

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ËN GA UYG ËN TÓG
("NÓS CONQUISTAMOS NOSSA TERRA"): OS KAINGANG NO
LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL

ALEXANDRE MAGNO DE AQUINO

Brasília, junho de 2008

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ËN GA UYG ËN TÓG
("NÓS CONQUISTAMOS NOSSAS TERRAS"): OS KAINGANG NO LITORAL DO RIO
GRANDE DO SUL

ALEXANDRE MAGNO DE AQUINO

Orientadora: Dra. Marcela Coelho de Souza

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia social da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos seguintes professores:

Profa. Marcela Coelho de Souza (orientadora)

Prof. Júlio Cesar Mellati

Prof. Sérgio Baptista da Silva

Brasília, 19/06/2008

Aos Kaingang e à Marina, de coração!

Agradecimentos

Minha profunda gratidão aos Kaingang do Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e São Leopoldo, Jari, que me acolheram em suas casas e contribuíram, pacientemente, com as minhas indagações. Aos professores bilíngües que me ajudaram na tradução da língua kaingang para a língua portuguesa e da língua portuguesa para a língua kaingang.

Agradeço a minha esposa Marina pelo apoio incondicional, amor e carinho! À minha filha Emmanuelle, aos meus pais. Aos amigos por colaborarem com o desenvolvimento dessa pesquisa, especialmente aos antropólogos: Carlos Alberto Azambuja, Diego Soares, Bruno Marques e Flávio Gobbi – a responsabilidade do resultado é minha.

Agradeço em especial à Marcela S. Coelho de Souza por uma orientação que transformou minha forma de descrição e, conseqüentemente, de fazer etnografia e à Sergio Baptista da Silva por todos esses anos de ensinamentos, amizade e carinho, desde a minha graduação até hoje ...

Meus agradecimentos também se estendem às instituições que apoiaram minha pesquisa – PPGAS/UnB, a CAPES e o CNPQ por terem concedido bolsa de estudos. Finalmente gostaria de registrar minha gratidão aos professores que aceitaram a participar da banca examinadora, Julio Cezar Melatti (Unb) e Sergio Baptista da Silva (UFRGS).

Resumo

Essa pesquisa distribuiu-se ao longo de um período de seis anos com os Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul. Num primeiro momento, trata-se da análise do uso de algumas noções espaciais por esse povo jê meridional, para designar acampamentos e aldeias – *ëmã*, *ga*, *vãre*. Verifica-se a importância dessas noções ao constituírem aldeias e acampamentos nessa região. Num segundo momento, procuro entender como essas noções espaciais conectam-se com o tempo. Tal conexão – espaço-tempo – é interpretada a partir de dados etnográficos que indicam formas de relação social entre os Kaingang fundadas na reciprocidade de *kamë* e *kanhru krë*, as metades patrilineares e exogâmicas. Essa reciprocidade é constantemente afirmada no contexto intra e inter aldeão por meio de regras de etiqueta e arranjos institucionais que envolvem, principalmente, o parentesco, o xamanismo e a liderança. De fato, os Kaingang relacionam-se entre si e com os Outros, que compõem seu cosmos, a partir da interação entre os que pertencem a uma ou outra metade, dos *kujá* (xamã) e dos *pa i* (cacique) que se articulam, nesse caso, para fundar aldeias na região litorânea.

Palavras-chave: Kaingang. Parentesco. Xamanismo. Liderança. Constituição de aldeias.

Abstract

This research was distributed throughout a period of six years with Kaingang in Rio Grande do Sul coastal area. In a first moment, it is about the analysis of the use of some spatial notions by this southern Jê group, in order to designate camps and villages – *ëmã, ga, vãre*. When they were building these camps and villages in this area it could be verified the importance of these notions. In a second moment, I tried to understand how these notions are connected with time. That connection – space-time – is interpreted according to ethnological data which indicate forms of social relation between Kaingang founded in the reciprocity of *kamë* and *kanhru krë*, patrilinearity and exogamic moieties. This reciprocity is constantly affirmed in the contexts intra and inter village through etiquette rules and institutional arrangement which involve, mainly, kinship, shamanism and leadership. In fact, Kaingang have relationships among themselves and with Others, who compose their cosmos, based on the interaction between those who belong to this or that moiety, *kujá* (xamã) and *pa i's* (cacique) who articulate themselves, in this case, to found villages in the coastal area.

Keywords: Kaingang. Kinship. Shamanism. Leadership. Villages' constitution.

Índice

Introdução	10
Capítulo I - Deslocamentos e constituição de aldeias (<i>vãre mág</i>) na região litorânea	37
1.1 <i>Mü jé ha tey</i> (vamos caminhar longe): a presença Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul	38
1.2 Dinâmica social na região litorânea do Rio Grande do Sul: territorialidade e residência	54
Capítulo II - Morro do Osso: liderança e xamanismo em uma <i>ga</i> (“terra indígena”).....	63
2.1 Do <i>mü jé ha si</i> (“vamos caminhar perto”) ao <i>mü jé ha si</i> (o “caminho dos antigos”): a fundação da aldeia no Morro do Osso	64
2.2 A mediação do <i>pa i</i> e da <i>kujá</i> no Morro do Osso: do <i>gufã</i> (tempo antigo) ao <i>üri</i> (tempo presente)	70
2.3 O xamanismo de Nimpre	78
2.4 Outro agente mediador: a “dança da guerra”	90
2.5 O conflito e a saída de Nimpre: novas perspectivas no Morro do Osso	101
Capítulo III - A vida nas aldeias da região litorânea: ritual, morte e xamanismo	105
3.1 <i>Ëmĩ ró</i> (“bolo da cinza”)	105
3.2 O “bem viver” (<i>kanhgág há kar</i>) e o “bom pensamento” (<i>kanhgág jykre</i>): aspectos da “lei” kaingang	110
3.3 O “dia do casamento”	120
3.4 <i>Vënh kej mu</i> (“o caminho do cemitério”)	127
3.5 “O Encontro dos Kujá”	138
3.5.1 Uma reflexão sobre o Encontro dos Kujá	148
Capítulo IV - Reunião e dispersão na região litorânea: novas configurações	157
4.1 Algumas características das relações entre região litorânea e o planalto	157
4.2 Algumas outras novas configurações na região litorânea	161
4.3 Nimpre e o Xamanismo na Lomba do Pinheiro	176
4.4 Atividades de subsistência na região litorânea	178

Conclusão	191
Referências Bibliográficas	199
Anexo A – Localização das aldeias na região litorânea	202
Anexo B – Mito	203
Anexo C – Lei de terras	206
Anexo D – Convenção Linguística.....	207
Anexo E – Mapa das Terras Indígenas demarcadas Kaingang	209
Anexo F – Diagrama de caixa – Terminologia de parentesco Kaingang (ver Veiga, 1994)..	210
Anexo G – Terminologia II baseada em dados coletados na T.I. Xapecó por Veiga (1994).	211

Índice de Ilustrações

Croqui da aldeia da Lomba do Pinheiro	55
Croqui da aldeia do Morro do Osso	67
Croqui da aldeia de São Leopoldo	173
Mapa 1 - Lomba do Pinheiro	62
Mapa 2 – Morro do Osso	68
Mapa 3 - Aldeia Ore Mág	170
Mapa 4 - Localização das aldeias da região litorânea	202
Figura 1 - Diagrama dos chefes de Nonoai	41
Figura 2 - Diagrama dos chefes da região litorânea	61
Figura 3 - Diagrama – cerimônia de casamento.....	124
Figura 4 - Parentes na Ore Mág	169
Figura 5 - Diagrama de São Leopoldo.....	174
Foto1. Represa do Sabão vista da Aldeia Agronomia	48
Foto 2. Crianças na entrada da Aldeia Agronomia	48

Foto 3. Terreno da Agronomia	48
Foto 4. Jagtag e Rigre liderando a “Dança da Guerra”. Apresentação na UFRGS	52
Foto 5. Crianças na “Dança da Guerra”. Apresentação na UFRGS	52
Foto 6. Nimpre coletando remédio (<i>vënh kagta</i>)	89
Foto 7. Nimpre faz cura.....	89
Foto 8. Preparando a tinta para a “Dança da Guerra”.....	98
Foto 9. Pintuta <i>kanhru – ra ror</i>	99
Foto 10. Pintura <i>kamë – ra tey</i>	99
Foto 11. “Dança da Guerra”- Grupo de Iraí	99
Foto 12. Rokã ensinando como dançar – Grupo de dança do Morro do Osso	100
Foto 13. Grupo de dança do Morro do Osso entrando em cena para apresentar a “Dança da Guerra”.....	100
Foto14. Casas da Aldeia Morro do Osso – Araucárias para o plantio	104
Foto 15. <i>Ĕmī ró</i> saindo da cinza	109
Foto 16. <i>Ĕmī ró</i> saindo da cinza	109
Foto 17. <i>Ĕmī ró</i>	109
Foto 18. Conselho	119
Foto 19. “Cadeia” da Lomba do Pinheiro	119
Foto 20. A noiva (<i>kanhru</i>) “vem contra o sol”	126
Foto 21. O noivo (<i>kamë</i>) “vem atrás do sol”	126
Foto 22. Encontram-se	126
Foto 23. Kaxu aconselha a noiva	126
Foto 24. Retón aconselha o noivo	126
Foto 25. Eles vão andar no mato (<i>nén kãmī mü jé há</i>)	152
Foto 26. <i>Kujá</i> prepara a erva.....	152

Foto 27. <i>Kujá</i> Pedro Sales batiza a fonte d'água (<i>goj ror</i>)	153
Foto 28. <i>Kujá</i> Jorge Garcia batiza a fonte d'água (<i>goj ror</i>)	153
Foto 29. <i>Kujá</i> cura a perna do cacique Xê.....	153
Foto 30. “Fogo de Iraí”.....	154
Foto 31. “Fogo do Morro do Osso”.....	154
Foto 32. “Fogo de São Leopoldo”	154
Foto 33. <i>Kujá</i> batiza a criança.....	155
Foto 34. Iniciação de um novo <i>kujá</i>	155
Foto 35. Iniciação de um novo <i>kujá</i>	156
Foto 36. “Marca” <i>kamë</i>	156
Foto 37. “Marca” <i>kanhru</i>	156
Foto 38. Queima de remédios (<i>vënh kagta pür</i>)	156
Foto 39. Vista da Ore mág	171
Foto 40. Fogo de chão – Ore mág	171
Foto 41. Aldeia São Leopoldo	175
Foto 42. Pepó	175
Foto 43. Agronomia	188
Foto 44. Tingindo a taquara (Lomba do Pinheiro).....	188
Foto 45. Fazendo artesanato (Morro do Osso).....	188
Foto 46. Artesanato (Lomba do Pinheiro)	188
Foto 47. Plantando araucária (Morro do Osso)	189
Foto 48. Araucária (Morro do Osso)	189
Foto 49. Jagtag no Brique da Redenção	190
Foto 50. Jagtag vende esculturas zoomorfas Guarani	190
Foto 51. Cesto	190
Foto 52. Menina kaingang ao lado da escultura zoomorfa de um veado campeiro	190

Introdução

Esta pesquisa foi realizada entre os Kaingang¹ que habitam atualmente em aldeias recentes, localizadas na região litorânea do Rio Grande do Sul. A constituição dessas aldeias remonta entre dez anos a quinze anos, quando houve uma série de deslocamentos de famílias originárias das aldeias localizadas no planalto meridional para essa região. O objetivo da dissertação é entender como processos de circulação de pessoas materializaram essas aldeias no tempo e no espaço, tendo como consequência a constituição de grupos locais. Este processo reúne pessoas de duas metades, patrilineares e exogâmicas denominadas *kamë* e *kanru krë* para formar um "coletivo humano", *kanhgág kar*.

A constituição de aldeias nessa região insere-se em um processo histórico amplo, identificado pelos Kaingang como uma época em que os líderes, após conseguirem a demarcação de suas terras localizadas no planalto meridional, no início do século XX, permitiram que algumas instituições provenientes dos *fóg* (brancos), como igrejas, escolas, serrarias invadissem as Áreas Indígenas demarcadas, principalmente Nonoai, Serrinha, Guarita, Votouro – “terras de origem” (nascimento) da maioria da população que constituiu as aldeias e acampamentos nesse litoral. Segundo os Kaingang o processo de “invasão das áreas” iniciou-se na década de 40, atravessou as décadas subseqüentes, e foi um dos motivos para constituírem aldeias no que chamam a “região litorânea”² do Rio Grande do Sul, a partir da

¹ Os Kaingang pertencem à família lingüística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklég, 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 (Veiga, 1994; Coelho de Souza, 2002). Os Kaingang dizem: “kaingang [pronunciando como se lê] foi o branco que botou, o certo é *kanhgág*”

² Utilizarei daqui para diante este termo para situar as aldeias que se constituíram fora do planalto meridional. É interessante notar o uso do mesmo termo em Tommasino (1995). Segundo 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 **goj-kafó-tü** que significa mar e que etimologicamente significa “rio sem margem oposta”. Outro termo, derivado daquele, é **goj-kafã-tü tà** que

década de 90.

Na tentativa de melhor apreender os deslocamentos e constituição de aldeias na região litorânea, divido essa dissertação em 4 capítulos. No primeiro capítulo, introduzo a dinâmica histórica e social dos deslocamentos para a região litorânea. Para efeito de análise, divido a exposição em duas partes, focalizando a dinâmica social dos deslocamentos e a fundação de aldeias. Na primeira, a partir de deslocamentos a grande distância, *mü jé ha téj*³ – da aldeia Nonoai (localizada a noroeste do estado do Rio Grande do Sul) à aldeia de Mangueirinha (localizada a sudoeste do estado do Paraná), durante a década de 70; da aldeia Mangueirinha para a aldeia de Nonoai (década de 80); da aldeia de Nonoai para Porto Alegre (década de 90)⁴ e, em menor escala, da aldeia de Guarita também para Porto Alegre (década de 90) – examinaremos o jogo de alianças e conflitos intra-aldeia, entre-aldeias e com os *fóg* (brancos), que constitui aquela dinâmica.

Na segunda parte do capítulo, detenho-me na análise da conquista da atual aldeia Lomba do Pinheiro e do deslocamento – dessa vez, um *mü jé ha sī*⁵ – ocasionado por um conflito nessa aldeia, que teve como conseqüência à "transformação", como dizem os Kaingang, de uma “terra antiga” (*ga si*, em que *ga* = terra e *si* = antigo), “perdida” para os brancos (*fóg*), em aldeia kaingang do Morro do Osso – um parque municipal localizado na

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 dos SPI que seus ancestrais teriam vindo de **goj-kafã-tü**. Estes dados remetem, portanto, para a possibilidade dos Kaingang terem vivido mais próximos do litoral, o que torna plausível que a serra mítica Crijjimbé refere-se mesmo a Serra do Mar, como afirma Borba” (Tommasino, 44: 1995). Ver adiante para uma reflexão sobre territorialidade kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Consultar no anexo 2 Telêmaco Borba (1908) no que se refere ao mito do dilúvio, a partir do qual o autor relaciona a Serra do Mar a “serra mítica” Crijjimbé.

³ *Mü*, segundo Wiesemann (2002) é “verbo intransitivo plural” – i.e. “o plural do verbo indica que a ação é feita várias vezes; nos verbos intransitivos a ação é feita por vários agentes, ou o mesmo agente faz a ação várias vezes” – e traduz-se como “ir, andar”. *Mü jé ha* é uma interjeição – palavras de exclamação –, traduz-se: Vamos! No caso de *mü jé ha téj* em que *téj* significa “comprido”, a expressão pode ser traduzida aproximadamente como “vamos caminhar longe”.

⁴ Muitas pessoas da região litorânea vêm de diferentes “terras de origem”, mas, em sua maioria, estão ligadas por laços de parentesco estabelecidos nas aldeias do planalto. Ver anexo 4 o mapa das Terras Indígenas Kaingang.

⁵ *Mü jé ha sī*, em que *sī* = pequeno, pouco, bonito; a expressão enfatiza justamente a idéia de um deslocamento que dura pouco tempo, ou ainda, “vamos perto”.

zona sul de Porto Alegre, onde existe um sítio arqueológico considerado de Tradição Guarani e onde os Kaingang coletavam matéria prima para a confecção de artesanato.

No segundo capítulo, analiso a (re)constituição de aldeia no Morro do Osso enquanto um sítio ancestral. Esta (re)constituição se estabelece a partir da íntima relação com a alma dos mortos, devido ao cemitério antigo (*vënh kej si*) ali existente, no qual, segundo os Kaingang, estão “sepultados nossos ancestrais” (*ter si*, sepultura antiga) e, portanto, com a escatologia. Nesse contexto, em que o sítio arqueológico fora entendido como uma “terra antiga” (*ga si*), ou seja, um lugar onde os “antigos passaram”, *mü jé ha si*⁶, e ficaram, mobilizaram-se uma série de técnicas rituais, envolvendo as capacidades de liderança e do xamanismo, além de encenações bélicas, para o estabelecimento da aldeia. Observo, em particular, a mediação xamânica na relação dos vivos com as almas dos mortos, e a relação dos Kaingang com os Guarani, através das quais os Kaingang articularam sua presença naquele espaço.

No terceiro capítulo, analiso os rituais que permitiram o estabelecimento de um aglomerado político-cerimonial inter-aldeão e as relações deste com o xamanismo. Para tanto, focalizo o plano da vida familiar doméstica, onde se dão aspectos importantes do processo de fabricação dos corpos individual e coletivo. Num primeiro momento, analiso algumas características da vida aldeã e uma cerimônia de casamento, que me permitem definir algumas características do parentesco kaingang e discernir imbricações entre esfera público-cerimonial e esfera doméstica, para tirar suas conseqüências no plano das relações sociais intra e inter aldeias. Num segundo momento, analiso a cerimônia de “demarcação do cemitério” na aldeia Lomba do Pinheiro por “rezadores” (*jé*), pertencentes às duas metades, que vieram de Nonoi especialmente para este fim. A “demarcação do cemitério” insere-se no esforço por estabelecer na Lomba do Pinheiro uma Terra Indígena, e tornou-se um importante objeto de

⁶ *Mü jé ha si*, em que *si*, significa “velho”, “antigo”; a expressão no português dos índios traduz-se como “caminho dos antigos”, ou vamos por onde os velhos (os “antigos”) passaram.

análise para entender as relações entre vivos e mortos, pois, como eles dizem, apesar do perigo que os mortos representam para a saúde dos vivos – porque sentem “saudade” dos parentes e voltam para aldeia para levá-los com eles –, “é pior ficar longe do lugar onde os parentes mortos estão enterrados”. Por último, este capítulo analisa um evento fundamental para a questão do aglomerado político-cerimonial na região litorânea, qual seja, o “Encontro dos *kujá*”, no Morro do Osso, no qual *kujá* (xamã) vindos de outras aldeias indígenas, localizadas no planalto meridional, entram em cena para realizar rituais de nominação, proteção e cura na nova aldeia, para garantir a instauração ali de uma vida aldeã conforme a forma ideal de sociabilidade, fundada no dualismo das metades. Pois, como dizem os Kaingang, os *kujá*, são a “raiz” (*jãre*) do *kanhgág kar*.

No quarto capítulo, analiso os movimentos subseqüentes de reunião e dispersão na região litorânea do Rio Grande do Sul. Este capítulo evidencia a relativa estabilidade das aldeias na região litorânea, como referência para a população que nelas habita, como indica que a fundação de novos assentamentos (como São Leopoldo e Guaíba) nessa região relaciona-se com a consolidação dessas aldeias. Considero, ainda, os aspectos cosmológicos, sociais, políticos e econômicos que marcam a mobilidade entre aldeias dessa região, assim como entre estas aldeias e as aldeias do planalto meridional. Esta mobilidade está orientada pelo parentesco, pela chefia e pelo xamanismo, as três dimensões da vida social kaingang que privilegio nos três capítulos anteriores. Este capítulo tem a finalidade de concluir a dissertação, mostrando que movimentos de dispersão e reunião fazem parte da vida kaingang, evidenciando-se, aqui, o que os outros capítulos anteriores já vinham afirmando: as pessoas kaingang fazem parte de uma sociedade em movimento e, diferentemente do ideal referenciado a partir da demarcação de suas terras, se acomodam mal a um modo de vida sedentário. Isso se liga à sua percepção de que a agricultura não é a única, ou mais importante, forma de subsistência, como dizem: “o índio nunca foi agricultor, quem botou isso foi a

FUNAI”, assim como foi o SPI/FUNAI quem, segundo eles, proibiu os Kaingang de andarem livremente pelos lugares e caminhos anteriormente ocupados e trilhados por seus ancestrais.

Acredito que essa seqüência expositiva permitirá elaborar melhor algumas das noções de espaço Kaingang, e seus possíveis usos na região litorânea do Rio Grande do Sul. Trata-se de noções complexas, pouco exploradas na etnologia desse povo Jê meridional, que, quando abordadas foram em geral relacionadas à história do contato ou à etno-ecologia, com algumas implicações na mitologia, política e cosmologia, deixando de aprofundar aspectos da organização social e do parentesco aos quais as noções de espaço estão intimamente relacionadas.

Nesse sentido, as noções espaciais Kaingang são talvez o tema principal dessa dissertação. A partir de uma abordagem etnográfica baseada em seis anos de pesquisa entre os Kaingang, pretendo mostrar como essas noções articulam-se na prática social e na vida simbólica desse povo, quando estão “conhecendo” (*kinrag* = saber), “apropriando” (*mãn* = apanhar, pegar) e “conquistando” (*tu ry ra*) terras na região litorânea do Rio Grande do Sul.

Trabalho de campo

A pesquisa de campo iniciou-se há aproximadamente seis anos, quando eu estava no curso de graduação em ciências sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Em 2002, tornei-me bolsista de iniciação científica do projeto Corpora da Cultura Material Guarani: Arte e Cosmologia, sob orientação do prof. Dr. Sergio Baptista da Silva, vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/Departamento de Antropologia). Mas foi no âmbito das várias atividades que o NIT desenvolve com as populações indígenas no estado do Rio Grande do Sul que conheci as pessoas kaingang com quem realizei essa pesquisa.

Nessa época, enquanto integrante do NIT, visitei uma comunidade indígena kaingang que morava na Rua Dolores Duram, bairro Agronomia, Porto Alegre. Essa visita foi realizada em conjunto com uma turma de disciplina de graduação, oferecida pelo professor Sergio Baptista. Durante essa visita, observei superficialmente as condições de assentamento de uma população composta por 27 famílias nucleares, morando, de forma geral, em casas separadas umas das outras, em um terreno de mais ou menos 60 metros de comprimento por 10 metros de largura. Essa característica – o tamanho do assentamento – pareceu-me peculiar justamente pela falta de espaço físico com a qual as famílias viviam. Era perceptível, ao menos nesse primeiro momento, que a situação dos índios Kaingang em Porto Alegre estava longe de ser uma aldeia como imaginava ser àquela do seu território tradicional, com rios, florestas, roças, caça – elementos reiterados na história oral, músicas e artesanatos dessa população.

Nesse contexto, iniciei meus trabalhos de campo junto a essa comunidade, procurando entender à vida kaingang nesse espaço, reduzido para o assentamento de um contingente populacional relativamente elevado. Na época, acompanhei os líderes dessa comunidade em reuniões com setores da Igreja Católica interessados em projetar e doar casas para essa população.

Uma situação tão peculiar quanto às condições de assentamento relacionava-se – também, nesse momento, vista de modo superficial – às condições de subsistência dessa população. De início observei que esse povo – desprovido de fontes de caça, coleta e pesca (ainda que pescassem um pouco na Represa do Sabão, localizada em frente ao assentamento) e de espaço para o plantio de feijão, milho, batata doce, abóbora (segundo os índios, estes são os alimentos agrícolas tradicionais de sua dieta) – obtinha recursos para a subsistência através da venda de artesanato nas feiras da cidade de Porto Alegre, às quais passei a frequentar. Esses artesanatos para venda são feitos de taquara e cipó, principalmente, e também alguma madeira, com os quais confeccionam cestas, arcos e flechas, casas de passarinho, bolas

trançadas, esculturas zoomorfas (de madeira). Este material, por sua vez, é coletado em algumas zonas da cidade nas quais existem florestas de mata atlântica – próximo ao bairro Agronomia, por exemplo, a menos de 1 km do assentamento indígena encontra-se o Morro Santana (encosta sul), que pertence a UFRGS e, a mais ou menos 3 Km, o Parque Saint-Hilaire, pertencente ao município de Porto Alegre. Outros lugares são utilizados com este fim, como veremos adiante.

Tive a mesma impressão, quando visitei uma casa na Vila Jari, bairro de Porto Alegre, na qual moravam dezenove famílias em 2002, em um terreno de aproximadamente 30 metros de comprimento e sete metros de largura. Este bairro localiza-se na encosta norte do Morro Santana. Aqui, as casas, também de forma geral, pertenciam a uma família nuclear. A mesma situação foi observada no assentamento de São Leopoldo, onde havia, em 2002, doze famílias morando na beira do asfalto da BR – 116, em uma área de aproximadamente 40 metros quadrados.

Nesse momento da pesquisa, ainda exploratória, a população Kaingang habitava, além desses assentamentos e dessa casa, acima citados, outras tantas casas em vários bairros da cidade – Vila Safira (bairro de Porto Alegre, próximo ao bairro Jari), Alvorada (cidade da região metropolitana de Porto Alegre), entre outros bairros – que não conheci. Quando aprofundei a pesquisa nos últimos dois anos, elas já não existiam ou tinham se reduzido a núcleos familiares, com os quais não trabalhei. Por fim, com esse material de campo realizei meu trabalho de conclusão em 2004.

Segundo tenho conhecimento, esses assentamentos e casas duraram aproximadamente uma década, pois novos assentamentos foram criados nessa região. Foi nesses novos assentamentos (Lomba do Pinheiro, Morro do Osso, São Leopoldo e Guaíba) que, no decorrer do curso de mestrado em antropologia na Universidade de Brasília, iniciado em 2006, continuei a pesquisa com essa população, realizando trabalho de campo durante o período de

férias. Mais especificamente, nesses dois últimos anos, realizei viagens para encontros e reuniões e permaneci em Porto Alegre, realizando visitas diárias, pousando durante alguns dias nas aldeias e, por vezes, durante a semana, quando foi possível concatenar a pesquisa de campo às atividades acadêmicas do curso.

Como veremos, a situação dos assentamentos é atualmente muito diferente. Mas esse padrão de assentamento – com pouco espaço para a disposição das casas nessa região – é, ainda hoje, a principal característica no modo como essa população kaingang organiza suas habitações.

Esta pesquisa distribuiu-se ao longo de seis anos de forma intercalada. Com o passar do tempo, a forma da pesquisa e o envolvimento com a população mudaram sensivelmente. De um lado, a investigação em campo tornou-se qualitativa e quantitativamente mais sistemática, na medida em que o problema e objeto de pesquisa tornaram-se mais claros em meu pensamento. De outro, os laços de amizade aprofundaram-se e, então, tive oportunidade de ficar mais à vontade em campo, de sentir-me, digamos, em casa. Principalmente começaram os convites para pousar e comer, participar de momentos de alegria e de tristeza.

Esses dois modos de relacionamento andaram juntos, e, por isso, nutri um profundo respeito ao que eles achavam importante dizer-me. Nesse contexto, fui colecionando observações, anotações, gravações em K7 e em vídeo, de tal modo que a pesquisa desenvolveu-se entre períodos mais ou menos formais. O uso de diário de campo, gravador, fotografia e filmadora foram instrumentos complementares durante a pesquisa. Realizei entrevistas com o uso, por vezes, concomitante, de gravador e diário de campo. Utilizei imagens fílmicas e fotografias no cotidiano da aldeia, em cerimônias, reuniões e fóruns durante o trabalho. Essas imagens foram captadas em muitas ocasiões em que convidado pelas lideranças, fui chamado a fazer o registro “para a comunidade” e, por isso, o vídeo e a fotografia foram dois importantes instrumentos para me franquear o acesso a rituais, que, de

forma geral, são fechados à participação dos brancos. Ao retornar essas imagens às mãos dos Kaingang tive oportunidades únicas no entendimento de práticas e discursos que são inacessíveis a quem, como eu, não conhece a língua kaingang. O fato de ter acompanhado suas ações, nesse momento específico de constituição de aldeias na região litorânea, permitiu-me a observação de cerimônias e acontecimentos, casuais ou planejados, ou ambos, não muito fáceis de conhecer por meio de entrevistas. Esse aspecto importante da pesquisa vem ao encontro de uma afirmação dos Kaingang, quando me falam do que fizeram no decorrer desses últimos anos: “com o tempo tu vais vendo algumas partes de nossa cultura”.

2. Noções espaciais na etnologia kaingang

As concepções espaciais dos Kaingang articulam-se a partir de algumas noções chave. Estas noções são, principalmente, *ga*, *ëmã* e *vãre*, e estão relacionadas entre si e a vários elementos que compõem a vida social e cosmológica kaingang. Estes termos podem, em determinados contextos, ser utilizados por eles de maneira mais ou menos intercambiável e, ao mesmo tempo, fornecem, cada um, diferentes maneiras de entender o pensamento kaingang.

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 “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”. A autora traça, a partir de sua etnografia entre os Kaingang da bacia do Rio Tibagi (oeste do estado do Paraná), uma conexão entre

essas noções espaciais e noções de tempo. Resumidamente, em um artigo intitulado “A ecologia kaingang na bacia do Tibagi” (2002), ela contrasta estas duas noções em termos de uma dualidade espaço-temporal. Há, de um lado, uma relação entre o tempo atual (*iiri*) e a vida aldeã, materializada na *ëmã*, onde brancos (*fóg*) estabeleceram um espaço de vigilância e “onde os Kaingang vivem sua condição de tutelados ao indigenismo oficial” (Tommasino, 2002: 86). De outro lado, nos *vãre*, os Kaingang do Rio Tibagi recuperariam algo do tempo em que eles eram *kanhgág pë* (homens verdadeiros) ou “índios bravos” (*kanhgág jügjü*) (Tommasino, 2002:87). Pois, ali, “onde são livres num duplo sentido: espacial e temporalmente”, eles constroem seus *pari*⁷, caçam, coletam frutos e mel, entre outras atividades que, segundo a autora, permitem a eles reviver o tempo passado (*vãsy*) e o tempo mítico (*gufã*) enquanto tempos conectados. Kimiye Tommasino observa, notadamente, que alguns elementos do *corpus* mítico kaingang relacionam-se intimamente aos espaços de mato e são atualizados, justamente, quando os Kaingang realizam seus acampamentos (*vãre*), confirmando que, aí, mais uma vez, eles reencontram a dimensão de uma experiência ancestral. Tommasino conclui:

há uma correspondência direta entre a existência de espaços físicos onde podem viver de acordo com as formas tradicionais de exploração do meio ambiente e a preservação, ainda que parcial, dos ecossistemas (...) [que] garantiram a continuidade histórica dos Kaingang (Tommasino, 2002: 97).

Nesse artigo, a autora amplia e aprofunda a análise das relações dos Kaingang com o ambiente físico (suas classificações da natureza e manejo de ecozonas), um tema latente em sua tese de doutorado (1995), na qual abordou as relações dos Kaingang com a sociedade nacional, “numa situação de contato e desigualdade”. Ali, ela desenvolvera alguns aspectos que envolvem as noções de espaço e tempo que vale retomar com o intuito de resgatar o tema

⁷ Espécie de cesto trançado, para o qual direcionam, por uma taipa de pedras, os peixes que descem as corredeiras em época da vazante dos rios.

das “relações entre os homens” (em contraste com a relação entre homens e a natureza), central em sua tese.

Segundo a autora “o *üri* começou a ser construído quando o primeiro grupo aceitou a ser aldeado (...) [e] a ruptura entre os dois tempos – tempo dos antigos [*vãsy*] e tempo atual [*üri*] – não se resume, para os Kaingáng, ao desaparecimento da biodiversidade natural e sim é representado enquanto fruto das ações predatórias dos *fóg*” (Tommasino, 1995: 270 - 273). Entretanto, segundo a autora, os Kaingang realizaram uma “territorialização cultural”, como, por exemplo, o casamento⁸, bailes, futebol, apropriados dos costumes regionais para tecer o *üri*, segundo sua própria história e seus esquemas culturais.⁹ Do mesmo modo, *vãsy*, “marcado por dois elementos de referência: de um lado, o ciclo da natureza e, de outro, o ciclo da vida social” (idem, 235), constitui o *üri*. Pois, os Kaingang utilizam por exemplo os ambientes de mato, que também foram utilizados pelos antigos, para propiciar os “rituais de comensalidade”, cujos recursos advêm da pesca, das roças familiares, a partir dos quais eles formam redes de reciprocidade.

Certamente, a abordagem de Tommasino sobre a conexão entre essas noções espaciais e as noções de tempo revelou-se profícua e rendeu muitos frutos para os estudos etnológicos do povo Kaingang, sendo utilizada por vários autores. No entanto, a análise de Tommasino destas noções, utilizada por outros autores em seus respectivos contextos etnográficos, não me parece dar conta de algumas características da vida aldeã, da relação entre aldeias e da relação dos Kaingang com a alteridade, as quais tenho observado na região litorânea do Rio Grande do Sul.

Por um lado, as conclusões de Tommasino, para a bacia do Tibagi, revelaram-se de

⁸ Tommasino parte de relatos históricos que indicam que não havia cerimônias de casamento entre os Kaingang, as quais eles adquiriram dos regionais.

⁹ A autora, de modo um tanto contraditório, indica uma "territorialização cultural" em *ëmã* e dicotomiza as noções de espaço e as noções de tempo, como sendo resultado de uma ruptura no modo de vida kangang causada pelo contato. Essa abordagem dicotômica, como veremos no decorrer dessa dissertação, nos impede de entender algumas dinâmicas inerentes às conexões do tempo presente e do tempo passado vivenciadas em *ëmã*.

difícil adequação para algumas das minhas observações de campo, devido principalmente aos processos históricos particulares pelos quais passaram os Kaingang da região litorânea do Rio Grande do Sul. Por outro lado, esta dificuldade envolve mais que a diversidade de contextos etnográficos, mesmo porque a ênfase de Tommasino (1995; 2002) na história do contato e/ou na etno-ecologia informa pouco sobre a vida cerimonial e política atual, a vida no interior dos grupos domésticos e sua relação com o complexo de atividades relacionadas à esfera pública aldeã e conseqüentemente, sobre o parentesco, o xamanismo e as atuações das lideranças.¹⁰

Interpreto a análise de Tommasino sobre as noções espaciais entre os Kaingang do Rio Tibagi como implicando que esse povo, atualmente, em um contexto no qual a aldeia é um espaço tutelado, tendesse a experimentar o mato como um espaço privilegiado em que podem viver de acordo com seus “padrões ancestrais”, a partir das atividades realizadas pela família extensa. Um espaço em que o ideal de reciprocidade kaingang aparece na distribuição dos alimentos obtidos na pesca, na caça, coleta e das roças, em detrimento das atividades público-cerimoniais realizadas no espaço da aldeia.¹¹

Para discutir essa interpretação, proponho uma reflexão sobre a constituição sociológica do espaço entre os Kaingang. Para isso, seria interessante considerar as noções espaciais desse povo Jê meridional à luz de um debate já antigo na etnologia sul-americanista concernente ao tema. Esse debate remonta à discussão de Lévi-Strauss (1975) do dualismo centro-brasileiro e, em particular, às noções de dualismo diametral e concêntrico,

¹⁰ Essa ênfase pode ter derivado, entretanto, no caso, de condições que observou em Tibagi: “Em nossa pesquisa, obtivemos algumas informações sobre as metades exógamas, casamento e parentesco entre os Kaingáng da bacia do rio Tibagi e, na medida do possível, tentamos incorporar as observações de Veiga (...) Além de reterem mais os aspectos gerais da organização social, os Kaingáng do Tibagi, seja por terem sido perseguidos duramente os seus rezadores, seja pela discriminação social que sofreram, durante décadas silenciaram sobre seus costumes “selvagens”, levando as novas gerações a desconhecerem os princípios, as regras, os mitos e outros elementos que fundamentam o modo de vida de seus antepassados” (Tommasino, 1995: 29).

¹¹ Vê-se a ênfase de Kimiye Tommasino nas imbricações entre natureza e cultura em sua tese de doutorado, ela diz: “O modo de vida Kaingang orientava-se pelos costumes antigos ordenados pelas regras de parentesco, tabus e rituais, que marcavam tanto o cotidiano quanto os principais acontecimentos do ciclo de vida: nascimento, casamento e morte (...) percebe-se claramente que os relatos falam do tempo em que a vida coletiva fundava-se na articulação entre as gerações na tradição como referência numa relação culturalmente determinada com o ambiente. Ao relatar sobre o passado, fazem-no tomando como tempo acabado, perdido. O resultado do rompimento com essa temporalidade se concretiza na ausência da própria floresta e da subsistência que dela retiravam” (Tommasino, 1995: 260).

identificadas a partir dos planos espaciais das aldeias jê e bororo (entre outras). Essas noções foram muito importantes para as análises do projeto Havard-Brasil Central (Maybury-Lewis, 1979; Melatti, 1976; DaMatta, 1976; Crocker, 1976) servindo como coordenadas para descrições inovadoras daquelas sociedades, mais próximas das concepções nativas do que os modelos dominantes na antropologia da época (descendência e aliança, por exemplo). Mas o foco sobre o dualismo ocultara certas dimensões das concepções espaciais mesmo daquelas sociedades. Isso é percebido por exemplo por Seeger (1976), que na década de 60 tem como objetivo reconduzir as análises sobre o espaço entre os Jê afastando-se do plano ideal dos limites da aldeia, no qual se fundamentou a discussão de Lévi-Strauss. Seeger focaliza a conceitualização concêntrica do espaço como envolvendo um aspecto predominantemente histórico, no qual os Suyá extrapolam o espaço da aldeia circular e relacionam-se com a floresta, a fauna, os rios, etc, em uma série de eventos e lugares que, nomeados, tornam-se índices das experiências ali vividas. Ele diz:

Then I shall discuss features which are left out of such a discussion [do dualismo espacial Jê] – the definition of points in the apparently homogeneous domains of concentric space – residential clusters on the village periphery, individual gardens, and place names outside the village. These aspects of space reveal processual features in the relations between groups of uxorilocal residences which are the basis of political factions in Suyá society and the accommodation of free-wheeling Gê villages to the surrounding terrain (Seeger, 1977: 342).¹²

E conclui,

In this discussion I have tried to go further than the usual description of space in terms of diametric and concentric principles by discussing the nature of house cluster and the biological-substance-identity based groups and showing that although genealogical time is not important within the village, a kind of historical time and space do exist outside of it. It may not be sufficient to find one ideology in these South American societies to complete an analysis. There are really two ideologies of what a person is among the Northern Gê; a biological (physical) being and a social (named) being. There are two

¹² E adiante: “So far the description of Suyá space has represented it as timeless and consistent, resembling the ceremonial groups which are also unchanging, and consistent. Space has another dimension, just as Suyá society is not uniquely composed of ceremonial groups. This second dimension reveals the operation of time and process and appears in the residential circle (...) and in the forest (...) or terrain which surrounds the village. Far from being undifferentiated domains of space, the flexible and changing divisions of the concentric spatial domains reveal important aspects of Gê social organization. My discussion of these points and arcs opens with a discussion of houses and residential clusters, then turns to gardens, and concludes with place names. All of these reveal the importance of process, be it political, economic, or cosmological (Seeger, idem: 350).

corresponding aspects of space. Generally, the domains and ideologies are kept separate. In certain areas, such as leadership, both ideologies apply and enter in conflict ... (Seeger, idem: 357).

Os Kaingang (juntamente com os Xokleng ou Laklano), distinguem-se dos demais povos Jê por não projetar sua organização social e/ou cerimonial em um plano de aldeia circular ou semi-circular (como fazem os Jê setentrionais ou centrais). Talvez por isso, os estudos etnológicos dos Kaingang, no que diz respeito às noções espaciais apresentam-nos uma situação praticamente inversa daquela diagnosticada por Seeger para os Jê do Norte e Centrais. Ou seja, diferente de outros povos Jê, as noções espaciais kaingang – *ëmã* e *vãre* – discutidas pioneiramente por Tommasino, foram tratadas em geral sem que fosse feita uma conexão com as formas de dualismo, concêntricas ou diamétrais, encontradas nessa sociedade.

É claro, os temas do dualismo e de sua inscrição (ou não inscrição) espacial foram tratados, implícita ou explicitamente, por vários autores. Vemos em Juracilda Veiga (1994; 2004) uma análise elaborada sobre o dualismo da terminologia de parentesco e sistema ritual entre os Kaingang do Xapéco, mostrando que embora as metades Kaingang não sejam espacialmente localizadas, coordenadas espaciais, providas pela orientação dos pontos cardeais, são essenciais na estrutura dos rituais funerários. Ricardo Cid Fernandes (2004), em suas pesquisas sobre parentesco, política e território kaingang, observou as fissões resultantes de conflitos intestinos e, a partir daí, fez inferências históricas importantes para entendermos as relações entre as aldeias. Em Sergio Baptista da Silva (2002), cuja pesquisa realizou-se tanto em Nonoai quanto na região litorânea, vê-se a relação entre o xamanismo e o domínio da floresta, pois é na floresta que os *kujá* adquirem os poderes necessários para beneficiar a sociedade, o que fazem a partir do sistema de metades. Schwingel (2001), em sua pesquisa sobre chefia e globalização em Nonoai, utiliza-se das noções espaciais discutidas por Tommasino e revela a complexidade da operação do sistema de metades na vida aldeã, por meio de uma etnografia do funcionamento do “conselho” que evidencia um padrão de

relações sociais que remetem ao mito de origem (voltarei a esse ponto).

Crépeau (2005) preocupa-se em explicitar algumas noções espaciais kaingang, (sem, entretanto, articulá-las com àquelas discutidas por Tommasino). O autor dialoga com estudos de Lévi-Strauss e do Havard Central Brazil Research Project (HCBP), associando o dualismo (diametral) à estrutura de metades e um princípio triádico à organização espacial. Ele percebe que a relação entre grupos e categorias sociais com o espaço pode tomar uma forma concêntrica na tríade *in/plur/nietkuxã* (casa/espaço limpo/floresta) (Crépeau, 2005:11).

Segundo o autor:

Em contextos formais, cada mito, ritual e relação social são descritos ou atualizados como sendo principalmente diádicos, usando o contraste das metades *kamé-veineky/kainru-votor*, enquanto as relações espaciais são descritas de acordo com dois sistemas triádicos: horizontalmente, pela utilização dos domínios “casa, espaço limpo, floresta”, discutido antes, ou verticalmente, pelo contraste “alto, médio, baixo” (Crépeau, 2005: 12).

Acredito que, de todas essas contribuições, a etnografia de Tommasino (2002), e em particular, sua análise das noções de *ëmã* e *vãre*, enfatizado a íntima relação entre essas noções e as noções de tempo, é a que mais avança no sentido de reitegrar uma perspectiva mais processual e histórica ao tratamento da espacialidade kaingang. Tome-se, por exemplo, a descrição da autora do modo como as famílias reconhecem os seus *pari* e os lugares onde seus antepassados os erigiam, lugares que eram respeitados quando da escolha da localização de um novo *pari*. Outro exemplo é a discussão do significado sociológico dos acampamentos, num contexto em 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).

Tommasino (2002) afirma que, para os Kaingang do Tibagi, em *ëmã* vive-se em um espaço tutelado, 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 a 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 da tutela dos brancos.

Nas áreas indígenas vê-se claramente um espaço onde os Kaingang vivem em sua condição de tutelados ao indigenismo oficial, contido 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 (*wäxi* [*väsi*]) que usufruem com a família toda ou um grupo de reciprocidade (Tommasino, 2002: 86).

Como afirmei anteriormente, as evidências etnográficas sobre a região litorânea apontam para uma situação diferente. De um lado, o discurso dos Kaingang na região litorânea retém os mesmos elementos descritos por ela (ser “bravo”, *kanhgág jügjü*; ser “verdadeiro”, *kanhgág pë*), mas, aqui, esses elementos são acionados como componentes de um modo de vida que vigora dentro da aldeia, visível principalmente nas relações de reciprocidade entre as metades. De outro, a articulação entre as noções de tempo e as noções de espaço varia conforme o contexto, ou melhor, conforme técnicas e mágicas que os Kaingang utilizam para materializá-las na constituição de seus acampamentos e aldeias. Como espero demonstrar com a etnografia aqui apresentada, em cada uma dessas categorias espaciais estão imbricados todos os tempos pensados pelos Kaingang: o *vãsy* (tempo passado), o *gufã* (tempo antigo) e o *üri* (tempo presente).

Aqui, verifica-se a importância do parentesco, liderança e xamanismo na constituição de comunidades locais kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul. Fundar e, conseqüentemente, viver em aldeias nessa região requer a mediação do *pa i* (cacique) e do *kujá* (xamã) nas relações internas e externas do grupo local, pela atualização dos atributos veiculados pela idéia de “força” (*tar*) e a qualidade de “bom” (*há*) na criação do *kanhgág há kar* (*há* = bom; *kar* = todos; a expressão pode ser traduzida como “bem viver”) e do *kanhgág jykre* (*jykre* = bom pensamento). Estas últimas noções, por sua vez, embasam as relações de

vergonha (*mj'a*) e respeito (*tü hã*) que estabelecem as regras de etiqueta entre, respectivamente, *kanhkã* (consangüíneos, “da mesma marca”, i.e., de mesma metade¹³) e entre *jamré* (afins, “de outra marca”, i.e., de outra metade).

Um ponto de partida interessante, para que possamos observar a complexidade dos contextos e das técnicas que materializam o grupo local, são as categorias descritas por Schwingel (2001) em sua etnografia de Nonoai, “terra de origem” da maior parte da população da região litorânea – o que faz dessa etnografia um útil controle para nossa própria discussão. *Nig ja tâvi* é traduzido pelo autor como “aldeia local”. A noção refere-se a “um conjunto de casas e moradias [e] compreende uma unidade social que é composta por grupos de parentesco, consangüíneos e afins, que se reúnem em torno da autoridade do capitão (Schwingel, 2001:113-119). Essa unidade social e política local articula-se, segundo o autor, “dentro de um conjunto da comunidade, que é denominado *vi jãmã [ëmã] kaingang*” (Schwingel, 2001:113), o qual, por sua vez, está sob a égide do cacique (*pa i*).

Do mesmo modo que em Nonoai, existe entre os Kaingang da região litorânea do Rio Grande do Sul, o costume de cozinhar, conversar e divertir-se no fogo de chão. Este se localiza em geral atrás de uma casa (*in*), em um “abrigo” denominado, igualmente, *in*, no qual se reúnem pessoas que pertencem a outras casas ligadas por laços de parentesco. Tal conjunto – “casa(s)” e “abrigo” (ou, na falta deste, o fogo) – parece-me definir o grupo doméstico constituído por uma família extensa freqüentemente uxorilocal.¹⁴ Além da família nuclear, a qual pertence o fogo, o grupo dos que se reúnem em torno desse fogo raras vezes ultrapassa a fronteira desse grupo doméstico, excetuando-se as ocasiões festivas e cerimoniais.

