras Indígenas demarcadas.

Esta compreensão revela, por sua vez, a amplitude territorial e sua relação com aglomerados interaldeões, mostrando, no século XIX, os “limites” dos territórios das “tribos”, que eram os grandes rios e seus afluentes, onde se localizavam as “subtribos”. Estes territórios eram liderados, neste momento, por caciques que ficaram historicamente conhecidos, como argumenta Laroque (2000) para o Rio Grande do Sul e Tommasino (1995) para o Paraná – estendendo-se, aqui, o argumento para a localização de sítios ancestrais em Santa Catarina, tanto nas negociações de Kondá, que resultaram na perda do território, quanto nas de Vanhkrê que, após a participação indígena na construção das linhas telegráficas, resultaram na Terra Indígena Xapecó, entre outros –, os quais foram importantes na conformação histórica dos aldeamentos e, depois, das Terras Indígenas. De fato, os modelos etnoarqueológicos e etnohistóricos, em diálogo com as etnografias contemporâneas, informam igualmente estes aspectos que constituem o território e a territorialidade em sua relação com a paisagem ancestral. Mas estes limites, que seguem os cursos d’água, são variáveis em sua amplitude, devido às configurações de aliança (extrapolando, em muito, a extensão de bacias hidrográficas, por exemplo), enquanto formam uma “região” – no sentido que Ingold atribui ao conceito – ao conectar lugares, que são constituídos enquanto movimentos de humanos e não humanos. No momento atual, as configurações socioespaciais articulam-

se a tal paisagem considerada por eles como ancestral, a partir das diversas interações intra e entre aldeias, bem como com os equipamentos da colonização e as cidades, onde buscam um ponto de vista privilegiado para acessar poderes, situando a materialização do grupo local em uma geografia fractal, como argumentou Carneiro da Cunha (1998).

Isto é perceptível ao nos aproximarmos da análise de Gallois (1994) sobre as narrativas Waiãpi sobre a origem ancestral da fortaleza de Macapá, Mairi, em especial, no que diz respeito à apropriação deste espaço para a interpretação dos acontecimentos históricos, notadamente porque as narrativas kaingang falam da reincorporação de um território mais amplo que foi perdido para os brancos e que é onde a territorialidade kaingang reúne as dimensões da ordem social e cosmológica, para a continuidade de seu habitat, com a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*ëmã*). Tal é a situação analisada por Tommasino & Motta (2002) no contexto histórico do surgimento das cidades na região sul do Brasil, em que se observa uma estrutura social que orienta as formas de relação com a alteridade, informando que bens e status, provenientes da população branca que ali se estabelecia ou dos governos provinciais, são incorporados tanto no *vãsy* (tempo passado), quanto no *üri* (tempo presente), em termos de suas formas de reciprocidade, características da vida aldeã.

Assim, vimos que a relação com as cidades permite-lhes localizar no tempo e no espaço àqueles ancestrais que nelas estão enterrados em cemitérios antigos (*vehn kej sí*) e também aqueles que, como Antônio Koito, “nunca mais voltaram”, articulando seu “discursos-explicação” com os temas míticos e escatológicos, como evidencia a analogia da “cidade” com o *nugmë*. Nesse sentido, como em outros aspectos da vida social e política citados acima, não sendo possível que os ideais de reciprocidade se realizem, a interação com poderes agressivos, que são traduzidas como “o lado das coisas contrárias, da morte dessas coisas”, tem como consequência a transformação do corpo em um outro, especialmente, o morto, mas também em branco, daí a importância da continuidade do grupo local.

Na vida aldeã, vemos o uso das categorias cerimoniais e a forma ritual de tratamento com os mortos pela outra metade ou pelos estrangeiros, que foram incorporados por meio de casamento e/ou seus descendentes, também associados às categorias cerimoniais, o que é possibilitado pela nomeação e, de qualquer modo, o nome de *pëj*, é concebido, em geral, como uma transformação de uma pessoa que passou por doenças ou infortúnios e também como proteção para com o trato do morto (de acordo com funções específicas, como: para fazer a sepultura, para cavar, para a

taquara que trançava, quando não usavam o caixão, a esteira que envolvia o morto, entre outros). Nos contextos rituais, vemos a importância da relação controlada com a alteridade, enfatizando as regras de etiqueta para a relação entre pessoas de metades opostas, com o uso de termos gerais para consangüíneos (*kanhkã*) e para afins (*jamré*) “codificando uma oposição Nós/Outros”, isto é, de “um termo que instaura a relação” (Coelho de Souza, 2002:10), fundamental no processo de construção do parentesco e para a configuração de complexos multicomunitários.

