

Movimentos kaingang na paisagem: casas, aldeias, aglomerados político-cerimoniais interaldeões e suas consequências para as relações com o exterior

Kaingang movements in the landscape: houses, villages, inter-village political-ceremonial clusters and their consequences for relations with the outside

Alexandre Magno de Aquino¹

<https://orcid.org/0000-0001-5349-0291>

antropoaquino@gmail.com

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Pesquisador associado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais

Resumo

A aldeia kaingang replica, em suas transformações históricas, a cosmologia, a organização social e política, residindo aí a própria fundação da socialidade. A etnografia demonstra que a casa conecta a esfera doméstica e a esfera pública, daí sua centralidade na configuração socioespacial, dos grupos locais aos aglomerados político-cerimoniais interaldeões, mas também na relação com os brancos. A narrativa mítica da construção da casa primeva evidencia uma tensão implícita, como consequência das incorporações de poderes exteriores, ora pela onça, ora pelo veado e, depois, pelo macaco, contrastando com a importância das mediações realizadas pelas metades exogâmicas *kamě* e *kanhrukrě* e pela perspectiva xamânica na vida social. Em diversos contextos históricos, verifica-se que essas relações, diamétrais e concêntricas, envolvem a casa, o espaço limpo e a floresta, traduzindo as transformações na paisagem, como o incremento da infraestrutura da aldeia (igrejas, postos de saúde, escolas), seja nas Terras Indígenas demarcadas, seja nas “retomadas”.

Palavras-chave: Kaingang; casa; paisagem; território.

Abstract

The Kaingang village replicates, in its historical transformations, the cosmology, the social and political organization, and the very foundation of sociality resides therein. Ethnography shows that the house connects the domestic and public spheres, hence its centrality in the socio-spatial configuration, from local groups to inter-village political-ceremonial clusters, but also in the relationship with white people. The mythical narrative of the construction of the primeval house highlights an implicit tension, as a consequence of the incorporation of external powers, sometimes by the jaguar, sometimes by the deer and, later, by the monkey, contrasting with the importance of the mediations carried out by the exogamous halves *kamě* and *kanhrukrě* and by the shamanic perspective in social life. In various historical contexts, it is found that these diametric and concentric relationships involve the house, the clean space and the forest, translating the transformations in the landscape, such as the increase in the village's infrastructure (churches, health posts, schools), whether in the demarcated Indigenous Lands or in the “reclaimed” ones.

Keywords: Kaingang; house; landscape; territory.

Apresentação

Há algum tempo é consenso entre os pesquisadores que, entre os Kaingang, as transformações socioespaciais podem ser compreendidas a partir da tríade *in* (casa) – *prur* (espaço limpo) – *nén* (floresta).¹ Como veremos, essa diagramação da aldeia demonstra vários níveis de mediação e/ou predações que traduzem o incremento de sua infraestrutura, especialmente no que tange às incorporações de poderes provenientes do exterior, como se observa com as instituições provenientes do mundo do branco (e suas construções: igrejas, postos de saúde, escolas, etc.). Essas transformações na paisagem interagem, por sua vez, com cemitérios, acampamentos e assentamentos antigos, onde viveram e foram enterrados seus ancestrais, tanto no interior das Terras Indígenas quanto para além dos limites do território demarcado.²

Propõe-se seguir 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 interações com a paisagem e a configuração do território, a partir dos dualismos, diametral e concêntrico, expressos nas metades exogâmicas e no triadismo socioespacial. Para tanto, enfatiza-se que o sistema de prestações indígenas envolve a relação sociocosmológica sociedade-natureza-sobrenatureza e se orienta, juntamente com a dimensão sociopolítica da rede de relações intra e interaldeãs, pela relação com a alteridade. Com isso,

-
- 1 Os Kaingang pertencem à família linguística jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xokleng, 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. 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). Utiliza-se (') nas vogais e, i, u e y no lugar de (-), devido às limitações do editor de texto.
 - 2 Essa reflexão sobre formas de habitar o território entre os kaingang insere-se no debate inaugurado por Ingold (2000, p. 191) com o intuito de demonstrar a interação e saberes e práticas produzidos nos seus engajamentos na (e com) paisagem: “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 [...]. 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.”

tem-se como objetivo a análise das transformações socioespaciais em termos de categorias do pensamento e da prática indígena, que são atualizadas por técnicas rituais e bélicas, para apreender a historicidade kaingang na relação entre estrutura e evento no que se refere à configuração do atual território kaingang.

Casa (in) e a dinâmica da paisagem entre grupos locais, aglomerados interaldeões e o mundo dos brancos (fóg)

O registro de Manizer (2006), no início do século XX, descreve o padrão de assentamento do povo Kaingang como “grupos de habitações”, os quais são observados, tanto em relação às aldeias onde se estabeleceram as instituições vinculadas ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), já nas primeiras investidas das políticas governamentais, quanto ao contexto das aldeias inseridas em uma paisagem ainda nativa. Segundo esse registro histórico, uma casa ou conjunto de casas constituiriam, igualmente, um grupo local. Segundo D’Angelis e Veiga, também 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. Assim, se o “tempo antigo” (*vãsy*) revela esse padrão ancestral, inclusive semelhante ao que ocorre no registro arqueológico em relação às casas subterrâneas, há mais a dizer sobre o “tempo atual” (*üri*) do que entender a ocorrência da casa e/ou “conjunto de casas” como consequência das políticas governamentais (o Serviço de Proteção ao Índio, até 1967, e a Fundação Nacional do Índio, Funai, depois disso), especialmente no caso da “disposição das casas na forma de arruamentos e pequenas vilas”, tal como sugere esta observação dos autores: “Semelhantes ao enfileiramento das casas padronizadas de trabalhadores ferroviários ou de certas indústrias (por exemplo, madeiras) no sul do país” (D’Angelis; Veiga, 2003, p. 215).³

3 Interessa-nos aqui a descrição de Manizer (2006, p. 15-16) sobre o padrão de assentamento em meio à paisagem nativa, tal como perceptível na descrição do “outro grupo, a ‘Vila Sophia’, mais adiante da estação, [que] 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”. O conjunto de casas ali existente não seria, portanto, uma consequência das políticas governamentais engendradas pelo SPI, como poderia sugerir o assentamento “mais próximo da estação, a ‘Vila Kaingang’, [onde] é a instalação dos agentes do governo” (Manizer, 2006, p. 15). Entretanto, não se propõe compreender o registro de Manizer como ponto de inflexão que →

No *uri*, as Terras Indígenas têm nos seus diversos “setores” (grupos locais), além das casas, diversas construções de instituições exógenas: igrejas, posto de saúde, escolas, equipamentos urbanos (pontos de ônibus, postes de luz, etc.). Ao mesmo tempo, acompanhando a derrubada das matas, as plantações de larga escala avançaram com as monoculturas e a roça (*en krê*), antes localizada em meio à floresta (*nén*), passou, muitas vezes, a ser localizada mais próxima do “espaço limpo” (*prür*) e da casa (*in*), devido às “iniciativas” dos órgãos indigenistas oficiais, que implementaram a monocultura na Tis; vale registrar, conforme D’Angelis e Veiga (2003, p. 215), a “proximidade das roças de cada família e formando núcleos geralmente em torno de um ‘tronco velho’” (e seus cunhados, *jamrê*), como um aspecto importante para compreender a diagramação da aldeia, em que, casa e roça, envolvidos pelo seu entorno, a floresta, caracterizam a organização triádica socioespacial: *in-prür-nén*.