Assim, no abrigo (*in*), em um ambiente de fogo e fumaça, os homens presidem as

¹³ Os Kaingang utilizam em seu português a palavra “marca”, em geral, para se referirem às metades *kamë* e *kanhru*. Tal tradução, segundo dizem, deve-se a associação da “marca” com *ra* (escritura; sinal) da metade, assim como, *ra tej* (traço) e *ra ror* (redondo, manchas e círculos) correspondem, respectivamente, a *kamë* e *kanhru*. Estas “marcas” (*ra*) são informadas, por exemplo, pelo padrão gráfico da pintura corporal de pessoas pertencentes a uma ou outra metade e na decoração da cestaria e outros artefatos (ver adiante).

¹⁴ Verifica-se, entretanto, muitos grupos domésticos baseados na residência virilocal; existe também grupos domésticos reduzidos à uma só família nuclear, isto é, uma só casa; existem também casos de famílias extensas (uxorilocais ou virilocais) que ocupam uma mesma casa.

conversas com seus parentes próximos (afins e consangüíneos), e as mulheres cozinham para estes e/ou para algum visitante (parente ou não), participando através dessas atividades da vida política (ver Schwingel, 2001). As crianças reúnem-se nos colos e próximo ao fogo. Os estrangeiros e pessoas de outros grupos domésticos e de outros grupos locais, quando estão nesse ambiente, procuram respeitar a etiqueta que permite a convivência com a família que dispõe do fogo e dos alimentos.

Temos, aqui, um modo de habitação que os Kaingang do litoral denotam pelo termo *nig ja tãvi*, significando simplesmente “um conjunto de casas e moradias”. Conforme Schwingel, em Nonoai, esse “conjunto de casas e moradias” constitui como parte do “conjunto da comunidade”, *vi jamã [ëmã] kaingang*, um componente diferenciado de organização política kaingang. O autor diz, sobre a aldeia de Nonoai:

Observa-se, pois, que a organização política Kaingang, no contexto atual, obedece a uma autoridade que trata das questões relativas ao conjunto da população Kaingang de sua aldeia, identificado na língua e cultura kaingang pelo termo *pã 'i mág*, sendo traduzido para a língua portuguesa geralmente pela denominação cacique. O *pã 'i mág*, como o próprio termo já denota, significando grande líder, apresenta-se como a autoridade que se situa no centro de uma ordem política, sobrepondo-se a um conjunto de autoridades que atuam como seus “auxiliares”, designadas pelo termo Kaingang *pã'i si* – que significa “chefias menores”. Entre os *pã 'i si*, entretanto, persiste igualmente uma ordem que sobrepõe uns a outros em termos de autoridade, que se apresenta na seguinte disposição: *ti krêm ke ag*, que significa “os que estão logo abaixo dele”, isto é, que estão logo abaixo do cacique, sendo identificados na língua portuguesa pelos postos de coronel e major. Ambos são escolhidos pelo cacique, sob o critério de serem “pessoas de confiança”. Esses, no entanto, são os únicos, além do cacique, autorizados a atuar sobre o conjunto da comunidade. Mas, enquanto que a função do coronel destina-se primordialmente para as relações com a sociedade não indígena, o major exerce suas funções mais precisamente junto a população kaingang em nível local, coordenando ações junto as autoridades já instituídas. Ainda em nível menor, logo abaixo do coronel e do major, encontram-se os capitães (...) A autoridade dos capitães, restringem-se a um espaço social específico que são as aldeias locais, identificadas na língua e cultura kaingang como *nigja tavi* [*nig ja tavi*] (...) O capitão é considerado a autoridade máxima do *nigja tavi*. Todavia, junto ao capitão, verificam-se outras autoridades, denominados *pã 'i kosir* [*kāsir*], cuja tradução para o português aproxima-se da noção de “pequenas autoridades” ou os menores. Essas autoridades menores, por sua vez são escolhidas pelo próprio capitão, e estão sob suas “ordens”. Dentre os *pã 'i kosir* encontram-se os cargos de sargento, cabo e três a quatro polícias, que atuam em nível da aldeia local (...) juntamente com os capitães, em cada aldeia local, atuam também dois conselheiros, denominados *jãvã fa*. Fundamentados basicamente em valores considerados como sendo da “tradição dos antigos”, esses conselheiros parecem estabelecer uma espécie de mediação entre os interesses e necessidades mais abrangentes relativos a sociabilidade kaingang (Schwingel, 2001: 112–114; inserções minhas entre colchetes).

Segundo essa descrição, cada *nig ja tãvi*, como “aldeia local”, articula-se ao conjunto da comunidade (*vi jamã [ëmã] kaingang*) por meio de uma hierarquia política, que tem como

centro uma espécie de aldeia-mãe¹⁵, no caso, a Aldeia do Posto (Nonoai). Assim, Nonoai apresenta-se como uma Terra Indígena demarcada, dividida em três Setores ou *nig ja tâvi*: Pinhalzinho, Bananeiras e Aldeia do Posto (ou Nonoai, propriamente dita).

É importante enfatizar que a etnografia do autor revela as várias dimensões da reciprocidade nas quais as autoridades estão imersas, principalmente as relações de oposição e complementaridade visualizadas entre os *jamré*, justamente por serem “cunhados” que pertencem a metades opostas e, por isso, devem respeito às suas respectivas ações. O autor diz:

As narrativas míticas acima referidas, portanto, informam que através das metades clânicas estabeleceu-se um vínculo histórico e cosmológico entre os Kaingang situados no contexto do *üri* [tempo presente] e *seus ancestrais*. Vínculo que conseqüentemente se apresenta como uma possível mediação nas relações que se estabelecem na organização política Kaingang nas situações históricas no decorrer dos tempos. Entre os Kaingang de Nonoai, percebe-se que a identificação com as metades clânicas assume uma certa relevância (Schwingel, 2001: 41; grifos meus).

Mais adiante, o autor fala sobre as lideranças e os “conselheiros”. Estes são, segundo Schwingel, pessoas que pertencem às duas metades, indicadas pela comunidade e pelo “cacique que o[s] nomeia e o[s] institui. Afirma-se também que ele[s] geralmente é[são] pessoa[s] de mais idade, que conhece[m] bem, que pratica[m] e respeita[m] as leis do índio”. Os conselheiros, em atuação, são identificados como “conselho”; o autor observa que “em Nonoai cada uma das aldeias locais tem dois conselheiros” (Schwingel, 2001: 123 [nota]):

Viu-se que na organização política da comunidade Kaingang de Nonoai reconhece-se a instituição de uma diversidade de autoridades, distribuídas em nível local e geral, que tem como centro de referência a autoridade do *pã 'i mbag*, registrando-se, com isso, que o espaço social Kaingang de Nonoai encontra-se sob uma ampla ‘cobertura’ por parte dessas diversas categorias de autoridades. Mas, de outro lado, constata-se também que a organização política Kaingang, no contexto de Nonoai, sujeita-se a regras fundamentais de uma organização social e de uma cosmologia que consideram “*herança da tradição dos antigos*” (...) a indicação e a atuação das autoridades Kaingang sujeita-se também ao critério de “divisão clânica”, buscando um equilíbrio na representação entre as partes *Kanherukré* e *Kamé*. Ou seja, providenciam uma articulação e uma “escolha” de tal modo que ambas as partes estejam reciprocamente representadas na constituição das mesmas (Schwingel, 2001: 121,122; grifos meus).

¹⁵ Utilizo aldeia-mãe no sentido de uma aldeia que centraliza atividades cerimoniais e políticas, pois, apesar de haver casos de aldeias-mãe estarem na origem de aldeias-satélites, isso nem sempre acontece. Na região litorânea, como veremos, o território kaingang apresenta-se ainda de maneira fluida e o status de aldeia-mãe é, por isso, instável.

Percebe-se nos trechos acima que, segundo Schwingel, um padrão de relações considerado ancestral é vivenciado no espaço aldeão, manifesta na complementaridade das atuações de pessoas que pertencem às metades *kamë* e *kanhru krë*. As afirmações do autor sobre a importância das metades na criação de um vínculo histórico e cosmológico entre o *üri* (tempo presente) e o tempo ancestral, indicam uma diferença entre as situações nas aldeias de Nonoai e aquelas da bacia do rio Tibagi, segundo a descrição de Tommasino. Diferença essa que nos permite entender algumas características encontradas da região litorânea do Rio Grande do Sul, visto que a aldeia de Nonoai é a “terra de origem” da população estudada.

Para tanto, é importante redefinir o sentido que algumas noções espaciais, discutidas por outros autores adquirem na região litorânea. Segundo os meus interlocutores, a noção de *nig ja tâvi*, não designa aqui uma “aldeia local”, no sentido de Schwingel, mas um conjunto de moradias que faz parte seja de uma aldeia satélite (*ëmã si*) seja de uma aldeia-mãe (*ëmã mág*).¹⁶ Por outro lado, na região litorânea aparece uma outra noção, *vãre mág*, que também pode ser traduzida como aldeia (*vãre* = acampamento; *mág* = grande; como descrevem os Kaingang, “um lugar onde tem bastante gente”, “onde cresce a população”).

Aqui, *vãre mág* possui as dimensões sócio-políticas “locais” – as relações internas à comunidade – ou “globais” – as relações com o mundo exterior ao aglomerado de aldeias – descritas por Schwingel. Na região litorânea, a administração interna da aldeia é atribuição do capitão, enquanto o cacique “cuida das coisas de fora”, o que é formalmente semelhante ao que Schwingel observou na aldeia de Nonoai. Mas, no aglomerado do planalto meridional, há apenas um cacique para o “conjunto da comunidade” que reside na aldeia-mãe, que está em

¹⁶ A partir de minha etnografia, aproximo-me mais da tradução de Ursula Wiesemann: *nig ja* = residência; *ja* = terminado, indicativo de modo; *tâvi* = muito. *Ëmã mág* = cidade; para *ëmã si*, não há verbete, *ëmã* = moradia, habitação; *si* = pequeno, pouco, bonito. Os kaingang traduziram-me estas duas últimas noções de modos diversos, de tal modo que *ëmã mág* abrange tanto cidade (dos brancos) quanto uma grande aldeia (*ëmã* = moradia, *mág* = grande, i.e., aldeia mãe), enquanto a noção *ëmã si* foi identificada como os Setores (“aldeia local”), ao invés da noção de *nig ja tavi*, como informa Schwingel. Prefiro utilizar a nomenclatura aldeia satélite ao invés de “aldeia local”, para falar dos Setores.

outro sítio (no caso a Aldeia do Posto), com um capitão para cada uma das “aldeias locais” (Bananeiras, Pinhalzinho) e para a Aldeia do Posto.¹⁷ Isso não acontece com as *vãre mág* na região litorânea, pois aqui cada aldeia tem seu próprio cacique.

Talvez essa diferença na residência dos líderes em Nonoai e na região litorânea poderia apontar uma alteração na forma de organização do espaço, o que, conseqüentemente, traduzir-se-ia em uma mudança de ênfase nas noções espaciais – no caso, de *nig ja tãvi* para *vãre mág* –, pois, ao invés das aldeias nessa última região estarem relacionadas ao “conjunto da comunidade”, *ëmã*, observar-se-ia o afrouxamento de relações entre as aldeias. Ou, vice-versa, a mudança de ênfase (ou quem sabe de alcance) no uso da noção espacial, ocorreria, talvez, porque as várias aldeias que se constituíram na região litorânea não estão relacionadas em um território contínuo, como acontece no planalto e, por isso, o cacique encontra-se em uma posição de autonomia em relação às outras aldeias, mesmo considerando, como veremos adiante, que há entre essas aldeias um complexo político-cerimonial.

Uma primeira hipótese para o fato de as aldeias serem, na região litorânea, designadas por um termo que deriva da palavra acampamento (*vãre*), remete à sua composição fundada, predominantemente, em laços de parentesco entre famílias extensas ou grupos domésticos. Uma segunda hipótese é que o maior uso da noção *vãre mág* na região litorânea relaciona-se ao caráter mais incerto ou disputado da tradicionalidade da presença dos Kaingang na região, ao fato de que eles perderam suas aldeias ali e à situação de incerteza jurídica e política relacionada ao seu uso (ver adiante para um ponto de vista nativo sobre “terras tradicionalmente ocupadas”).

Por fim, como uma terceira hipótese, podemos considerar que a ênfase dada pelos Kaingang na noção de *vãre mág* para designar aldeia, seja um reflexo da ocupação de um espaço que inviabiliza a atualização de “aldeias locais” (aldeia satélite) relacionadas ao

¹⁷ Alguns dos meus interlocutores foram capitães na Aldeia do Posto ou são filhos de pessoas que ocupavam essa posição na aldeia de Nonoai.

“conjunto da comunidade” (aglomerados em torno de uma aldeia-mãe), devido aos pequenos espaços destinados às aldeias. E, talvez por isso, inviabiliza a oposição complementar, proposta por Tommasino, entre as noções de *ëmã*, entendida como aldeia, e *vãre*, como acampamento.

Essas hipóteses não me parecem dar conta plenamente da realidade Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul, não apenas pela complexidade das relações sociais que estas noções indicam, mas pela forma estrutural que a ocupação dessa região em aldeias tende a observar. Nesse sentido, acredito, é preciso relacionar de modo mais sistemático às noções de habitação à noção de espaço e tempo, formuladas por Tommasino. Mesmo porque, no contexto etnográfico da região litorânea, a organização social e política kaingang compartilha das mesmas relações político-cerimoniais que Schwingel observou em Nonoai.

Como mostrarei no decorrer dessa dissertação, a constituição de aldeias na região litorânea do Rio Grande do Sul obedece à mesma lógica encontrada na relação entre aldeias satélites e aldeia mãe, observada no planalto meridional (onde se encontram as “terras tradicionais” demarcadas dos Kaingang). As aldeias na região litorânea inscrevem-se em uma lógica de relações sociais, políticas e cerimoniais específicas, configurando uma territorialidade ainda flexível, certamente, desde que as *vãre mág* em constituição deixam em aberto a eleição de uma aldeia-mãe. Em outras palavras, permanecem as características que marcam o lugar de uma aldeia-mãe, ou seja, aquelas que fundamentam a constituição de certas aldeias como centros cerimoniais, com especialistas rituais, e centros políticos, com chefia, ocupada em resolver “as coisas de fora”. O que ocorre, na região litorânea, é que a constituição dos grupos locais e a demarcação dos territórios precedem a definição de uma aldeia-mãe e aldeias satélites.

Como informei acima, a etnografia que segue descreve justamente algumas das cerimônias e das ações dos especialistas e chefes que resultaram na fundação de aldeias na

região litorânea. Considero a fundação de aldeia em seu aspecto pragmático e ritual, porque procuro mostrar uma seqüência que contextualiza as experiências sociais e os aspectos simbólicos da relação dos Kaingang entre si e com Outros que compõem o cosmos. Focalizo assim as técnicas cotidianas e extra-cotidianas que visam a constituição dos grupos locais. Pois, ao fundar aldeias e viverem juntos na região litorânea os Kaingang conjugam o dizer e o fazer, compondo um leque de informações semióticas que traduzem um amplo horizonte cultural.

Como diz Manuela Carneiro da Cunha, quando se refere aos Kraho: “O uso de categorias espaciais e, em particular, das noções dentro-fora não é aqui metafórico: é o meio mais fiel de expressar o pensamento que transforma e atualiza as oposições que apreende e ou postula em distinções espaciais” (Carneiro da Cunha, 1978: 15). Nesse sentido, acredito que as noções de espaço e tempo descritas, quando surgiram a partir de minhas observações de campo, foram reveladoras para a compreensão das relações entre os Kaingang e destes com outros coletivos. Por isso, procuro analisar como estas noções permitem uma reflexão voltada para a organização social, a cosmologia e a escatologia *kanhgág*, como também para as relações com a alteridade, como, por exemplo, as relações entre *kanhgág to jé* (história kaingang) e *fóg to jé* (história dos brancos).

Desse modo, para elaborar a questão da gênese e constituição do grupo local na região litorânea tornou-se importante a análise das relações entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial. Para tanto, faz-se necessária uma reflexão sobre a vida na aldeia, principalmente, a partir das relações sociais no interior do grupo doméstico e da família extensa, enquanto segmentos residenciais relacionados por laços de parentesco, nos quais se compartilham substâncias físicas, concepção, alimentação, subsistência, e dos grupos cerimoniais o que implica a relação entre as metades.

Verifica-se que as imbricações entre esfera doméstica e esfera público-cerimonial são

importantes na configuração dos rituais entre Kaingang – veja-se os familiares que “vão pelo convite” numa cerimônia de casamento, ou ainda o fato de as cerimônias mortuárias serem “realizadas se a família quiser”, ou puder (econômica e politicamente falando). Mais especificamente, essas imbricações estão intimamente relacionadas ao processo de fabricação do corpo – do corpo individual e do corpo coletivo – “um corpo que se faz como corpo *de parente*” (Coelho de Souza, 2001: 75).

Minha etnografia informa, ainda, que a relação de espaço e de tempo conjugada nas noções de *vãre* e *ëmã* é acompanhada por *outras noções* de espaço e tempo: *ëmã sî* (enquanto aldeias satélites, no presente e/ou no passado, relacionadas em âmbito político-cerimonial à uma aldeia mãe), *ëmã si* (aldeia antiga, como em aldeias abandonadas ou perdidas) e *ëmã mág* (aldeia cuja influência político-cerimonial é estável em um dado momento no presente, enquanto aldeia-mãe com a qual se relacionam aldeias satélites). Esta complexidade espaço-temporal também é encontrada na noção de *vãre*, pois esta noção não significa apenas acampamento, mas possui um sentido mais amplo articulando-se a outros esquemas de organização do espaço kaingang: *vãre sî* (acampamento de passagem), *vãre si* (aldeia ou acampamento, ambos antigos), *vãre mág* (aldeia grande, que “tem bastante gente”, “onde cresce a população”).

Vãre sî ou *vãre* designa um acampamento de passagem (antigo ou atual). Envolve a predação de substâncias da natureza e está relacionada à caça, à pesca, à coleta e ao namoro, como informa Kimmiye Tommasino (2002: 86). Podemos dizer que nesse tipo de ocupação os Kaingang exploram os espaços de mato, acionam uma série de saberes e práticas (cantos, danças, alimentos) que estão em perspectiva com os saberes e práticas de outros seres que povoam a natureza, atualizando uma relação com o passado mítico, onde, segundo eles dizem: “os animais falavam” e “até hoje falam”, ou ainda, acionando o conhecimento relacionado à flora e fauna ensinado pelos mais velhos, que todos os Kaingang adultos compartilham (em

maior ou menor grau) sobre remédios, pesca e caça. Por isso, como informa a autora, esses acampamentos estão intimamente relacionados a *vãsy* e ao *gufã*, enquanto espaços em que o tempo histórico (*vãsy*) e o tempo mítico (*gufã*) estão conectados.

Vãre mág designa uma aldeia. Dinamizada pelo predomínio das relações e instituições sociais, é fundada na presença de grupos domésticos, que, por sua vez, têm referência no sogro pela ênfase na uxorilocalidade, e nos *jamré* (cunhados de metades opostas). A ênfase aqui é no aspecto sincrônico do tempo presente, *üri*, mas a aldeia relaciona consangüíneos e afins atuais e virtuais em uma perspectiva diacrônica, observando as alianças e os conflitos que a constituíram. Além disso, ao nos lançarmos sobre a escatologia kaingang veremos que o mundo dos mortos está em relação de oposição à aldeia dos vivos – aldeia que será tanto maior (*mág*) se os rituais funerários que permitem a separação entre os vivos e os mortos forem eficazes.

Vãre si é uma aldeia que não existe mais. Está relacionada ao fim de relações sociais e à morte e, ainda, a noções de tempo mítico (*gufã*), mas também ao tempo histórico (*vãsy*), desde que essas aldeias podem ser reincorporadas à sociedade quando os Kaingang estabelecem uma relação controlada com os ancestrais mortos.

Na região litorânea, a noção de *vãre mág* converge, ao menos parcialmente, com a descrição etnográfica de Kimiye Tommasino, quando a autora se refere à noção *vãre* como um acampamento realizado por famílias extensas. Entretanto, a constituição de *vãre mág* nessa região, além de ser realizada por pessoas que possuem proximidade de parentesco e/ou laços de convivência, tem algumas diferenças na ocupação do espaço que permitem entendê-la como aldeia e não como acampamento (*vãre* ou *vãre si*). De modo que os Kaingang que eu conheço usam as expressões *vãre mág*, *ga* e *ëmã* para designar suas aldeias, ao que parece intercambiavelmente.

Para entendermos essas diferenças na ocupação do espaço, as noções espaciais *ëmã* e

ga exigem, ainda, uma maior especificação. *Ēmã* e *ga*, segundo meus interlocutores, significam “terra de origem”, onde “as pessoas nascem” e onde possuem parentes enterrados, como também pode significar “terra indígena de origem”, uma tradução que deriva de Terra Indígena (conforme define a legislação brasileira). Essas noções estão intimamente relacionadas aos processos que marcam as passagens limites do ciclo de vida – nascimento e morte – que são orientadas pelos pontos cardeais. O ser humano nasce com a cabeça voltada para leste e é sepultado com a cabeça voltada para oeste. Neste sentido, como nos mostra Carneiro da Cunha (1978) para os Krahó, “a aldeia tem entradas e saídas” pois é uma aldeia marcada por uma fabricação do corpo. Como veremos, o pátio da aldeia marca a passagem entre as famílias nucleares e os grupos domésticos, como na cerimônia de casamento, em que cada um dos cônjuges vem do lado de sua metade: “*kamë* vem do lado do sol, *kanhru krë* vem contra o sol”.

Do mesmo modo, o cemitério impõe limites à vida aldeã, ficando do lado oeste da aldeia, fora do pátio. Depois do primeiro falecido e, posteriormente, fincadas as “estacas”, com referência nos quatro pontos cardeais, o cemitério marca a saída da aldeia para o mundo dos mortos, e esta saída deve ser controlada através do trabalho do *kujá* (xamã), dos *péin* (categoria cerimonial responsável pela confecção da sepultura e pelo sepultamento) e dos “capelão” (categoria cerimonial de rezadores (*jé*), da qual participam os que são *péin*). Assim, estabelecidos os eixos cosmológicos, através do controle ritual de especialistas, temos, entre os Kaingang, dessa região, a fundação de *ēmã/ga*.

Vemos que *ēmã/ga* é, portanto, diferente de *vãre mág*, pois enquanto as primeiras podem ser traduzidas como “terra indígena de origem”, a segunda noção é mais adequadamente traduzida como o lugar, habitação, feito para a moradia que tende ou não materializar uma “terra indígena de origem” enquanto referência para a constituição de um grupo local. Este processo remete a viver junto que, por sua vez, encerra o nascer, o casar e o

morrer; passagens marcadas do ciclo da vida controladas ritualmente.

Por outro lado, no que tange ao estabelecimento de um grupo local, sua localização no espaço, o quadro deve ser complexificado considerando a mobilidade de pessoas entre aldeias e acampamentos (distinguindo mobilidade, idas e vindas, de um deslocamento que acarreta posterior fundação de uma nova aldeia). Percebi, até o momento, que os principais elementos de mobilidade são: casamentos (para evitar o casamento entre pessoas da “mesma marca”); nascimento; mortes de parentes (querer esquecer um parente morto; ajudar ou não um parente diante das cerimônias mortuárias); assassinatos; feitiçaria; doença; cura; tensões, como quando alguém é um kaingang muito bravo (*kanhgág jüüg tâvi*) correndo risco de não respeitar os parentes; a busca de recursos econômicos (a coleta de taquaras e cipós para a venda de artesanato); entre outros fatos da vida cotidiana envolvendo recursos financeiros e política (pois o número de famílias em uma aldeia é importante no momento das eleições).

Estas formas de mobilidade, quando associadas a deslocamentos coletivos, podem constituir uma *vãre mág* e, posteriormente, levar à fundação de *ëmã*, desde que acompanhada de rituais específicos, como tento demonstrar nos capítulos que seguem. Ou seja, esta dissertação narra a circulação de pessoas para fundarem territórios e viverem em aldeias.

De fato, os *mü jé ha tey*, enquanto deslocamentos coletivos do planalto meridional que, posteriormente, constituíram *vãre mág* e/ou permitiram a fundação de *ëmã* na região litorânea do Rio Grande do Sul, permitiram-me visualizar uma vida cerimonial e política peculiar, segundo os Kaingang, não encontrada nas áreas demarcadas no planalto. Em particular, essa etnografia vale-se de uma situação na qual cemitérios foram encontrados e/ou demarcados e a aldeia constituída e em que, tanto as *vãre mág* quanto as *ëmã* materializaram-se em uma conjunção temporal de tal forma que o *gufã* (tempo mítico), *vãsi* (tempo histórico e/ou passado), e *üri* (tempo presente) se fizeram presentes na vida aldeã. Vamos aos eventos.

Capítulo I

Deslocamentos e constituição de aldeias (*vãre mág*) na região litorânea

Este capítulo trata de uma parte da história narrada pelo povo Kaingang que habita atualmente a “região litorânea do Rio Grande do Sul”. O conteúdo desta história localiza-se espacialmente entre os três estados brasileiros nos quais vive o povo desta etnia – Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (excluem-se, aqui, os Kaingang de São Paulo, para os quais não existe referência histórica entre os Kaingang com os quais realizei esta pesquisa). Sua localização no tempo deve ser contextualizada a partir dos processos sociais internos e externos à sua organização social e cosmológica e diz respeito ao início do século XX, quando, em 1913, houve a demarcação de terra realizada em Nonoai, demandada pelas lideranças desta aldeia, que vieram a Porto Alegre com tal objetivo.¹⁸ No que se refere especificamente à trajetória da população kaingang com quem realizei essa pesquisa, tal história trata das últimas três décadas desse século e adentra o início do século XXI, quando encontramos os Kaingang constituindo aldeias fora do planalto meridional, ou, como alguns deles dizem, na “região litorânea”. Esses processos envolvem uma seqüência de deslocamentos, acampamentos e constituições de aldeias, para os quais alguns fatos se tornaram referência entre esta população, e informam principalmente sobre a busca de alianças possíveis e/ou confrontos intra-aldeia, entre aldeias, com o povo Guarani e com os brancos.¹⁹

¹⁸ A delimitação de Nonoai foi realizada em 1840. Em 1908, os Kaingang reivindicavam o respeito aos limites dessa delimitação. Ver Schwingel (2001) para uma revisão da história da aldeia de Nonoai.

¹⁹ O que segue é uma compilação de um conjunto de relatos que coletei durante a pesquisa entre famílias kaingang da região litorânea, principalmente a partir das biografias dos interlocutores.

1.1 *Mü jé ha tey* (vamos caminhar longe): a presença Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul

Quando alguns Kaingang que habitam atualmente a região litorânea lembram do século XX tem-se a impressão que, após a primeira demarcação de Nonoai, no início deste século, esta aldeia vivera uma estabilidade política sob a liderança de seus caciques (*pa i*), que assumiam essa posição por “trabalharem para a comunidade”, ou seja, por serem vistas como *kanhgág tar há* (onde *tar* pode ser traduzido por “força” e *há* por “bom”). Tal estabilidade é, em um nível da atividade política, lembrada por ser a Terra Indígena Nonoai formada por várias aldeias (*ëmã sî*, aldeias satélites), lideradas pelos *pa i sî* (lideranças menores), relacionadas a uma aldeia-mãe (*ëmã mág*), a Aldeia do Posto, liderada por um *pa i mág* (grande cacique). Em um outro nível, lembram que tal estrutura entre aldeias e intra-aldeã caracterizava-se, ainda, pelo emparelhamento de lideranças (“conselheiros”, *jãvã fá*), com os quais os *pa i* da metade *kamë* e da metade *kanhru* agiam de forma a assegurar, segundo eles, a “lei” da aldeia, ou melhor, o *kanhgág há kar* (“bem viver”) e o *kanhgág jykre* (“bom pensamento”).

Os interlocutores da região litorânea vêem que esta estabilidade política vivenciada em Nonoai, durante o século XX, começou a ser abalada pelo “problema da invasão das áreas. No caso da aldeia de Nonoai, “os posseiros” começaram a chegar na década de 1940. Ao que parece esta invasão dos posseiros contou, num primeiro momento, com o consentimento dos *pa i mág*. Entretanto, a entrada dos posseiros tornou-se cada vez mais parte do cotidiano aldeão quando, em 1962, o então governador do estado do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, obstinou-se em fazer uma reforma agrária nessa Terra Indígena.

Entretanto, o “problema da invasão das áreas” tornou-se mais complexo em 1968, quando missionários americanos (a “religião americana”) ofereceram ao cacique Joaquim

Eufrásio, Pengü, a implementação de uma escola na área. Nesse contexto, as lideranças de duas *ëmã si* – Bananeiras e Pinhalzinho – e as lideranças de Nonoai (*ëmã mág*) reuniram-se para decidir o que fazer em relação à proposta, para, em seguida, “fazer uma reunião com os brancos”. A preocupação era abrirem a aldeia para a implementação da escola e, como consequência, os *fóg* (brancos) a invadirem cada vez mais. Mesmo porque, os Kaingang já haviam vivenciado o aparecimento de “quase cidades” (na forma de fazendas) dentro da aldeia.

Os *pa i mág* reuniram-se com os *fóg*, após o “conselho” aldeão, no qual as lideranças decidiram que, se fosse para o “bem da comunidade”, eles permitiriam a construção da escola. Uma outra “invasão” estava em curso e a decisão do conselho ao “discutir o corte de madeira” foi a mesma. Tratava-se da implementação de serrarias em dois “setores” (*ëmã si*) – Vila Velha e Purungu –, pelo SPI, para a qual, justamente, os “conselheiros” deram seu aval, visando “beneficiar a comunidade”, pois “o SPI dizia que era para a construção de casas”. Logo, todavia, alguns perceberam que “só serravam a madeira, cortavam a madeira e não vinha nada para a comunidade”.

Neste momento, início da década de 70, entra a FUNAI e ocorre a primeira “eleição” em Nonoai. Esta “eleição” coincide com o fim da liderança de dezoito anos de Alcindo Nascimento, Penĩ. Como dizem algumas pessoas na “região litorânea, “o último *pa i mág* de Nonoai”, ou seja, aquele que se tornou *pa i* por ser *kanhngág tar há* (um “kaingang forte [e bom]”). Penĩ, num primeiro momento, assumira o posto de capitão, substituindo Joaquinzinho Casemiro, que havia tornado-se cacique após a morte de Pengü, sogro de Penĩ. Num segundo momento, Penĩ tornou-se cacique e “segurou por muito tempo” sua posição. “Quando veio a eleição”, Vairã Casemiro, filho de Joaquinzinho Casemiro “entrou para cacique”,

modificando, segundo um dos genros de Penĩ, a sucessão tradicional fundada nas qualidades de alguém que é um *kanhgág tar há*.²⁰

Vairã teve, desde início, um problema enquanto *pa i*. Logo que se elegeu cacique, apoiou um dos candidatos a prefeitura nas eleições municipais de Nonoai e apostou com o grupo opositor uma parte da área da aldeia se perdesse as eleições. Perdendo a eleição municipal, teve de cumprir a aposta, dando uma área da aldeia para o grupo vencedor. Além disso, segundo dizem, ele promovia em conjunto com a FUNAI a política de venda de madeiras. Por esses motivos houve uma nova eleição para cacique entre 1977 e 1978, na qual Penĩ, o antigo cacique, disputou com Xangrë. Xangrë saiu vitorioso, algo que se esboçava há algum tempo, pois enquanto Pénĩ era acusado de permitir a entrada de colonos no tempo em que era cacique, Xangre propunha a retirada dos “invasores”.²¹

Nesta época, Zé Lopes – que anteriormente morava na aldeia de Serrinha e, junto com sua família, fora acolhido em Nonoai, em virtude da perda de terras na sua “aldeia de origem” – casou-se com a irmã de Xangrë e ascendera como um dos líderes desse cacique. Zé Lopes articulou-se às políticas engendradas pela FUNAI, através das quais, também, teria dado continuidade à “invasão das áreas [indígenas]” por empreendimentos madeireiros.

Pénĩ reuniu-se com Nelson Jacinto (membro comum da comunidade) e Patrício (“major” da aldeia) e foram para Porto Alegre e Brasília denunciar a venda de madeiras e retirar as “invasões da área”. Conseguiram quinze ônibus com homens da Polícia Federal, que chegaram em Nonoai, para, segundo os interlocutores, “retirarem a igreja, a escola, e as madeiras”.

²⁰ Este modelo de “eleição”, como eles dizem, por certo “não pertencem aos índios”, que no modelo tradicional articulam ao menos três capacidades para ser um *kanhgág tar há*. A primeira dessas capacidades, segundo eles, é o “conhecer” (*kinrãg*), a segunda é “apropriar” (*mãn*) e, a terceira, “conquistar” (*tu ry rá*). Voltarei a este ponto.

²¹ “No início de 1978 foi eleito para cacique da área de Nonoai, o índio Nelson Xangrë que representava o grupo dos que não concordava com a presença de colonos na área. A partir de então, trataram de definir as táticas para expulsar os colonos por força e iniciativa própria. Numa reunião de liderança indígena, em abril de 1978 foram ultimados os preparativos e tomada de decisão definitiva para expulsar os colonos. Os índios foram percorrendo a reserva com “patrulhas” de até 250 homens que davam um “ultimatum” para os colonos se retirarem. Posteriormente retornavam para ver se as ordens haviam sido cumpridas” (Tedesco & Marcon, 1994: 192)

Em tal situação, Pénĩ e outras lideranças foram perseguidos por Zé Lopes, o que precipitou o deslocamento das lideranças de Nonoai para a aldeia de Xapéco, no sudoeste do estado de Santa Catarina, quando Pénĩ e mais quatro lideranças – entre estas, João Pedro Eufrásio (S de Penunh), João Kaxu Kañero (“conselheiro” de Nonoai e WZS de Pengü, Floriano Nascimento (B de Peni)) – já estavam procurando refúgio, e passaram por uma aldeia localizada em Xanxêre, também no sudoeste de Santa Catarina, alcançando em seguida a aldeia de Xapecó. Uma outra versão conta que essa perseguição se deu em virtude do roubo dos alimentos enviados pelos brancos à aldeia, do qual algumas dessas lideranças foram acusadas.

Ali, na aldeia de Xapecó, por volta do ano de 1978, aconteceu um importante encontro entre dois *pa i mág*, Pénĩ e Ângelo Kretã (*pa i* da aldeia de Mangueirinha, localizada no sudoeste do Estado do Paraná). Pénĩ foi então convidado por Kretã para morar em sua aldeia. Segundo o genro de Pénĩ, Jagtag, “não foi um apelo de Kretã, ele resgatou Alcindo de Nonoai”. Mas foi também um convite para auxiliar Kretã, que enfrentava em sua aldeia conflitos territoriais com a sociedade nacional e regional, além de problemas percebidos enquanto perda da tradição, como o abandono da língua.

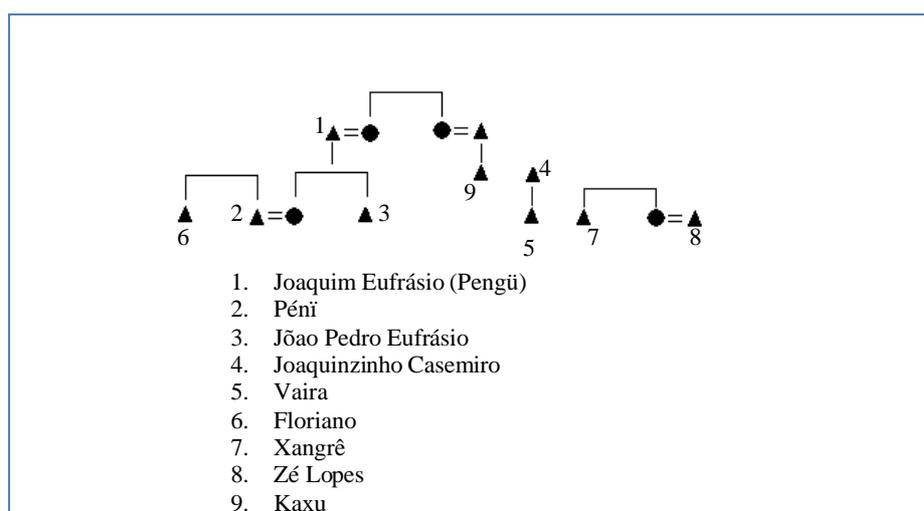


Fig. 1 Genealogia dos chefes de Nonoai

Após esse encontro, respondendo ao convite de Kretã, Pénĩ liderou, junto com os outros três últimos líderes citados, um deslocamento que reuniu vinte e três famílias.²² No campo territorial, essa reunião dos “dois últimos *pa i mág*” alcançou seus objetivos: ocupando uma área adjacente à aldeia, somaram à terra indígena de Mangueirinha 12.000 hectares, onde estas famílias provenientes de Nonoai viveram por volta de doze anos. Quanto à língua, não foi tão fácil obter sucesso, pois, segundo dizem, nesta aldeia “só tinha indiano”²³ e “só os velhos falavam o idioma kaingang”.

Abro um parêntese para dizer que, quando pedi aos interlocutores que fizessem uma tradução na língua kaingang desse percurso do noroeste do Rio Grande do Sul ao oeste do Paraná, tal deslocamento foi caracterizado como *mü je ha tey*, ou seja, um deslocamento a longa distância, que significa aproximadamente “vamos longe” ou “caminho comprido”. Como veremos na seqüência dessa dissertação, este tipo de deslocamento pode ser acompanhado por um outro tipo, denominado com *mü je ha si* (“vamos perto”), ou, ainda, sobrepor-se ao que eles chamam de *mü je ha si*, cuja tradução aproximada é o “caminho dos antigos” ou “por onde os antigos passaram”. Tais deslocamentos, segundo os Kaingang, estão tradicionalmente associados ao faccionalismo, a epidemias, a doenças em geral, à guerra, à caça e à coleta de frutos, mel, etc. Frequentemente, levam a constituição de novas aldeias, por vezes antecedidas por *vãre si* (acampamentos) com o objetivo pensado de formar *vãre mág* em novos sítios ou em sítios ancestrais, como foi o caso da “área perdida” em Mangueirinha. No caso em pauta, considerando as diferenças de deslocamento em relação a qualquer destes aspectos citados que podem estar na sua origem, os Kaingang enfatizam o faccionalismo, ou seja, as brigas internas e os fatores exógenos que estão efetivamente relacionados ao problema

²² Há uma consideração a fazer sobre a diferença entre o que chamo “deslocamento” e o que chamo “mobilidade”. Entendo o primeiro conceito como um movimento populacional coletivo, que reúne um ou mais grupos domésticos, famílias extensas e famílias nucleares. O segundo como um movimento populacional fundado no movimento de uma família nuclear.

²³ Os “indianos” são mestiços de Kaingang com brancos (*fóg*) que arrendaram terras nas Áreas Indígenas por influências de políticas de Estado e/ou trabalhavam nos postos do SPI/FUNAI; esta categoria está em uma oposição com *kanhgag pē* (“Kaingang verdadeiro”), que falam a língua e mantêm o “costume”.

da “invasão das áreas” (principalmente a denúncia da venda de madeiras por parte de lideranças, acusando as outras lideranças).

Em meados da década de oitenta – por volta do ano de 1984 –, entretanto, a maioria dessa população iniciou mais um *mü je ha tey*, voltando para Nonoai, quando enfrentaram problemas com a liderança que havia substituído Angêlo *Kretã* em Mangueirinha – pois ele morreu em um suposto acidente de automóvel no ano de 1980.²⁴ Conta-se que o novo cacique iniciou os projetos de venda de madeiras em Mangueirinha e, por isso, os Kaingang de Nonoai voltaram para a sua “terra de origem” (*ëmã*). Houve, no entanto, os que voltaram antes do *pa i mág*, Penĩ, outros que ficaram na região de Mangueirinha (na própria ou realizando *mü jé há sĩ* para aldeias próximas) e outros ainda que se deslocaram para aldeias e acampamentos na beira das estradas que seguem do Paraná em direção a Santa Catarina e ao Rio Grande do Sul.

Após esse movimento de dispersão da população originária de Nonoai a partir do deslocamento para Mangueirinha, e da posterior reunião de algumas dessas famílias em Nonoai, houve um novo *mü jé há tey*, que as reuniu novamente em um novo contexto territorial: a região litorânea do Rio Grande do Sul. Um dos motivos que levou a esse *mü jé ha tey* foi a continuidade da venda de madeiras em Nonoai durante a década de 80 e início dos anos 90, controlada por José Lopes, que, segundo se diz, beneficiava apenas aqueles associados à sua facção, em detrimento de outras.

Quando algumas dessas famílias retornaram para Nonoai, José Lopes havia se tornado cacique. Segundo relatos, desde a década de 70, José Lopes utilizava-se de práticas de violência que se tornaram rotina para essa parcela da população de Nonoai, que se opunha à forma como ele “trabalhava para a comunidade”. Na década de 80, suas práticas de violência continuaram e aumentavam proporcionalmente às reações políticas desta parcela da

²⁴ Segundo um interlocutor kaingang, o caminhão da madeireira foi o responsável. O mesmo relato pode ser encontrado no livro de Olívio Jekupé, guarani de Mangueirinha, intitulado *Xeréco Arandu, a morte de Kretã*.

população, principalmente quando Peni e Vãira articularam-se para retomar o poder, o que fez com José Lopes reagisse com extrema violência. As casas de algumas destas pessoas foram queimadas, um dos genros de Peni foi para o tronco, saindo muito machucado, outros foram para a cadeia.²⁵

No início da década de 90, devido a essas reações de Zé Lopes, Peni e Vairã lideraram o deslocamento vindo de Nonoai para a região litorânea do Rio Grande do Sul. O deslocamento foi, pois, pelo menos em parte, uma resposta aos abusos de poder e concentração de recursos pelo chefe de Nonoai, ambos concretizados na rotinização da violência e na restrição de terras e implementos agrícolas para uma parcela da população, entre outras situações nas quais se observa a recusa de uma relação fundada na reciprocidade, como a recusa em doar caixões para os mortos de outras parentelas (fato narrado por um habitante da “região litorânea” quando da morte de sua mãe) e em pagar com alimentos o trabalho realizado pela roça coletiva – como eles dizem, “enquanto os alimentos recém cresciam nas roças coletivas já haviam sido retirados para consumo próprio”. Outro motivo do deslocamento era, novamente, a busca de uma solução para o problema das invasões da Área Indígena de Nonoai por madeireiras e dos abusos de autoridade do *pa i*, articulando-se com reivindicações junto às autoridades do estado fixadas na capital, Porto Alegre. Entretanto, eventualmente, o processo acabou envolvendo a conquista de terras na “região litorânea”.

Numa primeira vinda a Porto Alegre, em 1991, Peni entregou o documento que denunciava a venda de madeiras empreendida por José Lopes, no Ministério Público Federal. Nesse momento, ele se hospedou em uma casa alugada por João Padilha²⁶, na Vila Safira

²⁵ Estas são duas instituições reconhecidas como legítimas pelos Kaingang, mas o uso do “tronco” é mencionado como um dos motivos do deslocamento subsequente para a região litorânea e não é prática adotada pela população com quem realizei essa etnografia; a cadeia, por sua vez, é bastante utilizada nessa última região mas de um modo mais ameno, pois os “presos” ficam poucos dias ou mesmo uma noite em oposição aos quinze, vinte dias em Nonoai, como relato mais à diante.

²⁶ João Padilha é um índio da TI Borboleta, cujo estatuto enquanto terra kaingang é objeto de conhecida polêmica, uma vez que se trata de uma comunidade que já não fala língua indígena. Trata-se de uma situação peculiar no sul do Brasil, pois mesmo entre os Xetá, uma população que vivia no Paraná e foi praticamente

(bairro de Porto Alegre) voltando em seguida para Nonoai. Passaram-se cerca de dois anos e seu genro, Bento da Silva, o convidou para morar em uma casa de passagem, financiada pela ONG ANAI, localizada no bairro Jarí, no município de Viamão/RS. Mais uma vez, o morador João foi, junto com esse genro de Peni, anfitrião desse grupo vindo de Nonoai, pois era funcionário voluntário da ANAI. Em 1994, nessa casa de passagem havia “6 famílias” encabeçadas por Jagtag e Bento, dois genros de Peni, João Padilha (solteiro), Kentanh, Kaxu e Réton. Em 1996, João Padilha casou-se com Iracema, filha de Peni (que já tinha dois filhos) e, casados, tiveram mais três filhos. De fato, esta casa, localizada no bairro Jarí, possui um largo terreno, o que permitiu a Peni e seus parentes se estabelecerem. Além disso, o bairro Jarí costeia o Morro Santana, uma reserva de mata atlântica que pertence à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde os Kaingang conseguiam coletar matérias primas para a confecção de artesanato, que era destinado à venda para garantir-lhes a subsistência.

Alguns kaingang, nas datas festivas dos *fóg* (Páscoa, Natal), vinham de Nonoai e pousavam na casa do bairro Jari, para venderem artesanatos na cidade de Porto Alegre e, por vezes, por ali ficavam ou voltavam para sua aldeia de origem.²⁷ Em 2002, quando visitei a

dizimada, restando seis membros dispersos entre aldeias kaingang e cidades, não houve a perda da língua e da memória da organização social (ver Carmem Silva, 1998). De qualquer forma, o problema da língua na história Kaingang é uma constante e pôde ser percebido em várias áreas como Mangueirinha, mas também em Guarita e Nonoai, onde existem pessoas como os “indianos”, que “são índios” mas perderam a língua. Em Guarita, sei que dois “setores”, dos onze existentes, não falam a língua.

²⁷ Um dos casos mais ilustrativos que tive oportunidade de conhecer trata-se da mobilidade de um casal. Num primeiro momento, a moça e o rapaz, o dois sendo natural de Nonoai foram para Mangueirinha, quando do deslocamento acima referido, enquanto ainda eram crianças, e lá se casaram em uma cerimônia semelhante a que presenciei e narro a seguir. Voltaram então para Nonoai, onde o jovem trabalhou para seu sogro durante cinco anos. Após esse período de prestação (“serviço da noiva”) para com o sogro em sua roça, o qual o homem kaingang tem que passar (com exceções, nas quais, por exemplo, prevalece a virilocalidade em função do status dos parentes paternos), o casal acompanhou a sogra em uma viagem a Porto Alegre para vender artesanato e, tendo algum sucesso, resolveram ficar. Houve a morte do sogro, após o referido casal e sogra se fixarem em Porto Alegre, e a confecção de artesanato (em que o homem tradicionalmente coleta material para mulher, no caso o genro para a sogra) e a sua venda, que já era realizada por essa família em cidades próximas a aldeia de Nonoai, como Xapéco (SC), se firmou enquanto fonte de recursos financeiros na “região litorânea”, pois não havia pessoas que comprassem esse tipo de produto no “interior” (versus litoral). E, desde que a roça em Nonoai não prosperava, genro e sogra, seguiram na confecção de artesanatos. Sabendo ainda que uma “tia” permanecia em Porto Alegre, decidiram aí vender artesanato e então se estabelecer, alugando uma casa e depois indo morar no Jarí (casa de passagem) e, posteriormente, em outros acampamentos e aldeias que se constituíram nessa região.

casa pela primeira vez, dezenove famílias moravam no terreno, em pequenas casas de madeira. Atualmente, após o retorno de Peni para Nonoai e seu falecimento, houve a conquista de novas terras na região litorânea e uma intensa mobilidade estabeleceu-se entre as aldeias que, como veremos adiante, aí se formaram. Nesse contexto, João e Iracema ficaram morando sozinhos nessa casa, com seus três últimos filhos. A casa deixou de ser da ANAI e João projeta instalar, ali, um centro cultural kaingang.