Como propus no decorrer da argumentação desta tese, a associação entre estas posições e categorias cerimoniais também são possíveis de serem analisadas como processos e estas duas dimensões, o ritual e os processos históricos, constituem as condições para as ações xamânicas e o exercício do poder da liderança, o que permite compreender as transformações socioespaciais, a partir da imbricação entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial. Neste aspecto, utilizei a análise de Crépèau para formular a organização do espaço Kaingang nos termos dos dualismos diametral e concêntrico, como dois aspectos relevantes para marcar a esfera público-cerimonial, com a dualidade nos rituais (como na divisão do cemitério entre leste-oeste, e; alto baixo-norte-sul), e; a esfera doméstica, expressa na tríade *in-prur-nén*. Tais ênfases, ora num ou noutro destes aspectos, informam diversos arranjos sociopolíticos e cosmológicos, que são centrais na compreensão dos processos históricos, com seus “hibridismos” ou certas formas históricas, pois traduzem, antes, sua fluidez institucional (o “sistema caboclo” (Rosa, 2005) ou a oposição entre evangélicos e católicos que caracterizou os rituais do *kiki* realizados na década de 1990 na TI Xapecó e que, atualmente, se não deixou de existir, não esboça nítidas expressões para que seja reivindicada como um aspecto central no ritual) e os permitem apreender a centralidade da complementariedade e oposição entre as metades: no nível da liderança, o cacique e vice-cacique (*pa i mág*) e os coronéis, majores, capitães, tenentes, sargentos e polícias (*pa i kosir*); no nível do parentesco, as metades exogâmicas, *kamë* e *kanhru*, os *pěj*, as subseções *votor* e *veineky*;⁷³ no nível do xamanismo, os *kujá* e os *jangrë* e/ou santos do panteão católico, ou ainda, as manifestações do espírito santo entre os evangélicos.

⁷³ Neste ponto descordo de Juracilda Veiga quanto a variação havaiana apresentada pela terminologia ‘kariera’ kaingang como consequência do contato, influência da terminologia aprendida dos regionais. Isto porque meus dados informam flexibilidade da classificação diametral kariera tanto no que se refere ao casamento quanto ao uso de termos de referência no interior dos *kanhkã pë* (parentes verdadeiros, i.e., àqueles entre G-2 e G+2). Veiga, a partir de suas pesquisas em Santa Catarina, no Toldo Chimbangue glosa *paiti si* como um termo utilizado para *jóg* (F, FB), de acordo com sua Terminologia I (ver anexo), o que difere, segundo ela, do seu uso na Terminologia II (ver em anexo) em que era aplicado apenas para F.

De fato, o parentesco entre os Kaingang enfatiza (a terminologia de) as metades exogâmicas como esfera de mediação (ritual, política e da organização social, influenciando, portanto, no ciclo de desenvolvimento do ciclo da casa), o que nos permite retomar a dimensão do riso, fazendo correlações com a análise de Howard do ritual Panawa entre os Waiwai (com suas performances que dizem respeito a incorporação de poderes e de estrangeiros no interior do coletivo), com a análise de Seeger sobre os palhaços Kisêdjê (mostrando a importância das relações entre metades cerimoniais, liderança e a coresidência); com a análise de Santilli entre os Makuxi e Wapixana (em que a dimensão do riso situa diversas críticas políticas); com a análise de Lagrou entre os Kaxinawa (destacando a fala ritual: o grotesco e a fertilidade na constituição da pessoa); com a análise de Cayubi Novaes do ritual funerário Bororo (situando as relações entre brancos civilizados em contraste com a constituição da pessoa em termos de beleza). Estas análises, inspiradas em Clastres, que mostra que rir do jaguar, do xamã e da liderança é uma forma de rir do poder, sustenta, aqui, a argumentação de que estas ontologias, como vemos também entre os Kaingang, formulam as dimensões social, política e cosmológica tendo como aspecto central da constituição dos grupos locais diversas mediações com a alteridade, mortos, *fóg*, Guarani entre outros Outros.

Desse modo vemos que a circulação de seres humanos e não humanos pode ser qualificada como processo de obtenção de capacidades, de tal modo que a materialização do grupo local corresponde a um mesmo processo de objetificação que tem o corpo como suporte. Portanto, a tradução das transformações decorrentes da

Segundo a autora, essa mudança na terminologia pode ser entendida como um processo de adaptação dos Kaingang ao uso de termos de parentesco dos “regionais”. Ela diz: “em 150 anos de contato com a sociedade brasileira e de conjugar uma resposta à repressão e às coerções ditas civilizatórias de vários tipos, com o desejo de manter fidelidade e coerência com a regra fundamental da sociedade Kaingang, que valoriza o casamento com pessoas de metades opostas (Veiga, 1994: 123), a exogamia de metades não corresponde mais ao alinhamento com os primos cruzados em primeiro grau, mas buscam casar-se com alguém da metade oposta que poderia ser, em outros termos, um primo cruzado classificatório” (*ibid*, 124). Devo dizer que encontrei as duas possibilidades durante minha pesquisa. Coelho de Souza (2002) baseada nos dados de Veiga faz a seguinte reflexão: “Se a presença de casamentos de primos imediatos na genealogia dos mais velhos, o testemunho destes, confrontados à prática e discurso das gerações mais jovens (que condenam esse tipo de casamento), bem como a presença de ‘empréstimos’ do português nas novas terminologias, indicam tratar-se certamente de um desenvolvimento recente, as causas dessa mudança são bem mais difíceis de detectar. Vale lembrar, entretanto, que elas evocam as transformações estruturais envolvidas na passagem da terminologia kaingang para a de seus vizinhos xokleng (v. supra), e que tendências à ‘havaianização’ podem ser detectadas em outras terminologias ameríndias. A ‘influência’ dos brancos, e dos preconceitos cristãos contra o casamento de primos, pode bem ser um fator, mas o que é mais interessante aqui é a adaptabilidade do sistema e o curso particular que essa adaptação toma, independente do ‘gatilho’ que a tenha desencadeado. Seja como for, o que ocorre na verdade é a combinação entre diferentes terminologias, e a questão decisiva passa a ser, aqui também, a distância social: onde começa o ‘não-parentesco’. Ou melhor, onde o ‘parentesco’ torna-se ‘distante’ o suficiente para que se possa submetê-lo à dinâmica de reclassificação (Coelho de Souza, 2002: 528; 529)