Para delinear esses aspectos, analiso a casa kaingang compreendendo-a como unidade de troca, pois envolve a relação entre aliados e inimigos.⁴ Aqui,

→ inaugurou as modernizações que caracterizam a aldeia no tempo atual (*uri*), mas para relacionar o diagrama socioespacial concêntrico da aldeia kaingang a partir de um conjunto de casas, o que permitirá analisar as transformações socioespaciais, especialmente no que se refere a um gradiente de proximidade e distância em relação aos equipamentos de colonização. Nesse aspecto, lembro que Corteletti e DeBlasis (2018) analisam o padrão de assentamento jê em registros arqueológicos e observam o investimento na construção de estruturas semissubterrâneas e anelares, demonstrando que elas se inserem numa paisagem realizada a partir da tríade casa, espaço limpo e floresta. Mais adiante, considerando que no Rio Grande do Sul a colonização avança sobre o território kaingang em meados do século XIX, expõe-se o processo histórico de longa duração e suas consequências para as prestações rituais e xamanismo, as alianças matrimoniais e a guerra, movimentos de fissão e reunião e, consequentemente, a configuração do território, inclusive quando vários grupos locais constituem complexos muticomunitários circunscritos pelos aldeamentos e, posteriormente, pelas Terras Indígenas.

- 4 Hugh-Jones (1995), seguindo Lévi-Strauss, para quem a casa tem uma qualidade fetichista que serve para mascarar as contradições e tensões inerentes às relações de aliança – no caso estudado pelo autor no Sudeste da Ásia, que carece de regras positivas de casamento –, contrasta o tipo de estrutura social amplamente difundida na Amazônia, onde predominam os sistemas dravidianos, que representam o limite interno da troca restrita e, por isso, não se adequariam a este conceito de “casa” como inicialmente formulado por aquele autor, com sua identidade definida principalmente pela propriedade de prerrogativas rituais. Assim, a aplicação do conceito na região se deve a uma visão mais geral de Lévi-Strauss para o uso generalizado dessas construções. Ao comparar os Jê e os Tukáno, a partir da análise da Casa Kayapó realizada por Lea, ele mostra a imbricação da esfera doméstica com a esfera ritual na transmissão de riquezas e nomes. Lembra-se, do mesmo modo que autor afirma sobre os Tukano, entre os jê a interação entre a organização sócioespacial diametral-simétrica e concêntrico-hierárquica, pode ser vista numa “solução de compromisso entre dois pólos” (Coelho de Souza, 2008, p. 276).

introduz-se a discussão a partir do mito, tal como informado pelo interlocutor, o *kujá* (xamã) da Terra Indígena de Nonoai, Jorge Kagnã Garcia. Na sequência de argumentos, o mito permite situar a casa (*in*), de forma mais ampla, como um lugar privilegiado na tradução das transformações da paisagem e do território. Segue o mito:

O veado, aquela época que todos bichos 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 aquele limpo. Ele pensou: fazer uma casa aqui, já está pronto, né? Está limpo, já. Ele não sabia que foi o veado que limpou. Aí diz que ele já cortou a madeira, os esteios, que é o *tân* (*in tân* [...]). Aí cortou uns esteios e deixou ele ali. No outro dia, aí o veado voltou lá, achou os esteios cortados. 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 caibros, 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 tân*, esteio, fincou eles, botou uns varotes, amarrou, fincou e deixou a casa fincada. O veado foi lá, ele não tinha fincado, só cortou a madeira e deixou lá, e pensou: mas é Deus que está me ajudando. O tigre [onça] veio de lá, aí diz que já botou os caibros, 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 está 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 eu 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 nós 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 história, 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 tentando, 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 no 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 [desjuntava]. 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: aceito. 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 porque ele matou o companheiro dele.

Para compreender como esse mito está intimamente relacionado à vida ritual, que se inicia muitas vezes na esfera doméstica, minha hipótese é que ele permite mostrar como a casa está vinculada às questões sociocosmológicas, situando-a em termos do dualismo diametral, devido à importância das metades que

ele sinaliza, e concêntrico, pois envolve a relação entre a casa, o espaço limpo e a floresta.⁵ O mito expressa uma tensão implícita – desde o momento em que o veado faz o espaço limpo e inicia a construção da casa, com o corte da madeira e a colocação dos esteios (*in tãñ*; em que *tãñ* traduz-se por “dono”, como os animais, vegetais, rios, morros, etc., possuem seus “donos”), até a morte da onça –, que, na vida cotidiana e extracotidiana, as metades exogâmicas *kamë* e *kanhru* buscam mediar. Entretanto, há uma perspectiva xamânica, que o mito revela por um terceiro: o “mestre dos macacos”, atuando na resolução do conflito, inclusive quando expressa o caráter bélico do xamanismo horizontal (ver Rosa, 2005, sobre o “sistema *kujá*”), ao matar a onça. Sabe-se que o *kujá*, apesar de efetivamente ter “colocado as marcas (metades) nos bichos”, eles continuam casando dentro da mesma “marca”, enquanto os humanos, após receberem e/ou saberem suas marcas, devido às ações dos *kujá*, casam com a outra marca (o tema do mito do sol e lua; ver Aquino, 2018). Isto é, o mito permite afirmar que as diversas incorporações, realizadas ora pela onça, ora pelo veado, são melhor apreendidas a partir da casa, como consequência da constituição do grupo local, enquanto um conjunto de afecções compartilhadas entre esse tipo de humanos, onde o *ethos* guerreiro encontra lugar junto às regras de etiqueta que orientam as relações entre as metades (*tu há*, que significa “respeito”).

Importante aprofundar o debate em torno do conceito de “casa” e suas implicações para a constituição do grupo local com o intuito de compreender o tema das incorporações no momento em que as cidades e demais equipamentos da colonização, assim como os bens do mundo branco, são introduzidos no território, estabelecendo transformações na paisagem considerada ancestral, pois também dizem respeito à objetificação de relações sociais. Tal é 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, pois esses objetos considerados riqueza, como constituintes da pessoa *mebêngôkre*, estão associados às incorporações, bem como sua inextrincável

5 Segundo Crépeau (2005, p. 11): “Em contextos formais, cada mito, ritual, e relação social são descritos ou atualizados como sendo principalmente diádico, usando o contraste das metades *kamë-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.’”

expressão em seu sistema ritual. Assim, o dinheiro e a inflação de bens do mundo do branco na economia xikrin elucidam como certa “indigenização da modernidade” pode ser formulada considerando um contexto sociocosmológico em que “objetos de valor” situam a análise das implicações da alteridade para a produção tanto de pessoas singulares como de coletivos, “por meio, entre outros, de um mecanismo de transmissão vertical (seu aspecto centrípeto nos termos de Fausto), que se manifesta no contexto ritual” (Gordon, 2006, p. 101).