O início da formação das *vãre mág* (“aldeia grande”) na região litorânea parece, por um lado, coincidir com a segunda vinda de Peni e Vairã a Porto Alegre, entre os anos de 1992 e 1993, onde ficaram hospedados com suas filhas, filhos e genros nessa casa de passagem. Por outro lado, outras *vãre mág* constituíram-se independentemente do processo de formação da *vãre mág* na casa do bairro Jarí. De fato, há algum tempo, mobilidades e deslocamentos já resultavam em acampamentos pela região litorânea, por razões de subsistência, pois os 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.

Nesse contexto se dá a formação de uma *vãre mág* em um terreno no bairro Agronomia, que se inicia por volta de 1992, quando Rokã, vindo de Nonoai, chegou com três famílias e formaram um acampamento (*vãre si*) no pé do Morro Santana, na avenida Bento Gonçalves, por orientação de um sobrinho que trabalhava em uma chácara na Zona Sul de Porto Alegre. Rigre, sobrinho (ZS) de Rokã, não podia dar abrigo para o tio e as outras famílias, pois o dono da chácara não permitiria que ficassem, e o sobrinho orientou-o a

procurar o Morro Santana “porque era mato e não tinha ninguém morando para lá”. Era noite quando chegaram na beira do rio, que corta a avenida Bento Gonçalves. O lugar estava sujo, “cheio de oferendas de batuque” e outros objetos que o deixavam “sujo”, mas eles apenas fizeram uma fogueira e descansaram. No outro dia pela manhã os Kaingang limparam o lugar e penduraram seus balaios para venda na beira da avenida. Alguns homens saíram para vender artesanato no centro da cidade, procurando obter dinheiro para alimentar as famílias. No meio do dia, o dono do terreno disse-lhes que não podiam ficar, pois o terreno já tinha dono. Os índios pediram que lhes fosse permitido ficar até o entardecer, quando então já teriam conseguido algum lugar para pousar. O dono do terreno concordou, enfatizando, porém, que deviam sair ao entardecer. Passou então um senhor pelo acampamento, convidando-os para se estabelecerem em um terreno que lhe pertencia. Este terreno, localizado próximo ao lugar onde acamparam, em um bairro que costeia o Morro Santana, o bairro Agronomia, era uma carreira de mato e os agrada. Limparam a área embaixo de uma grande figueira, e ali se estabeleceram. Receberam água que vinha de um cano da chácara do dono do terreno. Permaneceram ali por um ano e depois voltaram para Nonoai.

De Nonoai, retornaram para a região litorânea dois anos depois, em 1994, e foram pousar no mesmo lugar, no bairro Agronomia, mas o dono do terreno não os queria mais por ali. Retirou-lhes a água, mas mesmo assim eles decidiram ficar. Rigre e Rokã procuraram os documentos que informavam sobre a natureza da propriedade, certificando-se de que era uma sobra de terreno, fruto da divisão de uma fazenda entre três irmãos. Em um dos lados deste terreno existe uma unidade do DMAE (Departamento Municipal de Água e Esgoto) e de outro uma outra fazenda, formando um corredor. Um dia, segundo eles contam, funcionários da prefeitura vieram, sem que eles soubessem, para instalar a rede de água, gratuita. Passados algum tempo, instalaram luz, também de forma gratuita. E eles, contando com esses recursos,

foram à feira do Brik da Redenção, onde seus parentes de Nonoai vendiam artesanatos (e até hoje vendem, ver adiante) e os convidaram para morar na Agronomia.



1. Represa do Sabão, vista da Aldeia Agronomia (2008)



2. Crianças na entrada da Aldeia Agronomia
foto: Sergio Baptista da Silva (1998)



3. Terreno da Agronomia (2008)

Em 2002, este terreno do bairro Agronomia abrigava 27 famílias. Por isso diziam que a Agronomia “transformou-se” em *vãre mág*. No natal do ano de 2003, estavam lá 47 famílias, das quais muitas vinham de Nonoai apenas para vender artesanatos, e outras permaneceram. Neste ano, a comunidade estava sob a liderança de Rigre, cacique, e Rokã, vice-cacique.²⁸ É importante enfatizar que até então os Kaingang viviam apenas juntos, ou seja, “sem liderança”. Ao que parece, na Agronomia houve a formação das primeiras lideranças na região litorânea, mas segundo dizem nessa época era só para “organizar a

²⁸ Os Kaingang dizem que, de forma ideal, o cacique é de uma das metades e o vice-cacique de outra; se um é *kamë*, o outro deve ser *kanhru*, o que, de fato, era o caso entre MB e ZS. Eles dizem que: “se for da mesma metade [no caso de não haver nenhum homem para desempenhar esta função] é melhor só ter o cacique, porque não dá certo”.

comunidade”, sem preocuparam-se com a defesa de seus direitos indígenas. Voltarei a esse ponto.

Em 1996, três famílias kaingang ocuparam um terreno na Vila Safira, também localizada nas proximidades do Morro Santana, pois a casa do bairro Jarí, onde moravam estava “cheia de famílias”. Com as idas e vindas das famílias, o grupo local da Vila Safira, não chegou a se estabelecer como um núcleo importante em termos populacionais e políticos, mas constituía em um nódulo significativo na rede de parentesco e no esquema de mobilidade dos kaingang, sediando festas e uma cerimônia de casamento. Segundo os que lá moraram e fixaram-se de um modo mais permanente – a família de Valdomiro, Xê, cunhado de Rokã – foram construídas duas casas. Não existia cidade na época em que chegaram, era uma paisagem de mato com algumas casas dispersas.²⁹

Em 1999, houve um outro deslocamento de Nonoai, que levou à formação de um acampamento (*vãre sí*) em São Leopoldo. Três famílias kaingang (entre elas a família de Rokã, já estabelecida em Porto Alegre) acamparam junto à margem do Rio do Sinos, próximo à ponte sobre este rio, na estrada BR-116.³⁰ Este caminho que acompanha o Rio dos Sinos é, segundo os Kaingang, um caminho muito antigo (*mü jé ha fin vãre sí*, “vamos cruzar acampamentos/aldeias antigas”). Ali, na margem do rio, como dizem, estavam próximos à rodoviária, onde faziam fogo e confeccionavam balaios para a venda. Em 2001, o rio subiu e a água entrou em suas casas. Foi quando eles mudaram seu acampamento para o trevo de acesso à cidade de São Leopoldo, na auto-estrada citada. Quando estavam neste trevo, foram visitados por funcionários da SMHAB (Secretaria Municipal de Habitação de São Leopoldo),

²⁹ Também na Vila Safira uma família de “indianos”, proveniente de Nonoai, estabeleceu-se em uma casa. Esta família, de sobrenome Fidélis, está relacionada a Jagtag, através de laços matrilaterais (MZS). Mas, sobre este momento da formação das *vãre mág* na região litorânea não tenho dados concisos, pois não entrevistei de modo mais sistemático este núcleo de parentela. Conforme veremos adiante, os “indianos” são, ao seu modo, partícipes da formação de *vãre mág* e abordarei esta parcela da população kaingang em alguns momentos, os quais considero relevantes para entender os processos relacionados aos que se dizem *kanhgág pē* (“kaingang verdadeiros”).

³⁰ Alguns Kaingang já haviam acampado próximo ao rio por volta de 1988, “ajudando a fazer a estrada [BR-116]”.

que propuseram aos índios um lugar mais adequado, informado-os de antemão que poderiam continuar vendendo seus artesanatos. Este lugar encontra-se do outro lado da estrada, em relação ao rio. Ali, havia uma área de mato e, por isso, os agradou. Este acampamento reunia aproximadamente doze famílias no ano de 2003, quando o visitei pela primeira vez. Nessa época, estava sobre a liderança de José Vergueiro, genro de Peni, e Pepo, seu tio (MB), era vice-cacique. Ali, eles puderam permanecer “próximo à universidade [Unisinos] e à estrada [onde vendem seu artesanato]”. Com o tempo, uma “vila” de moradores brancos se estabeleceu, o mato acabou e o calor que nos dias quentes vem do asfalto da estrada tornou o lugar insuportável para permanecerem. Mais recentemente, como veremos adiante, a política pública para os índios que moravam em São Leopoldo mudou e, depois de muita “luta pela terra”, a prefeitura ajudou-os comprando uma área, como veremos adiante.

Muitas famílias de outras aldeias kaingang, principalmente Guarita, que havia passado por um processo semelhante a Nonoai (faccionalismo, venda de madeiras, arrendamento de terras, etc), se deslocaram, em meados da década de 1990, para Porto Alegre, estabelecendo-se em casas alugadas e nas *vãre mág* já estabelecidas (Agronomia, Vila Safira e São Leopoldo) na capital do estado do Rio Grande do Sul.

Voltarei a esses acampamentos, casas e aldeias no decorrer da dissertação, estendendo-me agora sobre duas importantes “conquistas de terra” dos kaingang na região litorânea: a compra de uma área de seis hectares na Lomba do Pinheiro, bairro de Porto Alegre, e a constituição de uma nova aldeia no Parque Natural Morro do Osso, na mesma cidade.

Em 2003, após seis anos de diálogo com a prefeitura de Porto Alegre, alguns Kaingang, como Zílio Salvador, Jagtag (genro de Peni, morador da casa no Jarí, então uma *vãre mág*), e Antonio dos Santos, Rigre (morador da *vãre mág* no bairro Agronomia, atuando como delegado no Orçamento Participativo do município de Porto Alegre), protagonizaram

uma “luta” pela compra de uma área na região litorânea, a Lomba do Pinheiro.³¹ Mobilizaram-se a maioria das famílias que habitavam as “aldeias”, “acampamentos” e casas da região litorânea, o que se realizara por meio da presença maciça, em audiências no Ministério Público Federal, nas Secretarias Municipais envolvidas na política de assentamento (Secretaria de Direitos Humanos, SDH, e Secretaria de Meio Ambiente, SMAM) e em debates organizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em muitas dessas reuniões com os *fóg*, os Kaingang realizavam a “Dança da Guerra”, apresentando-se em “grupos de danças”, liderados ora por Jagtag e ora por Rigre, que eram formados por homens e meninos pintados com as respectivas “marcas” (*ra tey*, “marca” de quem pertence à metade *kamë* e *ra ror*, “marca” de quem pertence à metade *kanhru krë*). Voltarei a esta dança, de modo mais detalhado, no próximo capítulo.

Com a conquista legal da área Lomba do Pinheiro, os Kaingang passaram a preocupar-se com a ocupação definitiva do local, reivindicando estrutura física para uma escola diferenciada, um centro cultural, assento no Conselho Estadual de Povos Indígenas, etc. O plano de implementação de assentamento, formulado pela Secretaria de Direitos Humanos e Secretaria de Meio Ambiente da Prefeitura Municipal, era para 45 famílias (nesse “cadastro” contavam-se os “indianos”). Esta política de assentamento tinha como pressuposto garantir as reivindicações dos Kaingang ao mesmo tempo em que fundamentava seus princípios em uma política diferenciada, conforme garante a Constituição Federal de 1988 para os povos indígenas.

³¹ A área da Lomba do Pinheiro localiza-se em um bairro de Porto Alegre de mesmo nome que faz fronteira com o Município de Viamão. Aproximadamente trinta quilômetros ao sul está o Rio Guaíba e a uns dez quilômetros a leste, o Morro Santana. Nos arredores da aldeia vemos uma paisagem recortada por morros de mata atlântica parcialmente preservada, com algumas fazendas esparsas e algumas vilas também esparsas. No terreno de seis hectares tem-se um mato que desce a encosta de um morro, onde cessa a aldeia para começar uma fazenda (que é uma área de proteção ambiental).



4. Da esquerda para adireita: Jagtag e Rigre liderando a “Dança da Guerra”. Apresentação na UFRGS, 2002.



5. Crianças na “Dança da Guerra”. Apresentação na UFRGS, 2002.

Entretanto, os recursos para saneamento básico e outras benfeitorias, como casas, encanamento e iluminação, questões político-administrativas relacionadas ao manejo da área, considerada de preservação ambiental, requisitos da prefeitura para o acesso de fato ao local, demoraram a ser disponibilizados impedindo que essas famílias fossem assentadas. No dia 11 de fevereiro de 2003, 27 famílias kaingang decidem então ocupar a Lomba do Pinheiro – legalmente já destinada a eles – sem a autorização do poder público municipal, que ameaçava não promover os benefícios necessários se os Kaingang não esperassem que as benfeitorias fossem realizadas para autorizar seu assentamento. As demais famílias que faziam parte do plano governamental para a ocupação da área permaneceram em suas casas nas *vãre mág* na Agronomia, no caso de alguns “indianos” e da família de Valdomiro, na Vila Safira. Ou porque não queriam participar da ocupação, fosse porque não queriam abandonar as casas já construídas e com um relativo conforto, ou ainda porque estavam reticentes e temerosas de colocar-se sob a égide de um cacique na Lomba do Pinheiro que viesse a repetir a mesma atuação dos caciques das suas áreas de origem.³² Posteriormente, tendo os agentes do governo admitido o fato da ocupação, a reticência dessa parcela da população em se deslocar para a área, destinada a “toda” população Kaingang que morava na “cidade” de Porto Alegre, não foi vista com bons olhos pela administração pública, que suspendeu a assistência (cestas básicas, por exemplo) a esses locais de moradia kaingang.

Nesse contexto, com o fracasso em reunir efetivamente toda a população kaingang da região litorânea, na aldeia Lomba do Pinheiro, dá-se um outro deslocamento (desta vez um *mü je ha si*), cuja consequência foi a constituição de uma *vãre mág* no Morro do Osso. Este deslocamento está intimamente relacionado à dinâmica social estabelecida na configuração da Lomba do Pinheiro após sua ocupação de fato pelos kaingang, à exploração de espaços de

³² Nesse contexto, é importante pontuar que as aldeias e casas que permaneceram, o fizeram sem lideranças. A comunidade de São Leopoldo não participou da estimativa realizada pelo governo Municipal; como também, João e sua esposa (moradores do Jarí) excluíram-se do processo de assentamento na Lomba do Pinheiro, desde que sua luta por terra tinha como objetivo a demarcação da TI Borboleta.

coleta e a um espaço de relações interétnicas que envolve, além dos brancos, o povo Guarani, pois o Morro do Osso, além de Parque Municipal, é um sítio arqueológico considerado como sendo de Tradição Guarani (além de ser reconhecido por anciãos dessa etnia, que situam pela genealogia sua ocupação como sendo mais ou menos recente).

Com esta aldeia temos a primeira reivindicação territorial do povo Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul que extrapola a política local e assume um âmbito nacional. Por considerarem o Morro do Osso como de ocupação ancestral, os Kaingang entraram com um pedido de reconhecimento e demarcação na FUNAI de Área Indígena no local, o que não ocorrera até então em nenhum dos casos citados. Dessa maneira, a esfera de influência da nova aldeia adquire uma dimensão regional, de modo que as várias *vãre mág* na região litorânea passam a estar interligadas a uma *ëmã mág*, aldeia mãe, a “aldeia” *Tupë pën*, como descrevo na seqüência dessa dissertação

1.2 Dinâmica social na região litorânea do Rio Grande do Sul: territorialidade e residência

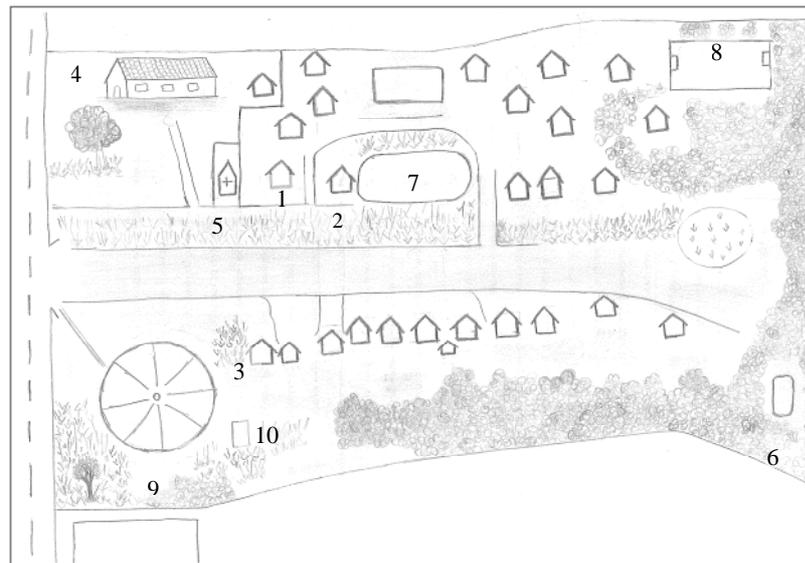
Quando vinte e sete famílias kaingang chegaram na Lomba do Pinheiro, parada 25, no dia 11 de fevereiro de 2003, instalaram-se no local em barracões de lona preta, armada sobre base de pinheiro – madeira recolhida na própria área, que então lhes pertencia por certidão de uso (e não de posse).

Com esta ocupação, a pequena dimensão da área (6 ha) adquiriu uma forma peculiar, formada por casas enfileiradas em “ruas”. No centro, um campo de futebol interrompera a formação linear das casas, que o circundavam, enquanto algumas linhas seguiam para além dessa quase circunferência, continuando as “ruas”. Outras casas distribuíam-se de modo mais ou menos alinhado, circundando a divisa da área. Por fim, estas fileiras de casas, de

aproximadamente 400 m, interrompiam-se para dar lugar a um espaço não ocupado, no qual o mato adensava-se, até chegar à fazenda de um branco.

Com um olhar mais aproximado, logo se verifica que uma das fileiras de casas representa o grupo doméstico das filhas do falecido Peni, cada uma delas morando com seus esposos e filhos (as) solteiros em uma casa, enquanto seus filhos (as) casados moram nas casas ao lado. Encontra-se aí também um filho de Peni, morando com sua mãe, Dona Rosa, viúva de Peni; o filho deste homem, já casado, mora ao lado do pai. Ou seja, trata-se de um grupo doméstico uxorilocal, mas que reteve os filhos homens casados da segunda geração. Este grupo doméstico é liderado por Jagtag, genro do falecido Peni, que residira, no período anterior a sua chegada na Lomba do Pinheiro, no bairro Jari, tendo também morado algum tempo na Vila Safira (junto com seus parentes matrilineares (MZ) “indianos”, de sobrenome Fidélis, cuja terra de origem é Nonoai) e na Agronomia.

1. Cacique
2. Vice-cacique
3. Jagtag
4. Escola
5. Posto de Saúde
6. Cemitério
7. Antigo campo de Futebol
8. Campo de futebol
9. Centro Cultural
10. Cadeia



Croqui 1. Lomba do Pinheiro

Uma segunda linha está localizada atrás do campo de futebol e é predominantemente composta pelos Fidélis. Ao lado desta linha, em uma outra fileira, localizada também atrás do

campo de futebol, estavam outros “indianos”, provenientes de Guarita, os de sobrenome Sales; estes não possuem qualquer parentesco na Lomba do Pinheiro. Na mesma altura desta fileira, mas à frente do campo e próximo à escola, estava o professor bilíngüe, Zaqueu Jópry Claudino, também proveniente de Guarita.³³ Fora destas fileiras, algumas famílias nucleares, provenientes de Nonoai, alinham-se do outro lado (em relação à família do finado Peni) ou antes do campo de futebol. Estas famílias eram encabeçadas por Getúlio Casemiro (S de Vairã), Rigre, Kentanh, Pedro Eufrásio (ZH de Kentanh), que moravam na Agronomia e, anteriormente, excetuando-se Rigre, haviam morado na casa do bairro Jarí. Estes índios identificam-se com os parentes de Peni e com algumas pessoas de Guarita, como o professor bilíngüe, por serem *kanhgág pë* e, assim, diferenciam-se dos “indianos”.

Dessa maneira, a aldeia Lomba do Pinheiro, organizou-se, de um lado, por meio de certas alianças políticas, visando reconstituir o modelo de “liderança tradicional” – segundo o qual um *pa i mág* junto com os *pa i si* formam o “conselho” aldeão (ver adiante) – e, de outro, por meio de outras alianças políticas, visando o cumprimento do conteúdo do documento que legalizou a ocupação indígena dessa área.³⁴ Esse contexto deu ensejo a uma disputa faccional entre as lideranças *kanhgág pë*, voltadas para a articulação da “liderança tradicional”, e os “indianos”, voltados para o estabelecimento de uma “democracia” na aldeia e, por isso, para a defesa da associação.

Conseqüentemente, desde a ocupação, verifica-se uma divergência de interesses entre os “indianos” e os líderes *kanhgág pë*. Os primeiros não queriam a instalação de um cacique, devido a história de abuso de poder dos caciques nas Áreas Indígenas, e apostavam em uma política “democrática” fundada em princípios associacionistas. Para as lideranças *kanhgág pë*,

³³ Diferentemente de outras pessoas de Guarita que se deslocaram para a região litorânea devido a conflitos políticos como mencionei anteriormente, o professor bilíngüe veio para trabalhar em Porto Alegre como professor do Estado, nas escolas da rede pública.

³⁴ É importante abrir um parêntesis aqui, antes de continuarmos a descrição, para informar sobre o estatuto legal da área da Lomba do Pinheiro. Esta área foi destinada ao uso e não a posse dos indígenas e deveria, segundo o documento que legalizava sua ocupação (elaborado conjuntamente pelo Ministério Público Federal, Secretaria dos Direitos humanos, Secretaria do Meio Ambiente, antropólogos e representantes indígenas), ser coordenada por uma associação indígena, a qual seria presidida por pessoas eleitas democraticamente.

os “indianos” não entendiam a importância da “lei” que entre os Kaingang relaciona o poder da liderança às regras de convívio entre *kamë* e *kanhru* e, sobretudo, à regra de casamento exogâmico. Esta “lei” pode ser resumida do seguinte modo: o cacique dá “conselhos” aos que pertencem à “mesma marca”, de forma a enfatizar a vergonha, *my’a* (quando um casal se separa ou briga, a quando alguém de sua “marca” “anda sujo e mal vestido”, por exemplo) e, ao mesmo tempo, a enfatizar o respeito, *tu há*, que se deve ter pelos seus *jamré* (pessoas de “outra marca”). O vice-cacique, por sua vez, faz o mesmo com os portadores da outra marca e, daí por diante, este emparelhamento entre lideranças de metades opostas para aconselhar é replicado pelas outras lideranças: na coordenação de atividades diárias e durante o “conselho”, de tal modo que o capitão dá conselhos aos da sua metade e o coronel (ambos *pa i si*) aos da dele. Ouvi algumas pessoas entre a população dos *kanhgág pë*, que não estavam morando nessa *vãre mág*, oscilarem entre uma e outra posição, esperando, por vezes, o resultado do confronto para então se mudarem para esta aldeia.

Este conflito entre indianos e *kanhgág pë* foi resolvido em favor das lideranças *kanhgág pë*, devido ao contexto no qual as lideranças estavam inseridas na região litorânea. Desde as reuniões nas aldeias e as reuniões e fóruns de debate com a prefeitura municipal, anteriores a ocupação definitiva da área, era perceptível que Jagtag despontava como um dos protagonistas da luta pela conquista da Lomba do Pinheiro, e reunindo condições para ser cacique devido à ascendência de seu grupo doméstico. Outra liderança que poderia ascender ao posto de cacique era Rigre – principal liderança da Agronomia e delegado do Orçamento Participativo durante as reuniões para a conquista da área – que contava com o apoio das famílias que residiram anteriormente na Agronomia e, agora, estavam na Lomba do Pinheiro.

Esta configuração política, com a presença de líderes *kanhgág pë* proeminentes na região litorânea, era fundada, ainda, nas relações entre parentes mais próximos (*kanhkó pë*, consangüíneos, e *jamré*, afins reais) e mais distantes (*kanhkó*, “pela marca”, e *jamré*, de

“outra marca”, os afins potenciais), além de em laços estabelecidos pela convivência, tanto no planalto como na região litorânea. Como vimos acima, na Agronomia e na casa do bairro Jarí constituíram-se *vãre mág* pela reafirmação de alianças estabelecidas no planalto. Isso permitira que os líderes dessas comunidades emergissem como representantes legítimos da população *kanhgág pë*. Daí a força política destas lideranças para estabelecerem-se como *pa i* na Lomba do Pinheiro, baseada em alianças para além dos seus respectivos grupos domésticos, que lhes proviam condições para, como eles dizem, “transformar” esta área em uma *vãre mág*. Tal configuração se deu em detrimento de uma associação fundada nos ideais democráticos, uma vez que os “indianos” estavam em um número menor de famílias do que os *kanhgág pë*.³⁵

Nesse contexto, iniciou-se uma disputa pela posição de cacique, que passou, em um período de um ano, por contínuas mudanças de oficiante. Na primeira eleição, em março de 2003, para cacique da Lomba do Pinheiro, Rigre concorreu com Kentanh (também uma liderança da Agronomia), e o primeiro foi eleito. Mas conflitos de diversas ordens seguiram-se e uma série de acusações por parte dos “indianos” acabou por denegrir a imagem de Rigre, que “não chegou a ficar dois meses de cacique”. Por isso, no mesmo ano, Kentanh foi convidado por Jagtag, Réton e Rigre, para tornar-se cacique da Lomba do Pinheiro, pois segundo ele diz, era considerado “muito bravo” (*kanhgág jüg tavi*) – isso o ajudaria resolver os confrontos com os “indianos” quando cacique. As lideranças, segundo Kentanh, “não seguravam mais os ‘indianos’, e ninguém os queria como liderança”, pois “não falam a língua” e isso dificultaria o exercício da função tanto em relação às “leis” da comunidade, quanto em relação aos *fóg*.

³⁵ Para os Kaingang da região litorânea são as famílias que decidem os assuntos coletivos, isto é, cada família equivale um voto. Tal modo de decisão parece ser, segundo os interlocutores, uma prática comum nas aldeias do planalto meridional, com diferenças no tamanho da população, o que, por sua vez, requer uma articulação diferente entre as famílias e a “liderança”, mas não sei, ao certo, como se dá.

Kentanh vinha em uma trajetória ascendente, tendo primeiramente assumido o posto de “coronel”, após a vitória de Rigre na primeira eleição, e depois se tornado vice-cacique, com a saída de Getúlio Casemiro (que foi morar na aldeia de Ventarra justamente devido ao conflito com os “indianos”, mas também por outras motivações políticas, que não exponho aqui pois excederia o conteúdo do assunto em pauta). Aceitando o convite das outras lideranças, Kentanh foi, por fim, escolhido cacique sem haver eleições. Entretanto, a escolha de Kentanh como *pa i* não foi um consenso e Jagtag também se considerava cacique. Nesse contexto, Kentanh, após seis meses atuando como cacique, não conseguiu se estabelecer, devido, mais uma vez, às demandas específicas dos “indianos”, que lograram atrair Jagtag para lhe fazer oposição. Este último disse a Kentanh que ele seria cacique e Kentanh resolveu, segundo diz, não ser “contrário a seu tio”, de outra metade da sua, ou seja, seu *kakrë*. Assim, sem eleições, Jagtag completou o mandato Rigre estipulado por dois anos como cacique. Mais uma vez, os embates com os “indianos” tornaram-se graves e Jagtag, por sofrer ameaças desses, também deixou o posto de cacique e por, segundo ele, ter de trabalhar para a família. Foi aí que Réton foi “escolhido”, sem passar pelo processo de “eleição”, para ocupar o posto de cacique e ficou por um ano “para terminar o mandato de Jagtag” (ou, ainda, o de Rigre) quando ocorreram novas “eleições”. Em 2005, Pénĩ (Claudir, S de Reton) fora eleito para um mandato de três anos, os quais são ainda cumpridos, tendo como vice-cacique (posto que também é considerado como *pa i mág*) Valdomiro, SS Penĩ.

É importante dizer que, segundo os Kaingang da Lomba do Pinheiro, as “eleições interferiram na cultura”, o que trouxe problemas de várias ordens, como o faccionalismo que atravessou os últimos anos a vida na aldeia; mesmo depois dos Fidélis serem “expulsos” da aldeia pelos *kanhgág pë* por suas práticas políticas “não confiáveis”.³⁶ Os Kaingang procuram resolver esses problemas de diversas formas e vêem como principal solução a constituição de

³⁶ Ainda existem “indianos” na aldeia que, segundo os *kanhgág pë*, estão sempre envolvidos nos conflitos.

uma aldeia onde morassem apenas pessoas que “falam a língua”. Para tanto, essas práticas envolveram mobilidades e deslocamentos que relacionam as aldeias do planalto meridional, as casas, os acampamentos (*vãre si*) e as aldeias (*vãre mág*) na região litorânea do Rio Grande do Sul.

Em 9 de abril de 2004, o faccionalismo na Lomba do Pinheiro deu origem a um novo deslocamento, dessa vez um *mü jé há si*, no qual parte da população deixou a aldeia para fundar uma nova no Morro do Osso. Kentanh foi o principal articulador da fundação dessa aldeia, isso em consequência do processo que levou ao estabelecimento de Jagtag como cacique (Kentanh diz que tal articulação demorou por volta de oito meses). Por um lado, esse *mü jé há si* se deu diante de uma complexidade de fatores, de âmbito externo e interno à aldeia: a influência que Kentanh tinha entre a população kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul, principalmente devido a sua relação com parentes matrilaterais de sua esposa, moradores da Vila Safira, encabeçados por Valdomiro Vergueiro, Xê, mas também a sua capacidade de liderar parentes próximos e distantes, que moravam na aldeia Lomba do Pinheiro. Conseguiu também apoio entre indigenistas de órgãos governamentais e não-governamentais, bem como de antropólogos. Além disso, foi à procura de um lugar “ancestral” na região litorânea que tornou possível o deslocamento e a posterior constituição de uma aldeia no Morro do Osso, não só possíveis como dotados de um significado suplementar ausente de movimentos anteriores do mesmo tipo.

Este deslocamento e a constituição de uma nova aldeia envolvem ao menos duas facetas da deambulação kaingang. De um lado, o deslocamento, *mü jé há si* (“vamos perto”) e a consequente “transformação” do Morro do Osso em *vãre mág* a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro. De outro lado, uma sobreposição desse deslocamento com um “outro” deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um *mü jé há si* (“caminho dos antigos”). Isto ocorreu devido à existência de um

“cemitério indígena” (*věnh kej sí*), no Morro do Osso, onde haveria pois uma *ga si* (aldeia antiga ou “terra perdida”) – interpretação que recebeu adesão da *kujá* (xamã) Nimpre, com sua família, que à época residiam na Agronomia.

Uma vez que esse *mü jé há sí* exibe essa dupla dimensão social e cosmológica, manifestas nas instituições da liderança e do xamanismo, e que essas duas dimensões da ordem social kaingang articulam a complexidade de eventos que levaram à fundação da aldeia no Morro do Osso, faz-se necessário dedicar a esses eventos um capítulo à parte. Acredito poder assim melhor compreender algumas situações que os Kaingang experienciaram após o deslocamento da Lomba do Pinheiro e de outras *vãre mág*, com a constituição de uma aldeia no Morro do Osso. Nos capítulos subseqüentes, retorno à discussão sobre a formação das aldeias e acampamentos na região litorânea, focalizando principalmente as relações sociais intra-aldeias e entre aldeias atualmente existentes nessa região.

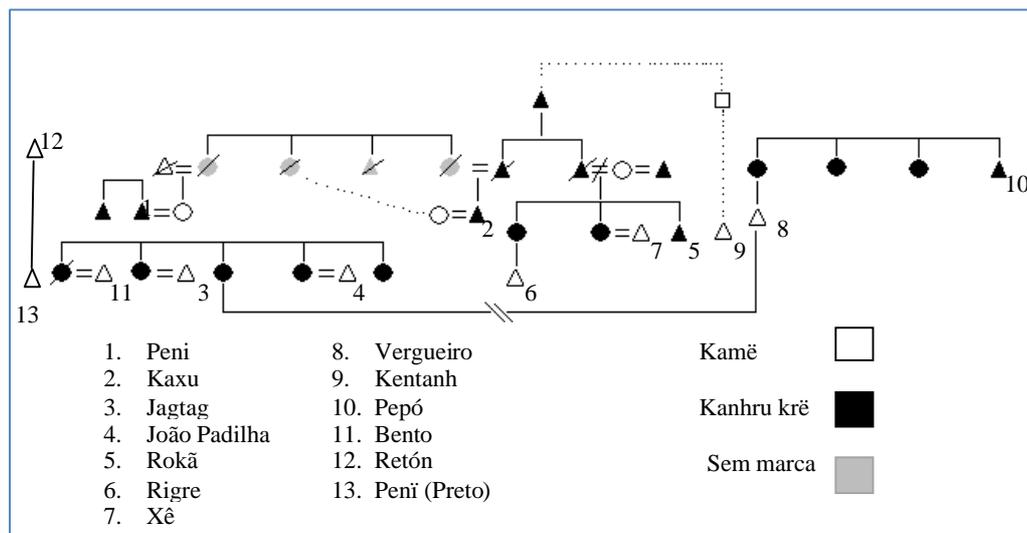


Fig. 2. Genealogia dos chefes da região litorânea.



Mapa 1. Área da Lomba do Pinheiro antes da constituição da aldeia. Ao fundo vila de moradores brancos que faz divisa com a área.

Capítulo II

Morro do Osso: liderança e xamanismo em uma *ga* (“terra indígena”)

A seqüência de eventos que descrevo neste capítulo trata das ações dos Kaingang para a fundação da aldeia no Morro do Osso, onde se encontra atualmente um parque municipal, administrado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre, e no qual foi localizado um cemitério indígena considerado pela arqueologia como de tradição Guarani.

A iniciativa de ocupação dos Kaingang no Morro do Osso deve-se às intenções de Kentanh em procurar uma “terra indígena” (*ga*) na região litorânea e estabelecer-se junto com sua parentela e uma parcela da população kaingang que se encontrava descontente com a aldeia Lomba do Pinheiro por causa dos conflitos com os “índios”, como observei no capítulo anterior, e por esta não ser uma “terra indígena” (*ga*). Kentanh narra que soube, pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre, da existência de um cemitério indígena no Morro do Osso (algo que era publicizado por materiais de divulgação da administração do Parque, como folders e internet), e, que por isso concluíra ser o Morro terra de seus ancestrais.

A esta iniciativa de Kentanh correspondeu o sonho de Nimpre (mulher e *kujá* [xamã]) com um pajé que havido morrido em uma “guerra” entre índios e brancos. No sonho, este veio lhe contar que existia, em algum lugar na região litorânea, uma terra ancestral, dizendo que só descansaria, pois “estava cansado de tanto guerra”, quando os índios tomassem a terra (*ga*) para si. Então a *kujá* veio saber, a partir da articulação política de Kentanh para a retomada da terra, quando este convidava os parentes para ocupar uma terra ancestral, que se tratava do Morro do Osso. Por isso, ela juntou-se, com sua família, ao grupo liderado por Kentanh. Voltarei a isto nos próximos itens deste capítulo.

2.1 Do *mü jé ha sî* (“vamos caminhar perto”) ao *mü jé ha si* (o “caminho dos antigos”): a fundação da aldeia no Morro do Osso

Na seqüência de eventos que resultaram na fundação da aldeia no Morro do Osso, certos elementos adquiriram para os Kaingang uma qualidade de índices de sua habitação ancestral nesse lugar como, notadamente, o “cemitério indígena” e a pedra popularmente conhecida na região como “Pé de Deus”, além de, entre outros, um buraco subterrâneo (“abrigo indígena”) e cacos cerâmicos.

Tais índices – excluindo o cemitério, já conhecido por eles antes da ocupação (através de material de divulgação da Prefeitura Municipal de Porto Alegre) e, portanto, um dos estímulos da mesma – foram reconhecidos a partir da ocupação do Parque Natural do Morro do Osso, no dia 9 de abril de 2003. Os Kaingang chegaram nas primeiras horas da tarde, em um ônibus alugado por eles; os guardas florestais abriram a cancela que franqueava o acesso à área de preservação ambiental, destinada ao Parque pelo Município de Porto Alegre, permitindo a entrada do ônibus. Os Kaingang permaneceram próximo à cancela, erguendo barracas com lona preta debaixo de uma vegetação repleta de acácias, que destoa da mata nativa.

Segundo dizem, entraram com uma cruz, “procurando o cemitério”, mas levantaram-na no meio da estrada, na entrada do parque. A posição da cruz depende da oposição entre duas orientações: uma para leste, de onde vêm os da metade *kamë*, isto é, do lugar onde o nasce o sol (*rã*, um ser *kamë*); outra para oeste, que informa sobre o *numbé* (“paradeiro dos mortos”), o lado *kanhru*, e para a onde “a cruz nunca pode estar virada”, pois representa perigo de doenças provenientes do mundo dos mortos. Fundamentalmente, a cruz virada para leste estabelece uma relação controlada com o mundo dos mortos pois, como informou *Rokã*,

vice-cacique, e outros interlocutores, quando levantaram a cruz para leste, uma chuva vindo do oeste caiu sobre eles, era “o choro dos índios mortos no Morro do Osso”.

Um outro índice referente à ancestralidade, observado nestes primeiros momentos da ocupação, veio à tona quando os Kaingang atribuíram poder mágico de cura a um buraco, localizado em uma pedra, o qual possui a forma de um pé. Este buraco deu o nome popular à pedra, conhecida na região como “Pé de Deus” e, posteriormente, deu o nome à aldeia: *Tupẽ Pẽn* (*Tupẽ* = Deus e *pẽn* = pé). Localizada na paisagem central do Morro, próxima a um platô, a pedra “Pé de Deus” tem aproximadamente quatro metros de altura, forma arredondada e, no cume, superfície plana. Encontram-se aí, ao lado do buraco, que lhe dá nome, outros buracos de forma igualmente arredondada. Tal conjunto de formas esculpidas na pedra fora identificado pelos Kaingang como painéis de índio (como são conhecidas regionalmente, oficinas líticas).

A cura mágica atribuída à pedra foi observada pelos membros da aldeia em constituição quando um Kaingang que havia se ferido na perna (devido às desavenças faccionais na aldeia onde morava) subiu na pedra, colocou o pé no buraco em forma de pé e foi curado. Tal cura, segundo eles, deveu-se ao contato com esse buraco, que tinha a forma de um pé, relacionando-se, ainda, ao fato do pé do índio afligido se encaixar perfeitamente na forma do “buraco”. Entretanto, o efeito mágico-curativo está associado não só à essa similitude, mas também com o contágio das ervas macetadas pelos antigos *kujá* nestas oficinas líticas, pois “não foi Deus quem fez, quem fez [o buraco] foram os *kujá*, que o utilizavam para fazer remédio”. Os Kaingang atribuem essa possibilidade de cura por contágio, a partir do contato com o “buraco” na pedra feito pelos *kujá*, à sua qualidade de ser “dura” e, portanto, longa, o que permite conservar as substâncias nela impregnadas pelo “trabalho dos antigos *kujá*”, de tal modo que as propriedades de cura das substâncias do “Pé de Deus” são transferidas pela pedra imperativamente para o índio afligido.

A importância desta pedra está, ainda, associada a outras experiências anteriormente vividas pelos Kaingang. Enquanto estavam ali acampados, alguns líderes não dormiam, pois mantinham continuamente uma vigilância noturna. Especialmente Rokã, o vice-cacique, que, segundo ele, permaneceu acordado todas às noites. Neste contexto, Rokã vira, mais de uma vez, um “lagarto de fogo”, que atravessava o céu até chegar no “Pé de Deus”, quando esse lagarto parava e olhava, virando a cabeça para os lados, para, então entrar em direção a terra, próximo ao ou no “Pé de Deus”. Rokã me disse que ver este “lagarto de fogo” é muito comum em outras aldeias, porque ele aparece onde existe ouro. Esse ouro era usado para fazer colares (porque os índios não sabiam o valor que o branco atribuía para o metal, eles dizem que pessoas mais velhas falavam “que o ouro não é para o índio, mas para o branco”) ou guardado em potes cerâmicos que os “índios” portavam e enterravam para não precisar caminhar com eles.

O Rio Guaíba, que costeia o Morro do Osso, é um outro índice importante da ocupação ancestral. Os kaingang com quem conversei falam de histórias contadas pelos mais antigos (*kofá*, avôs) sobre o conhecimento de aldeias próximas ao *goj kafõ tü* (“água sem fim [o mar]”), do qual esse rio é considerado um “braço”.

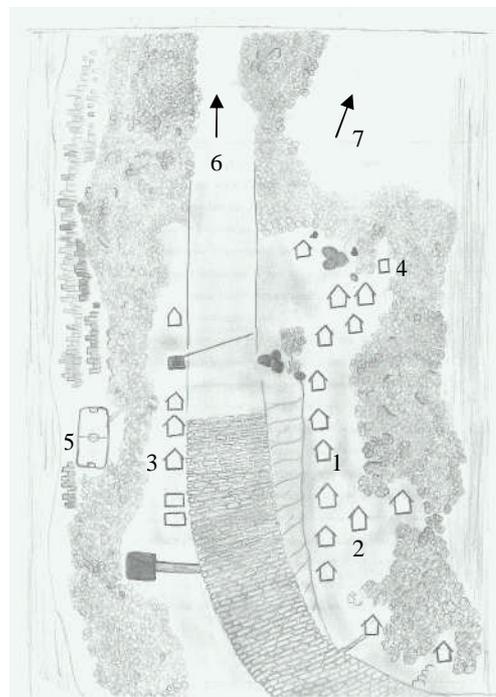
Passados dois dias, durante os quais se deram esses primeiros momentos de reconhecimento pelos Kaingang de uma ocupação ancestral no Morro do Osso, eles foram retirados da área por um caminhão guiado por agentes da Prefeitura que carregaram e confiscaram os seus pertences, expulsando-os do Parque Natural. Alguns Kaingang, no entanto, não aceitaram a expulsão e desceram do caminhão em uma das vias que dava acesso a uma das entradas do Parque (no Sétimo Céu). Ali, durante os primeiros quatro dias, dormiram ao relento, só com cobertas, sem seus pertences. Um homem kaingang, entre os que permaneceram – apenas duas famílias nucleares, das vinte que realizaram a ocupação –, ligou então para um advogado que atuava como juiz da cidade de Nonoai (próxima à aldeia de

mesmo nome, onde conheceu a mãe desse índio) e lá defendeu a causa indígena em meio ao preconceito da população local. A partir daí a permanência dos Kaingang tornou-se, a cada dia, mais concreta.

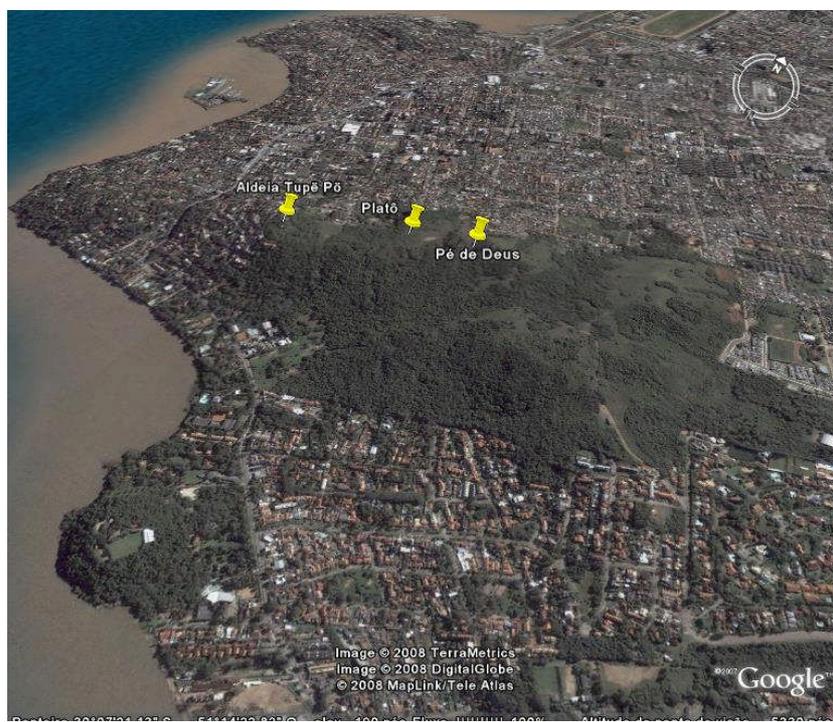
Enquanto estavam ao relento, receberam a ajuda desse advogado, que lhes deu farinha, arroz e carne de charque (que, para piorar uma situação já difícil, ainda foi desperdiçada, pois as mulheres não sabiam prepará-la – “elas colocaram sal”, salgando-a demasiadamente). Depois, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) lhes forneceu a lona preta com a qual montaram barracas e iniciaram a constituição da aldeia, no mesmo lugar em que se encontram ainda hoje.

A rua de pedras que dá acesso ao Parque foi e é ainda a orientação sobre a qual estão dispostas as casas, mas hoje estas adentram uma parte do mato que está fora do Parque, em um dos lados da rua; do outro lado, estão as casas e a escola que costeiam um barranco. Desse barranco, os Kaingang descem atualmente ao campo de futebol, que eles próprios fizeram em um terreno baldio, na fronteira com o Parque. Algumas casas (em torno de cinco) foram construídas no interior do parque.

1. Cacique
2. Vice cacique
3. Escola
4. Cadeia
5. Campo de Futebol
6. Platô
7. “Pé de Deus”



Croqui 2. Morro do Osso



Mapa 2. Localização da Aldeia Tupã Põ. Ao redor a cidade de Porto Alegre.

Na aldeia agora habitam trinta e seis famílias, com oitenta crianças, em casas de madeira. Este assentamento se deu em meio a um turbilhão de acusações e movimentação social por parte dos brancos e do poder municipal para que os Kaingang deixassem o local.

Os Kaingang atacaram e defenderam-se como julgaram necessário. Derrubaram uma cautelar do Fórum Municipal que visava sua retirada da área, bem como uma ação impetrada pelo Conselho Tutelar que se destinava a tirar as crianças kaingang de seus pais. Após alguns meses, os Kaingang conseguiram o apoio da FUNAI (sede Passo Fundo) e da FUNASA para que fossem garantidas água (com uma estrutura baseada em caixas d'água) e luz, além de atendimento à saúde e educação diferenciada, com o estabelecimento de uma escola bilíngüe, servida por um professor indígena remunerado.

Tais conquistas, no dizer dos Kaingang, devem-se às suas atuações para a ocupação do Morro do Osso, operantes em dois registros: a liderança política e o xamanismo. Esses dois registros funcionam idealmente em complementaridade, para, como veremos, constituir uma aldeia em uma terra ancestral (*ga si*; em que *ga* = terra e *si* = antiga).

Mais especificamente, como desenvolvo no próximo item, é a mediação do *pa i* e do *kujá* para com o 'exterior' como no 'interior', que permite a fundação de uma *ëmã mág/ga mág* ("aldeia") em uma terra ancestral (*ga si*) na qual diversos *outros*, que compõem o cosmos *kanhgág*, estão envolvidos. Tais mediações, assim como outras ações dos Kaingang, articulam a idéia de "força" (*tar*) e a qualidade de "bom" (*há*) como atributos dos mediadores que lhes permitem atuar para benefício do seu povo. Essa atuação se dá através de rituais que focalizam, de um lado, a relação do grupo local com a alteridade (o 'exterior') e, de outro, a constituição do coletivo (o 'interior').