relação com diversas alteridades concatena uma série de eventos (em termos sociológicos e cosmológicos), entre os quais, àqueles que levaram a própria noção de Terra Indígena, que, certamente, conduziu sua vida seminômade (Coelho de Souza, 2017) para pontos de parada onde se concentrou grande parte da população, constituindo determinados lugares, que eles consideraram importantes nas pautas de reivindicação fundiária – como vemos no uso que fazem, mais atualmente, da noção de tradicionalidade da ocupação, nos termos da Constituição Federal –, como um “limite para os brancos”. Uma Terra Indígena, bem como as diversas reivindicações e/ou acampamentos, são melhores compreendidos a partir destas transformações socioespaciais, entendidas em termos (da temporalização) da paisagem (Ingold, 2000; 2015), que nos remetem aos diferentes arranjos da interação indígena com as formas de colonização e com as formas capitalistas, que se pauta(ra)m pelo que se denominou “natureza”. Este processo, entretanto, tem como pressuposto uma ontologia que se constitui na interação multiespécies (Tsing, 2015), caracterizando a multiplicidade inerente à constituição das pessoas e dos lugares Kaingang, pois a constituição do grupo local, pensada a partir da tríade *in, prur, nén*, contrapõe-se, ao menos idealmente – já que as diversas situações exigem que este centrismo socioespacial seja vivenciado por meio de deslocamentos a curta distância (*mu je há si*) ou a longa distância (*mu je há tej*) – a padronização da domesticação de plantas e de pessoas.

Por fim, se os limites são entendidos pelos Kaingang como um “limite para os brancos plantarem”, um “limite provisório, “como se fosse um arame” para os vizinhos, e isso independe do tamanho da terra, pois a Terra Indígena é aberta, é por que a terra, em sua vida multiespécie, é experienciada como um território ancestral. De fato, o conjunto de práticas associadas à territorialidade não se define por um imperativo cultural geral – herança pré-colombiana ou produto da aculturação, desde uma gramática do Estado que define sua condição étnica ou tribal –, mas por processos históricos que são apreendidos desde uma perspectiva indígena, ora como a busca de uma territorialidade mítica, ora como um meio de acesso e controle de políticas públicas garantidoras de sua diferença enquanto coletivo. Daí, diversos arranjos podem surgir, considerando o contexto em que tais “limites” são constituídos, em termos de “negociações”, ou ainda, mediações e “reivindicações” em que os Kaingang esperam, fundamentalmente, que a autonomia do grupo local seja respeitada. As reivindicações de terra e/ou incremento da vida aldeã (com escolas, postos de saúde, igrejas, estradas, etc) são também diversos por motivos que envolvem a constituição de um “território

circular”, com cemitérios, acampamentos e assentamentos antigos, onde viveram e foram enterrados seus ancestrais, com seu facionalismo característico e/ou nas relações de respeito que orientam o pertencimento às metades patrilineares e exogâmicas, enquanto motivam a constituição de um corpo de parentes no tempo atual (*üri*).

Referências bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. Cidade do índio: Transformações e cotidiano em Iauarete. 2006. São Paulo: editora: UNESP.
- AQUINO, Alexandre M. 2008. Ën Ga Vyg Ën Tóg (“Nós Conquistamos Nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul. Brasília: Dissertação de Mestrado. UnB/ICS/PPGAS.
- _____. 2009. *Mü jé ha* (“Vamos”): a fundação de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Revista Tellus. Campo Grande: UCDB, ano 9, nº 17, jun./dez, p. 111-136.
- _____. 2014. Ritual e xamanismo entre os Kaingang: o tempo e a sociocosmologia dos espaços rituais. Revista Espaço Ameríndio. Porto Alegre: UFRGS v. 8, n. 1, . p. 109-134.
- _____. 2016 Narrativas da territorialidade ancestral entre os Kaingang: incorporações espaçotemporais em uma perspectiva etnoarqueológica R@U, 8 (2), jul./dez.: 87-110.
- AMOROSO, Marta. 2002. Os dados da catequese encaminhados pelos missionários ao governo se referem ao número total de índios: aldeados. Anais XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais – de 22 a 26 de Outubro de 2002, GT: Povos Indígenas - “Saberes coloniais, práticas de mediação e processos de construção da alteridade”.
- _____. 2003. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. Anuário antropológico/2000-200. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-72..
- _____. 2014. Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império. São Paulo: Terceiro Nome.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. 2001 Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. São Paulo. FFLCH/PPGAS/USP.
- _____. 2002. Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, n.18, p. 189-207.
- _____. 2014. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: Coletânea História das Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul – Volume III – Tema: Manifestações da religiosidade indígena. Org. por Eliane Cristina Deckmann Fleck. . BORBA, Telêmaco. 1908. Actualidade Indígena. Curitiba: Imprensa Paraenense.
- BRAGA, Danilo. 2015. A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). Porto Alegre: Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul/PPGHIS/IFCH.
- CARINI, Joel J. 2005. Estado, índios e colonos: o conflito na reserva indígena de Serrinha norte do Rio Grande do Sul Passo Fundo UPF, 271
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. Mortos e os outros. São Paulo: Hucitec,
- CAYUBI NOVAES, SILVIA. 2006. Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo São Paulo, USP: Revista de Antropologia, 49 (1)., p. 283-315.
- CIMI (Conselho Indigenista Missionário). 2005. Porantim: em defesa da causa indígena.. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a. XXVI, n. 277, agosto.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify. Traduzido de *Lá Société contre l’Etat – recherches d’anthropologie politique*. Les Editions de Minuit.
- CLAUDINO, Zaqueu Kej. 2013. A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena kaingang. Porto Alegre: Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul/FACED/PPGEdu.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2001. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol 16 nº 46 junho/2001: 69-96.