Entre os Kaingang, as casas, os grupos locais, os aglomerados residenciais, associados ou não a centros político-cerimoniais, são facetas importantes de análise das transformações da paisagem em meio a uma série de incorporações do mundo dos brancos. Com isso, é importante investigar se a questão de Hugh-Jones sobre estarmos diante de um passado com populações urbanizadas pode ser estendido para outros contextos etnográficos, ancestrais ou atuais, devendo ser acompanhada de outra: que tipo de urbanização seria essa? Seriam, como foi afirmado para o México pré-colombiano, “cidades rituais” (Sanders; Webster, 1988)? O que as transformações socioespaciais contemporâneas implicam para a produção de pessoas e coletivos? Sabe-se que, nesse aspecto, a caracterização de Hugh-Jones é motivada por uma ênfase nas relações entre construções, grupos e categorias, enquanto essa questão mais ampla, no qual essa arquitetura – “itself plays only a minor role in Lévi-Strauss’s discussion of ‘the house societies’” (Hugh-Jones, 1995, p. 251) – parece revelar a existência de amplas populações urbanizadas, é interpretada em termos de um grandioso passado arqueológico.

Em contextos contemporâneos, o incremento da “urbanização” (agora, no sentido de cidades modernas, em contraste com as “cidades rituais”, como as registradas no México), reforça a hipótese da afinidade como tema central destas sociocosmologias. Nesse aspecto, destaca-se a afirmação de Andreello (2006) sobre as malocas de líderes que agregam em torno de si um grande número de parentes agnáticos e “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” (Andreello, 2006, p. 39).

Com essa perspectiva, o autor também situa suas reflexões sobre 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, visando responder a seguinte pergunta: as “análises etnográficas, geradas, por assim dizer, em um contexto tradicional, poderiam ser aplicadas à situação do Uapés

contemporâneo?” (Andrello, 2006, p. 27). Aqui, a casa surge como ponto de partida fundamental, entendendo-a como unidade de troca, para definir Iauaretê: se a palavra *makâ*, que designa um lugar habitado, um povoado, não se aplicava automaticamente, o que seria: “Uma comunidade, várias comunidades? Uma missão? Uma vila? Uma cidade?” (Andrello, 2006, p. 41).

Como argumentou Andrello, a partir da década de 1980, 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. Esse aspecto foi essencial na escolha da comunidade pela não criação do município, pois 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. Assim, remetem a um conhecimento estético, como os valores associados à “generosidade” e à “partilha” e, a partir daí, atuam na produção da própria comunidade e do incremento da vida ritual para garantir o que denominam “civilização”.

Entre os Kaingang, Tommasino verificou na bacia do Tibagi, Paraná, uma dualidade espaçotemporal em virtude ou eficácia das instituições dos brancos, pois o lugar das habitações (*ëmã*, no caso, o grupo local, a aldeia) transformou-se no *üri* (tempo atual) em um espaço tutelado, distinto e complementar com os “espaços livres de mato”, onde fazem os acampamentos (*vãre*) e vivem o *vãsy* (tempo antigo) e vivenciam o padrão de reciprocidade ancestral. De outro modo, Rosa (2005), analisando de forma mais sistemática os aspectos diametral e concêntrico, especialmente no decorrer do processo histórico em que a colonização avança sobre seus territórios, demonstra que a configuração socioespacial da aldeia é matizada pela dinâmica sociocosmológica, o que permite complexificar o modelo dicotômico de Tommasino. O autor informa que, nos últimos 150 anos, a derrubada das florestas (centro cosmológico kaingang, onde se atualiza um “xamanismo de tipo horizontal”, característico do “sistema *kujá*”) deslocou a praça de dança para a casa do cacique (centro político da aldeia), enquanto os *kujá* englobaram práticas do catolicismo popular, incidindo diretamente no incremento do espaço aldeão, em prejuízo das práticas xamânicas no domínio da floresta.

Entretanto, também é importante enfatizar que os *kujá* traduzem o resultado de uma estrutura histórica de longa duração em termos da fluidez institucional

que acompanha a distribuição dos poderes xamânicos em “papéis, instituições e grupos”.⁶ Como analisou Baptista da Silva (2002), uma característica geral do xamanismo kaingang é mediar os vários domínios do cosmos – sociedade, natureza e sobrenatureza –, com o intuito de atuar em “benefício” das formas sociais do dualismo, isto é, das metades exogâmicas. O autor verifica que a eficácia das mediações e predações xamânicas tem na floresta o lugar privilegiado para a busca dos poderes provenientes da alteridade, e, a partir daí, se dá a incorporação dos santos do panteão católico em sua cosmologia como guias espirituais (*jangrê*), o que envolve a transformação do animal-guia na forma humana (no caso, do santo) e vice-versa, em um gradiente de proximidade e distância.⁷

Com esta caracterização da diagramação socioespacial da aldeia, a partir da ação xamânica entre os Kaingang, coloca-se em foco este outro aspecto da análise, tematizado no mito citado acima, qual seja: o ponto de vista de um terceiro, o “mestre dos macacos”, que atua enfatizando, em termos do dualismo diametral, a mediação entre cunhados e, em termos do dualismo concêntrico, a predação simbólica.⁸

6 De forma correlata, sabemos que a “teoria xamânica da causalidade” pode ser vista nas terras baixas da América do Sul com diferentes ênfases, ora no eixo vertical, ora no eixo horizontal, tal qual o uso da terminologia de Hugh-Jones (1996 *apud* Sztutman, 2005). A ação xamânica traduz-se a partir do “conhecimento e o poder colhidos em sua feição virtual [que] devem ser, no momento seguinte, atualizados e distribuídos e, nesse processo, configuram-se assimetrias, papéis, instituições e grupos” (Sztutman, 2005, p. 221).

7 Conforme Baptista da Silva (2002, p. 203): “O kombê era o *iangrê* dele. Demorou pra ele aparecer, o *iangrê*. De longe, ele aparece como um veado. Quando chega pra conversar, ele se transforma em Nossa Senhora. Acho que pra ele não se assustar.”

8 Carlos Fausto (2001) entende a predação como uma forma de interação com subjetividades outras, pois as sociedades ameríndias dependem simbolicamente da relação com o exterior, contrastando com as noções de interioridade e identidade, associadas à ausência de fertilidade. Nesse sentido, a guerra é pensada como um momento do processo geral de produção de pessoas, no ciclo de predação e familiarização, em que os papéis de guerreiro e de xamã não se distinguem no trabalho de mediação entre exterior e interior. No caso parakanã, guerra e xamanismo, conectados em um único ciclo, no qual a guerra engloba o xamanismo, a vítima se torna um xerimbabo do matador, uma subjetividade poderosa que pode ser ativada pelo mestre, para que este adquira e transmita novos nomes, novos cantos e novas possibilidades de existência. Trata-se do processo de predação familiarizante, pelo qual sujeitos ferozes e outros são consumidos e controlados para se produzir novos sujeitos no interior do grupo, o que se dá em um momento ritual, quando se faz um modo de produção público e coletivo, não apenas de pessoas, mas de unidades socio-políticas e das teias de relação que as constituem. Como sabemos, entre os Kaingang a relação do xamã com o guia animal *jāngrê* articula-se com o caráter bélico do xamanismo horizontal, nitidamente incorporando poderes exteriores para a realização de nominação e produção ritual de corpos guerreiros.