2.2 A mediação do *pa i* e da *kujá* no Morro do Osso: do *gufã* (tempo antigo) ao *üri* (tempo presente)

Uma dimensão da fundação da aldeia refere-se, pois, às ações do *pa i* (cacique) Kentanh que, apoiado por seus *jamré* (de “outra marca”) e *kanhkã* (da “mesma marca”), mediu as relações dos Kaingang com antropólogos, advogados e agentes indigenistas (FUNAI, FUNASA e, principalmente, integrantes do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, e do Conselho de Missão entre Índios - COMIN), participando de reuniões nas sedes da FUNAI de Passo Fundo e Brasília, bem como na Câmara dos Vereadores do município. Foi ele que projetou o reflorestamento da área com o pinheiro de araucária, e conseguiu obter condições básicas de moradia (água, luz, casas de madeira), alimentação (cestas básicas), e educação (a escola bilíngüe) – entre outras mediações que aparecerão nas próximas linhas. Ele foi também quem iniciou uma prática de representação dos Kaingang do Rio Grande do Sul em Fóruns nacionais, regionais e locais, além de promover, no ano de 2006, o I Encontro de *Kujá* na aldeia *Tupë pën* (Morro do Osso), com grande repercussão – a iniciativa obteve o prêmio nacional do Ministério da Cultura, “Ângelo Kretã”, o que, por sua vez, gerou o II Encontro, em 2007, como veremos adiante. Essas ações fizeram dele, em suas palavras, um *pa i mág* (literalmente, “grande líder”), pois articulava forças e bens externos à comunidade em favor desta, o que ele contrastou com outras lideranças de sua aldeia e de outras aldeias, que ele qualificava de *pa i si* (literalmente, “pequeno líder”), ou seja, àqueles que trabalham dentro da comunidade.

Uma segunda dimensão se refere à mediação exercida pela *kujá* Nimpre em relação aos mortos mas também a outros *outros* que compõem o cosmos kaingang. Ela afirmava que, complementando as ações do cacique, “o pajé do Morro do Osso foi quem fez os guardas levantarem a cancela” para que os Kaingang tivessem acesso à área. E, que o pajé de uma

perna manca aparecia nos seus sonhos depois da ocupação e andava pela aldeia em formação. A filha de Nimpre viu este “pajé” e outros “índios mortos chorando”, e teve medo. Alguns homens e mulheres, por vezes, viram/ouviram “índios mortos andando, sentados na aldeia e chorando”, e escutavam atentamente as palavras de Nimpre, cujo controle xamânico garantia que as aparições destes “índios mortos” fossem pacíficas. Além disso, Nimpre relata que realizava seções xamânicas visando convencer as autoridades do Estado a reconhecer suas demandas ou para derrubar as medidas cautelares citadas acima. Essa e outras ações de Nimpre serão melhores descritas adiante.

As atividades do *pa i* e da *kujá* são geralmente marcadas pelos atributos *tar*, que pode ser traduzido pela idéia de “força” e *há*, que significa “bom” e se opõe a *korég* (mau, feio e fraco).³⁷ Para os Kaingang, *pa i tar há* (a boa força do cacique) e *kujá tar há* (a boa força do xamã) são atitudes idealmente complementares, que envolvem a mediação do *pa i* e do *kujá* nos conselhos da aldeia, e a partir de suas respectivas capacidades motivam as ações das pessoas da comunidade. As ações do *pa i* e da *kujá* na fundação de aldeia no Morro do Osso informam, ainda, sobre suas diferentes formas de mediação na identificação de uma terra ancestral. Vejamos.

No caso do *kujá*, a mediação se exerce por meio de um “animal guia”, o *jagrë*, responsável pela “força de suas palavras” (*kujá tar há*), força que, por sua vez, está, como dizem os Kaingang, na “raiz” (*jãre*) do *kanhgág jykre* (*jykre* = costume; a expressão pode ser traduzida, aproximadamente, por “bom pensamento”) e do *kanhgág há kar* (“bem viver”). O *kujá* atua prevendo e prevenindo doenças, utilizando uma espécie de oráculo para ver o passado (*vasy*) e prever o futuro (*vaiká*), e protegendo a aldeia com “queimas de remédios

³⁷ Segundo Wisemann (1960), estas “categorias semânticas” – *há* e *korég* – 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 *hö* [*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. *Korég* [*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, 1960:179).

[ervas medicinais]” (*vënh kagta pür*). No que se refere ao Morro do Osso, as primeiras atividades mediatórias de Nimpre são os sonhos anteriores à ocupação, nos quais um “pajé” lhe avisava da existência de uma terra ancestral em Porto Alegre. Em seguida, foi consultando seu guia animal (*jagrë*) que ela concluiu que o lugar, levado ao conhecimento de todos por Kentanh tinha sido uma aldeia na qual viveram seus antepassados.

O *pa i*, por sua vez, não controla a força de suas palavras (*pa i tar há*) por meio de um guia animal como acontece com a *kujá* (a não ser quando uma mesma pessoa acumula os dois estatutos, o que não é o caso aqui). Ele é envolvido pela força (*tar*) de seus ancestrais, e se torna um *pa i mág* com base em suas próprias capacidades. Como diz Kentanh, ele agira motivado circunstancialmente pela declaração da Prefeitura do Município de Porto Alegre, mas em várias situações em que discursa ele percebe que, quando termina, não sabe o que acabou de falar, pois sua força (*tar*) tem origem na ocupação original do Morro do Osso pelos antepassados, que o conduzem no discurso, cuja eficácia confirma a ancestralidade do território. Mais especificamente, seu “poder” na sociedade kaingang manifesta-se em sua capacidade de reunir seus *kanhkã* (da “mesma marca”) e *jamré* (de “outra marca”) em um coletivo (*kanhgág kar*), para “transformar” o Morro do Osso em um lugar propício para o “crescimento da população”. Ou seja, “transformar” o Morro do Osso em uma aldeia grande (*ga mág*). Isto é realizado na prática pelo emparelhamento entre a sua liderança e uma liderança de metade oposta na função de “aconselhar”, segundo um padrão replicado; conformem dizem: “o capitão dá conselhos aos da sua ‘marca’ e o coronel aos da sua”. Este “conselho” é a “lei” kaingang (uma tradução no português indígena das expressões *kanhgág há kar*, “viver bem”, e do *kanhgág jykré*, “bom pensamento”).

Pude observar as atuações do *pa i* e da *kujá* durante a ocupação do Morro do Osso, quando surgiram diferentes interpretações, entre ocupantes e não-ocupantes, kaingang e não-kaingang, referentes ao caráter “ancestral” ou não da terra ocupada, principalmente diante do

fato de tratar-se de um cemitério arqueologicamente identificado como Guarani. Do ponto de vista kaingang, um certo lugar ou “terra” (*ga*) pode ser considerado como *ëmã mág* e *ga mág* (ambos, aldeia grande), como *ga si* (aldeia antiga e/ou “terra perdida”), *ga sî* e *ëmã sî* (ambos, aldeia pequena), como *vãre mág* (aldeia grande), *vãre si* (acampamento antigo), ou *vãre sî* (acampamento atual ou antigo); pode, ainda, ser vista como pertencente a outros coletivos humanos. No caso em pauta, o estatuto da terra foi sendo formulado durante a ocupação efetiva do Morro do Osso, que visava desde o início constituir aí uma aldeia.

Aqui, é importante o (re)conhecimento da terra a partir de um conjunto de elementos que permitem aos Kaingang relacionar suas práticas a um horizonte cultural específico. Observa-se, nesse sentido, que a ambigüidade do estatuto da terra do Morro do Osso, no contexto pragmático da ocupação atual, foi sendo resolvida pelas ações das lideranças e da *kujá* por meio da mediação das relações entre ‘interior’ e ‘exterior’ do grupo local em constituição. Essas mediações articularam-se por meio de um conjunto de elementos necessários (cemitério indígena, formações rochosas, cacos cerâmicos, “abrigo subterrâneo”, o Rio Guaíba) através dos quais a *kujá* e o *pa i* acionaram suas forças (*tar*) visando constituir uma *ga mág* em um sítio, que foi sendo, dessa maneira, determinado como “ancestral” (*ga si*).

Enquanto que, para os não-Kaingang, era certo que o Morro do Osso era um território originariamente guarani, houve pouca polêmica entre os Kaingang sobre ser o lugar uma *ga sî* ou não. Em grande parte, isto se deveu à atuação do *pa i* e da *kujá*, a despeito de certos desacordos de interpretação entre a população kaingang em geral, que fizeram com que o estatuto da terra tenha permanecido ambíguo por um certo tempo. Os fatores que causavam esta ambigüidade eram, primeiro, o reconhecimento que, de fato, o cemitério lá localizado era Guarani, ocasionado pela descoberta pelos Kaingang de cacos de cerâmica de tipo Tradição Policroma Amazônica (denominação da arqueologia para classificar artefatos cerâmicos associados por ela a grupos Tupi-guarani), que eles sabem pertencer ao Guarani. Segundo, a

resposta dos Guarani à ocupação kaingang, manifesta na produção de história oral relativa à ocupação originária do Morro do Osso por seus ancestrais.³⁸ Terceiro, havia a possibilidade de o sítio ter sido um acampamento antigo para viagens de caça e coleta e/ou a partir do qual os Kaingang das gerações anteriores vinham fazer política na capital do Estado, entre outras deambulações, de tal modo que seria melhor designar o Morro do Osso como *vãre si* (acampamento). A este último fator juntava-se, ainda, o fato das “terras de origem” (*ëmã/ga*), “onde nasceram as pessoas” e os antepassados genealógicos diretos da população kaingang hoje na região litorânea, se localizarem no planalto meridional (onde atualmente estão as TI Kaingang).

De que modo, explica-se a eficácia das ações xamânicas e da liderança no sentido de que o Morro do Osso fosse considerado pelo povo Kaingang como um sítio ancestral, *ga si*? De que maneira a expressão do conteúdo das forças evocativas do *kujá* (*kujá tar há*) e do *pa i* (*pa i tar há*), sujeitas ambas a uma medida de incerteza quanto ao efeito esperado, adquiriu sua eficácia no contexto da fundação de *ga mág* no Morro do Osso? Como a “força” (*tar*) e o “bem viver” (*há kar*), que idealmente sustentam e orientam as ações e capacidades/conhecimentos (*kinhrãg*) do *pa i* e da *kujá*, permitiram, naquele momento, que suas interpretações – o Morro do Osso havia sido um *ga si* (aldeia antiga, perdida), mas que, agora, havia sido “[re]conquistada” (*tu ry ra*) – prevalecessem em detrimento de outras?

Sugiro que a eficácia das ações do *pa i* e da *kujá* ancorou-se na combinação da enunciação de que o Morro do Osso era uma *ga si* com o estabelecimento simultâneo de uma *ga mág*. A partir de suas evocações da presença de ancestrais kaingang, suas respectivas capacidades/conhecimento (*kinhrãg*) e ações, eles focalizaram tanto uma articulação com o

³⁸ Nestes tempos, eu fazia trabalho de campo para o projeto “Corpora da cultura material guarani: arte e cosmologia”, coordenado pelo prof. Dr. Sergio Baptista da Silva (NIT/UFRGS), e estive na aldeia guarani do Canta Galo (TI), em Viamão, próxima do Morro do Osso, aproximadamente uns vinte quilômetros (20 km), ao sul. Lá, soube pelo atual cacique, Dário Tupã, que havia ocorrido uma reunião com os velhos guarani sobre a questão do Morro do Osso. Eles teriam nessa ocasião arrolado os nomes dos parentes que moraram neste lugar. Ver adiante sobre a relação guarani-kaingang para esta questão.

‘exterior’ quanto no ‘interior’ do grupo local, fundada no conhecimento (*kinhrãg*) e na incorporação (*mãn*, pegar) de capacidades *outras*. As formas de mediação operadas pelo *pa i* e pela *kujá* entre os diferentes segmentos kaingang e entre estes e diversos tipos de *outras* (mortos, guarani, *fóg*, etc) constituíram, propriamente, atos constitutivos do *kanhgág kar* materializado na aldeia do Morro do Osso.

Nesse sentido, o *pa i* e a *kujá* precisam fazer valer as regras morais de conduta própria de um mundo socialmente ordenado, tal como as que teriam sido vivenciados em *ga si* (“terra antiga”), condensadas no valor do “bem viver” em sociedade (*kanhgág há kar*), por meio de certas hierarquias (e) rituais que ligam os indivíduos e os grupos.³⁹ Isso se manifesta na importância da “lei” entre os Kaingang, que relacionam o poder da liderança às relações entre *kamë* e *kanhru*, sobretudo no que se refere às relações de respeito (*my’a*) e vergonha (*tü há*) que regem, respectivamente, as relações entre os *kanhkã* (de “mesma marca”) e os *jamré* (de “outra marca”).

Os discursos inflamados de Kentanh sobre suas conquistas, que observei na aldeia, e aqueles proferidos em defesa do seu povo em fóruns e reuniões com os *fóg*, podem ser vistos como técnicas nesse sentido.⁴⁰ E o mesmo quanto àquelas de controle xamânico na relação das pessoas com seres animados, inanimados e os mortos (que descrevo de modo mais detalhado na próxima seção), que procedem no sentido de proteger (sobretudo dos mortos, que trazem doenças) e fortalecer (frente aos Outros) a comunidade – como no caso dos rituais

³⁹ Vale evocar aqui a definição de poder (e sua faceta ritual) de César Gordon para os Xikrin-Mebêngôkre, ele diz: “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, 2006:295, inserções minhas entre colchetes).

⁴⁰ Pierre Clastres esclarece alguns pontos sobre a importância da capacidade “técnica” do líder nas sociedades indígenas das terras baixas sulamericanas: “Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade, sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade em seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota” (Clastres, 2003: 224). Ver algumas dessas implicações adiante.

de “queima de remédios” (*věnh kagta pūr*) e “banhos” de ervas que conferem ou confirmam nomes pessoais (provenientes de pedras, plantas, animais e insetos e/ou, ao mesmo tempo, de um parente morto que possuiu em vida esta ou aquela qualidade positiva, a qual se deve “colar” na criança nominada). (Volto a nomenclatura adiante)

Tais técnicas teriam certamente assumido uma feição diferente se os enunciados do *pa i* e da *kujá* tivessem estabelecido o Morro do Osso como um *vāre sī* (para contemplar outras versões que se difundiram entre os Kaingang).⁴¹ Pois se um acampamento antigo está relacionado às incursões individuais na mata, à preparação do corpo de uma pessoa quando enfrenta a caça e a coleta de sementes e cipós, ou seja, a fins mais individuais e imediatos, o controle efetivo do território orienta-se por meio de técnicas mágicas, que atualizem uma história prévia de *kujá* e chefes, guerreiros passados que teriam utilizado o lugar para fins mais coletivos (vigilância, política ou guerra, por exemplo).

Foi pois através dos sonhos e “visões” de Nimpre e dos “conselhos” de Kentanh (juntamente com outras lideranças de sua “marca” ou de outra “marca”, como Rokã e Xê, respectivamente), do índio curado pelo “*Tupē pēn*”, e de modo geral das relações que as mulheres e os homens kaingang que constituíram a aldeia estabeleceram com o cemitério, os mortos, e os diversos Outros (como os *fóg*, os Guarani, os [espíritos de] animais e plantas, pedras, “cemitério indígena”, etc⁴²) implicados no lugar, que os Kaingang fundaram *ga mág* em uma área nesse processo definida como uma terra ancestral (*ga si*), focalizando a constituição do coletivo (*kanhgág kar*).

⁴¹ Sabe-se entre os Kaingang da existência de um “índio” de Nonoai, João Coito, que teria vindo para Porto Alegre tratar-se em um hospital, pois um indigenista encontrara nos arquivos da instituição o registro do dia da sua saída. Desaparecido fisicamente, foi entretanto visto perambulando no Morro do Osso como *věnh kuprīg* (alma viva) por um *kujá* que atua em Nonoai, Jorge Garcia, que relatou, no Encontro dos *kujá*, tê-lo visto em sonho.

⁴² Segundo os Kaingang cada animal, planta, pedra, assim como, a floresta, rios, cemitérios tem seu *ton* (que traduzem por “dono” ou “guia”, ou ainda, *kujá*) com o qual o *kujá* “fala baixinho” para que este permita a apropriação de seus poderes com os quais realiza a cura e a nomenclatura; do mesmo modo, o *kujá* possui a capacidade de relacionar-se com o *ton* de seu *jagrē*. Ver adiante algumas práticas xamânicas para com o *ton*.

De qualquer modo, para ocuparem o Morro do Osso e atribuírem a ele o significado de *ga si*, em detrimento da possibilidade de ser um território de Outros coletivos, a importância da mediação da *kujá* e do *pa i* no estabelecimento da vida aldeã foi essencial. Essa mediação, como mencionado, articula a idéia de “força” (*tar*) e a qualidade de “bom” (*há*) às relações de vergonha, *my’a*, e respeito, *tü há*, que embasam, respectivamente, o convívio entre *kanhkã* (da “mesma marca”) e entre *jamré* (de “outra marca”), isto é, a “lei”. Mais especificamente, essas mediações relacionam as “marcas” de pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (*kinhrãg*), pela apropriação (*mãn*) de capacidades *outras* (dos *fôg*, dos mortos, dos Guarani, [espíritos de] animais e plantas), por meio de objetos resubjetivados (cacos cerâmicos, “cemitério indígena”, etc) como signos da relação com esses Outros.

Mas, como veremos, a seguir a complementaridade de atuação da *kujá* e do *pa i* é mais complexa, e não exclui elementos de tensão entre a força da liderança e a força do xamanismo. Nesse caso particular, as orientações ou mesmo as soluções mágicas do *kujá* não puderam, como diz Nimpre, “dobrar” a liderança (isto é, fazê-la reconhecer a eficácia de suas práticas xamânicas), resultando em uma disputa de poder que levou posteriormente à saída da xamã do Morro do Osso. Antes de abordamos esse ponto, porém, quero aprofundar a descrição da mediação xamânica da relação entre vivos e mortos durante a ocupação do Morro do Osso. De qualquer modo, a análise a seguir mostra como a ação de Nimpre em relação às aparições (“visões”) do “pajé” e de outros “índios mortos” pode ser compreendida desde que relacionamos seus “sonhos” a outros aspectos da fundação de *ga mág* no Morro do Osso, abrindo caminho para o renascimento do xamanismo entre essa população kaingang na região litorânea.

2.3 O xamanismo de Nimpre

Nimpré, uma mulher *kamě*, nasceu na Terra Indígena de Votouro. Quando tinha seis anos, após a morte de seu pai, uma liderança importante desta aldeia que foi assassinado em um conflito com os *fóg*,⁴³ foi adotada por sua “avó” (distante), Maria Fortes, uma importante *kujá* de Nonoai (que teria ido para Votouro, segundo um *kujá* de Nonoai, Jorge Garcia e nas palavras da própria Nimpre, “porque havia outro *kujá* trabalhando”). Sentiu-se confortada por esta mulher e passou a viver sob seus cuidados, nos arredores da aldeia, no mato, observando e “desejando aprender” uma série de práticas para tornar-se ela mesma *kujá*.

Ela descreve estas práticas como etapas seqüenciais e, por vezes, sobrepostas. Na primeira etapa de sua preparação, Nimpré aprendeu sobre o *gufã* (tempo mítico), com um “secretário” de sua avó (*fi mré gufã to jé*, quem a acompanha contando do *gufã*). Segundo ela: “Ele recebeu [este conhecimento] da *kujá* e depois ensinara aos outros, lá”. Estes secretários “não existem mais”, nos tempos atuais. Esse que lhe “contou sobre o *gufã*” (*gufã to jé*) era um homem bem velho de setenta e ... alguns anos. Conforme Nimpre “ele tem que contar que jeito o céu é”. Os ensinamentos transmitidos nessa primeira etapa, dizem respeito “a primeiro ter que saber tudo que marca é, que tem no ar, que tem o sol, tem a estrela, tem o céu, tem a terra, tem o mar, tudo isso ele explica”. Ele, o “secretario da *kujá*”, dizia: “depois que o céu termina e depois que a terra termina, não tem mais terra para lá”. Ela conta:

eu sei o jeito que o céu tem o fundamento dele ... [e] porque o céu está em pé. Assim, ele dizia pra nós, que tem um passarinho que canta, que o céu cai, que o céu tem que cair, e tem um passarinho que canta que não. Ali, eles [os pássaros] vão discutir. E daí quando o passarinho cantava, ele dizia vem pra cá, venha dar força para o passarinho. Daí, nós todos corríamos, já estávamos junto com aquele passarinho p'ro céu não cair. E outro quer derrubar e outro não quer. O *ipadã si* é o que quer derrubar, e o que não quer é o *ipadã mág*. [O primeiro] diz *koe i si* e o outro, que responde ele, diz assim: *koe para, koe para*, quer dizer que ele [este último] não quer que caia. E, daí, nós temos que dar força para o *koe para*. Este *koe para*, o *ipandang*, é o que está segurando o céu. Ele dizia para nós que o céu tem um acabamento

⁴³ Não abordarei esta história pois desviaria do tema desse item, o xamanismo de Nimpre. Mas é importante dizer que se tratou, como diz Nimpre, de uma “morte sofrida”, pois seu pai foi morto por vários tiros. Este conflito envolve a guerra de 1932 entre os gaúchos e os paulistas e, ao mesmo tempo, se associa à revolução farroupilha em que os índios usavam lenços vermelhos, juntamente com os maragatos gaúchos, contrários ao império, cujo exército usava lenços brancos.

assim ... [com as mãos mostra um céu em forma de um “v” invertido, que no fim encontra-se com a terra, ela descreve este encontro fazendo um semicírculo com as mãos]. Depois que o céu fazer àquele redondo dele. Acho que ele queria dizer o globo, agora que eu entendo, é um globo, né! O céu e a terra são um ... é uma bola, né! E, ele dizia para nós que o céu ia acabando. E, aqui [mostra com as mãos, embaixo do “globo”] tem uma escora, um tipo de uma escora. Ele dizia para nós, que o céu tem uma força para que não caia. Então tem um passarinho que quer derrubar e outro não, é um passarinho que dá força para o céu e outro dá força para cair, para terminar o mundo. Então quando cantava aquele passarinho que não era para cair, nós éramos pequenos com ele, e daí ele já começava a cantar e nós cantávamos juntos com ele, para dar força para aquele que não quer que caia. Mas isso aí está terminando [...] A escora é um tipo de uma forquilha, mas é vida espiritual, o certo é uma escora, mas aquele lá não é material é espiritual, ninguém enxerga. Daí esse passarinho quer tirar força da [vida] espiritual e *koe para*, ele, não quer. E, daí, a energia do céu que tem a escora da vida espiritual, esta, só pode ser vista pela vida espiritual [...] Daí tem um passarinho mal e outro do bem, um que quer que caia e outro que não. Daí, quando aquele não quer que caia, nós todos cantávamos, ajudávamos ele, para segurar a energia do céu, que é vida espiritual, que é *koe parara*, as crianças: [canta] *koe parara*, quando o passarinho cantava, né! Toda criança [canta] *koe parara, koe parara* ... E o velhinho junto! ... [Este] é um tipo de um professor, *kujá fi mré jé*, quer dizer que está ajudando a ensinar ... Ele é mais para história. História do céu, história da estrela, o que é ir bem. Ele ensina batizar. É ele que ensina as marcas. É ele que dá as marcas ... Estrela com estrela não pode. É só lua com a estrela, pode fazer batismo. Tudo isso aí nós fazemos ... não pode ir contrário às marcas ... Então aquela época não tinha *ra ror* com *ra ror* que é casado, que era casamento. E agora não existe mais isso. Foi deixado há muito tempo porque entrou essas religiões, muitas religiões. Religião luterana, religião adventista, pastores e esses acabaram, acabaram com muitas partes (entrevista gravada em janeiro de 2008, aldeia Lomba do Pinheiro).

Uma outra etapa na aquisição do conhecimento xamânico diz respeito à cura: “o remédio é com a *kujá*”, diz ela, “o remédio para corpo físico e o xamanismo”. Faz parte desta etapa, na qual se sobrepõem o corpo físico e o corpo espiritual, o aprendizado do conhecimento de ervas medicinais (mostradas à *kujá* empiricamente pela sua mestre e pelo *jagrê*, depois que entra em contato com este, em sonhos e visões), da “costura” (uma operação mágico-cirúrgica com pano e agulha sem uso, “virgem”, em que não é preciso tocar na pele da pessoa para realizar a cura), de presságios e/ou “consulta” e da realização de parto (com a administração de chá de “guaxuma” e com a técnica mágica do “puxamento”, uma prática comum entre as parteiras, mas que o *kujá* tem que saber). Para ser *kujá* deve-se obedecer restrições alimentares (como só poder tomar chimarrão e ficar sem comer durante certos períodos do dia, no amanhecer) e abstinência sexual.⁴⁴

⁴⁴ Observei todas estas práticas, menos o “puxamento”. A prática de sonhos e visões de ervas, que por sua própria qualidade não pode ser observada, foi-me relatada por ela quando ela conta que em uma viagem xamânica realizada para encontrar um remédio o animal guia a levou até uma farmácia. Chegando lá reconheceu o remédio procurado em uma prateleira. Noutro dia, foi até a farmácia visitada durante a viagem xamânica, perguntou ao dono da farmácia sobre tal remédio e ele prontamente lhe falou do preço (?) Ela lhe disse que ele havia explorado dos índios e agora queria vendê-lo para eles. Na costura ela diz ao paciente: o que eu costuro? O

Quando tinha doze anos, Nimpre foi submetida a banhos e queima de ervas como preparação para a aquisição – durante reclusão na floresta – de um animal guia (*jagrë*) – no caso, uma onça (*ming*), um animal *kamë*, “que vem de onde o sol nasce”⁴⁵ – por meio do qual pode prestar consultas espirituais sobre doenças, presságios e “curas não só da carne mas do espírito”.

A etapa final e mais difícil, segundo ela, foi vencer *vënh kej ton* (o dono, “cacique”, do cemitério). Sua avó lhe disse para não ter medo e lhe deu uma faca, “dessas que não enferrujam”. Chegados o dia e a hora (meia-noite), ela foi até o cemitério antigo da aldeia de Votouro, que fica longe da aldeia e no alto de um morro. Lá chegando, avistou alguém de mais ou menos uns quatro metros de altura, pele branca, observada pela face pois o corpo estava todo coberto por uma roupa de freira, que escondia também o seu sexo. Achou melhor dar dois passos para trás, e *vënh kej ton* repetiu seu movimento. Deu-se então conta de que tudo o que ela fazia, *vëhn key ton* repetia. Ela avançou (testando a sua observação anterior),

paciente responde carne amassada. Ela continua: o que eu costuro? E o paciente responde: osso quebrado. Novamente ela pergunta: o que eu costuro? O paciente responde nervo rendido, em cada uma dessas etapas da seqüência uma costura é feita com agulha em um pano virgem. Esta é uma prática comum a pessoas kaingang que não são xamãs. Mas se o doente tiver um outro problema relacionado ao anterior (“quebradura”, “nervo rendido” ...) que seja engendrado pela “vida espiritual” só o *kujá* saberá identificar através da “consulta” que faz, por exemplo, utilizando gravetos, um maior e outros dois pequenos, dobrados sobre primeiro. A *kujá*, através do movimento mágico dos dois gravetos sobre o graveto maior, visualiza a vida de uma pessoa, seu passado, presente e futuro, observando as doenças e a cura para estas, entre outras coisas, como influir na sorte ou azar da pessoa; para fazer a consulta existem outras técnicas, das quais ouvi falar, mas não me foram descritas em detalhes. Influir na sorte ou no azar através dessa consulta parece se relacionar ao fato de o *kujá* ser *kujá há* (“pajé”) ou se é *kujá korég* (“feiticeiro”), voltarei a este último ponto adiante.

⁴⁵ O dualismo kaingang estende-se assim ao xamanismo: um *kujá kamë* tem um animal guia de sua metade e um *kujá kanhru* tem um animal guia da metade *kanhru*. No caso em pauta, a *kujá* fala do “tigre” (vermelho) *ming kusü*, que está onde o sol nasce, é mais manso e é *kamë*. Opõe-se a “pantera” (negra) *ming sán*, que é *kanhru* e está onde o sol se põe; este é mais brava. Recentemente, Nimpre mudou de guia e, para tanto, teve que dizer ao seu *jagrë* [o *ming*]: “Os *jagrë* tem vários *kujá*, eles não tem só a mim, têm [*kujá*] no Mato Grosso”. Agora, ela diz que seu guia chama-se *xörén*, um pássaro que não é daqui “é de outro planeta da terra”, por isso não sabe o nome em português e nem o tipo quando comparado a outras aves “daqui”. No entanto, ela não deixou os outros guias que a acompanhavam, pelo contrário, ao trabalhar com duas espécies de animais sua força “dobrou”. Quando vê que o *xörén* tem pouca força, já “liga” para outro que lhe dá “uma mão”. A razão para tal mudança é que o guia *ming* é devorador de sangue. Por isso, o *kujá* necessita sacrificar um animal e lhe ofertar sangue uma vez por ano, obedecendo a um calendário ritual, que remete a sua iniciação (o encontro com o animal guia). Esta demanda de sangue pelo *jagrë* é, hoje, na região litorânea bastante difícil de satisfazer (animais pequenos como a galinha não tem sangue suficiente, por exemplo, os animais que tem bastante para satisfazer o *ming* são: o veado campeiro, a paca, o boi, etc ou seja animais de médio e grande porte). Além disso, ela fala dessa atual mudança de “guia” como uma preocupação sua com os “netos”, de que a vejam sacrificando animal para ofertar sangue, pois eles a confundiriam com os “*kujá* dos brancos”, os “batuqueiros”, e a chamariam de feiticeira. Voltarei a este ponto no momento adequado.

ele avançou, aproximando-se muito dela. Nimpre trouxe a mão à cintura para pegar a faca e *vënh kej ton* repetiu o gesto. Ela puxou a faca, enfiou-lhe e *vënh kej ton* virou fumaça, adentrando o cemitério. Ela perseguiu esta fumaça esfaqueando-a por todo lado, onde podia. Venceu *vënh kej ton*. Por isso, pode buscar as almas (*vënh kenvég*) que estão perdidas no cemitério. Faz estas almas retornarem à vida, antes que elas se tornem *vënh kuprig* (alma do morto). Quando chegou em casa, sua avó lhe perguntou: deu tudo certo? Ela respondeu à avó: “deu” – e contou a ela essa história.

Durante sua preparação, Nimpre não podia ter quaisquer relações com homens, o que implicava não ser tocada em nenhuma hipótese por eles. Esses cuidados prosseguiram até os 15 anos de idade (“quando uma menina kaingang chega à idade de casar”). Com essa idade, ela se casou pela primeira vez. Relata que, nessa época, ficou mais mansa com os *fóg*; até então não conhecia roupas nem o branco. O cacique da aldeia lhe mostrou um espelho e lhe disse: “olha como você é bonita”; ela foi se chegando e ficou se olhando no espelho, e desse momento em diante ficou mansa. É importante ressaltar que ela diz ter “peleiado muito” para não se casar e que seu casamento (não sei se ela se refere aos três que viveu ou a um deles em particular) foi intermediado pelos padres que atuavam na aldeia para converter os índios, pois ela era muito brava. Nimpre diz que os padres ensinaram-lhe que o amor ao próximo e a paz são valores que deveriam ser cultivados.

Ainda quando tinha 15 anos, Kaxu, que se tornaria seu terceiro esposo, foi vê-la pela primeira vez: “ele ficou sabendo que tinha uma menina, assim ... assim ... e assim ...”, mas ela já estava casada. Passaram-se dez anos e Nimpre reagiu sempre com vigor, recusando as investidas de Kaxu – quando este enfim teve sucesso, eles ficaram casados vinte e cinco anos. Nimpre se separou do primeiro marido porque ele, além de infiel, matou a filha que tiveram. Casou-se com o segundo, que acabou por matar o tio materno dela. Foi quando Kaxu a procurou para lhe dar apoio. Casaram-se, então, quando ela já tinha 25 anos. Depois disso,

devido à saudade que sentia de sua falecida filha (com o primeiro marido), decidiu mudar-se com Kaxu para a aldeia de Nonoai, procurando esquecê-la. Antes de partir queimou todos os pertences da filha.

Quando conheci Nimpre, em 2001, ela morava na aldeia Agronomia.⁴⁶ Mesmo sendo “curada” para ser *kujá*, e tendo mantido relações íntimas com um *jagrë*, Nimpre, não identificava as suas práticas de cura e as nomeações que realizava a um saber guiado, ou pelo menos não se apresentava publicamente como *kujá*, exercendo o xamanismo apenas no âmbito familiar. Suas filhas, inclusive, contaram-me que ouviam a mãe conversar sozinha e pensavam, na época, que ela estava maluca – hoje, entretanto, afirmam que conversava com *jagrë*. De fato, segundo ela, seu *jagrë* a acompanhou durante muito tempo, quando morou na aldeia de Nonoai, na aldeia de Mangueirinha, em uma casa na cidade de Santo Ângelo e, finalmente, na aldeia da Agronomia, mas ela sempre pedia que o *jagrë*, não o fizesse, pois Kaxu não gostava. Ela, uma vez, “levantou Kaxu da cama”, quando este “não conseguia andar” afetado por uma doença, mas ele “não se dobrou” para seus *jagrë*, mesmo conhecendo sua iniciação como *kujá*.⁴⁷

Quando estava em Nonoai, Nimpre atuou na igreja protestante, começando dois anos após o casamento com Kaxu, que foi quem a levou para a igreja. Ali, realizou curas, durante treze anos, nos cultos e outros eventos da igreja. Atraiu fiéis, porque os curava com práticas que tinham resultados semelhantes, como ela diz, aos “milagres” do xamanismo. Algumas diferenças, no entanto, são enfatizadas por ela. Em sua atuação na igreja, era guiada por seres, que, com forma humana, se apresentavam a ela como sendo anjos e vestiam-se de branco; a cura era imediata, não demorava tanto quanto a dos *kujá*. Segundo diz: “ali acampavam outros

⁴⁶ Sua primeira viagem a região litorânea foi para entregar um documento que denunciava a venda de madeiras em Nonoai, em 1991, mas ela só veio morar nesta região quando soube que Jagtag estava lá com sua família, com a qual viveu em Nonoai e Mangueirinha.

⁴⁷ Nimpre refere-se aos vinte e cinco anos de casados como sendo de muita angústia com as atitudes de seu marido, daí a separação. Ela atribui a Kaxu a interrupção da prática xamânica e o assassinato do irmão da mãe pelo primeiro marido como sendo resultado de sua feitiçaria, o que conseguiu enraivecer o segundo marido para que ele matasse seu tio materno. Enfim, para ela, “Kaxu destruiu sua família”.

guias do ar. Eles eram uns espíritos, e falavam que eram os anjos”. Ela atribui essa capacidade de cura a um dom que lhe seria próprio. No final, como diz, “o povo não acreditava mais nos pastores, mas me idolatravam”. Seus *jagrë* a procuraram para avisá-la que ela estava “engordando” os pastores, todos interessados em suas curas por dinheiro – “eu só juntava dinheiro para os pastores”. Os guias vieram e disseram: “olha! que futuro tu tens, fazendo os outros ficarem ricos. O poder que tu tens foi o pai [*Tupë*] que te deu. E eles [os pastores, brancos] não te ajudam em nada. São gigôlos ... Os guias disseram: o que tu ganhas, os pastores nunca te deram um rancho? ... Agora o pai velho que fez o céu e a terra, eu acredito”.⁴⁸ De qualquer forma, enquanto estava na igreja Nimpre curava com a ajuda dos guias anjos e quando saiu não conseguiu curar mais dessa forma; inversamente, quando estava na igreja não podia curar com os *jagrë*.

Em nenhum momento, nessa passagem pela “igreja” ocorrera que, o pastor branco e a população indígena souberam que ela havia sido iniciada como *kujá*. Nimpre afirma ainda que não atuou em Nonoai como *kujá* pois já havia três *kujá* mais antigos nesta aldeia (isso corresponde a uma idéia recorrente, na fala dela, de não querer tomar o “posto” dos xamãs atuantes). Foi nessas circunstâncias que alguns Kaingang, moradores nas aldeias da região litorânea (já que grande parte desta população vem da aldeia de Nonoai) a conheceram e, por isso, associam-na mais com a igreja do que ao xamanismo. Além disso, ela foi iniciada no xamanismo em Votouro por uma *kujá* que somente as pessoas mais velhas de Nonoai, como o *kujá* Jorge Garcia, conhecem. Como mostro adiante, essa condição de *kujá* exógena à Área

⁴⁸ Como vimos anteriormente durante a ocupação do Morro do Osso, a referência a *Tupë* (Deus) compõe um dos motivos da vida religiosa kaingang, mas ela é sempre vista e referida por eles como parte da influência cristã que os *fóg* exerceram nas aldeias. No momento da conversa acima transcrita, ela disse que anteriormente conhecia apenas *tupë fi*, deus mulher, e que agora conhecia como *tupë* (homem). Este é um assunto complexo que merece maior atenção à qual não pude dispensar nessa dissertação. De qualquer modo, o conteúdo cristão implícito, o qual carrega a palavra *Tupë*, não está, no caso de Nimpre, necessariamente, associado aos demais aspectos do catolicismo popular vigente entre os Kaingang. A *kujá* Nimpre diz, por exemplo: “eu não guardo santo em casa, meu guia é o guia da selvagem”, algo que é comum no complexo xamânico analisado por Rosa (2005), onde se verifica a presença de um altar de santos católicos na própria casa dos *kujá*. Veja a ênfase de Nimpre, em um outro momento, em que me disse ter perguntado aos *jagrë* se existia Deus e eles confirmaram, então ela acreditou.

Indígena de Nonoai irá influenciar sua prática xamânica na região litorânea, por vezes de modo indireto e por outras de modo direto e decisivo.

A referência ao saber guiado e, logo, ao xamanismo, foi retomada por Nimpre de forma explícita, ou seja, na esfera público-cerimonial de uma aldeia, apenas na ocupação do Morro do Osso, a partir das “visões” e “sonhos” que teve. Isto porque, para a *kujá*, um aspecto importante na ocupação do Morro do Osso é a relação entre uma “terra perdida” (*ga si*) e a alma dos mortos (*věnh kupřig*), devido à existência do cemitério localizado no Morro do Osso e, de igual modo, da “guerra” que assolou a população indígena ancestral com “mortes sofridas” – “queimando suas casas, feitas de taquara e folha, como eram as casas daquela época” –, o que impediu que chegassem ao *numbe*.⁴⁹

Segundo a concepção dos Kaingang, como não houve rituais mortuários para os índios que morreram na “guerra” no Morro do Osso, eles continuam “andando” e “chorando”. Eis porque as “visões” e “sonhos” da *kujá* estão relacionados à “guerra”, que levou os “índios mortos” a uma “morte sofrida”. Como ela afirma, após seu encontro com “o pajé do morro do osso”: “o pajé está cansado de tanta guerra e agora quer descansar” – o que aconteceria, segundo ela, com a ocupação do lugar pelos Kaingang.

A retomada do xamanismo por Nimpre deriva de sua percepção da aproximação dos *věnh kupřig* que tiveram uma “morte sofrida” e que não se beneficiaram de uma cerimônia mortuária necessária à partida para o *numbe*, permanecendo, pelo contrário, perambulando na aldeia, causando doenças e o afastamento da alma dos vivos (*věnh kěnhvėg*), convertendo estes últimos em *věnh kupřig*. Segundo a concepção nativa, quando a pessoa kaingang está viva, a alma (*věnh kěnhvėg*) encontra-se no corpo. Na morte, esta alma sai do corpo e torna-se

⁴⁹ Confirmei o que nos diz a literatura Kaingang sobre o *numbe*, quando Nimpre respondeu a uma pergunta minha sobre este “lugar”, “é um lugar que não é um cemitério, é outro lugar que a gente chama, é onde que as almas dos índios tem o paradeiro deles”, localizado a oeste, isto é, é uma “aldeia dos mortos” (Veiga, 1994; Crépeau, 2005). Conforme a literatura, o cemitério é onde ocorre a realização de ritos funerários para que os mortos sigam tal “paradeiro” (indicado como sendo o ritual do *kiki* mas, segundo as práticas que tenho observado entre os Kaingang, isto também pode ser feito com as rezas dos *pěj*, como veremos nos rituais mortuários da Lomba do Pinheiro, ou, no “Encontro dos *kujá*,” no Morro do Osso).

vënh kuprīg, a alma do morto. O corpo sem alma é denominado *vëser* (sobre seu destino, ver adiante). O processo de saída da alma e sua transformação em *vënh kuprīg* podem ser revertidos pelo xamã, que vai buscar a alma *vehn kenvég*. Se isso não for feito a tempo, no entanto, a alma é perdida, e pode ficar vagando no mundo dos vivos, trazendo doenças para as pessoas, ou ir para o *numbe* (aldeia dos mortos), o que depende da realização dos ritos funerários adequados.

A presença dos mortos e o cemitério localizado no Morro do Osso foi central para a *kujá* perceber um contexto propício para retomar suas atividades xamânicas, agora publicamente, através de rituais de “queima de remédios [ervas]” (*vënh kagta pür*) para a proteção da população e de nominação. Essas são duas formas rituais recorrentes orientadas para a constituição do corpo individual e coletivo; pois a primeira permite aos Kaingang proteger-se em relação a esse Outro que deixou de ser humano, o morto, afastando-o da sociedade dos vivos. A segunda, garante o pertencimento de uma pessoa a uma das metades, quando o *kujá* “cola” o nome.

Os ritos xamânicos para a “proteção” do corpo são comumente realizados em várias aldeias kaingang (tanto no planalto como na região litorânea). Queimam-se ervas em uma fogueira, onde crianças e adultos, andando em fila, passam ao lado e/ou por cima da “fumaça que sai do chão”.⁵⁰ O *vënh kagta pür* foi realizado no Morro do Osso um ano após a ocupação, para proteger as pessoas dos perigos e doenças que os “finados” representam para a aldeia. Mas também, nas palavras de Kentanh, para que os Kaingang dissessem aos brancos “nós temos rituais indígenas que nos permitem permanecer no Morro do Osso [enquanto uma terra ancestral]”.

⁵⁰ A prática de queima de ervas é realizada de acordo com um calendário ritual próprio a cada *kujá* e que está relacionado ao seu primeiro contato físico com o *jagrë* que vai proteger a aldeia. Parece que, em algumas situações, é possível incorporar outras datas que os Kaingang incluem em seu calendário de festas anuais, como o “dia do índio”, em 19 de abril. (Nimpre, por sua vez, associa diretamente o encontro com seu *jagrë* às festas de São João). Essa “queima de remédios” é também parte dos ritos funerários, como veremos adiante.

Após um ano de ocupação, no Dia do Índio, os Kaingang que ocupavam o Morro do Osso realizaram a “dança da guerra” no Palácio Piratini, sede do governo do estado do Rio Grande do Sul, no centro de Porto Alegre – por ocasião de uma audiência pública com o governador, em que este lançava programas relacionados às políticas diferenciadas para os indígenas do estado. Os homens do “grupo de dança” do Morro do Osso chegaram no Palácio pintados, com suas respectivas “marcas”, referentes às metades patrilineares, *ra tey (kamê)* e *ra ror (kanhru)*. No momento da apresentação, “os guerreiros” empunharam suas lanças (*rogró pu*), formaram uma fila constituída alternadamente por portadores das marcas *kamê* e *kanhru*, e iniciaram uma coreografia. Os guerreiros batiam forte com suas lanças no chão, acompanhando um canto que afirmava sua condição de “donos da mata” (*vôg nôg ga*). Voltarei adiante a essa performance e à música de guerra kaingang em geral.

Após a dança, os Kaingang, acompanhados das emissoras de televisão local, advogados e antropólogos, foram até o Morro do Osso, onde uma fogueira os esperava, e a *kujá* realizou a “queima de remédios” e o “banho de ervas” para a proteção do corpo dos Kaingang e como parte da iniciação de uma criança, o filho do cacique Kentanh, como um novo *kujá*.

Outro aspecto importante da atuação de Nimpre foi o “batismo” (nomação) das crianças kaingang. Por meio desse ato, os *kujá* acessam um acervo de nomes, que incorporam uma variedade de capacidades a serem transmitidas aos mais novos. Essas capacidades são ora concebidas como capacidades dos “antigos”, agora no mundo dos mortos,⁵¹ ora vistas como originárias da natureza, onde os *kujá* iriam buscar os nomes (através do animal guia), transferindo para os seus portadores as propriedades das plantas, dos animais, insetos, e

⁵¹ Esse aspecto é enfatizado por Veiga que verifica a importância do ritual do *kiki* (“culto aos mortos”) na nomação. Ela diz: “os vivos recuperam os nomes que os mortos utilizavam possibilitando que o nome torne a ser dado a uma criança que receberá por herança todas as prerrogativas daquele nome, recuperando para a comunidade o papel desempenhado por aquele ancestral” (Veiga, 2004).

pedras. De qualquer modo, a nomeação, geralmente, relaciona os dois aspectos para que o corpo fique forte e, conseqüentemente, protegido de doenças e de ferimentos na guerra.

A fundação da aldeia no Morro do Osso envolvia uma perigosa relação entre os domínios da natureza, da sociedade, e da sobrenatureza. Tal aproximação entre os domínios foi promovida e controlada pela *kujá* para benefício da sociedade kaingang.⁵² Mas os perigos que essa conjunção apresenta não parecem ser equivalentes para os *kamë* e os *kanhru*. Em especial, a “saúde” que os mortos sentem dos parentes no *numbe* (aldeia dos mortos), que os fazem “levar” as crianças (e adultos), parece relacionar-se à “força” e às características diferenciais de uma pessoa *kamë* e de uma pessoa *kanhru*.⁵³ Este trecho extraído de uma entrevista que realizei com Nimpre enfatiza este aspecto:

E sempre, sempre o *kamë* é bastante, nas aldeias também, *kanhru krë* é muito pouco. É que os *kanhru krë* pouco se criam, eles produzem, mas só que é muito pouco que se cria e os *kamë* já não. Os *kamë* são mais fortes, são mais forte porque qualquer doença não pega (...) sempre os *kanhru krë* é assim: não aumentam, aumenta, mais só que não se cria. E *kamë* já não, *kamë* se fez nove filhos, de nove filhos pode se criar oito ou se criam tudo. Ou perde um ou não perde nada, se criam tudo. Às vezes fico pensando como é que pode? Daí sempre nas aldeias eles explicavam: é por isso que os *kanhru* são poucos, eles não se criam. Então é isso aí que acontece nas aldeias, então quando nascia um *kanhru* as *kujá* já protegiam bem, ver se se criam (...) os *kanhru* morrem mais é por causa do ... eu não sei o que que pega neles, àquela época, agora não vi mais: é que aparecia uma mão no corpo, uma mão total e daí aquela época eles diziam, que foi ou a mãe ou o avô que olhou para aquela criança, que pegou aquela criança, porque aparece o sinal da mão no corpo, daí a gente já sabe que aquela criança não vai se criar, (...) é o parente que já morreu, mais ligado ao *kanhru krë*, daí ele leva muito, os *kamë*, não, os parente não são muito ligado. Os *kanhru krë*, não! O *kanhru krë* sempre as parentagem são ligados. Então quando a criança morre aparece mão aqui [parte do corpo: o tronco] que quantas vezes eu vi aparecer aquele sinal ou aparecia que ele pegou aqui duas mãos [nas costelas] (...) Então não se criava era por causa disso. Por isso que os *kanhru krë* são muito pouco, até nas aldeias são muito pouco (Nimpre, junho/2005 – Aldeia Morro do Osso).