_____. 2002. O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. PPGMN, Museu Nacional.

_____. 2008. Por que a identidade não pode durar: A troca entre Lévi-Strauss e os índios. Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Ruben Caixeta de Queiroz e Renarde Freire Nobre, organizador. Belo Horizonte : Editora UFMG

CORREA, Dora. 2008. Descrições de paisagens construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.135-152, jan/jun.

_____. 2008. Porque a identidade não pode durar. A troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: Ruben Caixeta de Queiroz; Renarde Freitas Nobre. (Org.). Lévi-Strauss. Leituras brasileiras. 1ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, v. , p. 265-300

_____. 2017. Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê Revista de @ntropologia da UFSCar, 9 (1), jan./jun.

CORTELETTI, Rafael; DEBLASIS, Paulo. 2018. arqueologia jê do sul do brasil: ambiente, sistema, poder e experiência na paisagem de Urubici, Santa Catarina. Rev. Memorare, Tubarão, v.5, n.2, p. 132-164 maio./ago

COSTA, Fernanda C. C. 2017. O fazer missionário, o fazer política: construção de relações para a atuação missionária na Terra Indígena Guarita nas décadas de 1960 a 1980 – Dourados: Fronteiras: Revista de História v. 19, n. 34 p. 257 – 279, Jul/Dez.

CRÉPEAU, Robert. R. 2005. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 9-33.

_____. 2002. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: um breve comparação com o xamanismo Bororo. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, n.18: 113-129.

_____. 2006. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. In: Anuário Antropológico 2005. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro., p. 9-33.

CUNHA, MANUELA C; VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1985. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. Journal de la Société des Américanistes , v. LXXI, n.1-2, p. 191-208.

_____. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução Mana vol.4 n.1 Rio de Janeiro.

DAMATTA, Roberto. 1976 Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes.

D' ANGELIS, Wilmar; VEIGA, Juracilda. 2003. Habitação e acampamentos Kaingang hoje e no passado: Cadernos do CEOM. Chapecó: CEOM-UNOCHAPECÓ, n. 18, p. 213-242.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; FÓKÂE, V. F. . Toldo Imbu. 1994. O Cacique Condá, os Kaingang do Xapecó e as terras do Imbú.. Cadernos do CEOM (UNOESC) , Chapecó - SC, v. 3, p. 1-104.

DESCOLA, Philippe. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia Rio de Janeiro: Mana vol.4 n.1

DIAS, Jefferson. L. Z. 2004. A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang. São Leopoldo. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo. PPGH, UNISINOS.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1995. Mil platôs. Volume I, Rio de Janeiro: Ed. 34, 94 p.

- DIEHL, Eliana e RECH, Norberto. 2004. Subsídios para uma assistência farmacêutica no contexto da atenção à saúde indígena: contribuições da antropologia Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Esther Jean Langdon, Luiza Garnelo, organizadoras. Rio de Janeiro: ABA, Associação Brasileira de Antropologia: Contra Capa, 247 p.
- DOUGLAS, M. 1993. "Jokes". In: *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. London, Routledge & Kegan Paul, p. 90-114
- DUARTE DO PATEO, Rogério. Guerra e Devoração. In: GALLOIS, D. T.. (Org.). *Redes de Relações nas Guianas*. 1ªed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005, v. , p. 113-150.
- EWART Elizabeth. 2006. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central São Paulo: *Revista de Antropologia*, 48 (1)., p. 09-35.
- ESCOBAR, ARTURO. 1998. Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*. Arizona: University of Arizona Library, vol.5, p. 53-82. 1998
- FAUSTO, Carlos. 1992. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico in Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil* São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP p.381-396
- FERNANDES, Ricardo C. 2004. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu & NOELLI, Francisco Silva (orgs). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, p. 83-143.
- GALLOIS Dominique T. 1994. Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- _____. 2004. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: Fany Ricardo. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental., v. , p. 37-41.
- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin- Mebêngôkre*. São Paulo. Editora Unesp.
- HAVERROTH, Moacir. 1997. *Kaingang. Um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis. PPGAS/UFSC
- HECKENBERGER, M. J. ; NEVES, E. G.. *Amazonian Archaeology. Annual Review of Anthropology*, v. 38, p. 251-266, 2009.
- HOWARD, Catherine. *Panawa: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional. Amazônia: etnología e historia indígena*. São Paulo: Nucleo de Historia Indígena e do Indigenismo da USP: Fundação de Amparo á Pesquisa do Estado de São Paulo. 1993. p. 229-264
- HUGH-JONES, Stephen, 1995. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. pp 226-252
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- _____. 1993. *Temporality of the landscape. Conceptions of time and Ancient Society. World archeology* v 25, n. 2
- _____. 1994. *Humanity and Animality"*, in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, pp. 14-32.