Para aprofundarmos tal aspecto, atenta-se para o caso jê-bororo, cuja relação entre dualismo e triadismo foi retomada, mais recentemente, por Stolze Lima (2008) nos termos do debate inaugurado por Lévi-Strauss, no qual me inspiro para propor uma perspectiva kaingang de território. A autora enfatiza, principalmente, que os sistemas dualistas faziam, por seu próprio modo de agenciamento, obstáculo à totalização, já que esses agenciamentos são perspectivas: o “dualismo implica não só oposições e complementariedades” (Stolze Lima, 2008, p. 232), pois, como é perceptível no triadismo, envolve o centro e a periferia da aldeia, exigindo um terceiro, no caso, o círculo no entorno, a floresta. A “errância do centro” ou “errância” de perspectiva dimensiona as transformações na aldeia bororo, quando esta 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 à 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, p. 238).

A configuração triádica, que também permite demonstrar as várias configurações que colocam em perspectiva as modernizações no plano aldeão kaingang, contrasta o seu território com as mônadas primitivas, seja (re)produzidas nos termos dos limites das Terras Indígenas (e, considerando as políticas do Estado implementadas nesse sentido), seja considerando o dualismo como forma de organização social e política, ambos expressos como totalidade. Nesse aspecto, Stolze Lima afirma que os dualismos são relações de relações (e não relações entre termos), e, seguindo Deleuze e Guatarri, ela argumenta que estruturas

segmentares diversas recortam o “socius”: contrariando a exigência de uma única estrutura de ressonância, do dualismo como regime de funcionamento do Um, isto é, a sua destinação à forma do Estado.

Aqui, vale contrastar essa perspectiva com o modelo proposto por Fernandes (2004, p. 96), articulando parentesco, política e território, “combinados a fim de reproduzir a dimensão local e a dimensão global da sociabilidade kaingang”. O autor percebe as “unidades político-territoriais” (as atuais Terras Indígenas) como uma “totalidade” social. Mas, apesar da ênfase na consanguinidade, esse modelo corrobora a discussão aqui proposta das relações entre as casas, os grupos domésticos e os grupos locais (aldeias/“setores”), já que demonstra a importância da afinidade no ciclo de desenvolvimento da *household*. Nesse contexto, a ênfase na uxorilocalidade é seguida pelas tensões originadas nas relações assimétricas entre genro e sogro, importante elemento na configuração de alianças que terão como consequência ora o faccionalismo, ora a unidade político-territorial, pois “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, p. 114). Assim, ao analisar o território kaingang, o autor investiga as alianças e inimizades refutando as interpretações do processo histórico de aldeamento 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 caciques com o poder colonial.

Com isso demonstra-se que os arranjos sociopolíticos têm relações intrínsecas com a historicidade e a mitologia kaingang, em que vemos os conflitos e alianças entre os *jamré* – igualmente, entre genro (*jamré*) e sogro (*kakrë*) – ou com os brancos – os quais “se integram como um elemento dessa diagramação de parentesco: aqueles fora da aliança, ao mesmo tempo inimigos e aliados potenciais” (Fernandes, 2004, p. 121) – e, conseqüentemente, a guerra e o faccionalismo se farão presentes nas disputas entre essas lideranças no século XIX, quando são definidos os limites das Terras Indígenas no sul do Brasil. Nesse 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 reproduzem sua territorialidade tradicional, porém agora alocados nos espaços destinados aos aldeamentos:

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 [...] 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 auxílio”) constituídos por unidades residenciais chefiadas por homens em relação de afinidade (Fernandes, 2004, p. 121-133).

Entretanto, enfatiza-se que o idioma da afinidade (e, de forma mais ampla, a predação) situa a aldeia como um “lugar”, uma “matriz” de movimentos de humanos e, também, de não humanos. A partir daí, os kaingang interagem com a vida interaldeã, com a paisagem e com o território, no interior das Terras Indígenas e para além delas, realizando uma “reunião de movimentos”, que constituem uma “região” (Ingold, 2000). Isto é, trata-se de pensar o território como um “gradiente” de relações que, no século XIX, por exemplo, situava os aldeamentos em meio à “conquista dos equipamentos produtivos e da tecnologia pela população indígena”, sem abandonar as relações político-cerimoniais com as “aldeias do sertão” (Amoroso, 2003, p. 55). Veremos a seguir que a dinâmica socioespacial que caracterizou o século XX entre espaços hierarquizados de colonização (aldeia) e os espaços livres de mato (acampamento), descrita por Tommasino (2002), por vezes é associada à conquista de direitos diferenciados e ou apropriações indígenas de instituições dos brancos (escolas bilíngues, postos de saúde, igrejas, etc.), por vezes motiva o faccionalismo e a constituição dos acampamentos (não apenas no interior das Terras Indígenas, mas especialmente em áreas

consideradas como retomadas), tendo como consequência transformações no diagrama aldeão.⁹

Paisagens ancestrais e transformações socioespaciais no contexto de avanço da colonização na Terra Indígena Guarita

A partir de meados do século XIX ocorrem diversas transformações na paisagem ancestral kaingang com o surgimento de estradas, cidades, igrejas, posseiros, expedições militares, enquanto sua territorialidade encontra-se situada em um território circunscrito como é o caso dos limites de uma Terra Indígena. A narrativa do ancião e *pěj*, Adelino Ga Vóg da Rosa (pai da esposa [WF] de Zaqueu Claudino, um importante interlocutor; ver adiante), morador do Setor São João do Irapuá, localizado na Terra Indígena Guarita, indica que, em suas relações com o Estado, o cacique Fong conquistou, ao menos em parte, a continuidade da ocupação do conjunto de sítios que constituíram a demarcação desta terra.

9 Aqui, vale fazer uma comparação com a análise de Andrey Cordeiro Ferreira (2007) sobre o faccionalismo entre os Terena, enquanto opera como uma perspectiva local da política indígena a partir da aldeia, inclusive em relação com a política nacional. Por exemplo, verificam-se diversas transformações socioespaciais que se assemelham àquelas vivenciadas pelos Kaingang. O autor descreve a dinâmica de dominação/resistência, com intuito de analisar a “ação simbólica dos Terena em relação a sua situação política e social dentro do Estado-Nacional” (Ferreira, 2007, p. 174). Para o autor, o “lugar onde moramos”, *ipuxovoku* (aldeia, conjuntos de casas), é onde se desenrola, para “além desta dimensão econômica, [...] também uma dimensão simbólica, que dá ao grupo doméstico uma importante função de socialização, já que atividades religiosas (sejam xamanísticas, sejam cristãs) são realizadas também no espaço destas unidades residenciais [...] Isto porque as relações com as instituições estatais e religiosas se dão com base nesta organização social, combinando-se e dando novos formatos e funções concretas para estas relações. As ‘associações’ e igrejas existentes dentro de Cachoeirinha funcionam normalmente em terrenos de residência de grupos domésticos, de maneira que se encontram diretamente associados a eles [...]. São estes grupos domésticos que constituem também as bases primárias de mobilização política, que se articulam de forma extremamente complexa por processos de fissão e fusão facciosa, intervenção de forças estatais e econômicas. Num certo sentido, um primeiro olhar sobre a aldeia, pode deixar a impressão de que as comunidades-locais são extremamente ‘homogeneizadas’ pelas tradições culturais ocidentais e que a vida da aldeia gira quase que exclusivamente em torno da divisão entre ‘católicos e protestantes’, como já foi sugerido pela literatura científica. Por isso é fundamental analisar com cuidado as tradições culturais existentes e o significado de certas práticas, inclusive para compreender o processo político e as relações interétnicas” (Ferreira, 2007, p. 174).