⁵² Como diz 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 [i.e., como o autor constata, nas cosmologias ameríndias estabelece-se uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, os animais e as plantas]”.

⁵³ Para Veiga (2004:270), “os *kamë* são considerados possuidores de espíritos mais forte e por isso tomam a frente nas cerimônias relacionadas aos mortos, em especial no ritual do *Kiki*. Os *kaiãru* liderariam nas questões políticas e na guerra”.

Para evitar os perigos trazidos pelas presenças dos mortos na aldeia, Nimpre espera que o nome “cole” na criança: o batismo é realizado utilizando ervas medicinais para a proteção do corpo da criança, cuja cabeça é lavada com infusão de ervas e/ou cascas de árvore, para evitar que essa seja levada por um parente morto. A intervenção dos *kujá* – mas não apenas deles (ver adiante) – por meio da nomeação é necessária para que o corpo possa “se criar” e portar as marcas clônicas. Se a identificação com as metades exogâmicas é transmitida agnaticamente, o reconhecimento do controle dos *kujá* na relação com os diferentes domínios do cosmos, permitem-lhes fabricar o corpo kaingang por meio das cerimônias de nomeação e proteção do corpo. Os nomes são um dispositivo essencial desse processo, pois o *kujá* pode trocar os nomes, dar a alguém que seria *kanhru* um nome *kamë*, para que a pessoa doente possa ser protegida do *vënh kuprëg*. O *kujá* faz isso ao dar um nome (*jiji*) feio (*korég*) a quem tem nome bonito (*há*), porque os nomes bonitos são sensíveis as doenças.⁵⁴

Os ritos de proteção do corpo e nomeação, no contexto de ocupação do cemitério localizado no Morro do Osso, constituíram em cerimônias através das quais as atividades e o papel do *kujá* tornam-se públicos. Capaz de efetuar a mediação entre os diferentes domínios do cosmos com o intuito de proteger o corpo kaingang desse Outro, o morto, as práticas xamânicas tornaram-se um aspecto central da constituição da aldeia do Morro do Osso. O que permite falar em uma evidência do xamanismo por meio da pessoa de Nimpre, mas também, de forma mais ampla, tal como manifesto no “Encontro dos *kujá*”, realizado em 2006 e 2007 no Morro do Osso, conforme descrevo mais adiante. Antes, voltemos à dança da guerra.

⁵⁴ Segundo Wiesemann, por exemplo: “a person with a ‘good’ wiyi [*jiji*, termo semelhante] has a longer period of abstinence than the person with a ‘bad’ wiyi. One man with a ‘good’ wiyi told me that of his wiyi, he never remarried after his wife died” (Wiesemann, 1960: 181).



6. Nimpre coletando remédio
(*věnh kagta*) (2007)



7. Nimpre faz Cura (2007)

2.4 Outro agente mediador: a “dança da guerra”

Como vimos, a fonte de ambigüidade para os Kaingang quanto ao estatuto da terra por eles ocupada no Morro do Osso era a relação com os Guarani. Proponho-me resolver essa ambigüidade da terra, introduzindo a seguinte questão: o que permite os Kaingang se diferenciarem dos Guarani, ao mesmo tempo em que eles consideram-nos “índios”⁵⁵, denominam os Guarani como Kaingang, *kanhgág guarani*, classificam os Guarani como “nossos parentes” *ën kanhkã ag* (*ën* = nós; *kanhkã* = família; *ag* = eles, deles)⁵⁶ e enfatizam a diferença de seus costumes?

Sugiro que a resposta a esta questão está para além de uma noção kaingang sobre um território pertencente aos Guarani. Pois, estes, enquanto Outros específicos, permitem uma atuação também específica dos Kaingang em relação à territorialidade guarani no Morro do Osso. Os Kaingang, primeiro, lembram enfaticamente que os Guarani estão vivendo em várias Áreas Indígenas Kaingang, localizadas no planalto meridional, e, portanto, sua própria instalação em território historicamente guarani poderia ser visto como uma “troca”. Afirmam também que a Constituição Federal “não fala disso”, referindo-se, a propósito de territórios indígenas não a este ou aquele povo específico, mas a “índios”. Além disso, até hoje, depois de quatro anos de ocupação, os Kaingang, tendo encontrado cerâmica de tradição Guarani no local, continuaram procurando a cerâmica de sua tradição, pois “os Guarani e Kaingang

⁵⁵ Esta categoria, entretanto, varia conforme o contexto. Muitas vezes os Kaingang falam de si como sendo índios, de tal modo que, em seguida, dizem: “os índios e os Guarani”, ou seja, os Kaingang e os Guarani.

⁵⁶ Em ambientes de informalidade observei os Kaingang e os Guarani trataram-se por termos de parentesco *tuvajá* (termo Guarani) e *jamré* (termo Kaingang) que podem ser, respectivamente, traduzidos por “cunhado”. Esses termos e suas traduções são aplicados reciprocamente entre os Kaingang e os Guarani, e informam tanto a condição de afins reais, afins virtuais, quanto de afins potenciais, para utilizar a distinção de Viveiros de Castro (2002: 89-180) no que se refere ao parentesco ameríndio. A dimensão dessas relações remete a um complexo multicomunitário e multiétnico da área etnográfica que abrange o sul do Brasil.

sempre estiveram juntos” – inclusive, não custa lembrar, quando guerreavam, no início do século passado (Nimuendaju, 1987[1912]).⁵⁷

Um aspecto da diferença entre os Kaingang e os Guarani é, segundo eles, a “cultura”. Em uma conversa que acompanhei, Jagtag (que neste momento da pesquisa se preparava para iniciar-se no xamanismo, na Lomba do Pinheiro) e Pedro (um Guarani que morava então entre os Kaingang, na mesma aldeia que Jagtag) falavam de algumas diferenças da “cultura” entre si. As diferenças que mencionavam referem-se sobretudo às práticas do xamanismo, que eles listavam como elementos da “cultura”: o cachimbo que o Guarani usa, a pintura que nos Kaingang é feita em todo corpo e nos Guarani é feita apenas no rosto, e o fato de os Kaingang queimarem ervas no chão: “é o contrário”, os interlocutores concluíram, “a fumaça é usada tanto para os Guarani quanto pelos Kaingang, só que os Guarani passam a fumaça assim [mostrou com as mãos que ela passa em roda através do cachimbo] e para os Kaingang ela passa desde que está no chão no corpo da pessoa, que segue uma fila rodeando a fogueira. A dança é diferente ... A música é diferente ... O costume diferente ... Mas é tudo índio”.

A ocupação do Morro do Osso, sítio de um cemitério indígena, arqueologicamente identificado como de Tradição Guarani, é reveladora quanto à perspectiva dos Kaingang sobre sua relação com os Guarani. Uma ocasião privilegiada nesse sentido foi a atuação kaingang na abertura do Parque, no “Dia do Meio Ambiente”. O parque fora fechado para toda a população depois do litígio gerado com a ocupação, mas neste dia foi aberto para a visitação. Completava-se o primeiro ano de ocupação, e grupos não indígenas preparam uma manifestação (um “abraço no Morro do Osso”) contrária à permanência dos Kaingang no Parque. Os Kaingang, por sua vez, ocuparam os espaços de mato, fazendo coletas de plantas

⁵⁷ Rokã mostrou-me uma cerâmica na qual existe detalhes gráficos marcados pela unha (do tamanho da unha do polegar, direito, que, se retermos uma informação de Augusto Ropê, cacique kaingang de Irai, poderiam estar etnoarqueologicamente associados a cerâmica Xoklèng (ou aos *xokréng*, nome de um pássaro com o qual os kaingang denominam esta etnia), devido ao corte de cabelo desse povo) enquanto os kaingang utilizam a unha do dedo mindinho, a “marca *ra tey, kamě*”. O pai de Ropê é um Xoklèng que vivera entre os kaingang após ter sido seqüestrado em uma guerra intertribal. Rokã, quando me mostrou este caco cerâmico, perguntei-lhe se esta era uma cerâmica kaingang ou guarani. Ele disse, demonstrando alguma dúvida, que teria que ir ao museu para ver as urnas funerárias e só então poderia dizer.

medicinais, visitando o “Pé de Deus” e promovendo no descampado do platô um jogo de futebol. As lideranças kaingang haviam convidado lideranças guarani e a rede de televisão RBS (afiliada da Rede Globo), com o intuito de realizarem a “dança da guerra”. Para tanto, veio um “grupo de dança” de uma outra aldeia da região litorânea, São Leopoldo (pois no Morro do Osso, uma aldeia ainda incipiente, não havia ainda um “grupo de dança” formado).

A dança deveria acontecer à tarde, pela manhã, a *kujá* preparou a tinta com carvão e água.⁵⁸ Os “guerreiros” kaingang pintaram-se entre si. A preparação se deu de tal modo que todos os membros do grupo portaram as “marcas” *ra tey* (traço) e *ra ror* (círculo), respectivamente, *kamë* e *kanhru krë*. Depois, os “guerreiros” tomaram suas lanças (*rogró pu*), de madeira esculpida em desenho pontiagudo, ou com base de taquara e a ponta de madeira encaixada. A forma e o tamanho dependem da metade do portador, dos “guerreiros”: fina e grande ou grossa e pequena, respectivamente, *kamë* e *kanhru*. No meio da lança, vê-se um trançado feito com cipó “guaimbé” e tiras de taquara, formando desenhos: por exemplo, nome *kaingang* em letras de forma, nomes pessoais ou, ainda, grafismos associados às metades, também denominados como *ra ror* e *ra tey*.⁵⁹ Alguns guerreiros carregam arcos enfeitados com os mesmos padrões gráficos trançados no centro⁶⁰ (a corda propulsora pode ser feita de embira, de um cipó que desce dos galhos da figueira ou de cipó guaimbé) e flechas. Em seguida, o “grupo de dança” foi até o platô, onde a dança seria executada especialmente para um grupo de lideranças guarani, favoráveis à ocupação kaingang do sítio de seu antigo cemitério que, segundo o vice-cacique do Morro do Osso, Rokã, estava para chegar. Os

⁵⁸ O *kujá* não é o único a preparar tinta para as apresentações do grupo de dança. Tradicionalmente, parece que, segundo alguns interlocutores, os *iambré* pintam-se uns aos outros sendo eles parentes mais próximos ou mais distantes, mas escutei que a pintura se dá entre os da “mesma marca”. Observei as duas formas de pintura em diferentes ocasiões, ou seja, entre metades ou na mesma metade, mas não consegui confirmar o modo “certo” ou se ele realmente existe.

⁵⁹ As lanças são utilizadas como carimbo para desenhar no corpo a marca *ra ror*, enquanto a marca *ra tey* é geralmente com o dedo (ou lápis de pintura facial).

⁶⁰ Assim como nas lanças, em alguns cocares trazem desenhada a palavra “kaingang”. Observei em uma atuação do “grupo de dança” da aldeia de Irai, durante o II Encontro dos Kujá que entre os “guerreiros” apenas o chefe trazia o escrito ‘kaingang’ em seu cocar, enquanto os outros utilizavam grafismos de suas respectivas marcas, relativos às metades *kamë* e *kanhru*. Quando lhes perguntei qual o significado dessa diferença, eles disseram: “ele é o representante, o *ag mág* [*ag* = deles, *mág* = grande; ‘o maior deles’]”.

Kaingang esperaram, juntos com a rede de televisão RBS, mas as lideranças do povo Guarani não chegaram e a dança não aconteceu.

Não sei o que aconteceria se a dança fosse realizada, nunca observei uma manifestação, hostil ou pacífica, dos Kaingang diante dos Guarani que utilizasse a “Dança da Guerra” como veículo de comunicação entre eles.⁶¹ Em outros contextos, porém, em que os Kaingang manifestam-se diante de diferentes Outros, principalmente não-índios, por meio da “dança da guerra”, esta emerge como uma demonstração de “força” (*tar*) com o objetivo de “conquistar” (*tu ry ra*). E quando perguntei aos Kaingang, se eles dançam a “Dança da Guerra” para os Guarani com o objetivo de demonstração de força, como é para os *fóg*, eles disseram: “depende”!

De fato, a “Dança da Guerra”, às vezes, é realizada quando os Kaingang reivindicam territórios e direitos específicos (saúde, educação, etc), indo além de sua apresentação habitual nessas ocasiões, paramentados com cocares, lanças e arcos e flechas. Além disso, a “Dança da Guerra” é associada a outros momentos em que o “grupo de dança” apresentou-se e conseguiu atingir seus objetivos. Inclusive alguns “grupos de dança” kaingang percorrem vastas regiões no planalto meridional, onde conseguiram demarcar terras, para então ajudar em outras demarcações, como o faz o grupo de Irai, segundo seu *ag mág*.

A “Dança da Guerra”, segundo dizem, era realizada quando os Kaingang partiam para excursões guerreiras contra os Xoklég. A “história da guerra”, como eles dizem, é uma “história verdadeira” passadas no tempo do *gufã* (tempo antigo), e fala sobre uma excursão

⁶¹ Talvez a finalidade fosse de “saírem abraçados” como diz Clastres sobre os Guayaki, e Fausto o citou em uma nota para interpretar os dados que coletou entre Parakanã sobre a raiva como um sentimento que movimenta um grupo guerreiro. Segue-se a nota: “[Clastres] descreve o que ele chama de ritual de reconciliação” quando da reunião de bandos achés aliados. Após um simulacro de guerra os homens buscam um parceiro. Abraçados, dois a dois, começam a fazer cócegas um no outro para provocar risos” (Clastres, 1972: 169 apud Fausto, 2001:273). Ver, ainda, Lévi-Strauss sobre os Nambikuára: “o exemplo dos índios Nambikuára revela as modalidades segundo as quais a hostilidade cede o lugar à cordialidade, a agressão à colaboração, ou ao contrário. [E, num esforço de generalização, ele continua] Mas a continuidade própria aos elementos do todo social não para aí. Os fatos assinalados (...) mostram que as instituições primitivas dispõem dos meios *técnicos* para fazer evoluir as relações hostis além do estágio das relações pacíficas, e sabem utilizar estas últimas para integrar no grupo novos elementos, modificando profundamente sua estrutura.” (Lévi-Strauss, 1976:338,339, grifos e inserções minhas).

guerreira que tinha o objetivo de recuperar duas mulheres “roubadas” pelos Xoklém (também chamados pelos Kaingang de *kanhgág jug*, “índios bravos”, ou ainda, *xokréng* que é um pássaro [?]).⁶² Atualmente, com o fim das guerras com seus maiores inimigos, os Kaingang vivem relembrando seus feitos heróicos contra esse povo. Uma das formas de lembrar dessa “história verdadeira” é a “Dança da Guerra”, realizada pelos grupos de dança, que são um importante instrumento para dizer que são “índios”, isto é, os “donos da mata” (*kanhgág vög nög ga*).

Envolvendo homens e mulheres, a “Dança da Guerra” é encenada de um modo marcadamente ritual, antes ou depois dos discursos das lideranças. Acompanhei no Fórum Social Mundial, em 2005, uma apresentação do grupo de dança de São Leopoldo, o mesmo presente no Morro do Osso. Uma fila de homens, alternando membros da metade *kamë* e os da metade *kanhru*, fez sua entrada no recinto de dança, respeitando a direção do sol, caminhando do leste para oeste. A dança termina com as lanças sendo batidas no chão, e a fila sai do lugar em que a dança foi encenada. Nesta dança, durante a concentração do “grupo de dança”, as mulheres, que acompanhavam a preparação dos homens até eles entrarem em cena, induziam os dançarinos a se compararem aos espectadores (os que não são “índios”, *fóg*) como sendo “mais fortes” (*kanhgág tar há*) que eles, dizendo que eles “não precisam ter medo”, enquanto os homens duvidam de sua própria força. As mulheres falam em kaingang aos homens na fila de dançarinos que eles devem vir na direção certa, porque o lado do sol é o lado mais forte (nessa ocasião, eles tinham errado o caminho).⁶³ Algumas características dessa seqüência puderam ser observadas em outras ocasiões, quando os Kaingang receberam o documento oficial que garantiu o acesso a Lomba do Pinheiro, durante cerimônia pública realizada no Mercado Público Municipal. Na época, porém, como em outras vezes, não

⁶² Dos Guarani, os Kaingang dizem que eles nunca roubaram as suas mulheres e, por isso, não guerreiam com eles.

⁶³ Segundo a tradução de Zaqueu, professor bilíngüe morador da aldeia Lomba do Pinheiro, a partir de um documento fílmico, editado com o nome “Dualismo Kaingang em perspectiva: dinâmica da construção da imagem” (NIT/UFRGS, 2005).

percebi o diálogo entre homens e mulheres, e não pude verificar o padrão citado, no que se refere à direção para a entrada em cena do “grupo de dança”. As outras características já expostas são sempre respeitadas. O padrão observado na “Dança da Guerra” executada nesse evento parece corresponder a uma forma geral, variando em detalhes conforme as instruções do chefe do “grupo de dança” (*ag mág*), pois ele é quem ensina a dança, o canto, convoca os guerreiros e lidera o grupo nas apresentações.

Os cantos que acompanham a “dança da guerra” também indicam uma demonstração de “força” diante dos *outros* que povoam o mundo. Reproduzo abaixo a seqüência mais comum.

Nõg ga võg nõg ga ...
(donos do mato)
Kaingang võg Kaingang ...
(Somos índios)
Notã n'a gëg Kagrãhgota ...
(Preparando arco, se abaixa para a flecha passar por cima)
Hág võg gegkahag, Hág võg gegkahg in mahãg
(Eles gostam de guerra)

Além desta seqüência, utilizada em todas as “Danças da Guerra” (o último verso refere-se a “Dança da Vitória”⁶⁴) que observei, os Kaingang utilizam-se de componentes melódicos, coreográficos, ou textuais variáveis, incorporados na “música da guerra”. O “grupo de dança” do Morro do Osso, por exemplo, durante sua apresentação no Fórum Mundial de 2005, cantou os gêmeos ancestrais *kisã* (Lua) e *ran* (Sol), com um líder da metade *kanhru* entoando Lua e o da metade *kamë* entoando o Sol. Os dois *ag mág* saíam do círculo de guerreiros, para andar dentro ou fora dele, com as lanças empunhadas em posição de lançamento. (Esta coreografia, pelo que pude entender, deve-se a uma instrução de Nimpre). Outras variações falam de elementos da paisagem como rios, pedras. Índices da presença ancestral kaingang no Morro do Osso, em particular, foram incorporados pelo “grupo de

⁶⁴ A “Dança da Vitória” era cantada, segundo dizem, quando os Kaingang voltavam das guerras. Ao que parece, atualmente, os “grupos de dança” juntaram os versos da “Dança da Guerra” e da “Dança da Vitória”.

dança” desta aldeia, na formas de versos como *tupë pën tug ga nho* (“pegadas de deus em nossa terra”) e *goj mág* (Rio Guaíba), referido como *goj kafõ tü* (“rio sem fim”), descrito pelos mais antigos quando relatavam sobre seus deslocamentos a seus filhos.

Para além do aspecto coletivo, essas variações nos versos da “música de guerra” e na coreografia da “Dança da Guerra” são importantes do ponto de vista da liderança, pois através delas comunicam seu conhecimento da cultura. Esse conhecimento, aliado a eficácia do grupo de dança, como citei acima quando falava de sua importância na participação em conquistas de terras, permite que, tanto líderes (*ag mág*) quanto os grupos que eles ensaiam criem e ampliem esferas de influência pelas aldeias para ensaiarem os “guerreiros”, como no caso da vinda do grupo de São Leopoldo para realizar a “dança da guerra” no Morro do Osso.

Retornemos à pergunta colocada no início desse item: porque os Kaingang decidiram, naquele Dia do Meio Ambiente, expressar por meio da “Dança da Guerra” a relação entre eles e os Guarani? A resposta para esta questão está, acredito, na imbricação de duas dimensões dessa relação com os Guarani, ou seja, entre apropriar-se de um Outro “bravo” (*jüg*), e termo de uma relação, como dizem os Kaingang, de “troca”.⁶⁵ Da sustentação dessa dupla dimensão, dependeria a possibilidade de estabelecimento de uma aldeia kaingang no Morro do Osso.

Vejamos, primeiro, a idéia de “troca”. Tomemos, por exemplo, sinais de intercâmbio históricos, como o empréstimo da palavra *tupë*, de origem Tupi-guarani, usada pelos kaingang para referirem-se a Deus – “os Guarani falam *tupã* e nós falamos *tupë*”; a antiguidade de casamentos entre pessoas kaingang e guarani; ou a cerâmica da Tradição Guarani encontrada em escavações arqueológicas nos abrigos subterrâneos atribuídos à Tradição Kaingang (Shimidt, comunicação na RAM-2007). Ou tomemos, mais atualmente, na região litorânea os Kaingang que compram esculturas de zoomorfos esculpidos em madeira, pelos guarani, para

⁶⁵ A hipótese que sugiro para tal relação vem ao encontro da idéia que Lévi-Strauss desenvolve no artigo “Guerra e Comércio Entre os Índios da América do Sul”: “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são transações mal sucedidas (...) os conflitos guerreiros e as trocas comerciais não constituem na América do Sul, dois tipos de relação coexistentes, mas antes dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único mesmo processo social” (1976:337).

venda nas feiras de artesanato; o aprendizado de técnicas artesanais Guarani, como os padrões de trançado (que distinguem muito bem dos seus próprios)⁶⁶ e as escultura de animais. Encontramos, além disso, filhos de kaingangs com guaranis morando nas aldeias kaingang, alguns falantes de ambas as línguas, outros apenas do kaingang. Contra esse pano de fundo, a ocupação kaingang de uma área com sinais de ocupação histórica guarani poderia ser considerada mais uma transação.

Vejamos agora a dimensão ‘bélica’ implicada na execução da “Dança da Guerra” com o intuito de consolidar a ocupação de uma terra associada aos Guarani. Desse ponto de vista a “Dança da Guerra” seria realizada para os Guarani e não só para os brancos. Os Guarani, com quem pouco conversei sobre o assunto, se não parecem ter dado seu consentimento oficial para os kaingang, tampouco vieram a público reivindicar direitos territoriais sobre o Morro do Osso. Eles disseram apenas que ali não era um bom lugar para morar mas apenas para vender artesanato, e também que a terra deveria ficar ali para quando quisessem.⁶⁷

Em termos da primeira dimensão, as relações entre os Guarani e os Kaingang no evento da dança poderiam se dar de maneira cordial, adquirindo a mesma forma que se observa nos jogos de futebol, festas e pouso, em que os Guarani chegam a passar dias, semanas, meses ou anos em aldeias kaingang (e os Kaingang em algumas aldeias guarani, como na Estiva, município de Viamão (RS)). Se na execução da dança prevalecesse a dimensão guerreira, porém esperaríamos encontrar uma atitude mais belicosa, típica dos contextos de reivindicação territorial (*ga vyg mǎn*, a “conquista de terras”), que envolve ao menos três capacidades dos chefes e guerreiros kaingang: *kinhrãg* (conhecer), *mǎn*

⁶⁶ Ver Silva (2000) sobre grafismos kaingang e as respectivas incorporações da iconografia guarani, nas quais os Kaingang denominam como *ra ror* (fechado, losângulos, retângulos e quadrados) e *ra tey* (aberto, listras), o que para os Guarani é associado a desenhos geométricos visualizados na superfície de animais. Entre os Kaingang não existe qualquer associação a animais, mas a metades *kamë* e *kanhru*.

⁶⁷ Atualmente os Guarani consideram a aldeia kaingang no Morro do Osso como legítima. dizem por exemplo: “o cacique do morro do osso ...”.

(apropriar), *tu ry rá* (lutar, conquistar). Quando perguntei se a conquista do Morro do Osso passava por essas três capacidades, eles riram e disseram: “pode ser”.

Por fim, acredito que estamos diante de um ‘gradiente’ de relações sociais, no qual a “Dança da Guerra” para os Guarani era uma atualização possível. Todavia, nesta ocasião, no Dia do Meio Ambiente, quando a administração municipal abriu o Parque, nada aconteceu, pois os Guarani não vieram.

O fato dos Kaingang terem, diante do não comparecimento dos Guarani, desistido de executar a “Dança da Guerra”, indica que o foco da performance planejada era efetivamente sua relação com esses últimos – e não uma simples encenação identitária, uma afirmação de indianidade por meio da imagem guerreira. Tratava-se, antes, de um ritual. O fato de não dançarem para o público não-índio local, porque visavam estabelecer especificamente uma relação para com os Guarani, parece sugerir que a eficácia da “Dança da Guerra” depende de técnicas que alcancem uma transformação ritual por meio, concretamente, da relação com outros sujeitos privilegiados, no caso, os Guarani. É certo que tal transformação ritual pode acontecer também na relação com os *fóg*, como em vários outros contextos no qual a “dança” foi encenada, e os “guerreiros” kaingang reafirmaram sua força (*tar*).



8. Preparando a tinta para a “Dança da Guerra”. 2007



9. Pintura *kanhru – ra ror*. 2007



10. Pintura *kamë – ra tey*. 2007



11. “Dança da Guerra” - Grupo de Iraí. 2007



12. Rokã ensinando como dançar – Grupo de dança do Morro do Osso. 2007



13. Grupo de dança do Morro do Osso entrando em cena para apresentar a “Dança da Guerra”. 2007

2.5 O conflito e a saída de Nimpre: novas perspectivas no Morro do Osso

Em junho de 2005, Nimpre saiu do Morro do Osso e mudou-se para a Agronomia, procurando tranquilizar-se ao lado de sua filha e genro que haviam lá permanecido. Naquele momento, as famílias que tinham ali, constituído uma *vãre mág*, desde 1994, haviam já partido, tendo vendido suas casas para os *fóg*. Apenas dois casais permaneceram: a filha de Nimpre, seu esposo e filhos, e a família do irmão do genro de Nimpre.

Os eventos deflagradores da saída de Nimpre do Morro do Osso foram o casamento de seu filho com uma moça de “mesma marca” e a desavença resultante da forma como o cacique aplicou a “lei” para o caso. Outros fatores também se juntaram a esses: conflitos envolvendo sua filha, conflitos religiosos com adeptos da religião protestante, disputa de poder com a liderança, e o desconhecimento pela população de sua iniciação xamânica, ao mesmo tempo, em que passaram a considerá-la como *kujá korég* (feiticeiro).

No caso de casamento entre pessoas com a “mesma marca”, a “lei” deve ser aplicada por meio do aconselhamento, pelas lideranças, das pessoas envolvidas, no sentido de que o casal se separe. Se o problema continuar, uma das pessoas deve ser enviada para outra “área”. Pode-se tomar atitudes mais rigorosas, se o casal persistir após os conselhos das lideranças, as pessoas envolvidas podem ir para “cadeia”. Outras opções, entretanto, puderam ser observadas. Neste caso, quando o casal da “mesma marca” teve um filho, as lideranças do Morro do Osso acabaram por consentir o casamento, apenas eximindo-se da responsabilidade de aplicar a “lei” em caso de conflito doméstico, abstendo-se de aconselhar o casal no evento de brigas ou separações, ou de aplicar as sanções apropriadas – prisão – por ocasião de violência, cuidando apenas para que esta não tenha continuidade.

A opção adotada feriu os princípios mais conservadores de Nimpre. Ela acusa as lideranças de não atuarem de acordo com a “cultura”, questionando-os quanto a seus princípios e sua legitimidade, cobrando-lhe a qualidade essencial que afirmavam possuir para

o exercício da liderança, a saber, o “conhecimento da cultura”. As acusações agravaram-se quando Nimpre soube que seu genro havia enganado sua família, pois quando conheceu sua filha e quis casar com ela, omitiu, para tanto sua “marca”, dizendo ser *kamě*. A verdade veio à tona quando da notícia da doença do pai do genro, que morava em Nonoai. Foi quando se descobriu que o genro era um *kanhru krě*, ou seja, da “mesma marca” que a filha de Nimpre.

O casal “não dava certo”, segundo Nimpre, justamente por serem da “mesma marca”. Andavam brigando demasiadamente, e ela se envolvia, tentando apaziguar os ânimos ou mesmo influenciar o casal para que se separasse. Ela entrava na casa de sua filha para tentar resolver conflitos e as lideranças não aprovavam essa sua atitude, pois – acredito, mas não pude confirmar – esse seria um espaço de atuação das lideranças. Assim, esse conflito pode ter desencadeado a disputa de poder entre *pa i* e *kujá* – talvez uma conseqüência das diferentes ordens de mediação.⁶⁸

Para complicar a situação de Nimpre frente às lideranças da aldeia, uma antropóloga realizou uma visita a campo para a FUNAI (em resposta às reivindicações indígenas para que o Morro do Osso fosse demarcado), durante dois dias e, em um dia em que as lideranças estavam ausentes, entrevistou Nimpre. O laudo produzido por ela foi negativo em relação às reivindicações territoriais da comunidade. As lideranças acusaram Nimpre de ter contribuído para esse resultado negativo, caracterizando sua postura, mais uma vez, como a de alguém que quer “passar por cima do cacique”, como teria sido na situação acima descrita.

Outra questão importante para sua saída e que remete às respectivas diferenças de mediação é que Nimpre realizava curas entre os brancos, que, por serem pessoas ricas, traziam-lhe presentes como fogão, armários, panelas, alimentos, etc. O cacique pediu que

⁶⁸ Uma vez, antes de se deflagrarem os conflitos, Nimpre me contou que após passar horas a fio realizando trabalhos xamânicos, através do *jangrě*, para derrubar a cautelar do juiz que determinou o despejo da população, adentrou a madrugada e, quando conseguiu seus objetivos, foi até a casa de Kentanh e lhe disse: “está tudo pronto, não precisa mais se preocupar, o juiz não vai mais incomodar”. Segunda ela, Kentanh lhe respondeu: “mas eu não me dobro pra tia de jeito nenhum [risos]”.

estes bens fossem distribuídos para a comunidade. Ela atendeu este pedido parcialmente e, talvez por isso, não parece ter sido o suficiente para o *pa i*.

Somam-se, ainda, as relações de parentesco. Kentanh, como citei anteriormente, havia se unido aos parentes matrilineares para fundar uma aldeia no Morro do Osso. No momento da saída de Nimpre, o vice-cacique era Xe, tio da esposa de Kentanh (MB), que substituíra Rokã (cunhado de Xe, pois este foi morar na aldeia de Lageado). Xe realizava cultos protestantes no Morro do Osso, na casa dele, e, por isso, segundo dizem, fez intrigas com Nimpre. Para Nimpre, o vice-cacique foi o principal articulador de sua saída do Morro do Osso, mesmo porque ela não gostava de sua religião e dizia: “ele queria que todo mundo participasse dos cultos”.

Essas lideranças, no entanto, não acreditam na influência religiosa protestante como causa da proibição de práticas xamânicas. Tanto é assim que os líderes procuraram mostrar, com a saída de Nimpre, que “no Morro do Osso existe índio!”. Percebendo a importância do caráter étnico do xamanismo – principalmente porque o desempenho das atividades xamânicas no Morro do Osso espalhou-se pela cidade de Porto Alegre, nos órgãos municipais, estaduais e federais, que tratam da questão indígena e na mídia desde os primeiros momentos da ocupação do Morro do Osso –, Kentanh resolveu fazer o “Encontro dos Kujá”. Esta iniciativa de Kentanh valeu o prêmio Ângelo Kretã em 2006 para o Morro do Osso e levou os Kaingang a realização do II Encontro do Kujá no Morro do Osso, o qual descrevo no próximo capítulo.

Por fim, nesse contexto em que se verifica a importância da demarcação do Morro do Osso, Nimpre foi acusada de *kujá korég* (feiticeira), pois afirmava que o Morro do Osso não seria demarcado devido a sua expulsão. Isto é, se um atributo do *kujá* é ser “bom [*há*] para a comunidade, a afirmação de Nimpre de que o Morro do Osso não seria demarcado lhe rendeu

o status de feiticeira e impediu que ela voltasse para a aldeia e participasse dos dois Encontros de Kujá.



14. Casas da Aldeia Morro do Osso– Araucárias para o plantio, 2008

Capítulo III

A vida nas aldeias da região litorânea: ritual, morte e xamanismo

Neste capítulo exploro de modo mais detalhado a vida aldeã e a relação entre aldeias na “região litorânea”. Para tanto, é importante entender as conexões entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial, na medida em que essas conexões manifestando o dualismo sócio-cosmológico que impregna a cosmologia e prática social kaingang, permitem evidenciar o modo como as metades patrilineares e exogâmicas – *kamë* e *kanhru krë* – constituem-se princípios fundamentais da vida entre os kaingang.

Utilizo-me inicialmente da descrição da ocupação feminina diária de preparar o *ëmī ró* (“bolo da cinza”), um aspecto importante da vida social na esfera doméstica. Esta descrição ajudará entender o uso do *ëmī ró* e, conseqüentemente, da influência da esfera doméstica no contexto de atividades público-cerimoniais. Posteriormente descrevo uma cerimônia de casamento, um cerimonial mortuário, e o “Encontro dos Kujá”, pois todos estes eventos realizam-se a partir das unidades domésticas para, daí, articularem-se com a esfera público-cerimonial.

3.1 *Ĕmī ró* (“bolo da cinza”)

O *ëmī ró* (“bolo da cinza”, como eles traduzem para o português) acompanha a vida kaingang praticamente em todos os momentos. De fato, os Kaingang fazem *ëmī ró* durante as refeições matinais, acompanhadas pelo chimarrão, como foi possível observar quando os Kaingang chegaram na área conquistada por eles na Lomba do Pinheiro, durante o início da ocupação do Morro do Osso; nos acampamentos da beira de estradas; nos fóruns e diversas reuniões com os *fóg*; em ocasiões cerimoniais, como veremos adiante, ao tratar da preparação

do cerimonial mortuário e do Encontro dos *kujá*. Enfim, sempre que podem, os Kaingang fazem *ëmi ró*.

Como disse na introdução, existe entre os Kaingang da região litorânea do Rio Grande do Sul, o costume de cozinhar, conversar e divertir-se no fogo de chão. Efetivamente, o grupo dos reunidos nesse fogo (*pi*) raras vezes ultrapassa a fronteira do grupo doméstico, excetuando-se as ocasiões festivas e cerimoniais. Na maioria das vezes, esse fogo localiza-se atrás (ou ao lado) da casa (*in*) em um “abrigo” denominado, igualmente, *in*.

Nesse ambiente de fogo e fumaça, como encontramos em *in*, onde os homens presidem as conversas em roda de parentes próximos, *kanhkã pë*, e afins imediatos, *jamré*. As mulheres cozinham *ëmi ró* e outros alimentos (ver adiante) para os que convivem juntos e/ou algum visitante (parente ou não). As crianças pequenas reúnem-se nos colos e próximo ao fogo – por vezes vêm-se meninas utilizando a massa do *ëmi*, já preparada, para fazer pequenos *ëmi ró*. Ou seja, é nesse ambiente familiar que as mulheres preparam o *ëmi*, colocam para assar e distribuem para o consumo. Quando por ventura presentes os parentes, afins mais distantes (*kanhkã*) e afins (*jamré*), e eventuais estrangeiros procuram respeitar as etiquetas de preparação e distribuição do *ëmi*, o que lhes permite a convivência com a família que dispõe do fogo (*pi*) e do *ëmi* para eles.

Além disso, é importante notar que, como em vários aspectos da organização social e da cosmologia, o fogo e a cinza, no qual faz-se o *ëmi ró*, estão em oposição e complementaridade, em um mundo dividido em metades. A chama do fogo (*pi*) é *kamë*, porque é comprida, e a fogueira é *kanhru krë*, pois “sempre fica redondo [a forma de sua cinza]”.

Após o homem ou a mulher acender a fogueira, o *ëmi ró* é colocado para assar na cinza (*mrü*). Este processo de “assar embaixo da cinza” (*ró*) difere de outros processos de preparação do alimento entre os Kaingang, no qual se usa um jiral ou grelha. A importância

de assar embaixo da cinza está associada às qualidades curativas (combate à azia, por exemplo) e protetivas (afasta o espírito dos mortos) da cinza para os Kaingang.

O fazer *ëmi ró* é uma atividade eminentemente feminina e, mais especificamente, realizada por mulheres casadas em seus fogos domésticos (os homens sabem também prepará-lo e, quando querem, o fazem). As mulheres estão certas da receita. Amassam a farinha de milho com água ou farinha de trigo com água e, por vezes, sal. Depois, quando a massa adquire uma certa consistência (próxima a de uma pizza, mas mais densa), fazem um círculo com ela. Com o *ëmi ró* já redondo e à espera para ir ao fogo, as mulheres afastam as brasas com uma lenha disponível ou com um pegador de taquara e então o “bolo” é colocado na cinza. As brasas afastadas são arrastadas com uma madeira por cima da cinza que cobre o *ëmi*. De tempo em tempo, as mulheres, com o pegador de taquara, olham o “bolo” e, dali a mais ou menos meia-hora (o tempo “depende” do fogo, das brasas produzidas e da quantidade de cinza), o *ëmi* estará pronto.

A função das brasas no processo de preparação é assá-lo, mas também dão ligeiras tostadas no *ëmi*. Estas tostadas vão ao gosto das pessoas, algumas preferem “bem dentro da cinza para não comer o *ëmi* queimado” outras preferem “bem tostado”. Em raras ocasiões, ouvi falarem que um não saiu bom. O ter saído bom ou não, pelo menos até onde pude observar, não é atribuído à perícia feminina, mas à insuficiência do tempo gasto no fogo, por este ou aquele motivo, à quantidade de brasas e, principalmente, à quantidade da cinza, pois é esta que retém o calor, e sua falta torna mais provável que o bolo queime e não asse como esperado.

Aqui, é preciso enfatizar o caráter ritual da preparação do *ëmi ró*, que é sensivelmente percebido na técnica do preparo da massa e do bolo, colocá-lo na cinza, assá-lo, retirá-lo da cinza, bater com as mãos para retirar o excesso de cinza e, finalmente, entregá-lo aos pedaços a todos para o consumo alimentar e, também, visando a proteção do corpo.

O *ëmi ró* destinado ao consumo é distribuído para todos em volta da fogueira. Se sobrar, ele é guardado e será utilizado nas próximas refeições, como “mistura” para a carne. Por exemplo, o *ëmi ró* feito pela manhã pode ser utilizado no almoço, ou nessa hora do dia as mulheres assam outro bolo. No fogo noturno podem (mais raramente) fazer *ëmi ró*. O *ëmi ró* pode acompanhar as três refeições diárias dos kaingang, juntamente com feijão, carne, arroz, macarrão. Desse modo, o consumo do *ëmi ró* é uma base alimentar para realização das atividades cotidianas, que se inicia pela manhã com uma roda de chimarrão. Logo que um parente chega, a família o recebe com o *ëmi ró*, que será acompanhado, nessa ocasião, principalmente pelo chimarrão, por isso é uma forma privilegiada para acolher parentes.

Ao fazer *ëmi ró*, as mulheres participam da vida masculina. Em meio à roda de homens elas riem, falam entre si, contam histórias e estão presentes na tomada de decisões políticas importantes para a vida em aldeia. Soube que as mulheres dizem em casa para seus esposos o que se precisa para o “bem viver” (*kanhgág há kar*) da vida aldeã. E que elas podem permitir ou não a participação dos maridos na vida política mais ativa, influenciando sua decisão de assumir cargos de liderança na comunidade. Assim, acredito que este aspecto doméstico da vida aldeã, no qual visualiza-se uma influência das mulheres tanto na vida doméstica como na vida pública é, por vezes, assistido pela preparação do *ëmi ró*. Ao mesmo tempo, os homens preocupam-se que haja abundância do *ëmi ró*, enquanto estão no fogo matinal e no fogo noturno. Em algumas ocasiões tive a oportunidade de ver os homens falarem com orgulho do *ëmi ró* para a audiência branca: “este é indígena”.

Além disso, o *ëmi ró* é muitas vezes um alimento importante nas cerimônias que os Kaingang realizam na região litorânea. Essa importância será objeto de descrição e análise nos próximos itens deste capítulo. Mas antes de passar para a análise das cerimônias, façamos uma rápida incursão sobre a organização social kaingang.



15. Ęmĩ ró saindo da cinza (2007)



16. Ęmĩ ró saindo da cinza (2007)



17. Ęmĩ ró (2007)

3.2 O “bem viver” (*kanhgág há kar*) e o “bom pensamento” (*kanhgág jykre*): aspectos da “lei” kaingang

Quando chegamos nas aldeias da região litorânea ouvimos de início que algumas pessoas são *kamë* e outras são *kanhru* e que os casamentos são prescritos entre as pessoas que pertencem a metades opostas. Além disso, o cosmos *kanhgág* está também dividido entre elementos que pertencem a uma ou outra das metades, e o mito da criação do mundo trata da origem da divisão cósmica originária feita pelos gêmeos ancestrais, *kamë* e *kanhru*, que (re)contruíram o mundo após o dilúvio (ver Borba, 1908 – anexo 2) e estão relacionados, respectivamente, ao sol e à lua. Como me contou o professor bilíngüe Dorvalino Reféj Cardoso, entre outros:

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 fazia 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 ...

Nos rituais, essa divisão cósmica é lembrada e as pessoas se vêm como opostas e complementares umas as outras. O ritual de nomeação, especialmente, é uma forma de (re)conectar as pessoas ao *gufã* (tempo mítico) através da apropriação de qualidades pessoais de um antepassado, como também da apropriação de qualidades encontradas no mundo natural, pois geralmente as pessoas recebem os nomes de elementos naturais que pertencem à sua metade por nascimento (isto é, patrilinearmente). Por fim, 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”. Isto porque o casamento exogâmico é, igualmente, fundado nas narrativas míticas. Ainda, conforme Borba (1908: 22; ver anexo 2):

Cazaram primeiro os *Cayrukrés* com as filhas dos *Camés*, estes com a daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Caingangues*.
Dahi vem que, *Cayrukres*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos

Façamos um parêntesis para examinar rapidamente algumas categorias gerais importantes na classificação social kaingang. 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”). Esse termo estende-se, ainda, a todas as pessoas de uma mesma aldeia (como dizem, quando querem enfatizar que vivem juntos em uma aldeia, *kanhkã ë*, “significa que tem bastante parente”) e, por vezes, a índios de outra etnia (como vemos na expressão *en kanhkã ag*, em que *en* = todos e *ag* = deles, para se referir aos Guarani). 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”.

O pertencimento às metades, e a oposição entre relações com *kanhkã* (pessoas de “mesma marca”) e *jamré* (pessoas de “outra marca”) é relevante 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 em acordo com a “lei” da aldeia, em termos da qual o “respeito” (*tü hã*) e a “vergonha” (*my'a*) entre *kanhkã* e *jamré* estão articulados 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 hã kar*) e do “bom

pensamento” (*kanhgág jykre*), que embasam as atividades constitutivas dos coletivos kaingang.

Em um nível da conexão entre essas esferas encontramos a relação entre *jamré* (mas também entre *kakrë*, para sogro, e *má*, para sogra)⁶⁹ denominada em português como uma relação entre “cunhados”, ou seja, pessoas que pertencem a “marcas” diferentes. Esta relação se diz entre “aqueles que tem 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 [*vī tar*] um com o outro”. 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 fá*) 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. 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 apóiam as decisões desse seu *jamré*, mas com grande cautela para não desrespeitar o *jamré* acusado –

⁶⁹ A relação entre estes parentes preserva, em geral, as mesmas formalidades da relação entre metades. O termo para genro é *jamré* e nora *jamré fi*; em que *fi* = mulher.

o que 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*”.

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 (ver adiante sobre a economia). 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.

Apesar dessa importância das metades no ordenamento da vida aldeã, o pertencimento dos indivíduos a uma ou outra nem sempre é inequívoco. Isso só é visível para o observador depois de algum tempo na aldeia, pois os Kaingang afirmam que os cônjuges são um de uma metade e outro de outra. Assim, deparei-me com algumas dificuldades, principalmente no que se refere à auto-identificação de algumas pessoas com a “marca”, que parece ser alvo de alguma manipulação.

Fazer-se *kamë* e *kanhru krë* é uma atividade contínua. Não é impossível ser uma pessoa *kamë* e vir a tornar-se *kanhru krë*, se tal pessoa consegue fazer valer a sua afirmação. Isso pode ocorrer, por exemplo, se os moradores de uma outra aldeia para onde o indivíduo deslocou-se desconhecem sua descendência, a pessoa pode omitir o pai biológico e dar outro parente próximo (MB, por exemplo) como tal, entre outras acrobacias genealógicas, que permitem acomodar certos casamentos no ideal exogâmico. Mas nem sempre é de um simples engodo que se trata também o pertencimento; a metade é afirmada a partir da participação em rituais, nos quais a pessoa de uma metade deve prestar serviços para outra. Soube, por

exemplo, que um homem da metade *kamë*, ajudou no enterro de um homem da metade *kanhru*. Depois vim a saber que ele era *kanhru* por filiação e se fez *kamë* para poder casar. De qualquer modo, na cerimônia ele afirmara frente à audiência masculina que ajudou a levar o morto e enterrar “pois não tinha ninguém da outra marca”, quando a audiência sabia de sua descendência (*krë*).⁷⁰

A existência de casamentos na mesma metade é reconhecida pelos Kaingang; não obstante, esses casamentos são atos considerados proibidos e execráveis. Todos, com quem conversei, diriam: é “uma vergonha”, “é um desrespeito casar-se com a mulher de seu *jamré*, pois ele está casando com a esposa de seu *jamré* e ela está casando com o esposo da *jamré* dela”, “os filhos nascerão com problemas”, “meu filho, não envergonhe o pai”. Os Kaingang dizem que no caso de casamento endogâmicos, na mesma metade, os cônjuges “depois que tiveram filhos podem viver juntos mas não tem direito a ‘lei’ [da aldeia]”, etc. Um bom casamento, portanto, se dá entre pessoas pertencentes a metades opostas.

É importante considerar que adoções podem levar a manipulações mais ou menos aceitas, como parece ser o caso de Kentanh e seu sibling. Ele e seus irmãos eram filhos de *kanhru* com *kanhru*. Ora, de acordo com a regra de exogâmia o casamento dos pais desse sibling é considerado “errado”. Esse “erro” poderia levar a uma certa instabilidade nas relações posteriores do sibling, principalmente nas relações que estabeleceria com uma outra metade, como no cumprimento da “lei” da aldeia e na escolha de cônjuges. Acontece que, depois da morte do pai e da mãe de Kentanh, ele e seus irmãos foram adotados pelos Kañeró, uma família *kanhru*. Ao que tudo indica, essa adoção ajudara a neutralizar o “erro” cometido no casamento. Tanto é assim que Kentanh diz: “minha família fez isso [i.e, continuou a ser da metade *kanhru*] e ninguém tira”. Esta afirmação, ademais, é acompanhada de outra de igual importância: “é preciso viver na estrutura comunitária”, de modo que se a “minha

⁷⁰ Nesta cerimônia, como veremos adiante, os *pěj* são os que constroem o caixão, preparam e levam o morto, mas como no caso não havia nenhum *pěj* quem levou foram os da metade oposta.

descendência” (*inh krë*) possui uma certa ambigüidade é preciso observar as regras do “bem viver” (*kanhgág há kar*) para se situar no coletivo (*kanhgág kar*).