_____. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr.

_____. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais Porto Alegre: Horizontes antropológicos. vol.18 no.37 Jan./June

_____. 2015. Estar Vivo: Ensaio Sobre Movimento, Conhecimento e Descrição Petrópolis: Vozes.

LAGROU, Els. 2006. “Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa”. São Paulo: Revista de Antropologia, 49 (1)., p. 55-90.

LA SALVIA, Fernando. 1984. A habitação subterrânea: uma adaptação ecológica. In: MACEDO, Francisco Arquitetura luso-brasileira 1983. In.: BERTUSSI, Paulo I., JNB DE CURTI, FERNANDO La Salvia, ROHDE Geraldo Mario, WEIMER, Nelson Souza Günter (orgs). A arquitetura do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Serie documental15. Ed. Mercado Aberto, 7-25

LAROQUE, Luis F. S.2000. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). Pesquisas. Antropologia 56. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS.

_____. 2006. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930). Tese de Doutorado. São Leopoldo. PPGH/UNISINOS.

_____. 2005. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. São Leopoldo. Revista História UNISINOS, v.9, n.1, p.49-59, jan./abr.

LATOUR, Bruno. 2000. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP,

LAYTANO, Dante de. 1957. Populações Indígenas– estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. Revista do Museu Julio de Castilhos e arquivo histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. n 7: 150-213.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro Biblioteca Tempo Universitário; 7. Editora: Tempo Brasileiro.

_____. 1976. Guerra e comércio entre os índios da América do sul. IN: SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 325-339.

_____. 1981 Tristes trópicos, Lisboa/São Paulo, Ed. 70/Martins Fontes.

LEOCÁDIO DA SILVA, Leonardo. 2013. Terra indígena ou terra de arrendamento? Dilemas do sistema de parcerias entre os Kaingang da terra indígena de Nonoai. Artigo apresentado no Seminário Avançado em Teoria II 2/2013 Universidade de Brasília - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

LUCIANO, Gersem J. S. 2006. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 224 p. – (Coleção Educação para Todos; 12)

MABILDE, Aphonse P. 1983 Apontamento sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província no Rio Grande do Sul 1836 -1866. São Paulo: Ibrasa.

Maniser, Henrich H. 2006. Os Kaingáng de São Paulo. Ed. Curt Nimuendajú, Campinas MACIEL Elizabeth N.; MARCON, Telmo. 1994. o serviço de proteção ao índio. In: História e cultura Kaingáng no Sul do Brasil. Marcon, Telmo (coord.). Passo Fundo: Ed. Universidade Passo Fundo.

Maniser, Henrich H. 2006. Os Kaingáng de São Paulo. Ed. Curt Nimuendajú, Campinas.

- NONNENMACHER, Marisa Schneider. 2000. Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX. Porto Alegre: EDIPUCRS,
- OVERING, Joanna. 1995. Mito como História: um problema de tempo, realidade e outras questões. Rio de Janeiro: Mana. Estudos de Antropologia Social, 1 (1): 107-40.
- _____. 2004. A reação contra a descolonização da intelectualidade Florianópolis: Ilha, v.6, n.le n.2, julho de, p. 5-27
- _____. 2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piara da Bacia do Orinoco São Paulo: Revista de Antropologia, 49 (1), p. 19 - 54.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de, 2000. Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S., TOMMASINO, Kimije. Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang, Londrina: Ed.UEL,.
- OLIVEN, Ruben George. 2011. A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. 2010. Notícias de uma certa confederação Tamoio., Rio de Janeiro: Mana, Out, vol.16, no.2, p.401-433.
- ROGGE, Jairo H. 2005. Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul. 141 Pesquisas, Antropologia/Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo: UNISINOS. n. 62: 86-88.
- ROSA, Rogério. R. G. 2005. Os Kujà São Diferentes: Um Estudo Etnológico do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Porto Alegre: Tese de Doutorado, PPGAS/IFCH/UFRGS
- SAÉZ, Oscar Calávia. 2005. “A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 20(57):39-51
- SAHLINS, Marshall. 1990. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. 2003. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 231pp.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. 1975. Educação e sociedades tribais. Porto Alegre: Movimento
- SANTILLI, Paulo. 2010. O riso castiga os costumes. In: Barbosa, Reinaldo Imbrozio; Melo, Valdinar Ferreira. (Org.). Roraima: homem, ambiente e ecologia. Boa Vista: FEMACT, v. , p. 95-108.
- SANTOS Silvio Coelho dos 1975. Educação e sociedades tribais Porto Alegre: Movimento
- SAGRINSO EMÍLIO, João. 2015, Processo de formação e organização sociopolítica Kaingang do setor São João do Irapuá, Terra Indígena Guarita (RS) Florianópolis: Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC.
- SEEGER, A., MATTA, R., VIVEIROS DE CATRO, E. B. 1979 [1987] A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In. OLIVEIRA, J.P. (Org) Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 11-29.
- SCHWINGEL, Lúcio Roberto. 2001. Chefia kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização. Uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (norte do estado do Rio Grande do Sul). Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, PPGAS/IFCH /UFRGS.
- SERRANO, Antonio. 1957. Los Kaingang de Rio Grande do Sul a mediados del siglo XIX, según un manuscrito Del Teniente Coronel Alfonso Mabilde. In: Laytano, Dante de. Revista do Museu Julio de Castilhos e arquivo histórico do Rio Grande do Sul, 8:5254. Porto Alegre.