O ancião destaca essas transformações na paisagem ancestral a partir de técnicas de pesca, caça e coleta, bem como do ethos “selvagem” e “guerreiro” que os diferenciam de outros índios, como também dos brancos. Num primeiro momento, esse ethos será colocado em questão 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” (i.e, sua humanidade indígena) que eles conseguirão seus direitos territoriais. O grupo de Fong se envolve na Guerra do Paraguai e sua vitória na guerra foi o que possibilitou que sua mediação com o governo estabelecesse tais “limites” territoriais da TI Guarita. Nota-se que, após a vitória, as relações com os brancos, seguindo uma formulação perspectivista, não coloca em questão a alma, tal como estes o fizeram em relação aos indígenas, 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, após o dilúvio, gerou os outros, e o macaco (*kanher*), os *kanhgág*:

Em 1850, nesse período de tempo, então depois do descobrimento do Brasil, a história 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 Chapecó, 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 titularam 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 a 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? Aí ele disse, estão vindo mais ou menos 5 mil pessoas, estão invadindo essa região aqui. Aí 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. Aí, 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 [rio] Turvinho para cá, até um pouquinho do [rio] Turvo, mas no Turvinho, depois de [cidade de] Redentora, de [cidade de] 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, aí 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.

Vemos na sequência da narrativa que o ancião informa que a Terra Indígena Guarita teve sua demarcação em meados do século XIX, com uma área aproximada de 64 mil hectares. Como sabemos, essa área foi delimitada em 1918 pela Comissão de Terras de Palmeiras (RS), com 23.183 hectares. Em 1991 houve uma nova demarcação, que foi homologada em 1997 – registrada no Cartório de Imóveis de Tenente Portela (RS) com a seguinte área atual: 23.406,87 hectares, isto é, mantendo aproximadamente os limites da última demarcação.¹⁰ A narrativa do ancião entende que esses limites de 1918, interpretado por ele como sendo consequência de ações do SPI, desrespeitam os limites conquistados por Fong.¹¹ Assim, a manutenção da memória do território incide sobre as interações com a paisagem considerada ancestral, que reconhece os limites da primeira demarcação:

Adelino: A 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 princípio dos nossos avôs e dos nossos bisavós. Um dia vocês vão ver a divisa das terras nossas de Guarita, hoje nós temos uma população muito grande e nós

10 Disponível em: <http://www.portalkaingang.org> (acessado em 12/08/2024).

11 É importante esclarecer que a informação foi resignificada pelo interlocutor kaingang, pois a instituição estatal que atuava na definição das Terras Indígenas no Rio Grande do Sul até praticamente 1920 era a Diretoria de Terras e Colonização, como projeto do Partido Republicano Rio-grandense (PRR). No caso do Rio Grande do Sul, o SPI somente atuava com a Colônia Militar de Ligeiro, no caso da Terra Indígena Guarita e as demais somente a partir de 1930 ficaram sob a sua jurisdição.

não sabemos administrar. Porque no 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 ajeitando com outros setores, outras aldeias, que tem, onde que ele começou a fazer acampamentos deles [...]. Assim como nós temos, porque a nossa família, ela estava lá, a família de Nonoai era um grupinho, estavam mais atrás da caça, mais atrás das pescas e mais atrás da fruta. Nós temos nossa terra aqui, que nós ganhamos à custa de sangue, porque nós vencemos a luta, só que isso aqui caiu por terra. Por que dizem que Guarita minha terra? Tu não tem terra nenhuma, porque quem a terra é a união hoje [...]

Alexandre: Como é, daí, vinha do [rio] Turvinho?

Adelino: Vinha do Turvinho vai procurar o Turvo, vai descer salto Iucumã, aí aquele desce do [rio] Guarita e vai acompanhando o rio, e o [cidade de Tenente] Portela está dentro, Braga tem uma parte dentro da reserva. E tem que medir 64 mil hectares, A Terra [Indígena] 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 provisória.

Alexandre: Por que consideravam provisória?

Adelino: Provisória 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] exército: 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 [?], Sítio Antonel para lá, é aqui, Sítio Antonel é logo aí em cima. Daí ele botou família dele, cunhado dele, parente dele. Portela era Serafim, que era um funcionário do SPI.

Alexandre: Coronel Serafim? [trata-se do coronel Serafim de Moura Assis]

Adelino: Era, o coronel Serafim. Esses é o que estavam... os índios nem faziam 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 de] Redentora. Redentora não existia. Mas o que vinha de mercadoria de Palmeira das Missões: vinha arroz, farinha de milho, farinha de mandioca, toucinho, torresmo, sabão, ia para a banda de Itapiranga. Vinha de carroça. Carroção de quatro juntas de boi. Carregando carroção de mercadoria que pode... mesmo, o cara saía 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, enxada, porque naquele tempo não existia patrôla.

Alexandre: Como foram as primeiras vendas, tinha os coronéis, os capitães morando aí?

Adelino: Eles coordenavam aqui, aí instalaram a energia elétrica, na aldeia São Joao do Irapuá.

Alexandre: E como surgiu o comércio 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, porque 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 político, 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.

De modo geral, essa narrativa do ancião permeia as guerras e alianças entre os Kaingang e o Estado na configuração do território. Entretanto, nota-se que ela revela o momento em que se deu o surgimento das cidades, quando se inicia efetivamente a expropriação do território e vê-se o uso de novas denominações para alguns locais da Terra Indígena, agora designados pelos nomes de funcionários do SPI, como fica evidente nesse trecho da narrativa acima: “Quando o SPI entrou nessa reserva aqui em 1910, veio para cá, veio com ele uns [do] exército: major, como se fossem capitães, aposentados. Nessa rua da saída nossa aqui [no setor São João do Irapuá], para lá então se chamava capitão Ferraz, ele era fiscal do SPI [...] [a atual cidade de Tenente] Portela era Serafim, que era um funcionário do SPI”.

Posteriormente, houve a constituição política das cidades vizinhas, com a criação dos municípios, o que influenciou a economia e a autonomia política do grupo local, que passa a negociar com o poder administrativo e também com o poder de polícia local. De fato, as transformações na paisagem ancestral são perceptíveis nas dimensões que a esfera pública-cerimonial indígena adquire tendo como referência a configuração do território atual. Particularmente, quando acompanhei a celebração de cem anos da demarcação da Terra Indígena Guarita, em novembro de 2018, destacara-se, entre as diversas cerimônias, o desfile das escolas bilíngues de todos os setores (aldeias).

A marcha escolar estendeu-se pela estrada RS-303 por dois quilômetros e, nesse 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 para que o fluxo de veículos fosse interrompido. Entende-se esse evento como um ritual “nacional”, devido à dimensão que a comemoração dos cem anos de demarcação expressa, focalizando um conteúdo simbólico relacionado às interações com o mundo do branco, especialmente, com o poder governamental. A dimensão legal da Terra Indígena é celebrada com o uso da bandeira do Brasil, ao lado das bandeiras do estado e da própria Terra Indígena, que, após o desfile, são recebidas pelas lideranças e pelo chefe da Funai, enquanto participantes da mesa composta de pessoas politicamente importantes em nível local, regional e nacional. Nesse momento, o hino nacional é cantado em língua kaingang.