Seja como for, respeitar a exogamia de metades é importante, pois “é preciso viver na estrutura comunitária”. Esse ideal moral é, portanto, constituído na vida entre *kanhkã pë* (grupo de substância), que é uma vida de cuidados desde a tenra infância até o casamento.⁷¹ Desrespeitar esse ideal seria negar os valores do parentesco.

De outro modo, os Kaingang expressam no nível da terminologia uma ambigüidade. Na esfera doméstica, eles dizem que entre os “parentes verdadeiros” (*kanhkã pë*) não tem *jamré*, desenfazendo o pertencimento às metades; todavia, dão relevância ao aspecto dualista da terminologia e à conduta a ela associada, no contexto do desempenho de papéis na esfera público-cerimonial. As relações entre parentes, como vimos, devem obedecer às regras de etiqueta (“lei da aldeia”). Etiqueta essa que é, muitas vezes, implementada pelo uso de “um termo que instaura a relação” (Coelho de Souza, 2002: 10), por exemplo, pelos termos gerais para consangüíneos (*kanhkã*) e para afins (*jamré*), como codificando uma oposição Nós/Outros. Acontece, como venho afirmando, esse uso nem sempre é desprovido de ambigüidade quanto à oposição entre metades. De modo semelhante aos Jê centrais, e ao contrário do que ocorre entre os povos setentrionais, afirma Coelho de Souza: “este dualismo [Nós/Outros] trabalha aqui, internamente ao campo dos referidos por um termo de parentesco, não para destacar, concentricamente, um núcleo de parentes próximos ou ‘verdadeiros’, mas para distingui-los diametralmente em duas classes ‘perfeitamente adaptadas’, conforme Maybury-Lewis, ao sistema de metades: ao invés de designar uma categoria *cognática*, a oposição ‘Nós/Outros’ distinguiria neste caso categorias *de descendência*, [mas, mesmo nesse caso onde há categorias de descendência, a autora chama atenção para o fato de que] pelo menos em certos contextos, o par Nós/Outros admite uma interpretação cognática, [como

⁷¹ Sobre os cuidados mútuos como constitutivos do parentesco entre povos indígenas sul americanos, ver por exemplo Gow (1991), sobre os Piro do baixo Urubamba.

indica] a partilha alimentar no interior do grupo residencial, valor intimamente associado ao parentesco, [que] certamente não se restringe ao campo dos agnatos (...) A ambigüidade das posições dos maternos próximos (M, MZ, MB), indica que o dualismo Nós/Outros recorta transversalmente a oposição entre as metades” (Coelho de Souza, 2002: 380,381, inserções minhas entre colchetes).

Essa ambigüidade, no caso dos Kaingang, é expressa na proibição do casamento entre *kanhkã pë*, categoria de parentes próximos ou “verdadeiros” que inclui pessoas de “outra marca”.⁷² Esse tipo de casamento, como também no casamento entre *kanhkã* (da “mesma marca”), segundo os Kaingang, leva a “transformação” da pessoa humana em certos animais específicos (*nén kórég han ve*, ver adiante), como o cachorro, o cavalo, ou também a mula-sem-cabeça. É interessante notar que há uma posterior transformação humana (*ti ki tüig ke vë há*, ver adiante) após a aventura sexual tanto entre *kanhkã* como entre *kanhkã pë*. Como expressa o trecho de diário de campo reproduzido abaixo.

Nimpre e sua filha dialogavam. Falavam da “nova namorada” de Kaxu, ex-esposo de Nimpre. Elas discorriam sobre o fato de Kaxu estar namorando com a filha de José Fortes, Cica, que teria sido raptada aos sete anos da aldeia de Nonoi por “viajantes” *fóg*. Nimpre disse que sua outra filha tinha muito medo do que poderia acontecer, pois Kaxu era filho de Lívia Fortes, irmã de José. E perguntou a sua mãe o que poderia acontecer, ela disse: como que vai ficar mãe são primo-irmãos? Nimpre respondeu: se aparecer um bicho estranho na sua casa, um bicho que você nunca viu, é teu pai. E Nimpre iniciou uma história que ocorrera em Guarita: lá em Guarita, dizem que primo que casa com primo vira mula-sem-cabeça. Faz uma pausa no relato e diz: Eu nem sabia o que era mula-sem-cabeça. Sua filha, que estava ao lado, pergunta: Mas, será mãe? Dizem que os brancos ricos, mais bem ricos mesmo, quando casam, casam entre primos! Eu acho que isso é mito! Nimpre responde: é que os brancos não sabem. Os índios ficam de olho, ficam olhando ... Porque lá em Guarita tinha uns lá que se

⁷² Neste ponto discordo de Juracilda Veiga quanto a variação havaiana apresentada pela terminologia ‘kariera’ kaingang como conseqüência do contato, influência da terminologia aprendida dos regionais. Isto porque meus dados informam, como veremos adiante, flexibilidade da classificação diametral kariera tanto no que se refere ao casamento quanto ao uso de termos de referência no interior dos *kanhkã pë*. 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 dos 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 da reclassificação” (Coelho de Souza, 2002: 528, 529).

transformavam em cavalo. Após a identificação de quem era quem, sua filha exclama: ah! Esses aí viravam mesmo! Nimpre continua: Tinha um primo lá, e o primo chamou o casal para morar na varanda dele, dizendo para eles: venham para cá, vocês estão aí, na lona, está chovendo, venham para cá porque a minha varanda é boa. O primo pensou: quero ver como é esse negócio aí de virar cavalo. Daí o casal chegou do culto, eles eram aqueles, os presbiterianos. O primo ficou olhando o casal pelas frestas da casa (de madeira). A mulher tirou a roupa, ficou nuazinha. O homem tirou a roupa, ficou nuzinho. O primo pensou: acho que vão fazer sexo, né! E daí eles começaram, a fazer igual cavalo (relinchar). O homem ficou de quatro (faz o gesto de estar em posição de animal) e ela abriu as pernas para cima (pelo gesto, como um animal, mas pela posição descrita, meio-animal meio-humano?). Depois eles saíram igual cavalo pelo mato. Depois voltaram, os dois nuzinhos já transformados em humanos (*ti ki tüg ke vë ha*). Noutro dia o primo chamou o cacique e falou: eu não quero mais eles aqui, vais tu cuidar dos teus cavalos! ... Os pastor (risos de Nimpre). Nimpre complementa: olhando na igreja é um santo, puro!

Após este diálogo, fui até a casa do professor bilíngüe, por ocasião de um churrasco oferecido por ele em solidariedade ao seu filho, que havia precisado de um mutirão para a construção de sua casa quatro meses após o casamento, tempo em que morou com o pai. Lá chegando, pedi a Jopry, o professor, que escrevesse em Kaingang o que tinha escutado de Nimpre como sendo uma tradução aproximada de transformação (metamorfose). Contei-lhe o contexto e tentei lhe falar em kaingang o que tinha escutado de Nimpre. E perguntei-lhe se conhecia a história, sabendo de antemão que sua “terra de origem” é Guarita. Ele respondeu que sim, sabia, e escreveu em Kaingang as respectivas frases, que expressavam a metamorfose em animal, *nen korég há vë*⁷³, e a metamorfose em ser humano, *ti ki tüg ke vë há*⁷⁴.

Esta narrativa de Nimpre remete pois ao processo de fazer (*há vë*) ou não parentes humanos. Algo visível na proibição de casamento entre *kanhkã*, mas também na expulsão do casal da varanda da casa do “primo”. Esta última está relacionada à potência transformadora que estes *nen korég* carregam, pois uma mordida de um animal como este (cachorro ou cavalo, igualmente) pode passar esta potência animal para uma pessoa completamente humana (que respeita as “marcas” e a interdição sobre os parentes próximos).⁷⁵

⁷³ *Nen korég há ve* (em que *nen* = floresta, *kóreg* = mal, feio, fraco, *há ve* = aparecer como, transformar) pode ser traduzido por “transformar-se em bicho feio do mato”.

⁷⁴ *Ti ki tüg ke ve há*, expressão que não sei analisar mas segundo Jopry significa “que tirou o mal (*kóreg*) dele, [ou seja], deixou de ser animal”.

⁷⁵ O casamento entre *kanhkã pë* de metades diferentes existe e pode ser legitimado, ou seja, os cônjuges não estão sujeitos à sanção legal, como acontece entre *kanhkã*, mas a uma sanção sobrenatural.

Por isso, por quererem permanecer humanos, os Kaingang devem “viver na estrutura da comunidade”. Para tanto, devem cultivar as relações de vergonha (*my’ a*) e respeito (*tü há*) caras ao convívio entre *kanhkã* e entre *jamré*, respectivamente. Se, ao contrário, são ruins ou demasiadamente bravos (*jüg tavi*), se transformam em bichos, como no caso de um líder de Nonoai, João Eufrásio, que se tornou macaco (*kanher*) pois matara (ou mataria) seus próprios parentes. Ou o “Come coração [da gente]”, que na sua cabeça nasceu guampa, como a de veado campeiro ou a do diabo, por causa de seu excesso de braveza.

Vejamos agora como esta relação entre pessoas da “mesma marca” e pessoas de “outra marca” se dá na vida público-cerimonial. Além disso, os próximos itens permitirão uma observação mais detalhada da relação entre aldeias. Passo a descrever agora, a partir de minhas observações de campo, um casamento, uma cerimônia mortuária e o “Encontro dos Kujá”.



18. Conselho. (2007)



19. "Cadeia" da Lomba do Pinheiro (2007)

3.3 O “dia do casamento”

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 *gufã*” (*gufã to jé*) para as crianças, que mostram como a divisão dualista do cosmos está intimamente relacionada às práticas sociais relativas ao casamento. Nimpre fala sobre uma dessas histórias: “quando as duas estrelas aparecem junto no céu, a grande (trata-se do planeta Vênus (?))⁷⁶ e a pequena, revelam que teve problema em alguma aldeia”, referindo-se ao casamento de pessoas da mesma metade, por exemplo.

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. Pois, durante a cerimônia dois “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”. Pretendo mostrar com a descrição da cerimônia de casamento, que passo a narrar a seguir, como esse “conselho” afirma as normas de conduta que envolve a relação entre as metades. Principalmente, a importância desse registro no que se refere às relações entre pessoas na esfera público-cerimonial.

Esta cerimônia de casamento, realizada em agosto de 2005, na aldeia Lomba do Pinheiro, foi, naquela época, um importante acontecimento na constituição de *vãre mág* na região litorânea, pois, focalizando relação entre parentes, reuniu coletivos que extrapolam as dimensões da vida intra-aldeã. Um rapaz da metade *kamë*, da aldeia Lomba do Pinheiro,

⁷⁶ Ela fala que esta estrela é a “primeira que aparece no céu”, que entendi ser a estrela da manhã, Vênus.

casou-se com uma moça da metade *kanhru*, da aldeia de São Leopoldo. Como de costume, o pai da moça foi até a casa do pai do rapaz comunicar a este sua vontade de que sua filha casasse com o rapaz. Eles, os pais, “acertaram” com o casal, que aprovou a união. A cerimônia de casamento é, de preferência, paga pela família da noiva, mas, nesse caso, a família do noivo foi quem o fez, pois isso depende das condições financeiras da família (como também acontece, segundo dizem, com a residência pós-marital, que todavia conserva, em geral, um padrão uxorilocal).

No dia do casamento, os noivos são preparados na casa de seus padrinhos (irmão e irmãs classificatórios dos noivos e as esposas destes)⁷⁷ para o “encontro” no centro da aldeia (o campo de futebol). Duas “famílias”, parentes por “convite”, isto é, os que são considerados durante a cerimônia como sendo da mesma “família”⁷⁸, acompanham a “preparação” dos noivos no pátio das casas e esperam até que os noivos estejam paramentados (no caso, terno e gravata e vestido de noiva). Após a reunião dos pais, que combinam o momento de realização da cerimônia, os noivos esperam, de lados opostos da aldeia (dividida segundo um eixo leste-oeste), acompanhados de seus padrinhos e de seus parentes (de ambas as “marcas”), pelo início da queima de fogos de artifício, que avisa o momento de caminhar ao encontro um do outro. Dois conselheiros, pessoas mais velhas das duas metades, localizam-se no centro da aldeia, para guiar os noivos ao encontro. Da parte leste da aldeia “*kamë* vem atrás do sol” e da parte oeste “*kanhru krë* vem contra o sol”. Conforme entrevista com Nimpre (agosto de 2006,

⁷⁷Conforme entrevista com Nimpre, com auxílio de fotografia (ver abaixo): “*kamë* e (...) o *kanhru krë* de padrinho, são padrinhos dela. Essa aqui [a madrinha] pelo direito: essa aqui [a madrinha] é *jamré* dessa aqui [da noiva] e esse aqui, esse padrinho dela, é *kenké* dela. *Kenké*, significa que é da mesma marca. Ele [o padrinho] é da mesma marca dela, ela é parente dele (...) Ela [madrinha] pela marca, ela vem ser cunhada dela pela marca. É assim que acontece. Aqui é *kanhru krë* aqui é *kamë*. Essa aqui é *kamë* [a madrinha] então ela é cunhada dela pela marca e ele é *kenké* dela, vem a ser irmão pela marca. Ela é *kanhru krë* [a noiva], ele é *kanhru krë* [o padrinho], ela é *kamë* que é a madrinha dela”. O mesmo se dá em relação ao noivo, no caso, seu padrinho é *kamë* e sua madrinha *kanhru krë*.

⁷⁸ A noção de família aqui tem uma flexibilidade que não tem correspondência com qualquer grupo formal da sociedade. Conforme Nimpre: “Do lado dele está eu, *kamë* e a Maraci está aqui, só que a Maraci é *kanhru krë*. Só que ela recebeu primeiro o convite do noivo. O noivo nos escolheu, ele disse: venha comigo tia. Ela [Maraci] é segunda, terceira prima com a mulher do Zílio. Daí ele convidou primeiro ela, por isso que está *kanhru krë*. *Kanhru krë* está aqui, pelo convite, e ela [a noiva] não convidou, eles estão indo pelo convite. *Kanhru krë* e *kamë*, está aqui [na “família”]”.

com o auxílio de fotografia):

A noiva está pronta e o noivo está pronto (...) vão se encontrar. Aqui o noivo vai receber a noiva como esposa. Então aqui estão vindo os padrinhos dela fazendo esse encontro. Aqui se misturaram tudo [no centro da aldeia]. De duas famílias (...) A família dela está aqui. E a família dele está aqui, vindo.

Os noivos, acompanhados pelos padrinhos, pelas “duas famílias” e guiados pelos “conselheiros”, caminharam até o Centro Cultural da aldeia, onde se encontrava uma linha de cadeiras dispostas atrás de uma mesa para que, inicialmente, os conselheiros sentassem e proferissem um discurso em Kaingang diante dos noivos e da platéia, que permaneciam de pé. Na seqüência, os conselheiros levantaram-se e os noivos sentaram-se à mesa; ao seu lado estavam, também sentados, os padrinhos. Atrás deles, em pé, os pais dos noivos. Um dos conselheiros, no caso, da metade *kanhru* discursa para a noiva. Segundo os kaingang: “o conselheiro tem que explicar a vida dele para ela [a noiva] (...)”. O conselheiro fala: “Eu estou assumindo a mãe dos meus filhos até agora”. O mesmo acontece com o conselheiro da metade do noivo, *kamë*.

Os conselheiros falam “da parte do pai dele, do avô dele e do avô e da avó do(a) noivo(a)”, enfatizando o respeito que nutriram um pelo outro enquanto casados: “de três gerações para cá que vem e, daí, ele entra [o conselheiro], explicando a vida dele para a noiva ... para o noivo: ‘Eu estou com a mulher que eu peguei, estou vivendo até o fim da vida. Faça igual a mim, mostra que você é homem [ou mulher] de valor’”.

Assim acontece a cerimônia de casamento, na qual os conselheiros falam do respeito mútuo, referindo-se ao comportamento dos “antigos” e ao seu comportamento, para a pessoa – o noivo ou a noiva – de sua metade. Eles dizem: “o *kamë* fala ao *kamë* e o *kanhru krë* fala ao *kanhru krë*”. “A moça chama esse [Réton, o conselheiro do noivo] de *kakrë* (sogro) e o noivo chama ele de *jóg*”, e vice-versa para o outro conselheiro [o da noiva, Kaxu]. Depois de realizado “o conselho”, a cerimônia de casamento termina e inicia-se a festa, com o corte de bolo e o baile, isto é, uma festa ao modo dos brancos.

Quero retomar aqui a questão, levantada como ponto de partida nesse item, da relevância da relação entre metades na esfera público-cerimonial, que é expressa na posição do “conselheiro”, considerado *jóg* (“pai”) para o/a noivo/a da mesma metade, ou *kakrë* (sogra) para o/a noivo/a de outra metade. Nesse caso, em particular, a posição do conselheiro da metade *kanhru*, Kaxu, em relação a Kakupri, o noivo da metade *kamë*, é exemplar de um afastamento produzido pelo uso da terminologia dualista para parentes próximos, quando passamos da esfera doméstica para a esfera público-cerimonial. Segundo informa Nimpre (ex-esposa de Kaxu):

[No casamento] o Kaxu em respeito ao Kakupri, ele é o “sogra” dele. Só que ele não é o “sogra” dele, da mesma forma, porque a mulher do Zílio [Jagtag, pai de Kakupri] é sobrinha do João [Kaxu], por causa da Rosa que é prima dele [MZD]. A mulher do Alcindo, finado Alcindo, a Rosa, que é a sogra do Zílio.

Isto é, depreende-se da fala de Nimpre que na esfera doméstica o que é enfatizado são os laços matrilaterais de Kaxu com sua MZDD (“mulher do Zílio”, Nilda e mãe de Kakupri). Tais laços matrilaterais são, digamos, herdados na geração seguinte, por Kakupri. Juntamente com os laços matrilaterais, a relação de Kaxu com Nilda deve-se ainda aos laços de convivência e o pertencimento a mesma metade, como vemos nesse trecho transcrito de uma entrevista realizada com Nimpre⁷⁹.

[Sendo Alcindo o pai de Ego Feminino, Nilda] Daí o irmão do Alcindo é *paiti sī* [pai pequeno]⁸⁰ dela. Porque o Alcindo é irmão do Floriano, daí é *pai ti sī* dela. Mas na mesma hora, ela chamou o Kaxu de pai pequenininho porque o Floriano e o Kaxu, os dois eram pai. Daí ela chamava, quando ela era pequena, *paiti sī* para o Floriano na mesma hora ela chamava esse aqui [Kaxu] de *paiti sī*, daí ficou por isso.

Porque o Floriano andava com o Kaxu quando eles eram rapazes, daí os dois chegava ...

⁷⁹ As entrevistas foram realizadas como o apoio de fotos obtidas durante uma cerimônia de casamento em 2005, que narro mais adiante..

⁸⁰ Veiga, a partir de suas pesquisas em Santa Catarina, no Toldo Chimbanguê glosa *paiti sī* 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. 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 dita 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.

Mas como ela era pequena, ela dizia *paiti sî* para o Floriano e na mesma hora dizia *paiti sî* para o Kaxu, e daí ficou por isso. Mas senão ele não era! Ele é *jóg sî*. Ele era indígena: *jóg sî*, por causa da Rosa, que é mãe da Nilda, e o Floriano é *paiti sî* dela. E o Alcindo é pai (...) A sogra do Zílio [Rosa], vem ser primeira prima do João [Kaxu], e daí da mesma forma é avô do *Kakupri* por causa da Rosa, da avó legítima do *Kakupri*. Eles são primo, a Rosa e Kaxu (...). Ela, pelo certo, a Rosa, é *nhévy*, quer dizer mana, *nhévy* [Z]! E ela também chama *nhévy sî*, maninho dela. E ele chama para Rosa *nhévy*, mana dele (...) Com a Nilda ele é tio dela porque ele é primo da mãe da Nilda. Ela diz tio. Tio não, ela diz: *jóg sî*, *jóg sî* vem dizer pai. *Jóg*, mesma forma. A mulher do Zílio é da mesma marca do *Kaxu*.

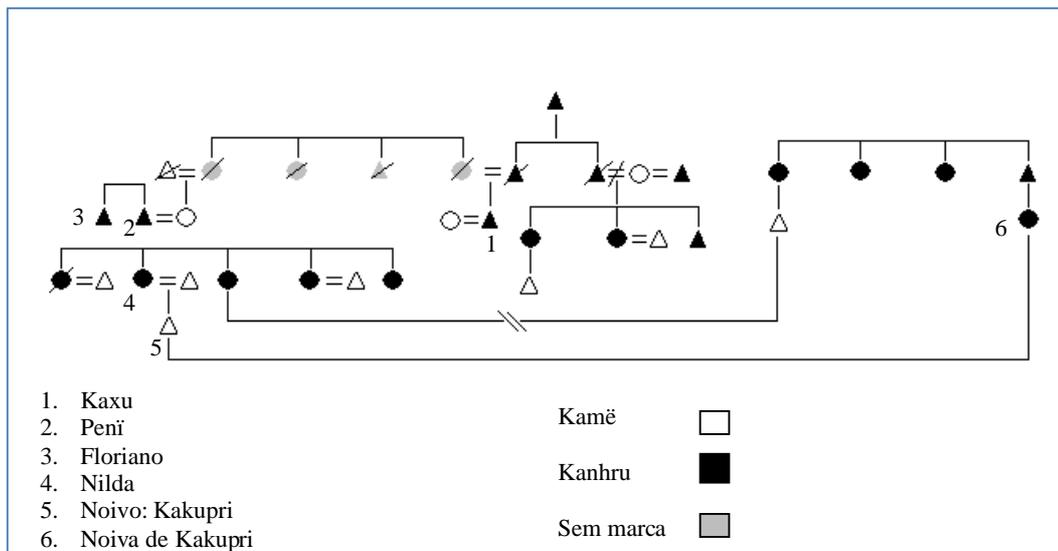


Fig. 3. Diagrama – cerimônia de casamento

Num primeiro momento, Nilda coloca Kaxu na posição de FB devido aos laços de convivência que este manteve com Floriano, isto é, ele é “*paiti sî* (“pai pequenininho”) dela”. Num segundo momento, percebemos na fala de Nimpre uma ambigüidade no termo de parentesco que relaciona Nilda e Kaxu. Essa ambigüidade expressa, por um lado, o fato de que M de Nilda é “*nhévy*” (MZD) de Kaxu, o que o colocaria em uma posição de *kakrë* (MB) de Nilda, se tomarmos como ponto de partida a correlação entre a terminologia de parentesco e a genealogia kaingang, de tipo *kariera* (Veiga, 1994). Num outro registro, Kaxu é considerado da “mesma marca” de Nilda, isto é, *kanhru krë*, o que o coloca na posição de *jóg*.

Essa ambigüidade da posição de Kaxu está no fato de que MZD recebe a mesma denominação terminológica que yZ, na geração + 1 de ego (Nilda), e isso é incongruente com o fato de que Kaxu e Nilda são da “mesma marca”. Isso ocorre porque a MM e MMZ de Nilda eram mestiças e não tinham “marcas”. Estas mulheres casaram-se com pessoas de marcas diferentes e, por isso, Kaxu e Rosa (M de Nilda) são um de uma metade e outro de outra. De qualquer modo, a “marca” de Kaxu faz dele um *jóg sī* (F, FB) que, por sua vez, pode ser substituído por uma categoria incorporada dos regionais, *paiti sī* (no caso, F, FB). O mesmo ocorre quando observamos a ambigüidade de Kaxu em relação a Kakupri (S de Nilda), quando Nimpre diz que “ele [Kaxu] é o sogro dele. Só que ele não é o sogro dele, da mesma forma”.

Como vimos, na cerimônia de casamento a posição de Kaxu em relação a Kakupri é definida pela organização em metades, desde que é considerado por este como *kakrē* (sogro). Aqui, se enfatiza a terminologia dualista e a conduta a ela apropriada, na qual, como vimos, metades opostas não podem dar conselhos à outra metade (não pode ralhar com o *jamré* dele). Isto é, a formalidade da cerimônia de casamento é definida pelas relações de respeito e vergonha entre *jamré* e *kanhkã*, o que nos situa diante de um processo de diferenciação das relações de parentesco.⁸¹ Nesse sentido, sugiro que qualquer que seja a ambigüidade, na esfera público cerimonial os Kaingang enfatizam a importância da relação entre metades.

⁸¹ Como coelho de Souza (2002: 500) afirma, com base no material dos Jê setentrionais, a obediência a normas sociais, generosidade, continência sexual e alimentar, tratam dos mesmos valores associados ao conceito de “respeito/vergonha”, ela diz: “As relações em que o piâm [respeito/ vergonha] é mais intenso são relações em que “pessoas que representam campos sociais discretos ou/e segregados entram em contato”, relações em que os agentes “have clearly defined matters to transact” — por exemplo nos casos típicos do relacionamento entre afins e entre amigos formais (DaMatta 1976:79[47], 84-5[50-1]; 1979:100-1)”.



20. A noiva (*kanhru*) “vem contra o sol” (2005)



21. O noivo (*kam ě*) “vem atrás do sol” (2005)



22. Encontram-se acompanhados pelos padrinhos (2005)



23. Kaxu aconselha a noiva (2005)



24. Retón aconselha o noivo (2005)

3.4 *Vënh kej mü* (“o caminho do cemitério”)

“A história da terra” (narrada por Nimpre)

A terra não deixava plantar, pois sentia dor. Um Kaingang pediu à terra que o deixasse plantar, senão seus filhos passariam fome. A terra respondeu: eu deixo vocês plantarem em cima de mim, se vocês deixarem seus filhos para mim. O Kaingang disse-lhe: não, eu te deixo meus filhos, você deixa meus filhos plantarem. Por isso o morto tem que ir para o chão (e não para o caixão). Foi aí que os Kaingang começaram a plantar milho, abóbora, feijão, batata doce ...

O corpo, após a morte, quando *vënh kenvég* tornou-se *vënh kuprüg* é, agora, *veser* (carne e ossos). Este corpo é enterrado em uma sepultura (*ter*) diretamente na terra. Nesse momento, “a carne está crua, com o corpo inteiro”. A terra aproveita o cadáver. *Ga ton* (o dono da terra) come o corpo, através de um processo que leva “a carne e a energia (*tar*) a desgrudar-se dos ossos”, enquanto “a carne assa sozinha com o calor da terra”. Esse processo demora um ano.

Nos primeiros sete dias, a alma, que se tornou *vënh kuprüg*, fica andando na aldeia dos vivos (isto é, não foi para a aldeia dos mortos) e vai em cima do corpo das crianças. Nesse período, Nimpre diz, “tem que lavar com remédio”. Outros procedimentos são observados, principalmente em relação à viúva, que deve ir para o mato e abraçar uma árvore, antes que olhe para alguém (“o olho da viúva é um veneno”) e o leve à morte, pois a árvore leva o que ficou do morto embora com ela – a árvore, então, secará. A viúva não pode, ainda, fazer sexo durante algum tempo, pois mataria o parceiro, e deve, ao final dos sete dias, entrar por trás da casa, pois se o fizesse pela porta da frente traria consigo, igualmente, o que ficou do morto nela.

O “sétimo dia”, e o aniversário de um ano após a morte, são marcos na relação entre os parentes e o morto.⁸² Esses momentos são controlados ou por rituais ou por uma mudança no

⁸² “Após sete dias os familiares acendem velas no túmulo para guiar a alma do falecido em direção ao cemitério, onde esse espírito permanecerá até a realização do segundo funeral (...) O nome das segundas exéquias, *Kikikóia* literalmente significa ‘comer o hidromel’. Esse ritual é celebrado aproximadamente um ano após a realização do primeiro funeral. O ritual deve ser solicitado pelos familiares do falecido. Para isso eles solicitam aos rezadores de metade oposta ou ao organizador do ritual (que pertence à metade *kanhru*). O ritual é organizado e realizado somente se a demanda se originar pelo menos de duas famílias opostas ou seções. Isto é, ele não é realizado para somente uma metade” (Crepeau, 2005:15-16).

comportamento do parente enlutado (principalmente a viúva) em relação aos vivos.⁸³ Para tanto, necessita-se da intervenção dos “rezadores” (*jé*) e dos *pěj*, uma classe cerimonial que recebe um nome adequado para que “mexa com a terra” (Ga vōg, que mexe a terra; entre outros nomes com esta atribuição) e/ou para que tenha imunidade em relação aos mortos.⁸⁴ Além disso, os *kujá* devem “queimar remédios do mato” e lavar com remédios as pessoas da aldeia, além de realizar outros procedimentos para “proteger a comunidade”.

Na região litorânea, os *věnh kuprīg* tornaram-se um problema para os Kaingang, como informei acima, desde a ocupação do Morro do Osso, devido à presença, ali, de um cemitério antigo (*věnh kej si*). Por isso, tiveram de realizar vários rituais, já mencionados no capítulo anterior, no sentido de evitar doenças e mortes. Nas outras aldeias, entretanto, os Kaingang viveram durante algum tempo sem os *věnh kuprīg*. No início do ano de 2007, porém uma criança nasceu morta na aldeia Lomba do Pinheiro (criança esta fruto do casamento de Kakupri, narrado no item anterior) e foi enterrada em uma clareira aberta a sudoeste da aldeia – ou seja, abriu-se um “cemitério novo” (*věnh kej ten*). Houve, então, rituais de queima de ervas, realizados por Jagtag, que iniciara já algum tempo seus trabalhos de *kujá* nessa aldeia.⁸⁵

A aldeia começou a viver com o *věnh kuprīg* dessa criança. E, ainda, com um problema adicional, qual seja, um “cemitério novo” (*věnh kej ten*). Segundo dizem, o “cemitério novo” atrai as pessoas vivas, pois as almas delas “se agradam com ele” (“acham que está bonito ...”), enquanto o cemitério antigo (como o do Morro do Osso) não tem esse efeito. A esse problema se atribuiu a segunda morte na Lomba do Pinheiro, que ocorreu

⁸³ Ao que parece, os outros parentes passam por rituais que garantem a proteção da aldeia, das crianças, dos parceiros sexuais, etc.

⁸⁴ Segundo Veiga, descrevendo o ritual do *kiki*: “os péin, homens e mulheres, são uma categoria cerimonial espécie de servidores que acompanham os ‘rezadores’ em todas as suas funções. (...) Os péin continuam pertencendo a seção à que pertence seu pai, mas em função do seu nome péin, eles podem dançar e beber tanto entre os kamé como entre os kairu. Os péin são considerados pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos. Eles acompanham os ‘rezadores’(...) Os ‘rezadores’ também em número de três em cada metade, empunham seus xykxyk (chocalho sagrados) e rezam – no fogo da sua metade – evocando os espíritos e se apresentando a estes como os possuidores de uma geração herdada de um ancestral da sua metade ” (Veiga, 1994:166,167).

⁸⁵ Nesse caso, a queima de ervas foi realizada para sua neta (SD).

quando um homem adulto coletava material de artesanato no mato. Ao chegar em casa, o homem teve um enfarto.⁸⁶ Além disso, atribui-se essa morte ao fato da criança estar enterrada “errada”, isto é, com a cabeça virada para leste, pois assim ela acompanha o movimento do sol, o que faz com que leve os parentes com ela (a posição correta de enterramento independe da metade à qual a pessoa pertence).

Em meados de agosto de 2007, um rapaz que contava com quase vinte anos faleceu na aldeia de São Leopoldo. Ele era FMZS da criança morta. Os Kaingang dizem que sua parente o “chamou” (isto, ao que parece, independe do modo que ela foi enterrada). Outras duas mortes aconteceram em 2008 e foram atribuídas ao fato do “cemitério novo puxar as pessoas”.

Nesse contexto, muitos rituais foram feitos na tentativa de controlar a relação entre vivos e mortos, alguns dos quais passo a relatar a seguir. Em especial, e com mais detalhes, relato um ritual de “sétimo dia” que acompanhei, referente à morte ocorrida em São Leopoldo.

O primeiro dos atos rituais de que tomei conhecimento foi a “queima de remédios” realizada, como disse, por Jagtag, por ocasião da morte de sua SD. Ele utilizou “vassourinha do mato”, uma planta encontrada no Parque Saint-Hillaire, localizado no bairro Lomba do Pinheiro. Na segunda morte, novamente, outra queima de ervas, que, segundo contam, aconteceu da mesma maneira, no início de julho desse mesmo ano. Mas verificou-se que este ritual não havia tido eficácia para evitar uma terceira morte, que foi a do jovem de São Leopoldo, justamente porque, para lidar com o “cemitério novo”, era necessário não só o trabalho dos *kujá*, mas também dos *pěj*.

⁸⁶ Esse homem veio da aldeia Guarani da Estiva, localizada no município de Viamão. Esta aldeia foi conquistada, segundo o irmão do morto, pelos Kaingang, que casaram com mulheres Guarani, na aldeia de Guarita (uma aldeia kaingang, localizada no Planalto). Essa família veio para a Lomba do Pinheiro, dois ou três meses antes da ocorrência da morte; são parentes distantes dos Kaingang da região litorânea.

A morte foi um desastre para a comunidade. O rapaz era um dos líderes do “Grupo de Dança” e seu pai era o vice-cacique de São Leopoldo, José Vergueiro. Na época, os Kaingang de São Leopoldo esperavam a compra de uma área para que deixassem o assentamento onde estavam. Esse assentamento, como descrevi na introdução, era próximo ao rio dos Sinos e na beira da BR 116. Eles mudaram-se para ali quando o rio transbordou em 2001 (num momento anterior, o assentamento era na beira do rio). Com o tempo, uma vila de moradores brancos ocupou as adjacências do terreno onde estavam, fazendo fronteira com a área ocupada pelos índios. A fronteira era marcada com compensados de madeira, chapas de metal, etc. Havia, tanto na aldeia quanto na vila, “gatos” (fios de eletricidade para conduzir energia elétrica a partir da rede de alta tensão) e, num determinado momento, um desses “gatos” caiu sobre a chapa de metal que marcava a fronteira entre os respectivos assentamentos. O rapaz saía de casa e fora ao pátio para realizar uma tarefa solicitada por um de seus parentes e, quando estava realizando tal tarefa, encostou-se na chapa de metal e ficou grudado a ela devido à carga de eletricidade de alta tensão, morrendo eletrocutado.

O rapaz foi levado, com recursos da FUNASA, em um caixão, por um carro funerário, para a Lomba do Pinheiro. Ali, foi realizado o velório, que, segundo dizem, atravessou a noite. O corpo fora colocado durante o velório ao modo tradicional.⁸⁷ Seu corpo fora levado para o cemitério por seus *jamré* (“de outra marca”), todos homens adultos, pois não havia *pěj* para realizar tal cerimônia.⁸⁸ O rapaz foi sepultado com a cabeça orientada para oeste.

⁸⁷ Ver Crépeau (2005) sobre o funeral kaingang: “Após a morte, a pessoa é colocada sobre uma mesa com sua cabeça posicionada a oeste e seus pés orientados a leste. ‘ Ele está olhando em direção ao cemitério, localizado a leste ou na direção do nascer do sol (...) O corpo é enterrado no dia seguinte pela manhã (prática que segue o usual tratamento funerário brasileiro). No cemitério, o corpo é enterrado com a cabeça posicionada a leste e seus pés a oeste: ele está gora ‘olhando’ em direção ao pôr-do-sol. Uma cruz simples de madeira plana é enterrada no chão na direção da cabeça no túmulo, e um *tipankri*, um pequeno ramo da árvore Araucária (*Araucaria angustifolia*) para o *kamé*, ou da árvore sete sangria (*Simplocus parviflora*) para o *kairu*, é colocado no túmulo para indicar que um segundo funeral realizar-se-á no futuro.” (Crepeau, 2005:15)

⁸⁸ Sei que Iótã, um *kamë*, ajudou a levar e construiu o sepulcro de tijolo e cimento. Entretanto, soube depois que de nascimento ele é *kanhru krë*, mas casou-se com uma mulher da mesma marca e é considerado por todos como *kamë*. Como elaborei acima não é incomum essa manipulação das marcas, mas não é fácil fazer-se passar por alguém de outra metade que não a sua, herdada patrilinearmente. Deve-se ritualizar: Iótã disse-me, frente à audiência de homens, ter ajudado pois não havia ninguém de “outra marca” naquele momento.

No dia seguinte, um sábado, estive na feira do Brique da Redenção e soube do ocorrido por Nimpre, que contou terem sido ela e Jagtag convidados pelo pai do falecido.⁸⁹ José Vergueiro havia se deslocado da Lomba do Pinheiro até a feira para que eles realizassem “queima de remédios” e para “lavar com remédios”, mas ela não se prontificou, esperando que Jagtag o fizesse, pois não sabia onde encontrar “vassourinha do mato”. Esperei que a feira terminasse para ir junto com ela para aldeia.

Quando chegamos na aldeia, o funeral já havia terminado. Encontrei os homens reunidos na casa do cacique, Penĩ, “bebendo o morto” com cachaça. Havia na sala pessoas do Morro do Osso, São Leopoldo (o pai do falecido) e da Lomba do Pinheiro. Ali, falaram-me que seria realizado o “sétimo dia” para o falecido, em que os *pěj* seriam chamados para rezar para a alma deste.

Durante a semana, Jagtag procurou reunir recursos dos órgãos públicos que trabalham com a questão indígena (entre os quais sei que foram procurados CEPI e FUNASA) para trazer os *pěj* vindo de Nonoai. Eles (três *pěj*) chegaram um dia antes do “sétimo dia”. Destes três *pěj*, dois eram *kamē* (pai e filho) e um *kanhru krē*.

Quando cheguei na aldeia, já por volta de onze horas da noite, os Kaingang esperavam-me para realizar uma filmagem do ritual programado. Estavam reunidos em volta do fogo de chão, localizado em um abrigo (*in*) que fica encostado à casa de Jagtag, no qual sua família, diariamente, cozinha, conversa e trabalha. Junto com eles, estavam os parentes do falecido (ego): F, M, Jagtag (MZH), a esposa (MZ), outra MZ, o MB, além de Roká (parente não muito próximo genealogicamente, mas que tinha laços de convivência), o cacique, e os *pěj* (apenas os dois mais jovens, pois o “chefe deles”, o mais velho, estava dormindo). Todos os presentes eram adultos.

⁸⁹ Os Kaingang dizem que os cantos e rituais funerários acontecem quando os parentes do falecido pedem. Os parentes também são responsáveis pela bebida e pela alimentação durante o velório e o enterro.

Conversavam na língua kaingang, ouvia-se principalmente os homens. As mulheres conversavam entre si e faziam *ëmi ró*. Os homens “bebiam o morto”, com cachaça. Eles assaram um galeto. Em muitos momentos, os homens entoavam solitariamente uma música (para “chamar os guias”, para se “preparem para a guerra”); em outros dançavam, separadamente; por vezes, eram acompanhados por outros, na dança e na música. Quando paravam de dançar e cantar, conversavam, falavam de política, faziam gracejos, riam, choravam, contavam histórias. Num certo momento, Vergueiro exclamou: “*kanhgág to jé* [e não] *fóg to jé* [isto é história de índio e não história do branco]!”, interrompendo o cacique que se dirigia para a câmera de vídeo para fazer um discurso sobre o *ëmi ró*, afirmando ser este da cultura indígena. Vergueiro lamentou a perda de seu filho para os *pěj*. Comeram o galeto, o *ëmi ró*. Jagtag lançou mão do “arquinho de boca” (*vein sī*, literalmente “taquara pequena”), um instrumento kaingang feito de taquara e corda de náilon, que tem a boca como caixa acústica. Ao som do *vein sī*, eles cantaram e dançaram juntos, ao estilo de uma festa, um “baile”, para alegrar os enlutados. Os *pěj* abraçaram o pai do falecido, falaram-lhe em língua kaingang e o fizeram rir.⁹⁰ E, assim, atravessaram a noite.

Pela manhã, como aconteceu à noite, continuaram “bebendo o morto”, com cachaça, cantando e dançando as mesmas músicas. Muitos outros parentes, as crianças, chegaram, mas tinham de ser “convidados, pela família”. A família do falecido estava do lado oposto aos homens, com exceção do pai e de Jagtag, que juntos aos *pěj*, *jamré* e *kanhkã* cantavam. Por um momento, os cantos e a conversa paravam. Alguém chorava aqui e ali. Outro levantava a voz num canto solitário e depois era acompanhado ou não. Cantavam o espírito do *jangrë*. Cantavam os inimigos que estavam chegando “com seus longos cabelos”. Reivindicavam a terra, falavam de seus direitos, da autorização da FUNASA para que tivesse um cemitério na aldeia, como descrevo abaixo.

⁹⁰ Os *pěj*, em geral, tem a função de “alegrar a festa”, segundo Dorvalino Reféj, professor bilíngüe. Acredito que esse era o caso, mas, de fato, não sei o que conversaram com o F do falecido, por isso não tenho certeza do que acontecia naquele momento.

José Vergueiro chegou com a garrafa de cachaça e serviu um copo a alguém próximo. Jagtag discursou com os *pěj* ao seu lado. Fala [em língua kaingang] diretamente a esses, dizendo que é preciso conversar com os *pa i mág kupri* (os “brancos grandes”, o chefe dos brancos) e que vai precisar da ajuda deles para isso, para conseguir a terra. Diz-lhes que fala como *kujá*. Pede-lhes que fiquem todos juntos, que vai chorar junto com eles e com o pai do falecido.

As mulheres preparavam *ēmī ró*. Depois se dedicaram ao almoço. Feijão, *farinh totor* (farofa de milho), risoto (arroz e galinha). Enquanto os homens continuaram bebendo o morto, cantando e discursando, o almoço foi servido. O pai serve cachaça a Jagtag e diz [em língua kaingang] que vão tomar cachaça, juntos, para que ele o ajude a não esquecer mais do falecido (seu *kóxid*, “filho”). Diz-lhe [em kaingang]: “se eu esquecer você me conta dele”.

Alguns homens saem da roda, que atravessara a noite próxima ao fogo. Os três *pěj*, o cacique, o capitão⁹¹ e o pai foram cortar galhos de árvore, de mais um menos um metro (*ka*), que serão utilizados na “demarcação do cemitério”. Ali, combinam que às três horas haverá a “apresentação dos *pěj*”. Músicas de guerra, para chamar os *jagrē*, sobre a história dos Kaingang em relação aos *fog*, prosseguem, ora animando e ora entristecendo a audiência, que continua “bebendo o morto”. Cantam:

*Aonde que os índios viviam ainda tinha mata
Os brancos que chegaram já destruindo tudo
Abelha e a caça estão terminando
E os peixes estão morrendo no rio poluído
Somos índios
E somos donos dessa mata
Queremos coisas naturais
Para ver nossos filhos aprender⁹²*

⁹¹ Schwingel, (2001) notou a presença do capitão na organização das atividades rituais entre os Kaingang. Não sei com certeza se esse era o caso. Em termos de parentesco, o capitão é FBS de Jagtag, mas não parece que tal laço de parentesco estivesse relacionado diretamente com sua função no ritual.

⁹² Esta música é cantada em português e na língua kaingang, e a tradução de uma língua para outra é quase literal – digo “quase” pois acredito que a própria versão para o português requer uma sonoridade específica (versos, rima, etc). Nas estrofes “somos índios/somos donos dessa mata”, em língua kaingang: *kanhgág vōg ga*, por exemplo, que pode ser traduzido, como “os donos da terra”.

Os discursos continuam. Transcrevo abaixo uma fala de Vergueiro para um agente indigenista do CIMI, principalmente pelo simples fato de ter sido feita em português, mas (esta fala foi reiterada, como veremos adiante, no idioma kaingang, mas com as devidas diferenças, sobretudo quanto à linguagem com que se dirigem aos parentes).⁹³ Ele falava sobre seu neto (filho do falecido). Diz:

Ele tem que crescer com algum fundo. Agora eu vou ter que trabalhar para gente ver como é que é, o que nós vamos fazer. Para fazer que esse guri dele cresça com algum fundo. Porque alguém é culpado disso. Porque se o município tivesse feito no prazo determinado, que ele avisou, noventa, cento vinte dias, mais tardar cento e vinte dias, para acomodar essa comunidade ... Meu filho morreu por causa, bem dizer, por causa de terra. E a vida do meu filho não vai voltar, não vai vim, né, meu? Só que isso vai ser assim para nós uma experiência, como um pai. Onde eu estiver eu vou levar o nome dessa comunidade.

Todos continuam cantando. Vergueiro, agora, ocupa o centro do “abrigo” (*in*), e diz, convocando todos a lhe ouvir:

Kanhkã, jamré, rangré, kakrë, má, këke. [Em português] Meu filho morreu por causa de terra. E estou chorando pela perda do meu filho. Eu vou ficar velhinho e nunca vou esquecer dele. E isso é uma experiência para que nossa comunidade fosse assentada. Demarcação de terras tem que ter valor. Porque nós vivemos na nossa cultura. Se os governos municipais e federal não tivessem tirado de nós a nossa mata, não estaria tudo poluído. Porque os rios estão poluídos. Não tem peixe, não tem caça, não tem mata. Nos vamos ensinar nossos filhos a cuidar dessa natureza que restou. Porque nós somos donos dessa mata, dessa terra. [Discursa em kaingang, abraçando o cacique de um lado e o professor bilíngüe, de outro, dizendo, *rangré*, que não registro aqui, e continua em português]. Tem que registrar o que aconteceu com o meu filho para mostrar que tem que demarcar terra dos índios.

O cacique Penĩ, discursa (em português):

Por isso que eu sempre falo nisso, né tio, né Zé! Nós não estamos fazendo nada que não seja da nossa cultura, sem a aprovação das secretarias. A gente conversou com a FUNAI, com a FUNASA, com os Direitos Humanos [SDH/POA] para resolver o nosso cemitério e hoje ele está reconhecido. Então hoje todos nós indígenas, nós estamos vivendo em cima de uma terra indígena. São anos de luta para dizer que a gente está pisando em uma terra indígena.

Vergueiro elogia Zaqueu por ele ser um professor bilíngüe, alguém que entende da cultura. Fala da necessidade de educação e da saúde diferenciada. E diz: “O nosso professor

⁹³ Esse tipo de ritual não é direcionado apenas ou principalmente aos “*fóg*”, apesar de ter sido “bancado”, ao menos parcialmente, por eles. O acesso é, portanto, restrito. Os únicos *fóg* que se encontravam na aldeia pela manhã eram: eu, Roberto “do CIMI”, e a antropóloga Ana Elisa Freitas. Durante a noite só estava eu, de *fóg*.

bilíngüe vai falar alguma coisa para nós fecharmos o nosso trabalho”. Diz-lhe [em kaingang] que o considera como um pai (*jóg*). Zaqueu inicia: “*Kanhkã, jamré, rangré, kakrë, má, këke* [continua em kaingang, resumidamente:] Estou triste, estou sentindo falta do falecido, mas o que aconteceu foi um grande passo para demarcar a terra dele ...”. Vergueiro e Zaqueu, Jópriy, choram e se abraçam, e são abraçados por outros; incluindo o capitão.

Chega o pessoal de São Leopoldo e são recebidos por José Vergueiro. Após alguns momentos de choro, com os parentes de sua aldeia, ele começa a organizar o ritual. Ao que ele, juntando-se aos *pěj*, com as mãos pede para que as pessoas entrem na fila: o *vënh kej mü* (o “caminho do cemitério”) vai iniciar.