- SOUZA, Almir A. 2015. Lei de Terras no Brasil Império e os índios do Planalto Meridional: a luta política e diplomática do Kaingang Vitorino Condá (1845-1870) Rev. Bras. Hist. vol.35 no.70 São Paulo July/Dec. Epub Jan 08,
- STEIL, Carlos A.; CARVALHO, Isabel C. M. 2014. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. Rio de Janeiro: Mana, v. 20, p. 163-183.
- STOLZE LIMA, Tania. 2008. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: Ruben Caixeta de Queiroz; Renarde Freire Nobre. (Org.). Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, v. , p. 209-263.
- STUTZMAN, Renato. 2005. Sobre a ação xamânica. In: Dominique Tilkin Gallois. (Org.). Redes de relações nas Guianas. 1ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas / NHII, 2005, v. , p. -.
- _____. 2009 De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. São Carlos: R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos da UFSCAR, v. 1, p. 16-45.
- _____. 2012. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. 1. ed. São Paulo: Edusp., v. 1. 576p .
- TEDESCO, João Carlos & MARCON, Telmo. 1994. As transformações na agricultura e as terras indígenas. In: MARCON, Telmo (coord.) História e Cultura Kaingáng no sul do Brasil. Passo Fundo/RS: Gráfica Editora Universidade de Passo Fundo.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995. A história Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. São Paulo. Tese de doutorado, FFLCH/USP.
- _____. 1998. Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó, FUNAI.
- _____. 1999. Relatório de eleição de Área Para os Kaingang da Aldeia Kondá.
- _____. 2000. Território e territorialidade Kaingang: resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye. *Uri e Wãxi*: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL.
- _____. 2002. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In. MEDRI, Moacir E. et al (eds). A bacia do rio Tibagi. Londrina: M. E. Medri, 81-100.
- _____. 2004. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: Kimiye Tommasino; Lucio Tadeu Mota; Francisco Silva Noelli. (Org.). Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. 01 ed. Londrina: EDUEL, v. 01,145-197.
- _____. 2005. Considerações etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: ga e krĩ. In: Anaes da VI Reunión de Antropologia del Mercosur. Universidad de la República, Montevideo Uruguai.
- TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lúcio T. 2002. As cidades e os Kaingang no Paraná. In: 23ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Brasília Anais. Associação Brasileira de Antropologia,
- VEIGA, Juracilda. 1994. Organização Social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- _____. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais 2004. In. TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu & NOELLI, Francisco Silva (orgs). Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, 267-284.
- VILACA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2000, vol.15, n.44, pp.56-72
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

_____. 2008. *Xamanismo Transversal*. In: Ruben Caixeta QUEIROZ & Renarde Freire NOBRE. (Orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. pp. 80-124.

_____. 2015. *Metafísicas canibais. Elementos Para Uma Antropologia Pós-estrutural* Ed: Cosac & Naify; Edição: 1ª. p. 280

TSING, Anna. 2015. *Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras*. Florianópolis: ILHA, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul.

WEBSTER, David. 1988. *A tradição urbana na meso-América*. *American Anthropologist*, 521-546. 90pgs

WIESEMANN, Ursula. 1960. *Semantic categories of “good” and “bad” in relation to kaingang personal names*. *Revista do Museu Paulista*, vol. XII, Nova Série: 177-184.

_____. 2002 *Kaingang – Português. Dicionário Bilíngüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança.

ANEXO A – Diagrama de caixa – Terminologia de parentesco Kaingang (ver Veiga, 1994).

Ego masculino

Ger.	Sexo masculino		Sexo feminino	
	Mesma metade	Outra metade	Mesma metade	Outra metade
+2	iog kofã (FF)	Kakrô-kofã (MF)	Mbã-kofã (MM)	na-kofã (FM)
+1	Ióg (F=FB)	Kakrô (MB=WF)	Mbã (FZ =MW)	Na (M=MZ)
0	keinkê (eB) rengré (B) nhevy (yB)	Iambré (MBS=FZS) (ZH=WB)	keinkê-fi (eZ) ve (Z) nhevy-fi (yz)	iambré-fi (MBD=FZD)
-1	kóxid (S=BS)	iambré (ZHS=ZS=DH)	koxid-fi (D=BD)	iambré-fi (ZHD=ZD=SW)
-2	Kóxid-xĩ	Iambré-xĩ (DS)	koxid-xĩ-fi (SD=BSD)	iambré-xĩ-fi (DD) (ZHSD=ZDS)

Ego feminino

Ger.	Sexo masculino		Sexo feminino	
	Mesma metade	Outra metade	Mesma metade	Outra metade
+2	iog kofã (FF)	Kakrô-kofã (MF)	Mbã-kofã (MM)	na-kofã (FM)
+1	ióg (F=FB)	Kakrô (MB=HF)	mbã (FZ =HM)	Nã (M=MZ)
0	keinkê (eB) rengré (B) nhevy (yB)	Iambré (MBS=FZS) (ZH=HB)	keinkê-fi (eZ) ve (Z) nhevy-fi (yz)	iambré-fi (MBD=FZD) (BW=HZ)
-1	kóxid (BS)	Krê (S=ZS) iambré	koxid-fi (D=BD)	Krê (D=ZD) iambré-fi
-2	kóxid-xĩ (BSS=DS=ZDS)	iambré-xĩ (DS)	koxid-xĩ-fi (SD=BSD)	Krê iambré-xĩ-fi (SD=ZSD)

ANEXO B – Terminologia II baseada em dados coletados na T.I. Xaçecó por Veiga (1994).