Por outro lado, também são observados adornos corporais e instrumentos considerados da tradição indígena (arco, flecha, lanças, armadilhas de caça, chochinhos, etc.) compondo as alas do desfile e, no seu término, a apresentação do grupo de “dança da guerra”, caracterizando o ethos guerreiro com veemência durante o cerimonial, especialmente para as lideranças indígenas e para autoridades brancas dos municípios vizinhos e funcionários da Funai iniciarem os seus discursos. Tal expressão da corporalidade indígena (enquanto um conjunto de afecções compartilhadas durante a cerimônia) como uma forma de resistência, ou melhor, reexistência, é particularmente perceptível durante as comemorações dos “cem anos”, quando as mulheres fazem uso da indumentária denominada *kaiaka* – um vestido confeccionado com seda, semelhante ao estilo de vestido usado pelas prendas gaúchas, com vários babados (quanto mais babados, maior o símbolo de riqueza e poder das lideranças, pois demonstram que conseguem comprar grande quantidade deste tecido) –, cuja origem remonta a “tempos difíceis” (afinal, esse vestido surgiu durante a política implementada pelo SPI conhecida como “Panelão”, pois os indígenas eram pagos pela jornada de trabalho com um prato de sopa), mas que se tornou uma expressão de sua identidade étnica, especificamente na Terra Indígena Guarita.

Por fim, vemos que no *vãsy* sua humanidade, enquanto guerreiros e “selvagens”, num primeiro momento questionada pelo colonizador, foi reafirmada quando o cacique Fong comandou seu exército e, por isso, eles conseguiram seus direitos territoriais, reconhecidos no palácio do governo no Rio de Janeiro. Essa humanidade kaingang, como uma perspectiva guerreira e xamânica, é ali constatada, pois “olhou no palácio do governo lá e o governo lá em cima, aí ele

disse assim: parece que é um bugio”, isto é, os outros.¹² No *üri*, nitidamente na ocupação da estrada pela marcha indígena, seguida de comidas típicas e dança da guerra, durante a comemoração dos cem anos da Terra Indígena, também sua humanidade indígena é o foco dos rituais, ao mesmo tempo que se demanda a capacidade das lideranças para incorporar poderes exteriores e distribuir recursos, reafirmando as dimensões político-cerimoniais mais amplas de toda a Terra Indígena para a garantia de direitos.

A casa (in) kaingang e suas implicações para os arranjos socioespaciais do grupo local

Entende-se que as questões históricas analisadas até o momento nos permitem compreender a constituição da aldeia no “tempo atual” (*üri*), indicando o protagonismo das lideranças kaingang no contexto de avanço da colonização e, mais especificamente, no interior das Terras Indígenas, nos espaços da aldeia sob influência do poder de tutela dos órgãos governamentais. Em diversas situações em que o foco da interação se articula com a incorporação de poderes exteriores vemos que as características da casa kaingang, descritas no mito citado acima e na análise do desenvolvimento da *household* (Fernandes, 2004), orientam os arranjos socioespaciais da aldeia. Esse é o caso do Setor São João do Irapuá, onde, em meados do século XX, o SPI implantou uma serraria. O órgão, para

12 A argumentação tem como pano de fundo o debate proposto pelo perspectivismo ameríndio, como segue: “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 consanguíneos 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, p. 82-89).

demonstrar o vigor da sua política integracionista, promoveu uma modernização na arquitetura do setor, abrindo uma rua e colocando inclusive um portão ornando a entrada, localizada na atual estrada RS-303. Isso transformou significativamente a paisagem nativa, segundo a memória dos anciãos, pois a aldeia, inicialmente formada por um morador com uma casa de barro semelhante à construída pela abelha Irapuá, caracterizava-se por um conjunto de moradias desse tipo, além de outras formas da ocupação tradicional que traduziam a organização em famílias extensas e grupos domésticos, bem como por sua relação com o coletivo mais amplo, como segue:

Por ser o primeiro setor a se formar fisicamente na TI Guarita, tornou-se um lugar de muitas ocorrências e fatos marcantes. 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 comandada 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* [brancos] 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* [brancos] chegavam nesse lugar para 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 caciques a começar por Fonguê, os caciques que moraram no setor São João do Irapuá são: Sebastião Alfaiate, Ivo Ribeiro e Armando Amaro (Sagrinso Emílio, 2015, p. 22-24).

Vemos, assim, que os conflitos que atravessaram as últimas décadas do século XX, exacerbando o faccionalismo, com as várias desavenças causadas pela disputa

de poder, tiveram origem e desdobramentos nesse setor. Na década de 1980, a Terra Indígena foi dividida, surgindo dois caciques.¹³ E, nas últimas décadas do século passado, a Aldeia (“Setor”) São João de Irapuá e a Aldeia Campina foram aliadas em oposição aos outros setores. Essa aliança remetera, por sua vez, ao século XIX, quando algumas famílias kaingang estabelecidas nesses setores assistiram ao surgimento de várias rotas de tropeiros e decidiram recorrer ao aldeamento, como uma estratégia de sobrevivência diante das condições impostas pela violência colonial. Segundo o relato dos anciãos, algumas famílias ali residentes vieram da aldeia antiga (*emã si*) Krenor ou Penva (a fruta guabiroba), que se situava próxima à cabeceira do rio da Várzea (entre os atuais municípios de Lajeado do Bugre, Cerro Grande e Jaboticaba) e a TI Serrinha, localizadas rumo ao norte, transpondo o rio da Várzea. Dali se encontrava o lajeado Guavirova, que se estendia até o rio Guarita, limite com a TI Guarita.

Importante dizer que a reivindicação da Aldeia Krenor, a qual tive oportunidade de acompanhar entre 2009 e 2010, também expressava a composição da aliança entre os setores Campina e São João do Irapuá, capitaneada por Carlos Alfaiate, que já havia sido cacique da TI Guarita, dando continuidade a uma série de caciques que oscilavam entre uma e outra facção, pautando tais conflitos. Quando estive no Setor São João do Irapuá em 2017, pude perceber que a vontade das famílias descendentes de Paulo Krenor, cujo líder mais velho era o senhor, agora falecido, Santo Claudino, para voltar para a Aldeia Penvua ou Krenor, havia arrefecido. Esse arrefecimento deveu-se, em parte, ao fato de as famílias, que moravam na aldeia de Lajeado do Bugre, levarem a reivindicação adiante e os estudos para identificação avançarem, talvez, dando maior legitimidade ao pleito que havia se iniciado a partir dali. Mas o que era visível e expresso nesse momento é que os líderes que reivindicavam a antiga Aldeia Krenor, principalmente, os que moravam no Setor São João do Irapuá, foram incorporados na dinâmica política da Terra Indígena Guarita, o coletivo kaingang (*kanhgág*

13 Conforme Laroque (2005, p. 53): “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.”

kar) mais amplo, que é fundado nas relações entre as metades exogâmicas, seja entre *jamré* (cunhados) e *kakrë* (sogro), seja entre os *pa i kosir* (lideranças menores) e os *pa i mág* (lideranças maiores; cacique), baseadas no respeito mútuo (o que se estende para as hierarquias militares incorporadas entre os líderes), que chefiavam respectivamente as aldeias-satélite e a aldeia-mãe. Nesse momento, o jovem cacique Valdonês Joaquim adotara como discurso e como prática a importância da autonomia política dos setores.