O cacique traz as quatro estacas (*ka*), e elas são distribuídas entre os *pěj*. O *pěj* (o “chefe deles”, o mais velho), segura um terço (cristão) em suas mãos e diz [em kaingang]: “para que todo mundo fique junto. Diz que ele irá morrer, o pai do falecido irá morrer, e que era para o rapaz morrer depois deles e não antes. Isso não pode mais acontecer, o filho ir antes do pai.” Ele levanta o terço, até a altura do peito, e diz: sempre nós saímos para o hospital, para a sepultura, saímos da casa do *jamré* ... sempre nós saímos, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sempre nós vamos!

Vergueiro diz: *Mü nÿ kanhkã, jamré* (vamos meus *kanhkã* e *jamré*).

Saem do abrigo. Cada *pěj* segura um *ka* e um deles está com duas. Os homens Jagtag, Jopriy, Roká e Vergueiro fazem uma linha de braços dados, com os *pěj*. Vão cantando as músicas que entoaram desde a noite anterior. Seguem em cortejo, atravessando a aldeia pela estrada, que vai até o cemitério. Os homens na frente, as crianças os seguem e, por último, vão as mulheres. Caminham até chegarem a entrada do cemitério. O cacique é o primeiro a entrar, postando-se atrás do túmulo do rapaz falecido (no momento dois outros túmulos estavam no cemitério) – isso em relação às pessoas que param na entrada. O *pěj* principal (o “chefe deles”, o mais velho) pede [em kaingang] permissão aos mortos para entrar, para

abrirem os caminhos. Eles param em volta do túmulo. As pessoas se põem em círculo em volta deles e do túmulo, acendem velas, do outro lado está a cruz, virada para entrada do cemitério.

Os *pěj* iniciam a reza do terço: Pai nosso que estás no céu, santificado seja vosso nome ... e somente eles rezam. Rezam a Ave Maria. Tais rezas repetem-se, enquanto Vergueiro chora e bate com o braço sobre o túmulo. Ele e sua esposa lamentam [em kaingang] a morte de seu filho (*kóxid*). A esposa tem um desmaio, mas logo volta a si. Os parentes acodem a ambos, repetindo *jamré, rangré* ... Os *pěj* continuam a rezar o terço. Passado algum tempo (30 minutos aproximadamente), o terço é interrompido por uma ladainha, em um português difícil de entender (até mesmo para os índios).⁹⁴ Depois, o “chefe deles”, diz, em português, que “reza o grande terço para estes inocentes para livrar o pai, para livrar a mãe. E que não aconteça nada a nós, os inocentes”. A cachaça é servida ora por Jópry (professor bilíngüe), ora por Firmino (capitão).

O *pěj* principal “fala com Deus” [em kaingang], utilizando algumas expressões, como as que seguem: *kanhkã vënh kurá*, que significa aproximadamente “o dono do dia”, e *inh vi jé*,

⁹⁴ Os Kaingang disseram não entender o que se dizia na ladainha cantada em português, quando lhes mostrei o registro fílmico realizado durante o evento descrito. O cacique perguntou a Nimpre – que eu havia convidado para sessão filmica – “o que eles estão cantando tia?” Como resposta, ela cantou a ladainha, mais pausadamente do que os *pěj*. Pelo que pude perceber, a ladainha é constituída por temas cristãos, evoca-se santos católicos, etc. Nimpre disse ainda que sabia de muitas daquelas músicas, mas que havia esquecido também de muitas delas, entre as quais algumas que os *pěj* estavam cantando. É importante dizer que, segundo Nimpre, os três rezadores não eram *pěj*, (ela disse [em Kaingang] o que eles seriam, mas não compreendi). Como muitos Kaingang os chamam de *pěj* (inclusive participam como *pěj* no “Encontro dos *kujã*”, como relato no próximo item), mantive essa nomenclatura. Por outro lado, muitos disseram que essa “não é a reza dos *pěj*”, mas uma “reza dos brancos” (inclui-se aqui tanto a ladainha como o terço). Ainda, estes *pěj* são denominados por muitos como “capelão” ou “rezadores” (*jé*), o que, segundo alguns kaingang, pode ser um sinônimo para *pěj*. Segundo Crépeau (2005:15), “desde que os padres católicos deixaram de participar destes rituais [velórios], os rezadores dessa reserva [Xapecozinho], dois parceiros, pertencentes respectivamente às metades *kamé* e *kairu*, são convidados a cantar e rezar para o falecido. [O autor mais adiante diferencia os rezadores do *péin*, durante o ritual do *kiki*, por exemplo] Só depois disso os rezadores *kairu* e seus assistentes *penk* entram no cemitério e atendem ritualmente os túmulos dos falecidos *kamé*” (Crépeau, 2005:15). Não sei se estes rezadores do sétimo dia e do *kiki* são da mesma “classe”. Em relação aos motivos cristãos, Veiga (1994), ao analisar o desprestígio por que passa o ritual do *kiki*, diz: “A igreja católica, da mesma forma, tentou substituir a cerimônia própria dos kaingang relacionadas a seus mortos por outras práticas (terços durante o velório, no sepultamento, e ao sétimo dia e trigésimo dia do falecimento). Hoje estes ritos continuam a ser usados pelos kaingang católicos que são os que ao mesmo tempo mantêm mais fidelidade as crenças e práticas da religião indígena” (Veiga, 1994:166).

traduzido, aproximadamente, como “vem abençoar”. Diz, ainda: Espírito Santo leva a alma dele ... Então, para de rezar e é acompanhado pelos outros dois *pěj*.

O silêncio da reza é preenchido pelo choro do pai e da mãe que, agora, aumenta notavelmente. Vergueiro cai sobre o túmulo, com a mão no peito. É levantado pelos ombros. Os *pěj* oram o Pai Nosso, Ave Maria e o Credo. Reúnem-se, na entrada do cemitério, com as estacas (*ka*) na mão, e voltam a cantar a melodiosa ladainha em português. Pára o canto. Medem as estacas, confirmam seu comprimento (1 metro). Iniciam a medição.

Jópry, o professor bilíngüe, é quem faz a medição do cemitério. Vai para o oeste e deitando a estaca no chão, mede um metro. Repete o gesto cinco vezes, até medir cinco metros. Neste ponto, o cacique e o professor bilíngüe fincam verticalmente uma estaca no chão. Jópry vai para o sul, conta quatro metros, finca outra estaca. Vai para o norte, quatro metros, fincam a terceira estaca. Vai, finalmente, para o leste, conta quatro metros e Peni, o cacique, finca a última estaca.

Reúnem-se, agora, os *pěj*, o cacique, o *kujá* Jagtag, e o professor, ao norte. O “chefe” dos *pěj* verifica a “demarcação” do cemitério, pede para diminuir a oeste, um metro. E declara que o cemitério é “quatro, quatro, quatro e quatro” e não mais cinco (no lado oeste). Fala aos mortos que vai rezar um terço maior que esse, nos “dias da semana santa”. Diz, em língua kaingang: *Ka ag vi măn* (“vou deixar só esse pedaço para vocês [no caso, os mortos]”). Nesse momento ninguém está dentro do terreno demarcado para os mortos (o *venh kej*, cemitério).

A cerimônia termina e os Kaingang vão em fila, pela trilha, em direção às suas casas. Jópry grita para Jagtag: *mü ny kujá* (vamos *kujá*). Eu, atrás da lente da filmadora, vejo os últimos homens, os *pěj*, o *kujá* Jagtag, Roká, Jópry, deixarem o cemitério. Entretanto, uma voz, atrás de mim, começa a soar, em voz alta e solitária (todos saíram ao longe), diz: *mü ny inh kre* (vamos minha descendência), entre outras palavras em língua Kaingang. Viro a câmera e avisto a *kujá* Nimpre, “chamando as almas das crianças (*venh kenvég*) que

esqueceram de voltar para a casa, e poderiam ficar no cemitério com os parentes mortos” – o que as levaria, em questão de pouco tempo, à morte.⁹⁵

3.5 “O Encontro dos Kujá”

Como observei anteriormente, o “I Encontro dos Kujá” realizou-se em um contexto em que Kentanh queria “mostrar que no Morro do Osso havia índio”. Isso se deu, mais propriamente, após a saída de Nimpre, que atuara como *kujá* no Morro do Osso até meados do ano de 2006. O Encontro realizou-se em setembro, após Kentanh percorrer algumas aldeias do planalto meridional e reunir recursos para trazer os *kujá* de suas respectivas aldeias (Nonoai e Irai). Além de ser um Encontro de grande repercussão local, reunindo estudantes universitários, antropólogos, indigenistas, os Kaingang foram agraciados com uma quantia de 15 mil reais pelo Ministério da Cultura por sua realização, através do prêmio Ângelo Kretã.

Infelizmente não pude acompanhar este Encontro, devido às atividades relativas ao curso de mestrado, mas consegui participar do “II Encontro dos Kujá”, também realizado no Morro do Osso no final do mês de novembro de 2007. É a partir desse segundo Encontro que teço o relato a seguir.

Cheguei no Morro do Osso dois dias antes do início do Encontro e tive oportunidade de observar sua organização. Nesse momento, o *pa i mág* da aldeia era Valdomiro Vergueiro, Xê, que havia substituído Kentanh. Este fora destituído por decisão da comunidade, acusado de ter utilizado o prêmio mencionado individualmente.

Quando cheguei, fiquei sentado ao lado do cacique Xê e do vice-cacique Rokã. Eles preocupavam-se com telefonemas para as instituições que estavam arcando com as despesas

⁹⁵ Outras duas mortes (uma na Lomba do Pinheiro, outra em São Leopoldo) aconteceram após a demarcação do cemitério, e foram atribuídas ao fato do “cemitério novo puxar as almas das pessoas”. Nestas cerimônias, que não acompanhei, Nimpre atuou como uma influente *kujá*, devido a um novo contexto na Lomba do Pinheiro ao qual voltarei no quarto capítulo.

do Encontro e davam algumas instruções para as pessoas que arrumavam o pátio e/ou construíam as casas para os parentes que vinham de Nonoai, Rio da Várzea, Iraí. No decorrer da tarde, enquanto as crianças brincavam, ensaiando para a “dança da guerra”, a indumentária para a dança programada era preparada: saias de sisal eram mergulhadas em tinta verde de anilina misturada com água em um balde de plástico, depois estendidas em uma cerca de madeira para secar.

O *pa i mág* Xê convocou uma reunião de preparação para aquela noite, pois o início do Encontro, previsto para quarta-feira pela manhã, já se aproximava. Ao cair da noite, homens e mulheres reuniram-se na casa de madeira, sede da escola. Ali, o *pa i mág* exortou-os a trabalharem para o Encontro. Disse-lhes, basicamente, o que tinham que fazer: as mulheres dedicar-se-iam à cozinha; alguns homens foram designados como “polícias” para a segurança do Encontro,⁹⁶ falou de sua própria função, assim como, da função do vice-cacique. No caso dos “polícias”, o *pa i* indicou que eles atuariam no controle do consumo de bebidas alcóolicas, na limpeza do pátio da aldeia, etc; principalmente, deliberou que os “polícias” permaneceriam ativos após o Encontro. As tarefas foram devidamente distribuídas entre todos os presentes, de modo que todos tinham algo a fazer durante as atividades do Encontro.

Na quarta-feira, pela manhã, chegaram os parentes vindos de ônibus fretados (com recursos da FUNASA) da aldeia de Iraí, de várias *ëmã si* e da Aldeia do Posto (*ëmã mág*) de Nonoai, de Lajeado, de São Leopoldo.⁹⁷ Enfim, das aldeias convidadas, Rio da Várzea e Lomba do Pinheiro não compareceram enquanto coletivos (alguns indivíduos da Lomba do Pinheiro vieram). Entre os convidados, estavam os *pěj*, as parteiras e dois *kujá* que, como dizem, se “apresentaram”: Jorge Garcia, de Nonoai, e Pedro da Silva, de Xapéco, acompanhado pela esposa, que atua como sua auxiliar (este último já havia participado do

⁹⁶ Estas “polícias” têm a função de vigilância da aldeia e de levar “os presos” para a cadeia, ou seja, fazem as decisões do “conselho” serem cumpridas.

⁹⁷ É importante dizer que os Kaingang do Morro do Osso tinham como objetivo que este Encontro fosse mais para os Kaingang e menos para os *fóg*, de modo que haviam sido convidados apenas os *fóg* que trabalham com os índios.

primeiro Encontro, quando morava em Iraí).⁹⁸ Após colocarem as bagagens nas casas destinadas a recebê-los (uma casa para cada aldeia, os que tinham parentes próximos no Morro do Osso hospedaram-se com eles), os visitantes tomaram o café da manhã feito na cozinha coletiva (a casa em que se encontra a escola) e iniciaram as discussões.

A primeira reunião foi realizada em uma das duas casas construídas dentro do parque, para receber os parentes, e tinha como objetivo discutir a programação pré-estruturada pelos Kaingang do Morro do Osso. Apenas as lideranças das diversas aldeias, os *pěj* e os *kujá* participaram. A discussão levou uma manhã inteira. Falava-se (em kaingang) sobre assuntos da “cultura”, visando redefinir a programação. Augusto Ropë, cacique de Iraí, presidiu a reunião. Ao término da conversa, Rokã, vice-cacique, fez uma fala sobre histórias da ocupação do Morro do Osso: disse que Jótã havia sido curado da perna ao subir no “Pé de Deus” e colocar o pé no buraco em forma de pé; falou do choro dos mortos quando levantaram a cruz; contou que encontrou cerâmicas no Morro do Osso.

Após a reunião, os Kaingang foram à cozinha em fila para almoçar. Nesse momento, o pátio (a rua na qual estão distribuídas as casas da aldeia) e as casas estavam muito diferentes do que se observa no cotidiano. A quantidade de artefatos, arcos e flechas, lanças, cestarias, as roupas e cocares foram colorindo aldeia à medida que se espalhavam pelo pátio e adentravam as casas.

O Encontro começara e as atividades tinham como referência um palco com microfones, caixas de som, cadeiras. Dentre as discussões e atividades, destacavam-se alguns eixos. Um deles referia-se à políticas públicas, enfatizando as questões relativas à saúde, mas também a demarcação e tradicionalidade da terra, focalizando, principalmente, o caso do Morro do Osso. Nessa atividade, revezavam-se no palco os *pa i*, os professores bilíngües, os agentes de saúde, os *pěj* e os *kujá*. Outro eixo referia-se aos rituais, com os xamãs e os *péin*,

⁹⁸ Nimpre, que então estava morando na Lomba do Pinheiro (ver adiante), novamente, não foi convidada; Jagtag foi ao Encontro, e se “apresentou pouco”, mas não como *kujá*.

“queima de remédios” (*vënh kagta pür*) e ritos de nomeação. Estas atividades rituais foram, em geral, executadas em lugares simbolicamente associados com a ocupação ancestral (extrapolando o espaço do palco): o “pé de deus”, fontes de água, platô. Danças, vídeos e as “comidas típicas” faziam parte da programação e, juntamente com duas importantes reuniões: a dos *pěj* e das parteiras, foram realizadas no pátio da aldeia.

Observei, ainda, a importância das conversas informais, no pátio, nas quais os Kaingang contavam histórias e reavivavam (ou refaziam) contatos enfraquecidos ou interrompidos após o *mü jé há tey* de Nonoai para a região litorânea e outros deslocamentos. Falava-se das comidas do Encontro, da história dos animais, de que não viam há muitos anos os rituais que ali estavam acontecendo, etc.

O “Encontro do Kujá” foi importante para o Morro do Osso, que tendia a estabelecer-se como aldeia-mãe em relação às demais aldeias da região litorânea.⁹⁹ Essa tendência, um projeto político de suas lideranças, apoia-se e é reforçada por uma reivindicação de “ancestralidade” que não tem paralelo para a maioria das aldeias dessa região.¹⁰⁰ O Encontro viabilizava essa afirmação da ancestralidade da terra, sugerindo também, que ali, no Morro do Osso se constituía o centro de um agregado político-cerimonial.

Em várias conversas com os participantes, e observando algumas das atividades, percebi que a questão estava, ora implícita ora explicitamente, colocada. Durante o Encontro, por exemplo, perguntei ao vice-cacique de Lajeado sobre o termo com que descrevem sua aldeia e sua resposta foi a seguinte: “*ga si*, porque é pequena (poucos hectares) e é uma aldeia nova; o Morro do Osso é uma *ga mág* porque é uma aldeia grande e uma terra antiga”. Esta relação entre aldeia-mãe e aldeias satélites era expressa também na prática, por exemplo, na

⁹⁹ Incluem-se, nesse aglomerado Lajeado, Farroupilha (localizada na Serra Geral), Estrela, além das outras citadas no corpo dessa dissertação, como Lomba do Pinheiro, São Leopoldo, contrastando-o com os aglomerados do planalto meridional.

¹⁰⁰ Exclui-se Farroupilha, considerada pelos índios como de ocupação ancestral e que apresenta vestígios históricos e arqueológicos importantes. Escutei de alguns Kaingang que São Leopoldo, Lajeado, Lomba do Pinheiro não acharam ainda o lugar ancestral, o qual eles procuram.

distribuição das famílias na atividade de preparação de “comidas típicas”. A preparação do almoço tomou toda a manhã do segundo dia do Encontro. Deixando de lado a complexidade da cozinha kaingang, que envolve homens e mulheres (ver fotos) e motivações espirituais (lembramos o *ëmi ro*, que é assado na cinza pois esta afasta o espírito dos mortos), enfatizo o modo como a relação entre as aldeias da região litorânea, se manifesta explicitamente no arranjo dos “fogos”. A distribuição das aldeias nos “fogos” era a seguinte: cada aldeia do planalto – Irai e Nonoai tinha seu próprio “fogo”, que se localizava próximo a cada uma das duas casas onde seus moradores ficaram hospedados; as aldeias de Lajeado e São Leopoldo (como eu disse, Lomba do Pinheiro, Farroupilha e Estrela não compareceram coletivamente ao Encontro) fizeram um só “fogo”; o Morro do Osso, por sua vez, teve seu próprio “fogo” (as lideranças estavam engajadas no Encontro como um todo, e a tarefa de preparação dos alimentos coube a uns poucos membros da comunidade).¹⁰¹

O Encontro, além de outras coisas, foi certamente um instrumento para reafirmar a fundação de *ga mág* pela “transformação” da área em um “sítio ancestral” estabelecendo o Morro do Osso como sede de um aglomerado político-cerimonial. Para evidenciar este aspecto, focalizo nessa descrição do Encontro as práticas xamânicas, deixando a discussão das políticas públicas – debate que também pautou as atividades dos *kujá* – para um outro momento.

Os rituais xamânicos dividiram-se durante os três dias de Encontro, entremeados pelas outras atividades citadas. No primeiro dia, os Kaingang realizaram o *nén kãmī mü jé há* (“vamos andar dentro da floresta”), para que uma fonte d’água (*goj ror*) fosse benzida (*goj tu jé*) pelos *kujá*. No segundo dia, foram até o “Pé de Deus”. Ali, os *kujá* iniciaram duas crianças

¹⁰¹ É interessante notar que o fogo do Morro do Osso estava separado das outras aldeias da região litorânea. Acredito que essa separação esteja relacionada à própria estrutura do Encontro, na qual os Kaingang dessa aldeia estavam dedicados em resolver questões coletivas e por isso não conseguiram reunir-se mesmo entre si, a maioria das mulheres estavam envolvidas nas tarefas da cozinha coletiva e os homens distribuídos em tarefas diversas, segurança, organização e limpeza do Encontro.

no xamanismo e se reuniram aos *péin*, abençoando-os para que estes rezassem (*jé tan tan*) para os mortos. No outro dia houve “queima de remédios” (*venh kagta pür*).

O *nén kãmĩ mü jé há* (ver fotos) reuniu os participantes do Encontro em uma caminhada dentro da mata para benzer a fonte d’água que fica em meio a floresta do Morro do Osso. Este ato tem como finalidade fazer com que uma fonte de água (*gój ror*) adquira capacidades curativas permanentes. Andaram em uma grande fila liderada pelos *kujá*, seguida pelo *pa i mág* do Morro do Osso, pelas mulheres e pelos guerreiros empunhando suas *rogró pú* (lanças). Os “polícias”, escolhidos na reunião que antecedeu o Encontro, ficaram à frente e atrás da fila, vigiando as trilhas que cortavam o caminho.

Chegando na fonte de água, todos se preparam para o *goj tu jé*, postando-se em volta dos *kujá*. As lideranças discursaram em português. Cada um dos dois *kujá* que se “apresentaram” durante o Encontro retirou de suas sacolas “remédios do mato” (*věnh kagta*) com os quais realizaram o ritual. Pedro da Silva e sua esposa retiraram galhos e folhas de árvore e Jorge Garcia retirou uma casca de árvore. Ambos os *kujá*, após algumas palavras proferidas em um tom baixo, “que ninguém pode ouvir”, denominadas *věnh sĩ jé*, espalharam suas respectivas folhas e fios de lascas de casca, deixando a água com um cheiro inpregnante. Os Kaingang dizem que, com este ato, os *kujá* conversavam (*věnh sĩ jé*) com o espírito ou “guia”, da planta, e “abençoaram a água, para curar”. Ao fim do ritual, as lideranças discursaram, dizendo coisas como: “a água agora é boa, é sagrada, e pode ser utilizada pelos índios. Quando uma criança ficar doente as mães podem vir com uma bacia pegar a água e lavar as crianças”.

Pedro da Silva pegou as ervas molhadas na água e, recitando algumas palavras “que ninguém escuta” ou “que soam baixo” (*venh sĩ jé*), passou as plantas sobre o ferimento do *pa i*

do Morro do Osso, visando curá-lo.¹⁰² Depois com os galhos de árvore, cujas folhas tinham sido molhadas na água benzida, abençoou os participantes (*venh sī jé há* ou, como eles traduzem, “aquele que abençoa”). Os *kujá* disseram algumas palavras sobre o poder curativo daquela fonte, de que todos agora poderiam usufruir e, em seguida, os Kaingang passaram a lavar suas cabeças com a água. Ao fim dessa seqüência, os guerreiros, entre os homens adultos, segurando a suas lanças se puseram a dançar em volta de Jorge Garcia, que cantava “músicas espirituais” (*en tū sī jé*, cantando para a natureza, para as árvores, fontes de água, animais) no centro da roda. Assim encerram-se as atividades xamânicas programadas para o primeiro dia.

No segundo dia, houve a preparação de “comidas típicas” e foi executada a “Dança da Guerra” pelo grupo de guerreiros (*věnh vōg tar*) de Irai, denominado *Nōg ga* (ver fotos).¹⁰³ Após a dança, a principal atividade foi à iniciação de dois *kujá*, uma criança do Morro do Osso e outra de São Leopoldo. A criança do Morro do Osso foi escolhida pelo *kujá* Pedro da Silva, que recebeu seus poderes da *kujá* com a qual Ga vōg (pai do iniciante) “foi criado embaixo” (segundo o próprio Ga vōg contou-me quando explicava um dos motivos da escolha). A iniciação da criança de São Leopoldo foi uma espécie de “pagamento”, pois seu pai, Reféj, conforme me contou, pedira aos *kujá* que lavassem o menino com ervas para que ele melhorasse dos ataques de epilepsia, e esses lhe disseram que o fariam, mas que a criança teria que pagar curando as pessoas.

Esse evento também se inaugura com uma caminhada, mas diferente da anterior, pois não foi feita de modo coletivo. Dessa vez, os índios tinham um destino: a pedra “Pé de Deus”

¹⁰² O *pa i* Valdomiro, Xê, havia levado um tiro de um brigadiano (policial militar) em pleno Brik da Redenção, feira na qual os índios expõem seus artesanatos. Naquela ocasião, o cacique estava tentando garantir os direitos de uma mulher kaingang da Lomba do Pinheiro de permanecer no lugar com sua “banca”.

¹⁰³ A seqüência da “Dança da Guerra” e a música que a acompanha são semelhantes àquelas executadas durante o processo de “conquista de terras” na região litorânea, descritas no capítulo anterior. Ali, mencionei que o grupo de dança de Irai é considerado eficaz devido ao sucesso das várias demarcações de terras das quais participou. Mesmo que as variações da dança realizada por esse grupo no “Encontro dos Kujá” possibilitassem outras perspectivas sobre a “Dança da Guerra”, prefiro deixar esta atuação demonstrada através das fotos apresentadas no capítulo 2, quando abordei o tema de forma mais ampla.

(*tupë pën*). Esta pedra, como vimos anteriormente, foi considerada, desde as primeiras investidas da ocupação, um lugar onde teriam sido realizadas atividades mágicas no passado ancestral. Interpreto o significado ritual a esse lugar a partir de uma geografia que permite os Kaingang acessar os vários domínios do cosmos e, assim, estabelecer relações com os diversos Outros que compõem o cosmos. Para tanto, permito-me associar a escolha do lugar para esse ritual ao significado de *fág kavá*, conforme me contou Reféj em uma conversa que tivemos no Morro do Osso, quando da comemoração aos quatro anos de ocupação (05/04/2008). Ali, fizemos uma espécie de analogia entre o platô (onde está localizado o “Pé de Deus”) e o *fág kavá* que existe em Votouro.¹⁰⁴

Fág kavá, segundo Reféj, é o lugar onde o *kujá* esconde o *vënh kenvég* (“espírito [e corpo] dos vivos”), após ele ter sido recuperado do rapto realizado pelos *vënh kupri*. Mais propriamente é um lugar cerimonial rodeado de floresta (*nén*), no meio do qual existe uma “clareira” (*prur*), onde são realizadas danças e queima de ervas, ritos de nomeação e entre outras atividades rituais. Ao redor do *fág kavã*, localizam-se as aldeias e acampamentos configurando como que um círculo ou um semi-círculo. Segundo a descrição de Reféj, a oeste está o cemitério, a leste existe uma aldeia, a norte outra, a noroeste outra e a sudeste outra. Entre o sul e o oeste há um espaço de entrada e saída dos espíritos dos mortos e dos espíritos vivos. Os *vënh kënhvëg* fazem este último caminho quando raptados, e só voltam se o *kujá* buscá-los. É então que os *kujá* escondem o *vënh kënhvëg* no *fág kavã*, enganando os *vënh kupri* que, ao adentrarem novamente por este caminho a sudoeste ou a oeste, procurarão o *vënh kënhvëg* em seu corpo (na casa do afligido) e, não o encontrando, retornarão para o *numbe* sem o espírito afligido. Tal saída/entrada do semi-círculo de aldeias pode ser trilhado pelo *vënh kënhvëg* de uma pessoa experiente que, com certa preparação (como os *kujá*), consegue ir até o *numbe*, mas ela deve estar certa de seus procedimentos pois passará por

¹⁰⁴ Dorvalino Reféj Cardoso é professor bilíngüe e atualmente mora em São Leopoldo, mas sua “terra de origem” é Votouro.

caminhos difíceis, por encruzilhadas que levam ao bem ou ao mal, por pinguelas, das quais, caindo-se se pode-se dar no inferno.¹⁰⁵

Retornemos ao ritual. Ao chegarem no “Pé de Deus”, um discurso “importante” foi proferido pelo *kujá* de Nonoai, Jorge Garcia. Ele subiu na pedra sob o “Pé de Deus” (estava rodeado por crianças e por todos os participantes do Encontro) e, em kaingang, começou: “Eu sou um velho (*kofá*) e não tenho porque mentir. Eu tive um sonho em que vinha caminhando e havia passado por uma pedra, via que estava cheio de crianças, mas não sabia onde era o lugar, e agora está acontecendo”. Prosseguiu referindo-se ao *jykre kusá* (“pensamento calmo”), um pensamento que vem do vento (frio) da floresta (no caso, do Morro do Osso, onde se localiza a fonte de água batizada no dia anterior) – este vento está em oposição ao vento quente, que traz preocupação (“tormento”) – exortando as lideranças e a audiência kaingang, que escutavam atentamente suas palavras, a manterem esse pensamento em suas ações.

Principiou-se então a cerimônia de iniciação xamânica. Ambos os *kujá* passaram “remédios do mato” na primeira criança, que estava em pé (filho de Ga vóg), o Jorge Garcia impôs a mão sobre sua cabeça. Pedro da Silva colocou um maço de folhas nas mãos do menino dizendo-lhe que deveria esfregar e depois soprar, para tirar o *korég* (espírito mal). Ele o fez. Enquanto assim procediam, proferiam palavras em tom baixo (*věnh sĭ jé*), sem que a audiência escutasse. Veio a segunda criança (filho de Reféj), e o mesmo procedimento foi aplicado a ela, embora esta não esfregou e soprou os remédios que lhe deram. Foi, entretanto, considerada iniciada – embora tenha sido sugerido por alguns que sua força xamânica tenderia a ser mais fraca que a do primeiro, ainda que também complementar.

Iniciou-se então a cerimônia de reza dos *pěj*, na qual eles cantaram/rezaram (*jé tan tan*) de forma semelhante à observada no *věnh kej mu*. Os *pěj*, encostados uns aos outros,

¹⁰⁵ Ver Rosa (2004) para uma descrição semelhante e uma análise mais aprofundada sobre o caminho que vai ao *numbe*; principalmente, no que se refere a alguns aspectos dessa geografia mítica durante a retomada da terra em Iraí.

formavam uma linha – na qual também estava Rokã, vice-cacique do Morro do Osso. Esse canto/reza tinha como objetivo afastar os *vënh kupri*, que estavam vagando no Morro do Osso desde as guerras que os levaram a uma “morte sofrida”, como relatei no capítulo 2. Enquanto os *pëin* rezavam, o *kujá* Jorge Garcia passava uma casca de árvore – apertando-a, por vezes – em suas testas e, fazendo a forma de cruz e gestos circulares e semi-circulares e “falando baixo”, descia pelo peito até a altura de seus umbigos. Fez o mesmo com as lideranças. Ao término das rezas, uma fila se formou para receber de Jorge Garcia esse mesmo procedimento. Nesse momento, o vice-cacique Rokã falou para toda audiência que esses *kujá* iniciados naquele momento seriam maior que os *pa i mág*, e que eles seriam respeitados por todos, e por todos “orgãos” (instituições dos brancos). Após o término da cerimônia de iniciação xamânica e da reza dos *pëj*, o vice-cacique Rokã, disse em kaingang aos seus parentes: “amanhã irá se realizar o *vënh kagta pür* e o batismo”.

A “queima de remédios” (*vënh kagta pür*) e o batismo foram realizados, significativamente, um dia após o “ritual aos mortos”, no espaço aldeão (a leste). Na entrada da aldeia foi acesa uma fogueira e os *kujá* singelamente foram colocando os remédios (plantas) para queimar. A fumaça adentrava a aldeia, enquanto os *kujá* preparavam, em um balde de plástico, uma infusão com cascas e folhas de árvores. Atrás dos *kujá* estava um *pëj* que, com um pequeno galho e um copo de plástico, fazia a tinta para a pintura corporal com carvão e água.

Escutei nas caixas de som, Rokã dizer que o batismo e a queima de remédios iria começar. Uma fila enorme de crianças, mães com filhos nos colos, velhos, lideranças e jovens rapazes e moças, além dos brancos, se formou na entrada da aldeia. Os *kujá* davam nomes ou confirmavam os nomes e as metades das pessoas que, uma a uma, passavam por eles.¹⁰⁶ Pedro da Silva lavava suas cabeças, enquanto Jorge Garcia dava-lhes um copo com a infusão de

¹⁰⁶ A nominação era estritamente realizada para índios. No caso dos brancos, os *kujá* somente lavavam suas cabeças.

ervas na água. As crianças que sabiam seus nomes passavam pelo mesmo tratamento dos adultos. Das que não o sabiam, os *kujá* perguntavam a alguém da fila (ou arredores) se tinham um nome; em caso negativo, os *kujá* perguntavam-lhes sua ascendência (confirmavam com a alguém a metade do pai) e davam-lhes um nome condizente. Os agentes de saúde, ao lado dos *kujá*, anotaram todos os nomes. Depois do banho de ervas, e de tomarem o copo de infusão, as crianças passavam por uma senhora kaingang que as pintava com *ra tey* (traços) e *ra ror* (círculos), conforme seu pertencimento as metades *kamë* e *kanhru*.

Os kaingang encerraram o evento com a “Dança da Guerra” realizada pelo grupo de dança de Iraí e do Morro do Osso. Seguiu-se um baile que se estendeu noite adentro, com músicos da aldeia de São Leopoldo e/ou som mecânico. Por volta da meia-noite chegaram os ônibus que levariam para casa os parentes de Nonoai, Iraí, Lageado.

3.5.1 Uma reflexão sobre o Encontro dos Kujá

No que se refere ao xamanismo e às práticas de fabricação do corpo individual e social, as relações intra e inter aldeias na região litorânea, assim como as relações destas aldeias com aquelas do planalto, davam-se em um contexto marcado pela mobilidade de famílias e parentelas. Esse contexto caracterizava-se também por uma marginalização dos *kujá*, pois, segundo meus interlocutores, as políticas dos órgãos indigenistas (SPI/FUNAI) e/ou a presença das igrejas nas Áreas Indígenas atuaram para cecear a prática xamânica.¹⁰⁷ Assim, as relações entre liderança e xamanismo haviam se debilitado, por efeito dos termos em que se deve o contato com a sociedade nacional, e os *kujá* foram afastados de sua função na esfera público-cerimonial aldeã, qual seja, orientar as deliberações dos *pa i* (quando não

¹⁰⁷ Alguns interlocutores dizem que não houve a influência das igrejas (católicas ou protestantes) no afastamento ou na proibição das práticas xamânicas na vida público-cerimonial aldeã.

eram a mesma pessoa). Como os Kaingang dizem: “os *kujá* foram perseguidos e praticamente terminaram nas áreas”.

Assim, a debilitação dos *kujá* e de outros especialistas (como as parteiras) é anterior mesmo aos deslocamentos para a região litorânea, e os *kujá* – hoje ditos serem a “raiz” (*jãre*) da “cultura kaingang”, devendo ser consultados sobre todas as atividades de uma comunidade – atuavam apenas junto a seus parentes mais próximos ou a quem os procurassem. Isto mesmo quando estavam vinculados a famílias importantes politicamente, pois como alguns Kaingang dizem de Jorge Garcia (entre outros que “sempre foram lideranças”): “eu tenho pena desses velhos, pois lá em Nonoai eles são esquecidos, ninguém os procura”.¹⁰⁸

O “Encontro dos Kujá” sinaliza um novo contexto em que o *kujá* tende a ocupar a cena público-cerimonial, como “raiz”, *jãre*, do *kanhgág há kar*. Em outras palavras, se no contexto anterior o xamanismo exercia-se no âmbito restrito das parentelas aliadas, agora emerge explicitamente como um foco complementar a chefia na articulação das relações intra e inter-aldeias, bem como com os “inimigos”.

Isto ocorre no contexto da esfera público-cerimonial das aldeias da região litorânea, principalmente, mas também com as aldeias do planalto, o que de certa forma é expresso pela decisão de que o próximo “Encontro” seja realizado em Iraí, uma aldeia grande (*emã mág*) do planalto. Por fim, os *kujá* começam a ser importantes na relação com os *fóg* porque passaram a orientar as políticas públicas efetivadas pelos órgãos que atuam junto aos índios (FUNAI, FUNASA).¹⁰⁹

O “Encontro dos Kujá” teve um importante papel em relação às incertezas jurídicas e políticas referentes ao estatuto do Morro do Osso como Área Indígena, e em relação a sua

¹⁰⁸ Tenho notícia de que em Guarita algumas pessoas que não participam da vida política de uma determinada facção, não conseguem acesso aos *kujá*, pois estes atuam no seio de suas respectivas famílias, de tal modo que a atividade dos *kujá* está, por isso, envolvida na disputas faccionais, mas não sei ao certo como esta situação tem-se dado nas áreas.

¹⁰⁹ A FUNASA, por exemplo, foi acionada pelos líderes, que entraram na sede desta instituição em Porto Alegre com lanças, arcos e flechas, para obter financiamento para o “Encontro”, exigindo que este fosse uma das pautas da política pública de saúde.

posição frente a outras aldeias no planalto, bem como enquanto *emã mág*, aldeia-mãe, em relação às demais aldeias “satélites” do litoral. Por ser uma área reivindicada como Terra Indígena, o Morro do Osso passou, sobretudo após o II Encontro dos Kujá, afirmar-se como pólo político e cerimonial frente às aldeias da região litorânea, adquirindo assim também uma importância política inédita na região tanto em relação aos brancos quanto em relação aos “índios” do planalto.

De fato, antes e depois do “Encontro dos Kujá”, essas aldeias na região litorânea já eram intimamente conectadas entre si e com o planalto, por laços de parentesco e outras formas de relação – como as envolvidas na movimentação para coleta de material para a fabricação de artesanatos e de remédios (*vënh kagta*), ou na interação das lideranças que participam ativamente da vida política kaingang no cenário local, regional e nacional. Uma diferença, entretanto, é visível: no Encontro os Kaingang da região litorânea fortaleceram laços de parentesco e trocaram informações sobre caça, coleta, e outros elementos necessários para a atividade xamânica, não só em uma escala maior que em outros contextos, mas de uma forma pública e institucionalizada que é inédita.

Aqui, na região litorânea, como afirmei na introdução e tenho constantemente enfatizado, a relação entre aldeias obedece à mesma lógica das relações entre as aldeias existentes no planalto, configurando o que pode se visualizar como um complexo que envolve aldeia-mãe (*emã mág*) e aldeias satélites (*emã si*). Como disse Ga vög: “o Morro do Osso é a mãe das áreas, é a raiz, *jãre*. É como a raiz de uma árvore que vai crescendo até encontrar a raiz de uma outra árvore”. Sua afirmação, compartilhada por muitos Kaingang, vem confirmar uma situação das aldeias da região litorânea, após “Encontro dos Kujá”, como ele disse: “os *kujá* disseram que vão dar força para que o Morro do Osso seja uma terra demarcada, pois os *kujá* são a raiz [*jãre*] e as aldeias são os troncos e galhos de uma árvore, daí as aldeias se

encontrarem, pela raiz e pela copa, este é o presente que os *kujá* deram para o Morro do Osso, iniciando um *kujá* para que ele seja o mestre das aldeias” na região litorânea.

Esta nova perspectiva aproxima-se do que os Kaingang dizem da antiga orientação xamânica para os tempos das guerras anteriores ao contato com a sociedade nacional. O *kujá* era então consultado para obter-se a visão dos inimigos, prover a proteção da aldeia contra doenças, pressagiar eventos, indicando se os Kaingang deviam viajar ou não, entre outras coisas. Pois o xamanismo, enquanto uma prática e um discurso complementares à chefia, opera para preservar a “identidade” do corpo social, o *kanhgág kar*, promovendo aproximações entre parentes vivos (mobilidades e deslocamentos), bem como o afastamento dos parentes mortos, garantindo assim o bem viver da sociedade, do *kanhgág há kar*.



25. Eles vão andar no mato (*nén kãmi mü jé há*) (2007)



26. *Kujá* prepara a erva (2007)



27. *Kujá* Pedro da Silva batiza a fonte d'água.
(*gojror*) (2007)



28. *Kujá* Jorge Garcia batiza a fonte d'água.
(*gojror*) (2007)



29. *Kujá* cura a perna do cacique Xê. (2007)



30. "Fogo de Iraf" (2007)



31. "Fogo do Morro do Osso" (2007). Da esquerda para direita: Kentanh e Rokã.



32. "Fogo de São Leopoldo" (2007)



33. Iniciação de um novo *kujá* (2007)



34. Iniciação de um novo *kujá* (2007)



35. “Marca” *kamë* (2007)



36. “Marca” *kanhru* (2007)



37. Queima de remédios (*věnh kaġta pūr*) (2007)



38. Kujá batiza criança (2007)

Capítulo IV

Reunião e dispersão na região litorânea: novas configurações

4.1 Algumas características das relações entre região litorânea e o planalto

Por muito tempo, os Kaingang da região litorânea situaram-se, tanto em termos de discursos quanto de práticas sociais, a partir da oposição política planalto-litoral, o que os levou a se afastarem dos parentes próximos ou distantes, das lideranças, assim como dos *kujá* que estavam em suas “aldeias de origem” e com os quais “foram criados”. Entretanto, atualmente, os Kaingang da “região litorânea” articulam o parentesco, o xamanismo e a liderança enquanto diferentes níveis de sociabilidade em que atuam para reafirmar alianças com as aldeias do planalto.

Em um primeiro nível, temos uma configuração de relações que foi, em grande parte, formulada e conduzida pelas intenções das lideranças. Para tanto, os *pa i* do litoral reuniram, em aldeia (*vãre mág*) e/ou em “terra indígena” (*ga mág*, enquanto um sítio ancestral), os parentes “dispersos” (pois estavam “fora das áreas [aldeias do planalto]”) ou “amontoados” (como dizem quando referem-se a de um assentamento sem liderança). A partir daí, as lideranças legitimaram sua atuação fundamentando-a na “lei” da aldeia, e constituíram um complexo político-cerimonial articulando as aldeias dessa região (que envolve, em alguns contextos, também as aldeias do planalto). Esse complexo político-cerimonial, fundado no *kanhgág há kar* (“bem viver”) e no *kanhgág jykré* (“bom pensamento”), do qual participam as lideranças de várias aldeias, pode ser acionado para resolver conflitos internos, aconselhar casamentos, fazer cerimônias mortuárias, etc. Assim, casar em uma outra aldeia, participar de festas, visitar parentes durante um tempo com uma autorização do cacique ou ir enviado para

uma “cadeia” tornaram-se práticas constantes conectando as aldeias do litoral entre si e com as aldeias do planalto.¹¹⁰

Em outro nível de sociabilidade, o xamanismo atua na região litorânea como uma referência nas relações intra-aldeia e entre aldeias e na relação destas aldeias com as aldeias do planalto. Como mostrei nos capítulos anteriores, por um lado, observa-se a importância da atuação de *kujá* requisitados por serem pessoalmente conhecidos, pela proximidade do parentesco ou pelos laços de convivência. Por ser uma prática comum, esse tipo de atuação foi um suporte do xamanismo quando (ou em contraponto ao fato de que) os *kujá* foram afastados da esfera público-cerimonial devido, principalmente, às perseguições religiosas iniciadas durante a década de 60 nas aldeias do planalto. Por outro lado, temos a importância da atuação dos *kujá* na vida público-cerimonial, principalmente, na “queima de remédios” e na nominação, práticas-chave importantes na constituição das aldeias da região litorânea, sinalizado o retorno dos *kujá* à esfera público-cerimonial. Alguns exemplos dessa face mais coletivizada do xamanismo na mediação com vários Outros (*fóg*, mortos, Guarani), que compõem o cosmos, podem ser encontrados no contexto dos deslocamentos para a conquista de “terras perdidas”, principalmente no que se refere à escatologia kaingang, aos cemitérios e ao *numbé*.

Por fim, tem-se no nível mais estritamente relacionado ao parentesco o veículo para as alianças entre o planalto e a região litorânea. Esta região tornou-se muito atraente para os Kaingang, que vêm de várias regiões do planalto para juntarem-se aos parentes, para visitá-los e vender artesanatos, entre outras atividades. Isto é, a constituição de aldeias na região litorânea permite os Kaingang optar por ficar ou voltar para as respectivas “terras de origem”

¹¹⁰ Nesse último caso, ao menos em nível de discurso. Como pude observar na região litorânea, os kaingang enviam seus presos para a “cadeia” das respectivas aldeias, e mais raramente, dependendo da gravidade do “erro”, os “presos” são enviados para as outras aldeias desta mesma região. Não conheci casos de “presos” desta região que foram enviados para as aldeias do planalto.

ou, daí, partirem para outras aldeias.¹¹¹ Atualmente, há uma relativa estabilidade na ocupação das aldeias conquistadas na região litorânea. A partir daí, as relações de parentesco de Nonoai, Serrinha, Iraí, Votoro, Guarita, entre outras aldeias do planalto, e as áreas “conquistadas” na região litorânea são constantemente citadas pelos Kaingang desta última região, que percebem todas essas aldeias como interligadas entre si.

Paralelamente, essa configuração, em que os Kaingang optam por viver juntos na região litorânea e afirmam e/ou restabelecem alianças com o planalto, concatena-se a uma dinâmica de mão dupla: reunião e dispersão aldeã. Ou seja, a constituição de grupos locais na região litorânea tornou-se uma das condições para o movimento geral de dispersão – que envolve acampamentos e visitas às aldeias do planalto – e para a posterior reunião nas aldeias ali encontradas. Vejamos alguns exemplos.

No início do verão, as famílias extensas acompanham o movimento turístico, acampando em algumas das praias mais movimentadas do Rio Grande do Sul. Neste período, algumas lideranças e famílias permanecem na aldeia, e outras vêm e voltam para coletar material (cipós e taquaras) nas aldeias e arredores. No verão deste ano (2007/2008), permaneceram no Morro do Osso o vice-cacique, o capitão e os polícias, entre outras famílias, para garantir a proteção da aldeia. Na Lomba do Pinheiro, o cacique, o coronel e o sargento ficaram na aldeia, enquanto muitas famílias movimentavam-se (o capitão foi para Águas Claras, onde existe uma lagoa freqüentada por turistas, localizada a menos de 100 km de Porto Alegre). Na aldeia de São Leopoldo não houve esse tipo de dispersão, pois “estavam construindo as casas” na área recém adquirida (ver adiante). Após este período, em que procuram reunir recursos financeiros, planejam estadias em Nonoai e outras aldeias do

¹¹¹ Um caso que me foi narrado é justamente uma combinação de fatores econômicos e culturais. Um homem vindo da AI Monte Caseiros para vender artesanatos, mas que também estava a procura de uma aldeia para se instalar foi até o Morro do Osso para pedir parada. Chegando lá, as lideranças perguntaram se ele era *kamë* ou *kanhru krë*. Ele respondeu *kamë*. Continuaram a indagar: E sua esposa? O homem disse: *kanhru*. Então você pode ficar, as lideranças responderam. Daí o homem se agradou pois procurava uma aldeia que mantivesse as “marcas”, o que, segundo ele, não ocorria em Monte Caseiros.

planalto para visitar parentes, participar de banhos de ervas e coletar plantas medicinais e outros remédios que lhes servirão durante o ano.¹¹²

Outro exemplo remete às duas crianças que foram iniciadas para serem *kujá*. Uma delas é um menino que mora no Morro do Osso. Seu pai, Ga vōg, disse-me: “agora eu não posso parar com ele, tenho que ir para as aldeias”. Seu “plano” – como eles descrevem em português suas intenções futuras – é levá-lo para uma aldeia que está localizada na Área Indígena de Nonoai, Aldeia Rio da Vagem, “uma aldeia que fica no mato” (em oposição à aldeia do Posto, a sede da AI Nonoai, com luz, estrada, etc). Segundo ele, nessa aldeia, em maio, “antes de começar o inverno”, fazem “queima de remédios” (*věhn kagta pūr*) para se proteger das doenças que este traz, e, certamente, é um bom local para que seu filho “se crie embaixo dos *kujá*”. Em relação à outra criança seu pai, Reféj, disse-me que ela continuará indo aos “Encontros”.