Ig (Ego)
Paiti (F);
Ióg (FB),
Mãitfi (M);
Na (MZ);
Titiu (FB, MB);
Titia (FZ, MZ);
Mãi-kofá (FM, MM);
Pai-kofá (FF, MF),
Kéinkê/fi (eB, eZ);
Nhevy/fi (yB,yZ),
Ve (Z, FBD, MZD) (hf, mf);
Rengrê (B, FBS, MZS) (hf, mf),
Kaitikó (B, FBD, FBS, FZD, FZS, MBD, MBS, MZD, MZS) (hf, mf);
Kakrö (HF) (mf), (WF) (hf);
Iambré (WB, ZH, DH) (hf),
Mbã (HM) (mf), (WM) (hf);
Koxid S, D, todos os filhos (C) dos que ego chama de rengrê e de ve (hf, mf), na ger. –2 todos os filhos de koxid (mf).

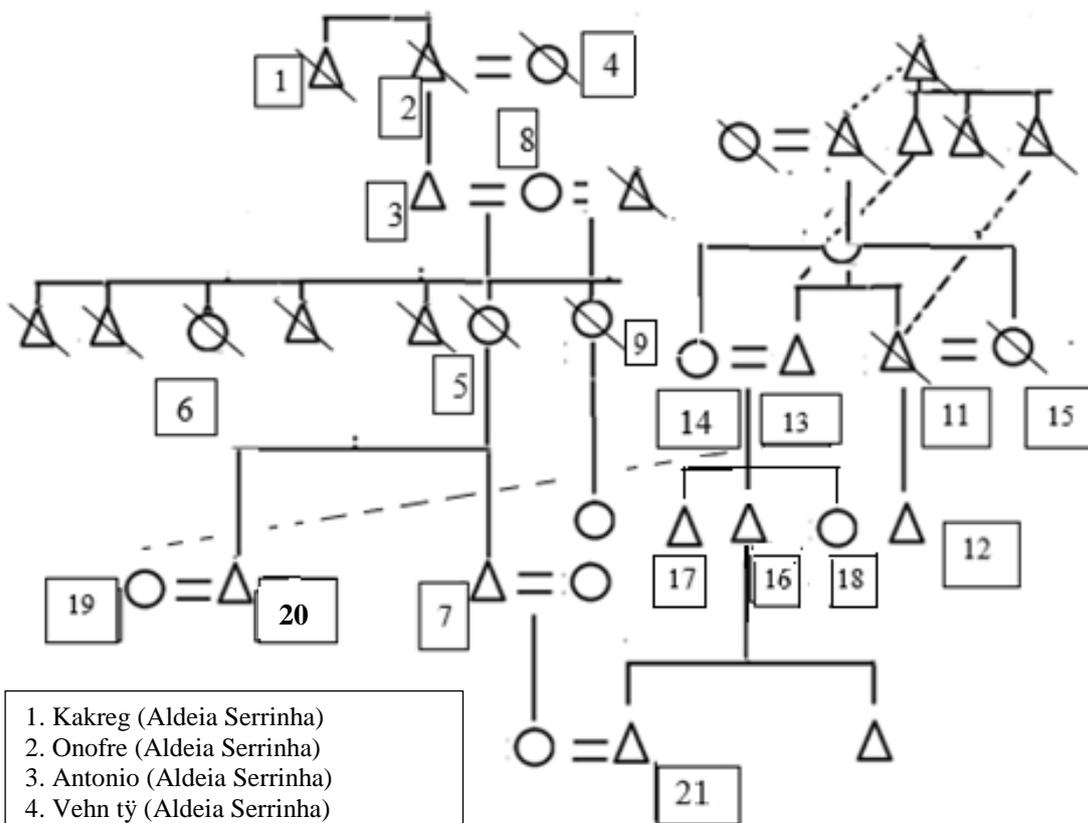
Ig (Ego)
Paiti (F);
Ióg (FB),
Mãitfi (M);
Na (MZ);
213

Titiu (FB, MB);
Titia (FZ, MZ);
Mãi-kofá (FM, MM);
Pai-kofá (FF, MF),
Kéinkê/fi (eB, eZ);
Nhevy/fi (yB,yZ),
Ve (Z, FBD, MZD) (hf, mf);
Rengrê (B, FBS, MZS) (hf, mf),
Kaitikó (B, FBD, FBS, FZD, FZS, MBD, MBS, MZD, MZS) (hf, mf);
Kakrö (HF) (mf), (WF) (hf);
Iambré (WB, ZH, DH) (hf),
Mbã (HM) (mf), (WM) (hf);
Koxid S, D, todos os filhos (C) dos que ego chama de rengrê e de ve (hf, mf), na ger. – 2 todos os filhos de koxid (mf).

Posições genealógicas. Utilizo a notação inglesa.