Lembro que essa posição de Valdonês foi claramente expressa, ao menos em duas situações que envolviam a constituição ou a afirmação de lideranças de grupos locais, nas 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 (para mediar possíveis acirramentos) dos dois líderes religiosos do setor, pois um deles, naquela ocasião, inaugurava uma nova igreja nesse mesmo local. Seu discurso era no sentido de que, como “lideranças da comunidade”, deveriam seguir a forma de trabalho das lideranças políticas dos setores, pois todos eram como “pais da comunidade”. Na segunda ocasião, em 2016, em uma reunião de lideranças, na qual me apresentei, por orientação de Zaqueu Claudino, com um pedido de autorização para a realização da pesquisa de doutorado, 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 as décadas de 1980 e 1990, pois seu filho estava com um problema de saúde e não pôde 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, nesse caso, estava localizado onde se encontra a casa do cacique, considerada o centro da Terra Indígena. O tom do discurso durante toda a reunião era de respeito às deliberações das respectivas “lideranças menores” que, uma por uma, passavam os casos em que haviam ocorrido “erros” nos seus respectivos setores e, ali, justificavam e davam a sentença das punições, isto é, a antiga prática do “conselho” (inter)aldeão.

Outra questão, associada à valorização da autonomia política dos setores, era o fato de que nos últimos anos houve esforços compartilhados pelos vários líderes, entre os quais havia aqueles que tinham grandes possibilidades de se tornarem cacique, devido à força de sua parentela e cujas ascendências eram

formadas 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, para que não houvesse mais eleições. As eleições eram 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, e as alianças ainda eram precárias. Assim, após a vitória de Valdonês Joaquim, numa disputa acirrada com Carlos, fizeram um acordo no Ministério Público Federal, para que esse instrumento não fosse, por ora, utilizado, evitando o estopim para novas desavenças. Mas, mesmo que esse acordo abrisse para a possibilidade de convocar novo pleito, conforme Miguel Ribeiro, isso não era o foco das lideranças do Setor São João do Irapuá e, realmente, só ocorreu eleição devido à prisão do cacique pela Justiça brasileira.

A aliança dos setores São João do Irapuá e Campina, liderados mais uma vez por Carlos Alfaiate, deu o mote da vitoriosa campanha. Nesse contexto, tal como já era visível durante o meu trabalho de campo entre 2016 e 2018, antes das eleições, o discurso do “tronco velho” Santo Claudino enfatizava a estabilização e proeminência do Setor São João do Irapuá e sua influência política no aglomerado interaldeão. Com seus quase 80 anos, ele associava a importância de suas lideranças nos termos dos arranjos institucionais vigentes em Guarita, como a atuação de seu filho Zaqueu no “conselho” aldeão e, depois, com a ascensão ao cacicado de seu grupo de parentela nas últimas eleições, algo que precisou de uma série de mediações realizadas por ele, inclusive aquelas que perpassaram as alianças e os conflitos entre indígenas e entre estes e os brancos nas últimas décadas do século XX.

As mediações do ancião motivaram o protagonismo indígena diante da política (do mercado e criação dos municípios) em nível regional e nacional, o qual fora obstaculizado pelas imposições do SPI, durante o período do “Panelão” e da tutela do Estatuto do Índio, estabelecendo o que consideram sua escravização. Dentre as condições que permitiram o acesso ao poder e aos recursos pelos indígenas destaca-se o projeto de educação escolar e implementação de uma escola, promovidos pelo Summer Institute of Linguistics, no Setor Missão, onde se desenvolvera boa parte da atual educação bilíngue kaingang, pois, apesar do caráter integracionista, tornou-se um importante instrumento da luta pelo uso da língua nativa e também do aprendizado da “cultura” indígena, 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). Isso é perceptível no discurso proferido por Santo Claudino, que teve sua formação educacional inicial a partir desse modelo de educação implementado na aldeia, a qual foi complementada com um curso técnico de agente de saúde em Passo Fundo (RS), na década de 1970. Ele reafirma a valorização da educação e dos empregos, em virtude da falta de políticas de ampliação de terras, incentivando seus vários filhos, do seu casamento e os “criados”, bem como seus 34 netos, a “terem estudo”, pois foi assim que ele, sendo funcionário da Funai na área de saúde, conseguiu conduzir a política do Setor São João do Irapuá com melhorias relevantes, conquistando a construção do posto de saúde e escola. Após décadas de lutas travadas para possibilitar o protagonismo indígena, vê-se que seus filhos e netos tornaram-se líderes do grupo local, atuando como professores indígenas, agentes de saúde e funcionários da escola – i.e, intimamente vinculados ao poder de chefia, também porque profissionais da área da educação e saúde, em maior ou menor grau, trabalham com a (especificidade de sua) cultura e, importante dizer, em termos de direitos diferenciados – e/ou agricultores – que não precisam arrendar terras para os brancos ou para outros índios, conseguindo produzir por si próprios.

Santo Claudino lembrava ainda que, com seus próprios recursos de funcionário, conseguiu a compra de maquinário e, assim, os indígenas passaram a fazer a semeadura e a colheita de plantações em larga escala, substituindo a prática de arrendamento de todas as terras agricultáveis para os brancos, como era instituído pelo órgão responsável (entre o final da década de 1960 e início dos anos 1990). Nesse momento, devido a uma nova intromissão da Funai nesse processo, a situação de arrendamentos foi levada para audiências em Brasília (Funai, ministérios, Câmara dos Deputados), com o intuito de a comunidade ter direito a adquirir (por política governamental ou mesmo comprar) tratores e, consequentemente, ter maior autonomia econômica e política, como vemos neste trecho:

Santo: 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, porque 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 porque eu sou índio de menor. Falei com presidente: olha, o senhor fala que sou de menor? [Este respondeu:] Não, você é de menor. [Santo:] 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 porque você é de menor, lá tem máquina, você pega. [Santo:] Você está 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, porque 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. Outro 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. Nós vamos mandar equipe para lá, 30 dias. Eu disse: não, eu quero dez dias.

Foi essa autonomia política e econômica que fortaleceu seu grupo doméstico e que deu o suporte necessário para que o “tronco velho”, Santo Claudino, estivesse disposto a participar da aliança que, através de eleições para cacique, levou Carlos Alfaiate ao poder e seus filhos, como Zaqueu e Eliseu, ocupando respectivamente cargos de major e coronel. Particularmente, sua proximidade

com os *pa i mág* (lideranças maiores) o possibilitava rememorar os vários assentamentos que compunham os limites de 64 mil hectares, os quais se preocupa em reivindicar, reafirmando os direitos indígenas sobre seu território ancestral, pois seus filhos, netos e bisnetos precisavam ter terra para plantar:

Quer aproveitar, perguntar alguma coisa? Vou dizer, eu penso assim, sobre os meus filhos, meus netos e meus bisnetos. Minha família grande, eu tenho 34 netos, juntando todos meus criados, 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 [...] [E continua] 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?

Certamente, como o mito acima revela, esses arranjos socioespaciais, cuja ênfase na organização das metades exogâmicas orienta a configuração política-cerimonial do grupo local, devem ser situados em uma perspectiva concêntrica. Com isso, retorno à reivindicação da Aldeia Krenor/Lajeado Bugre, pois se ela é inicialmente motivada pelo faccionalismo, a busca desse lugar ancestral reuniu poderes do mato, povoado de seres humanos e não humanos. Lembro, por exemplo, de uma visita realizada a uma anciã moradora do Setor Campina para conhecer histórias sobre a ocupação desse sítio ancestral. Ela, apesar de não se considerar *kujá*, fazia curas com remédios do mato e era uma referência da vida espiritual kaingang. De igual modo, soube-se, a partir de um diálogo com as famílias lideradas por Aldo Pinto que ali moram, da existência do cemitério indígena antigo. As lideranças da aldeia Lajeado do Bugre diziam que, por ocasião de mudança de fase da lua, os moradores verificaram visões e gritos que vêm do cemitério: “*kysã ta ëprã sankj, ëg ta nén ü vo mâng ti, vãnhhej sin kântá, vãnh prãr mâng ëg tatí. Javo kysã ta kynhmý san ký ta há tignî, katy ta tigtî*” (“quando a lua está baixa escutam sons dos mortos, quando a lua está alta não escuta nada, está tudo bem”), segundo Zaqueu Kej Claudino (por pedido escreveu a frase).

Nesse caso, o poder da liderança aliara-se com homens e mulheres detentores de uma série de conhecimentos que associavam a percepção da paisagem e a mediação com diversos outros, mas, ocorrendo o deslocamento para um sítio em processo de reivindicação, isso se daria em detrimento da estabilidade do

grupo local, conquistada ao longo da história deste grupo doméstico. Com efeito, tal como a casa de palha, entre os Bororo, não poderia ser mais quentinha à noite do que a casa de alvenaria, um acampamento, realizado em virtude da reivindicação da terra ancestral, também não poderia ser mais próspero do que a condição que desfrutavam com a infraestrutura nos limites da TI, ao menos de imediato; ainda que essa reflexão sobre a instabilidade da mudança de aldeia estivesse presente, o discurso para as famílias que se dispusessem a ir para Aldeia Krenor era de melhores condições de vida (especialmente, acesso à terra para plantar). Essa agência, como um esquema geral da ação xamânica, aparece, tal como o mestre dos macacos ao resolver o conflito entre a onça e o veado, como “um terceiro apropriando-se do centro e transformando” a casa, o grupo local e a Terra Indígena, em “sua periferia”, enquanto os Kaingang buscam lugares privilegiados para incorporações de poderes provenientes da alteridade, isto é, o ponto de vista local dos contextos históricos.

Considerações finais

A análise da narrativa mitológica e da historicidade kaingang demonstra a importância da alteridade para a compreensão da perspectiva concêntrica do plano aldeão, tanto a partir da casa (e sua interação com a paisagem) quanto da perspectiva xamânica, da guerra e do faccionalismo, que coloca em primeiro plano os arranjos políticos, por exemplo, presentes nas disputas envolvendo o arrendamento e também nas disputas do cacicado, no século XXI, bem como situando as transformações socioespaciais, especialmente em relação à paisagem considerada ancestral, como no caso das retomadas.

Por sua vez, as práticas rituais indicam que a diversificação de instituições e equipamentos exógenos (igrejas, comércio, escolas, estradas, pontos de ônibus, linhas de eletricidades, etc.) não implica o surgimento de um bairro ou uma cidade ou ainda um processo histórico que determinaria a transformação da vida (coletiva) aldeã em algo semelhante à vida individualista, impessoal e especializada característica das sociedades urbanas (nitidamente, em sua relação com o Estado), ou seja, há uma “estética de convivialidade” e, a partir daí, as lideranças e xamãs atuam na produção de corpos guerreiros e da própria comunidade, que permitem opor a vida aldeã à cidade dos *fóg*.

Nesse contexto, a autonomia política do grupo local ora alia-se ao aglomerado político-cerimonial, ora o faccionalismo, tende para a divisão da Terra Indígena ou para o deslocamento em busca de sítios ancestrais. Por sua vez, como consequência da fluidez institucional, na qual se observam diversas incorporações distribuídas ritualmente entre as instituições nativas, as transformações na paisagem são efetivamente traduzidas por arranjos socioespaciais do grupo local no decorrer dos processos históricos, incidindo na configuração do território atual, seja com as terras indígenas demarcadas, seja com os processos de “retomada” das terras antigas.

Referências

AMOROSO, M. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cida-
delas cristãs. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 35-72, 2003.

ANDRELLO, G. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauareté*. São Paulo:
Editora UNESP, 2006.

AQUINO, A. M. *Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas
configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil*. 2018. Tese
(Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

BAPTISTA DA SILVA, S. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da
floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

CLAUDINO, Z. K. *A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena
kaingang*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

COELHO DE SOUZA, M. S. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do
parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 16, n.
46, p. 69-96, jun. 2001.

COELHO DE SOUZA, M. S. Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-
Strauss e os índios. In: QUEIROZ, R. C. de; NOBRE, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras
brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 265-300.

CORTELETTI, R.; DEBLASIS, P. Arqueologia Jê do sul do Brasil: ambiente, sistema, poder e experiência na paisagem de Urubici, Santa Catarina. *Revista Memore, Tubarão*, v. 5, n. 2, p. 132-164, maio/ago. 2018.

CRÉPEAU, R. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9-33, 2005.

D'ANGELIS, W.; VEIGA, J. Habitação e acampamentos Kaingang hoje e no passado. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, n. 18, p. 213-242, 2003.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, R. C. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p. 83-143.

FERREIRA, A. C. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

GORDON, C. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HUGH-JONES, S. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (ed.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 226-252.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LAROQUE, L. F. S. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. *Revista História*, São Leopoldo, v. 9, n. 1, p. 49-59, jan./abr. 2005.

LEA, V. Casas e casas Mebengokre. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP: Fapesp, 1993. p. 265-284.

MANIZER, H. *Os Kaingáng de São Paulo*. Campinas: Ed. Curt Nimuendajú, 2006.

ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SAGRINHO EMÍLIO, J. *Processo de formação e organização sociopolítica Kaingang do setor São João do Irapuá, Terra Indígena Guarita (RS)*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SANDERS, W. T.; WEBSTER, D. The Mesoamerican urban tradition. *American Anthropologist*, [s. l.], v. 90, n. 3, p. 521-546, 1988. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/aa.1988.90.3.02a00010>. Acesso em: 30 jan. 2025.

STOLZE LIMA, T. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, R. C. de; NOBRE, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 209-263.

SZTUTMAN, R. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: NHII, 2005. p. 226-252.

TOMMASINO, K. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, M. E. et al. (ed.). *A bacia do rio Tibagi*. Londrina: M. E. Medri, 2002. p. 81-100.

WIESEMANN, U. *Kaingang-português: dicionário bilingüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

Recebido: 15/03/2024 Aceito: 13/09/2024 | Received: 3/15/2024 Accepted: 9/13/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.