F = pai M = mãe B = irmão Z = irmã S = filho D = filha Ch = filhos e = mais velho y = mais novo FF = pai do pai MB = irmão da mãe Etc

Anexo C Genealogia Vehn en tavi Aldeia Kondá (Vënh Grén) e Capão Alto-Nonoai (Kagnãg)⁷⁴



1. Kakreg (Aldeia Serrinha)
2. Onofre (Aldeia Serrinha)
3. Antonio (Aldeia Serrinha)
4. Vehn tÿ (Aldeia Serrinha)
5. Maria Rosa Kavãgtã (Aldeia Serrinha)
6. Vehn Krëg (Aldeia Serrinha/Aldeia Kondá)
7. Jose Kokaj Aldeia (Aldeia Kondá-Aldeia Serrinha)
8. Rë Ga (Aldeia Serrinha)
9. Xankri (Aldeia Serrinha)
10. Erundina (Aldeia Kondá)
11. Angelo Garcia (Nonoai)
12. Diversindo Garcia (Aldeia Kondá)
13. Jorge Kagnag Garcia (Capão Alto)
14. Maria Ko Ri (Capão Alto)_
15. Nimprãg (Nonoai)
16. Pedro Pó Mag (Capão Alto)
17. João Vé Sã
18. Lucia Feg Prü
19. Vehn Gren (Aldeia Kondá -Aldeia Serrinha)
20. Maria Pó Mag (Aldeia Kondá/Nonoai)
21. Jocimar (Aldeia Kondá)

⁷⁴ Esta genealogia constitui-se das pessoas que foram destaque na etnografia, excetuando-se Diversindo Garcia, filho de Angêlo Garcia, que considerei importante incluir como informação complementar e com o intuito de ilustrar que as relações desses dois “troncos velhos”, Jorge e Angelo Garcia, tem continuado no tempo e, atualmente, de forma expressiva, (com a população) na Reserva Indígena Aldeia Kondá, onde a irmã deles, Diolinda Garcia, também morou, após seu casamento com um branco, no caso, antes deste lugar se tornar uma Aldeia.

Anexo D

<i>a</i>	se pronuncia como a letra <u>a</u> na palavra	'faço'
<i>á</i>	se pronuncia como o <u>a</u> final na palavra	'faca'
<i>ã</i>	se pronuncia mais aberto do que o <u>ã</u> na palavra	'maracanã'
<i>e</i>	se pronuncia como a letra <u>e</u> na palavra	'preto'
<i>é</i>	se pronuncia como a letra <u>é</u> na palavra	'café'
<i>ê</i>	se pronuncia mais aberto do que o <u>ê</u> na palavra	'mãe'
<i>f</i>	se pronuncia como a letra <u>f</u> na palavra	'faca'
<i>g</i>	junto com vogal nasalizada, se pronuncia como o fechamento nasal da palavra 'um'. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra como para a letra < <i>m</i> >, ou seja, < <i>g</i> > se pronuncia [gn,ng] (como em 'manga') ou [gng]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a <u>g</u> na palavra 'faca'.	
<i>h</i>	se pronuncia <u>ɥ</u> no dialeto carioca	
<i>i</i>	se pronuncia como <u>i</u> na palavra	'apitar'
<i>l</i>	se pronuncia como <u>i</u> na palavra	'fim'
<i>j</i>	se pronuncia como <u>y</u> ou como <u>i</u> na palavra	'iodo'
<i>k</i>	se pronuncia como <u>c</u> na palavra 'faca' ou como <u>qu</u> na palavra 'que'	
<i>m</i>	junto de vogal nasalizada se pronuncia como a letra <u>m</u> na palavra mundo. Quando seguida de vogal oral equivale a [mb], ex. < <i>ma</i> > se pronuncia [mba]. Quando antecedida de vogal oral equivale a [bm], ex. < <i>tam</i> > se pronuncia [tabm]. Quando intervocálica equivale a [bmb], ex. < <i>kome</i> > se pronuncia [kobmbe]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a p, ex. < <i>kam ke</i> > se pronuncia [kapke].	
<i>n</i>	junto de vogal nasalizada se pronuncia como a letra <u>n</u> na palavra 'nada'. como [dn, nd] (como em 'mundo') ou [dnd]. consoante surda equivale a <u>ɲ</u> como na palavra 'tudo'.	pronuncia Quando seguida de uma
<i>nh</i>	junto de vogal nasalizada, se pronuncia como <u>nh</u> antecedido de um <u>i</u> como na palavra 'ninho'. vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra < <i>m</i> >, ou seja, < <i>nh</i> > se pronuncia como [nhdi, idnh] ou [idnhdi].	Junto de Quando seguida de uma
	consoante que na seja <u>ɲ</u> , equivale a [it]. entre vogal nasalizada se pronuncia [inɥx].	Quando seguida de <u>ɲ</u> equivale a [itx];
<i>o</i>	se pronuncia como a letra <u>ô</u> na palavra	'avô'
<i>ó</i>	se pronuncia como a letra <u>ô</u> na palavra	'avô'
<i>p</i>	se pronuncia como a letra <u>p</u> na palavra	'pele'
<i>r</i>	se pronuncia como a letra <u>r</u> na palavra	'hora'
<i>s</i>	se pronuncia parecido com a letra <u>x</u> na palavra	'xadrez'
<i>t</i>	se pronuncia como a letra <u>t</u> na palavra	'tudo'
<i>u</i>	se pronuncia como a letra <u>u</u> na palavra	'uva'
<i>û</i>	se pronuncia como a letra <u>u</u> na palavra	'um'
<i>v</i>	se pronuncia parecido como a letra <u>w</u> , ou com a letra <u>u</u> na palavra	'uapé'
<i>y</i>	representa uma vogal alta, situada entre o <u>i</u> e o <u>u</u> do português	
<i>ÿ</i>	se pronuncia como a letra <u>a</u> na palavra 'antes' ' representa um fechamento rápido da glote. Nunca se escreve no início da palavra.	