Entretanto, se esses exemplos evidenciam a operação de um complexo político-cerimonial, que reúne as aldeias da região litorânea às aldeias do planalto, a outros que apontam em um outro sentido. Pois, o movimento de reunião e dispersão ora tende a enfatizar as relações de aliança no *kanhgág kar* mais amplo – que inclui as comunidades do planalto e as do litoral –, ora as relações de aliança em *kanhgág kar* mais restritos, como as diferentes regiões (litoral versus planalto), os diferentes aglomerados ou mesmo no interior das aldeias.¹¹³

Vejamos por exemplo, as interpretações suscitadas por um telefonema do cacique de uma aldeia do planalto, para o celular de um *kujá* desta aldeia, durante o “Encontro dos Kujá”.

¹¹² Uma preocupação dos Kaingang na região litorânea, que foi um dos temas do “Encontro dos Kujá”, é a possibilidade de “ter filhos em casa”. A prática das parteiras envolve técnicas e materiais específicos, como o “chá de guaxuma”, uma erva para facilitar o parto. Recentemente, a esposa do cacique do Morro do Osso, Venh gre, que é uma “parteira”, encontrou esta planta no local, mas ela diz que falta a banha do gambá fêmea (“raposa”) necessária para realizar o “puxamento”, é uma caça encontrada em Nonoai, por exemplo, e depois de cortada por baixo e coletada sua “banha”, é possível guardar essa última em vidro e conservá-la por um bom tempo.

¹¹³ No próximo item analiso o movimento de dispersão e reunião entre as aldeias da região litorânea.

Alguns me disseram que o cacique queria saber o que esse *kujá* tinha “falado e escutado” durante o Encontro, sugerindo uma intenção de vigilância do cacique para com o *kujá*. Este último, no entanto, contou-me que o cacique se preocupava com ele pois não queria que ele deixasse a aldeia de Nonoai; afirmou, ainda, que nunca tivera problema com cacique, pois ele mesmo atuara como liderança menor para todos os caciques que passaram por Nonoai, isso durante uma vida de 97 anos.

Um outro exemplo: em 2008, oito Kaingang de várias aldeias do planalto e da região litorânea passaram a estudar na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pois foi implantado nessa universidade um sistema de cotas para indígenas. Ouvi as lideranças da região litorânea dizerem que a política das lideranças das respectivas aldeias do planalto, na qual moravam os novos universitários, aconselhara que estes não ficassem nas aldeias constituídas na “região litorânea” pois pode “dar briga [inclusive por mulheres]”.

Assim, esses movimentos de dispersão e reunião operam em diferentes escalas os níveis de abrangência. Pois se a liderança, o xamanismo e o parentesco articulam o *kanhgág kar*, o coletivo kaingang, este pode ser em um dado momento uma aldeia, noutro o aglomerado de aldeias da região litorânea e, noutro, ainda, um conjunto que inclui estes últimos assim como as aldeias do planalto. Isto é, juntamente com esses níveis de sociabilidade que atuam a partir da vida em aldeias nessa região, ir e vir do planalto converge para ambas, dispersão e reunião aldeã.

4.2 Algumas outras novas configurações na região litorânea

Descrevo nesse item novas configurações ocorridas nas aldeias do litoral entre o ano de 2007 e início de 2008.

Morro do Osso

Como informei no capítulo 3, após Kentanh sair do posto de *pa i*, acusado de utilizar privadamente o prêmio Ângelo Kretã, concedido à comunidade do Morro do Osso, Valdomiro (Xê) foi quem se tornou o *pa i* daquela aldeia. Ele é o líder do grupo doméstico que acompanhou Kentanh, cuja esposa é filha da irmã (ZD) de Xê, na ocupação do Morro do Osso.

Como disse no capítulo 1, a família de Xê veio para Porto Alegre por volta de 1994 e morou na casa do bairro Jarí durante um ano. Depois, foram para um terreno na Vila Safira, que fora ocupado por outros Kaingang (entre alguns moradores da casa do Jarí), ali permanecendo por aproximadamente uns dez anos, distribuídos (depois do casamento do filho de Xê) em duas casas. Em 2003, convidados por Kentanh, foram para o Morro do Osso, onde estão há quatro anos. De início, o cacique Kentanh dividiu a liderança com Rokã (vice-cacique), cargo assumido por Xê quando, em 2004, Rokã foi morar na aldeia de Lajeado. E, com a saída de Kentanh em 2007, Xê torna-se então *pa i*.

A família de Xê é a maior família do Morro do Osso. Um filho e uma filha, ambos casados, moram em casas ao lado da de seus pais, os filhos solteiros vivem com estes últimos (com exceção de uma filha, que é “mãe solteira” e mora sozinha em uma casa separada). As irmãs (Z) de Xê vivem em Nonoai, mas estão no Morro do Osso, um sobrinho (ZS) e família vivendo em uma casa, e uma sobrinha divorciada (ZD) e família em outra. Em uma outra casa mora o cunhado Rokã (WB), vice-cacique, e família. Apesar de entre os Kaingang muitos dos novos casais viverem uxorilocalmente, com os pais da esposa, vemos aqui que um líder logra reunir em torno de si tanto filhos como filhas casados. Essa situação se repete em outras aldeias.

Um outro morador do Morro é Rigre (WZS de Valdomiro), que saiu da Lomba do Pinheiro, devido a conflitos narrados no primeiro capítulo, indo para São Leopoldo e, no

início de 2008, foi morar no Morro do Osso. Essa decisão de Rigre, acompanhada por seus familiares foi facilitada pela saída de Kentanh. Segundo um membro de sua família, outra razão da saída de Rigre de São Leopoldo refere-se a seu desagrado com a terra conquistada em São Leopoldo, que seria pequena, “estreita”. Mas o aspecto que me parece fundamental da mudança de Rigre para o Morro do Osso é a possibilidade de reunir-se com a “família”, pois é sobrinho (ZS) de Rokã e de Vein gre, esposa de Xê. Segundo sua tia, Rigre veio para o Morro do Osso como uma importante liderança, desde que conhecedor da “cultura”, alguém que pode “pegar o grupo de dança”. Segundo um outro informante, “Rigre sofreu em São Leopoldo, pois não respeitavam a sua casa, mexiam, já ali [no Morro do Osso] é só nós [parentes próximos, *kanhkã*]”. Além disso, lá “as lideranças não o apoiavam na cultura” (referia-se ao grupo de dança).

As perspectivas para o “bem viver” (*kanhgág há kar*) no Morro do Osso, entretanto, dependem de algumas condições atuais particulares desta aldeia da região litorânea. Entre essas, o fato de que se localiza em uma das áreas que mais tem condições de se tornar uma AI; o sítio se conserva, ademais, mais próximo do ideal para o “crescimento da população”, pois mesmo que “esteja dentro da cidade”, existe ali uma “mata pura”. Atualmente, está sendo feito plantio de araucária (400 mudas), e também se encontram plantas com fins medicinais, como o chá de guaxuma (usado no parto), ou o olho de boi, que protege do *kané korég* (traduzido por eles como “olho grande”). Os Kaingang dizem que ali, ainda há um pouco de mato, comparando com outros lugares da cidade, e que isto lhes permite se “sentirem bem” (*inh mÿ há*).

De outro modo, apesar de os moradores do Morro, afirmarem a aldeia como espaço onde vivem “só nós” (isto é, parentes próximos), isso não quer dizer que lá estejam imunes, por exemplo, ao *kané korég* (olho grande), “que é o mal mais brabo de todos, mais do que saravá [ou, tradução deles, “batuque”]”. Mas, o mato existente no Morro do Osso, lhes

fornece elementos para afastar este tipo de mal. Ga vōg contou-me que, quando está triste, pelos projetos não andarem, por não viver com o frescor das árvores, ou quando sente que há *kané korég*, “vou para o platô, e sinto o vento frio chegar até mim, o *kãka kusa*, que traz o espírito bom [*há*] que vem da mata” (em oposição a *ry*, vento quente, que traz o espírito mal, *korég*).

Lomba do Pinheiro

A configuração da Lomba do Pinheiro também se altera nos anos de 2007 e de 2008. Jagtag, um dos principais protagonistas na luta por esta área, procurava, a partir de 2007, estabelecer-se em uma nova aldeia, em Canela, cidade localizada na serra gaúcha. Os motivos para tal opção são de ordens variadas. O principal é a disputa política que marca aldeia Lomba do Pinheiro desde sua constituição, a saber, entre a sua liderança e os indianos, mestiços. Desde o momento em que decidiu que a aldeia deveria ser apenas de “índio puro”, Jagtag, segundo se diz, deixou de ganhar as “eleições” para cacique.

A partir desse momento, a esfera de influência de Jagtag diminuiu progressivamente, enquanto ascendia o jovem cacique Peni, que aceitara, conforme dizem alguns os “índios castiçados [indianos]”, e orientara a política da aldeia sem escutar os conselhos de Jagtag. Como ouvi repetidas vezes: “as lideranças não apóiam o Zílio [Jagtag] na cultura”. Isto é, na promoção de atitudes vistas como “tradicionais”. Nesse contexto, como Jagtag é um “velho”, alguém que conhece as tradições, preferiu afastar-se da política e busca constituir uma aldeia que “tenha mato”, e assim plantas medicinais para poder exercer o xamanismo. Outra questão importante para ele é o fato de a aldeia Lomba do Pinheiro não ser considerada uma Área Indígena ancestral; por isso, “é mais difícil de a FUNAI dar assistência para demarcação”.

De meados de 2007 ao início de 2008, Jagtag articulava sua ida para a região da cidade de Canela, visando acampar em uma área próxima ou no parque ambiental, que, segundo ele,

é uma área na qual João Grande (um antigo *pa i kaingang*) fizera uma aldeia. Para conversar sobre tal “plano”, um de seus irmãos, Gumercindo Salvador, morador da Aldeia do Posto em Nonoai, esteve na Lomba do Pinheiro. Em uma dessas suas conversas, da qual participei, Gumercindo dizia que em Nonoai os Salvador (família de Jagtag) “nunca tiveram vez”, e que por isso gostaria de apoiar Jagtag em sua nova empreitada. Dizia que o conhecimento do irmão em relação à cultura e às práticas xamânicas era muito importante e que, sendo um evangélico, poderia lhe fazer “parceria”. Em janeiro de 2008, Jagtag foi retribuir a visita que um outro de seus irmãos, morador da aldeia de Serrinha, fizera-lhe na Lomba do Pinheiro. Ele pretendia permanecer em Serrinha tempo suficiente para arrumar seus documentos de aposentadoria e, retornando de lá, passar uma semana na aldeia Lomba do Pinheiro antes de seguir para Canela, aproveitando o verão. Perguntei-lhe, antes que saísse para essa viagem, se ele perguntara ao seu irmão se este o acompanharia no acampamento nesta última região. Ele respondeu: “ele disse que vai, vamos ver”. Mas chegando em Serrinha, contam seus familiares, Jagtag conseguiu uma casa, adquiriu vaca de leite e galinhas, e por lá permaneceu. Os Kaingang da região litorânea ficaram desolados com sua partida e dizem cabisbaixos, quando conversam sobre o assunto: “O Zílio nos abandonou, ele que fazia as coisas da cultura, as lutas”.

Um outro fator parece ter influenciado sua decisão, relacionado ao cemitério na Lomba do Pinheiro. O “cemitério novo”, como vimos, é uma forte ameaça para a comunidade dos vivos, pois atrai a alma das pessoas, que “se agradam” com ele, levando-as à morte. Além disso, e de forma mais geral, as almas dos mortos (*vënh kupriğ*) sentem saudades dos parentes vivos e querem levá-los com eles. Estas ameaças devem ser controladas através de técnicas que o *kujá* possui para evitar que a alma dos vivos (*vënh kënhvëg*) se afaste do corpo e não possa mais voltar, realizando queimas de ervas para a proteção, confirmando nomes com banhos de ervas e outros trabalhos. O *kujá* deve buscar a alma das pessoas no cemitério, antes

que seja tarde demais e o *věnh kěnhvėg* vá para o *numbe*. Para tanto, deve enfrentar e vencer o *věnh kej ton* (o “cacique do cemitério”), com o auxílio do animal “guia” (*jangrě*) obtido por meio da sua iniciação, ministrada por outro *kujá*.

Vale lembrar que várias mortes sucederam-se na Lomba do Pinheiro, a despeito dos esforços de Jagtag, executando rituais como queima de ervas e chamando os *pěj* de Nonoi para rezar (*jé tan tan*) para os mortos, após realizarem o *věnh key mü* (o caminho do cemitério), como vimos no capítulo 3. Jagtag começou, então, a sofrer pressões e questionamentos sobre suas capacidades xamânicas. As dúvidas quanto a seus conhecimentos xamânicos reforçam-se pelo fato de não ter passado, como ele mesmo admite, por uma iniciação completa, em que adquirisse um *jagrě*. (Em uma ocasião disse-me “não precisa necessariamente do *jagrě* para ser *kujá*, a esposa pode substituí-lo”). Sabia-se que ele não havia recebido, ainda, o *jagrě* e, mesmo que estivesse para receber, como me informou uma mulher dessa aldeia: “sua mulher ficou doente, dizem que isso acontece para quem mexe com os *kujá*”, ele dizia que traria os *kujá* das Áreas indígenas para lhe ensinar. Por fim, em uma reunião recente, em que participaram homens e mulheres, como de costume, as lideranças, com apoio da comunidade, removeram Jagtag do “posto” de *kujá*. Diz-se que a comunidade já o vinha testando há algum tempo, levando-lhe doentes que ele não curou.

Sua saída da aldeia, entretanto, já se anunciava com as desavenças mencionadas mais acima. Mesmo enquanto era “testado” como *kujá*, ele já planejava sua mudança. Havia visitado o lugar de pouso em Canela, e tinha dado entrada em um processo no Ministério Público Federal requisitando, digamos, aquela área como uma “terra antiga”, *ga si*.

Uma outra mudança importante na configuração da aldeia Lomba do Pinheiro, ligada indiretamente à anterior, foi a vinda de Nimpre. Depois que saiu do Morro do Osso, ela foi

morar com suas filhas, filhos, genro e netos na Agronomia.¹¹⁴ Num primeiro momento, a “Agronomia” era um lugar seguro e calmo para Nimpre, que se sentira cansada e magoada após ter sido “expulsa”, segundo ela, de forma “não respeitosa”, do Morro do Osso, cuja ocupação acompanhara desde o início. Em seguida, sentira-se em um lugar agitado, quando soube que as linhas de ônibus estacionariam, em um futuro próximo, na frente do seu terreno. Por fim, “comprou” uma casa na Lomba do Pinheiro de uma “indiana” que teve de sair de lá devido aos conflitos com os *kanhgág pë*.

Instalando-se nesta aldeia, Nimpre iniciou seus trabalhos de xamanismo, sem, no entanto, querer “tirar o posto” de seu primo-irmão “pela marca”. Isso ficou demonstrado no *vëhn kej mü*, quando foi realizado o ritual de “sétimo dia”, realizado sob a liderança de Jagtag (ver capítulo 3). Também em outros momentos manifestou o respeito pela liderança de Jagtag, como ao realizarem, juntos, o *vënh kagta pür* (“queima de remédios”) após as seguidas mortes.¹¹⁵ Por outro lado, acredito que sua presença na aldeia, mesmo sem que ela o quisesse, tornou mais tensa a situação de Jagtag. O cacique disse-me uma vez, quando da chegada de Nimpre na aldeia, “é isso que eu queria, os *kujá* na aldeia. Porque tu sabes, Alexandre, eu quero terra indígena”. Tais condições deram a Nimpre um contexto favorável para que reivindicasse uma certa autoridade nos conhecimentos da prática xamânica, a partir de sua iniciação e experiência. Enquanto inquietações surgiram em relação à atuação de Jagtag, perguntavam a Nimpre: “como é que a tia cura”?

A saída de Jagtag coincidiu com a chegada de Kentanh que, como eu disse acima, conseguiu “parada” (*rá*) na Lomba do Pinheiro, com sua irmã e cunhado. Chegou em dezembro de 2007. Em janeiro de 2008, passou períodos nas praias do litoral para vender

¹¹⁴A Agronomia encontra-se atualmente na mesma situação de então tirando-se a separação da filha de Nimpre e a mudança de seu genro para Nonoi: ficaram lá “duas famílias de índios”, o resto do terreno fora vendido para os brancos que ali agora moram.

¹¹⁵Lembro a situação descrita no capítulo 3. Quando da morte do filho de José Vergueiro, os Kaingang saíram do “velório” na aldeia Lomba do Pinheiro e foram até o Brique da Redenção para pedir a Jagtag e a Nimpre para que fosse feito o *vënh kagta pür*. Mas choveu no dia anterior e Jagtag não pode, segundo ele, campear a vassourinha do mato para tal fim. Nimpre disse-me, neste mesmo dia, que precisaria que Jagtag fizesse o *vënh kagta*, pois ela não sabia onde encontrar a “vassourinha do mato”.

artesanatos. Em fevereiro estava na aldeia. Apoiado desde o início pelo cacique, ele dizia que sua estadia era temporária, pois procurava reunir famílias para ocupar uma terra próxima ao município de Guaíba, que ele denominou de *Ore mág* (lagoa grande).

Esta terra, que costeia o rio Guaíba, tem aproximadamente 1300 hectares. Ali, existe um sítio arqueológico considerado de Tradição Tupi-guarani. Conheceram essa área através de um “amigo dos índios”, que trabalha nas imediações do município de Guaíba e sabia da existência de um “cemitério indígena” no local. (É interessante notar que os Kaingang vêm esse “amigo dos índios” como alguém que parece fisicamente com um “índio” e que ele se diz “descendente indígena”). Em meados de 2007, Kentanh, após ter deixado o posto de cacique no Morro do Osso, acompanhado de seu *jamré* Jótã, montou um acampamento na *Ore mág*, onde permaneceram aproximadamente um mês, retornando para o Morro do Osso. Nos dez meses subsequentes Kentanh, esperando os meses quentes do ano, aproveitou para convidar os “parentes” e articular a “política” com os órgãos governamentais (FUNAI em Passo Fundo, Ministério Público Federal e Ministério Público Estadual, universidades) na tentativa de obter recursos e legitimidade para a ocupação da área. Nesse tempo, visitou museus e cartórios visando reunir documentação sobre a área. De posse da documentação, constatou que a área, além de sítio arqueológico (estudado durante a década de 70), constituía uma terra devoluta pertencente ao estado do Rio Grande do Sul, um aspecto importante, segundo ele, uma vez que esse estado havia deliberado que estas terras seriam destinadas a acomodar a população indígena (ver em anexo nº3).

Por fim, Kentanh reuniu dez famílias e, no dia 11 de abril de 2008, às nove horas da noite, deixaram a Lomba do Pinheiro, em um ônibus alugado com recurso da FUNAI, para ocupar a área. Os Kaingang estabeleceram-se, novamente, com barracos de lona preta, construídos com armação de taquara (material encontrado em abundância no lugar).

Kentanh beneficiou-se de uma querela na Lomba do Pinheiro, que lhe permitiu atrair um grupo doméstico importante entre os Kaingang da região litorânea, relacionado ao finado Peni. O fato é que, há algum tempo, o clima de tensão política aumentava na aldeia, em virtude da aproximação da data das eleições, para a qual dois grupos se formavam: o do cacique, de um lado, e o grupo doméstico do falecido Peni, de outro. Essa tensão desemboca em conflito aberto durante uma festa, realizada no Centro Cultural da aldeia, duas semanas antes da ocupação da *Ore mág*, envolvendo inclusive alguns *fóg* (que brigaram junto com uma das facções).

Nesse contexto, Kentanh, que não participara da briga de facções na Lomba do Pinheiro, reuniu, alguns dias depois, a facção derrotada. Contou-me: “Eu pensei: E, agora, acho que não vai vir ninguém [para entrar no ônibus], e quando eu olhei o pessoal veio chegando ...”. Desse modo, a ocupação de *Ore Mág* envolveu, além das famílias de Kentanh e de Pedrinho Eufrásio seu cunhado (ZH), de Jótã e sua família, o grupo doméstico de Peni. Entre as famílias que compõem atualmente este último grupo estão as duas filhas e um filho do falecido Peni, o filho deste filho, um genro de Jagtag, o cunhado (HB) da filha falecida de Peni e um homem de Serrinha com sua família.

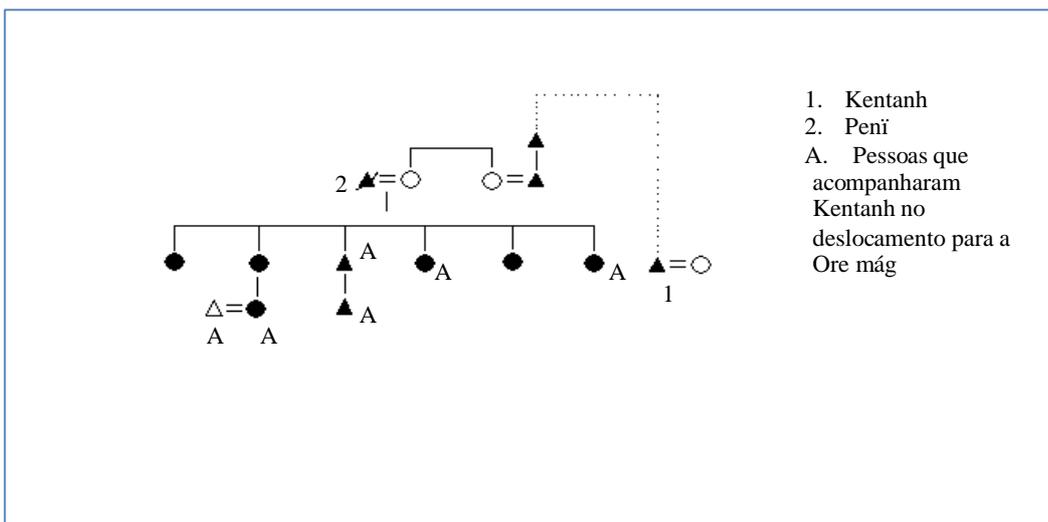


Fig. 4 Parentes na Ore mág



Mapa 3. Aldeia Ore mág – cidade de Guaíba ao fundo



39. Vista da Ore mág (2008)



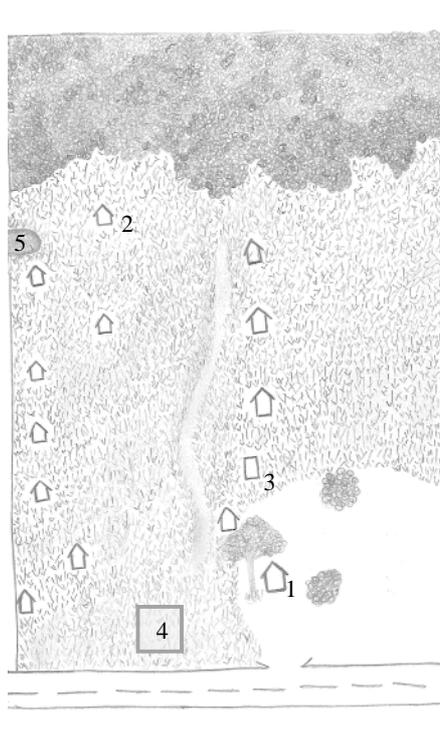
40. Fogo de chão – Ore mág (2008)

São Leopoldo

A aldeia de São Leopoldo transferiu-se em 2008 para uma pequena área de três hectares comprada pela prefeitura. Nesse caso, precedente importante nas relações entre prefeitura e índios, o poder municipal pretende transferir a posse da terra para a União, ou seja, para a FUNAI. O prefeito da cidade, que “havia trabalhado em Xanxêre e conhecia a causa indígena”, prometera-lhes, durante sua campanha para a prefeitura municipal em 2007, a aquisição de um terreno. Ganhas as eleições, cumpriu sua promessa, comprando a área de 3 hectares em janeiro de 2008. Segundo os Kaingang, houve no processo várias dificuldades e várias negociações dos índios com a prefeitura e desta com os proprietários, envolvendo a escolha do terreno e a especulação imobiliária por parte dos donos do terreno escolhido.

Para que a mudança de fato pudesse ocorrer, os Kaingang tiveram que ocupar o terreno escolhido. Neste estágio da negociação, o prefeito iria declarar a expropriação do terreno, mas os donos aceitaram enfim preço combinado. O prefeito ligou para o celular do cacique, que esperava junto com os seus: “podem ficar, agora o terreno é de vocês”. É importante lembrar que, para os Kaingang, esta conquista vem associada a uma ocupação da estrada que dá acesso à BR 116, quando ainda moravam à beira dessa estrada. Atualmente, no terreno conquistado, estão 22 famílias, em casas de madeira, esperando a construção de casas de alvenaria com recursos do Município de São Leopoldo. O terreno tem uma boa cobertura vegetal, que lhes dá sombra para as atividades diárias. Ao lado, existe uma área de mato com mais de 10 hectares, onde se encontram fontes de água, cipoal e taquaral, que usam para o artesanato. Uma parte desta área pertence ao mesmo dono do terreno comprado, que não mora no lugar e permite-lhes coletar essas matérias primas.

1. Casa do cacique
2. Vice-cacique
3. *Cadeia*
4. Escola
5. Açude fora da área



roqui 3. São Leopoldo

A aldeia é composta, primeiro, pela família do *pa i* Darci Fortes (Pepó). Ele tem um filho casado morando em uma casa. Sua irmã mora em uma casa e seus quatro filhos casados moram cada um em uma casa. O vice-cacique por muito tempo foi José Vergueiro, filho de uma irmã de Pepó (moradora em Nonoai), mas ele acabou substituído por Rigre que, por seu turno, é casado com BD de Pepó. Mais recentemente, algumas famílias de Votouro chegaram e tornaram-se importantes politicamente (infelizmente não sei se existe uma relação de parentesco próxima com os moradores mais antigos); desde que Rigre foi para o Morro do Osso, o vice-cacique é proveniente dessa aldeia. Alguns Kaingang, filhos das irmãs, originários de Nonoai, dizem que quem conquistou essa terra foi o tronco de Nonoai e não o de Votouro, e um conflito político se estabelece entre eles e seu tio Pepó.

Nesse contexto, em que “eles [a família de Darci] mandam”, Rigre, três meses depois de mudar-se para o Morro do Osso, foi convidado por Pepó para voltar para São Leopoldo. Aceitou, dizendo que no Morro do Osso sua condição de liderança não fora considerada pelo cacique, apesar de ele ser parente próximo da esposa do cacique (ZS) e do vice-cacique (ZS). Assim, ele preferiu ficar com seu *kakrë* (WFB) e não com Xê seu *jóg* (MZH), indo pois viver com seus afins. Mas, posteriormente, voltou a morar no Morro do Osso.

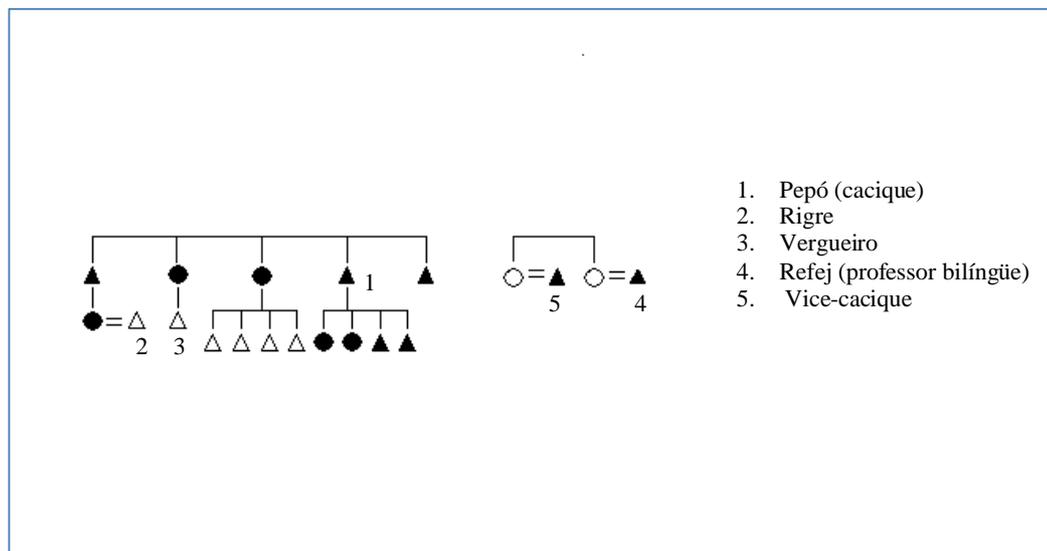


Fig. 5. Genealogia de São Leopoldo

Observando estes aspectos da vida aldeã, vê-se que a dinâmica das relações para a constituição de um grupo local entre os kaingang é complexa e instável. Parentesco, xamanismo e chefia entrelaçam-se em movimentos de reunião e dispersão que configuram novos contextos na região litorânea.



41. Aldeia São Leopoldo (2008)



42. Pepó (2008)

4.3 Nimpre e o Xamanismo na Lomba do Pinheiro

Vimos que, desde a primeira morte na Lomba do Pinheiro, a população passou a viver ali com as almas dos mortos (*vënh kuprig*). A partir de então a atuação xamânica tornou-se uma necessidade constante para a viabilização da vida aldeã. Vimos como, após o afastamento de Jagtag, Nimpre tende a estabelecer-se como *kujá* desta aldeia. Segundo ela, a população ainda desconfiada de seus conhecimentos, perguntava-lhe “como é que a tia cura”, diante da eficácia de suas intervenções, que incluíram tratamentos de olho inchado, retirada de duas almas do cemitério (*vënh kej*), administração de remédios para as mulheres após o primeiro parto.

Neste contexto, ela pedira as lideranças recursos para viajar ao planalto para coletar ervas medicinais (*vënh kagta*), e as lideranças procuraram obter esses com a FUNASA. Além disso, de modo geral buscam para ela materiais necessários para suas atividades. Quando cheguei na aldeia em janeiro de 2008, o cacique levou-me até a casa dela, uma atitude que me pareceu o reconhecimento até então inédita. Nimpre fala da Lomba do Pinheiro como um lugar bom para se viver, no presente (*üri*) e no futuro (*vanhky*). O cacique, (um dia após o *vënh kej mü* realizado na aldeia), perguntou-lhe: “onde é que tia quer morrer?”. E ela respondeu: “aqui, eu não vou entrar na aldeia onde nasci carregada [morta]”. Quando, nas férias, os Kaingang vão “negociar” nas praias do litoral gaúcho, Nimpre prefere ficar em casa, porque é um lugar tranqüilo. No longo trecho que transcrevo abaixo, Nimpre fala sobre este momento de sua vida:

[Falávamos sobre os *kujá* de Nonoai e ela disse:] Eu estava dizendo para as minhas filhas, se vai tudo bem, a rainha vai se levantar aqui na Lomba. Porque o Jaime [Kentanh] não deu valor pra família. Nós estávamos levantando o filho dele. Não deu valor para o filho dele, não deu força, vivia só esculhambando. Então a gente vai levantar outro agora, vamos ver qual é que vai entrar. Vai entrar no curso, uma aulinha, dos *kujá*. Que a gente estava com o filho do Jaime, não souberam caprichar, não deram uma ajuda para o piá. O piá já estava na fila. Ele [o Jaime] pensa que é brinquedo. Que a minha avó dizia pra mim: com o tempo, minha filha, o que eu estou te passando vai te ajudar. Tu vais sempre

se lembrar de mim, eu já estou embaixo da terra. Tu não vais se arrepender. E dito e feito. Tantas curas que eu fiz aqui, agora. Aqui com os brancos, né! Também com os índios. Não está me valendo agora? No final, dos índios, o cacique Preto disse que não era pros guias cobrarem, mas isso foi acertado. Então, às vezes eu tenho que tirar o índio do cemitério [*věhn kej*], [e] eu tenho que me comprometer a favor daquele índio. Eu tirei uma menina e um rapaz daqui. E para trancar o cemitério, eu tenho três compromissos na frente, que eu tenho que pagar para eles [os *jagrě*], pagar com mesada, que é dia vinte quatro de São João, a despesa também vai sair. Porque daí, esses cura que tranquei o cemitério para ninguém mais ir. Isso aí era com a própria pessoa da comunidade, a pessoa mesmo tem que entrar em compromisso com os guias. Mas assim como ele [o cacique] disse que não era para cobrar os guias, os índios, daí eu sou comprometida, eu tenho que pagar aquela conta. Daí eu por mim, iria sair a festa na custa do pessoal que recebe a cura, mas vai sair na custa de fora [dos brancos que ela cura?] mas também eu estou comprometida por causa deles aqui. [Pergunto quem recebeu a cura] É de um rapaz e de uma menina e de uma criancinha. Então esses aí eu tenho compromisso. Porque vida espiritual, ela cuida [?]. [Eu pergunto: estavam doentes?] Hum, hum ... Depois que o último velório aconteceu, elas queriam puxar mais outra para ir de atrás, daí. Eu ataquei aquilo, daí, os guias atacaram. E daí, que eu fiz o trabalho lá no cemitério, botando aquela madeira no lugar do povo, né! (...). Daí aquela madeira foi no lugar do povo. Daí, aquilo lá foi no lugar da comunidade indígena, que não é para morrer um, então já não é pra chamar mais ninguém. Aquela madeira foi a favor da comunidade, a favor das crianças do cemitério, está enterrado lá. [Qual madeira que era, eu pergunto?] Eles conseguiram pra mim, é guajuvira, cerne de guajuvira. [Conseguiram aqui, pergunto?] Eles foram na madeireira. Não sei onde eles acharam. Foi até o Zaqueu [professor bilíngüe] que achou, foi o Zaqueu que fez isso pra mim. Aquele lá foi no lugar do povo, e aquele lá tem um compromisso, é um compromisso para mim. Que pelo real, se eles fizerem festa, todo esse povo, hora que tiver uma festa, que chegue o dia, o povo tem que se comprometer com uns quilos de carne, cada casa. Mas assim como ele me disse, né, que não é para cobrar então o compromisso é comigo. Carne, uma galinha, um kilo de arroz, é uma arrecadação, daí, né! E daí é nas custas do povo, que faz a festa. E porque os índios nunca pagaram também na minha área, só que a festa era com eles. À hora da cura, a festa era com aquela pessoa, arrecadam popular e ... [Era caça, eu pergunto?] Era! Aquela época, eles fazia esses pato, ... jacu (*jô*), tem mais outro, um galo fino do mato, nem sei como é nome daquele lá [Como é em kaingang?] *Kói*.

Nesse contexto, emerge um tema, o da economia kaingang do litoral, da produção e da troca, que até agora não havia sido tocado senão de forma marginal. Segundo Nimpre, a noção de “pagamento”, em sua forma coletiva, é *mre en hã* (troca coletiva ou “todos vão dar”), que seria a forma adequada para pagar a “cura” realizada pelos *jagrě*, a qual é, ao mesmo tempo, contrastada com a noção de “negócio”, *kajãm* (pagar, comprar)¹¹⁶. A questão que se coloca para a atividade da xamã, hoje, na Lomba do Pinheiro, é que a comunidade já não pode mais “pagar” (no sentido de que “todos vão dar”) aos *jagrě* através de uma “festa para as crianças”, porque não pode mais caçar e plantar como se fazia no planalto, quando existia caça e mais terras produtivas. Tanto é assim, que Nimpre teve de recusar a proposta feita pela médica do posto de saúde da aldeia ao *pa i* Peni, porque se ela tivesse que atender todas as doenças (*kaga*) da população, como queria a médica, ela não poderia coletar cipós e

¹¹⁶ A noção de “negócio” é utilizada para vender artesanato e comprar bens em geral, como quando compram artesanato dos Guarani.

taquara para fazer artesanato e “negociar” nas feiras da cidade e, então, sobreviver. Como ela respondeu ao cacique: “ela [a médica] recebe para trabalhar e eu não, então ela vai ficar sem fazer nada, enquanto eu tenho que cuidar de três crianças [suas netas]. Por isso, eu tenho que trabalhar [vender artesanatos], agora, quando for doença espiritual, daí é para mim, que eu curo”.

Nimpre é constantemente procurada por brancos em busca de cura para os mais diversos problemas, desde estéticos a problemas graves de saúde, muitas vezes por intermédio de outros índios que os encaminham para Nimpre. Ela geralmente vai a suas casas para curá-los. Ao mesmo tempo em que essas curas legitimam a sua atividade xamânica dentro da aldeia e, de forma mais ampla, em outras aldeias kaingang (de onde muitos vêm em sua procura), a forma de atuação fundada no “pagamento aos guias” sob forma de “festa” deixa de estar no centro de suas atividades. Pois muitas vezes ela assegura sua subsistência curando os brancos, quando então prescinde do “pagamento” de pacientes kaingang para não deixar as pessoas da aldeia sofrendo. Por isso, ela diz que o pagamento aos “guias” “vem de fora [dos brancos]”, isto é, os brancos pagam a festa aos *jagrê*.

Para desenvolver melhor este ponto, é necessário realizar uma rápida discussão sobre as atividades de subsistência entre os Kaingang da região litorânea, para depois tentarmos concluir.

4.4 Atividades de subsistência na região litorânea

Como vimos no item anterior, quando da transcrição de trecho da entrevista com Nimpre, a vida nas aldeias na região litorânea é marcada por modificações significativas no que se refere à relação entre as atividades de subsistência e a vida cerimonial. As atividades produtivas nas aldeias do planalto relacionavam-se diretamente ou indiretamente com as

atividades cerimoniais. Mesmo concentradas na vida cotidiana, elas dependiam do “conhecimento da floresta”, isto é, de uma ciência da flora, da fauna, dos espíritos, das pedras, entre outros seres animados e inanimados que, ao mesmo tempo, constituem os elementos importantes da vida ritual.

Vejamos como se desenvolvem as atividades de subsistência na região litorânea. Os Kaingang utilizam-se de cipós e taquaras para a confecção de cestos e a coleta desse material é realizada por homens e mulheres. Como informei na introdução, as aldeias na região litorânea localizam-se no entorno de morros de mata atlântica em um ambiente subtropical (no caso do Morro do Osso, sobre um morro com pouca vegetação de mata atlântica entremeada por floresta secundária). Entretanto, o espaço de coleta abrange uma ampla região que envolve as proximidades da Lomba do Pinheiro (Morro São Pedro e Morro Santana, Lami e Canta Galo), as proximidades de São Leopoldo e as proximidades do Morro do Osso e Ponta Grossa, englobando toda a zona sul da capital, Porto Alegre. Inclui também o município de Guaíba, transpondo o rio de mesmo nome, no qual encontra-se uma vasta região de várzea que preserva uma quantidade razoável de cipós e taquaras (na área que hoje é reivindicada como uma área ancestral por eles). Para além desses espaços, as aldeias kaingang são envolvidas por uma paisagem urbana.

Além desses lugares, pertencentes em geral ao governo municipal, estadual ou federal (UFRGS) e, às vezes, a iniciativa privada, os Kaingang freqüentam as aldeias do povo Guarani, localizadas em vários lugares da região litorânea. Estas últimas caracterizam-se por estarem relativamente mais afastadas da cidade, e o percurso até elas se faz por entre fazendas esparsas, onde prevalecem às pastagens para a criação de gado. Ao chegarmos nas aldeias Guarani, verificamos a conservação da vegetação nativa.

O acesso a todos esses lugares de coleta é relativamente fácil, mas, adentrando o mato, torna-se difícil devido ao estado de conservação das matas. Nesses ambientes, os Kaingang

passam o dia e, muito raramente, acampam ou pernoitam. As condições de uso são variadas, conforme o acesso seja legal ou não, (quando atravessam propriedades privadas, podem aparecer problemas com os seus donos). A coleta de cipó, taquara e sementes, além de algumas madeiras para a fabricação de arco (pouco utilizadas pois os fazem, na maioria das vezes, de taquara) respeita uma lógica de períodos de alternância para o crescimento de novas ramagens, sendo pois objeto de um manejo específico: a tiragem do cipó libera a copa das árvores para o crescimento da vegetação e, após a retirada, demora em torno de três a cinco meses ou dois a cinco anos (dependendo do cipó e da localização, se no morro ou na várzea) para que ele volte ao seu tamanho. Por isso, o uso desses lugares de coleta alterna-se durante o ano.

Os Kaingang passam horas a fio nos matos, para depois retornarem à aldeia e fazer os trançados de cipó ou de taquara que, prontos, serão cestos, “casinhas de passarinho”, bolas trançadas, e outros objetos, como arcos e flechas ou esculturas zoomorfas de cipó (veado campeiro, peixes, entre outros). Quando chegam na aldeia, ficam sentados em cadeiras e bancos modestos – adquiridos em pequenas lojas de móveis usados e através de doações (assim como acontece com os demais móveis da casa) – colocados no pátio da frente da casa, para então iniciar a confecção de artesanatos. Estas atividades são diárias e acompanhadas pelo chimarrão.

Tanto homens quanto mulheres circulam por esses espaços de coleta, para o artesanato bem como para ervas medicinais. As cestas, atualmente, são fabricadas por homens e mulheres, mas parece que antes o homem coletava material (principalmente a taquara) para a mulher, o que também acontecia com a cerâmica: o homem pegava o barro e a mulher confeccionava. A iniciação na vida social, segundo falam, estava justamente relacionada ao aprendizado da confecção de cestos pelas meninas e ao da confecção e uso de arco e flecha pelos meninos.

Quando eles têm “material” (cipós, sementes e taquaras) mas não prontos os objetos prontos para a venda, ficam na aldeia para confeccioná-los, a não ser que precisem ir buscar lenha e “remédios do mato” (*vënh kagta*), visitar parentes, fazer política na cidade etc. Em nenhuma destas atividades é possível observar uma divisão de gênero mais marcada, com exceção do que se refere à política frente aos *fóg*, que é uma atividade eminentemente masculina. No âmbito aldeão, como vimos anteriormente, a política é também uma atividade quase exclusivamente masculina no âmbito público, mas também é realizada no contexto doméstico por mulheres. Eles dizem: “a mulher fala em casa e o homem fala nas reuniões [pública]” (nas quais as mulheres participam quase sempre como ouvintes). De outro modo, existem mulheres que não gostam que seus esposos façam política, principalmente, com os *fóg*. Esse desagrado está relacionado, em grande parte, segundo alguns homens (líderes), ao fato de eles não conseguirem trabalhar para a subsistência da família.¹¹⁷

Observei anteriormente que, enquanto buscar lenha e coletar é uma atividade mais masculina, ainda também realizada por mulheres (elas dizem estou “fazendo o trabalho do homem, pegando lenha, cipó e taquara”), a cozinha é uma atividade eminentemente feminina, embora alguns itens possam ser preparados por homens. Como descrevi no capítulo 3, assar o *ëmi ró* (alimento base kaingang) é uma atividade diária e quase exclusivamente feminina (mas os homens sabem fazer). Os homens “cozinham” peixe na taquara (*krëkunfar ken pu*) e polenta na taquara (*ëmi ken pu*), além de assar peixe, carne, frango e fazer caldo de peixe, entre outros alimentos, mas raramente os vi cozinhar arroz, feijão e frango ou carne em panelas (alguns sabem fazê-lo). Há de fato uma íntima relação entre o cozinhar e o cuidado com os filhos, que é uma função mais feminina, dando ao homem maior liberdade para sair de casa para realizar outras atividades, econômicas, políticas, educacionais (principalmente, no caso dos professores bilíngües) etc.

¹¹⁷ Às vezes os líderes recebem algum apoio para desempenhar certas funções políticas, mas devem retornar as atividades de subsistência assim que resolvem as questões coletivas. Este apoio não cobre a subsistência da família.

Os Kaingang dizem que, geralmente, “folgam na segunda-feira”, após a feira do Brique da Redenção, que acontece todos os domingos.¹¹⁸ Nos outros dias da semana, quando têm o artesanato em mãos, distribuem-se para vendê-los em vários lugares da cidade de Porto Alegre, sendo o “ponto” principal a Praça da Alfândega, localizada no centro da cidade, onde colocam várias bancas, por família, como também fazem no Brique da Redenção. Tenho observado que quando um rapaz casa, ganha o direito de uma banca própria nesta feira (como acontece com as casas), para obter a subsistência de sua família, trabalhando ali com a esposa ao seu lado.

Por meio da venda de artesanato, adquirem dinheiro para comprar alimentos em supermercados como erva mate, farinha de milho e farinha de trigo, arroz e feijão, macarrão, frangos e carne de boi, refrigerantes, banha, além de eletrodomésticos como geladeira, fogão, lavadora de roupas e carros. Os eletrodomésticos citados são comuns na maioria das casas. No caso do carro, geralmente vê-se um e no máximo dois ou três por aldeia, e seu uso é, muitas vezes, coletivizado ou “negociado”. Além de servir ao seu dono, presta-se a usos coletivos como compras de supermercado, idas ao hospital, viagens a aldeias do planalto, saída para reivindicações políticas. Em outras ocasiões, o uso do carro é “negociado”, como quando se faz “frete” pago (do material de coleta, dos artesanatos) para outros Kaingang. As mulheres lavam as roupas com suas respectivas máquinas de lavar colocadas dentro ou fora das casas, momento em que, geralmente, várias mulheres se reúnem. O fogão é usado para fazer *ëmĩ kushir* (“bolo frito”), entre outros alimentos emprestados da cozinha dos brancos (arroz, macarrão, pão, etc), mas eles preferem o fogo de chão onde esquentam a água para o chimarrão e assam o *ëmĩ ró* (bolo da cinza), além do milho, feijão e carne assada, intercalando o cardápio da “comida dos brancos” com a forma tradicional de se alimentar.

¹¹⁸ São Leopoldo é a única aldeia que não utiliza o espaço dessa feira; os kaingang negociam com seus artesanatos nas ruas de São Leopoldo (inclusive no sinal de trânsito), assim como nas feiras de cidades próximas.

Existem algumas roças na região litorânea. Observei em torno de três ou quatro por aldeia. Estas roças localizam-se, quando existem, ao lado das casas, e são pequenas (na Lomba do Pinheiro, o lugar destinado à roça coletiva não é utilizado por todos), pois não há espaço suficiente. O uso dos alimentos produzidos na roça é complementar aos alimentos adquiridos no supermercado ou na doação de cestas básicas. Nas roças plantam milho, batata doce e feijão, sendo estes os alimentos mais comuns; alguns plantam hortaliças e outros cana de açúcar.

De fato, para alguns kaingang, os que foram “criados embaixo dos *kujá*”, viver na região litorânea é um tanto difícil, pois a comida é diferente daquela encontrada nas áreas do planalto. Em Nonoai, por exemplo, sabe-se da procedência de alguns alimentos que buscam na mata e que, por isso, são considerados “limpos”. Aqui, na região litorânea, não se sabe a procedência dos alimentos que, por isso, são considerados “perigosos” e “sujos”. Com essa mesma preocupação, informou-me Ga vög: “As plantas, às vezes, parecem as mesmas, mas não são: uma é *há* (de espírito bom) e outra é *korég* (de espírito mal)”; por isso, é importante estarem na aldeia (na Área Indígena). Ele diz, ainda, que come pouca carne, deixando-a mais para as crianças, que não foram “criadas embaixo do *kujá*” e já estão acostumadas.

A caça e a pesca são atividades raras, mas ainda existem, e os animais são às vezes surpreendidos pelos Kaingang em suas atividades diárias de coleta. São vistos como elementos importantes do ambiente ao redor de seus *vãre* ou *gá*, mas, de fato, não são alvos constantes dos caçadores experientes nem dos jovens, devido a pouca quantidade. Prefere-se criar galinhas soltas no pátio da aldeia. Houve “planos” para a construção de um açude na aldeia Lomba do Pinheiro para a criação de peixe, mas não puderam ser executados devido a orçamento e proximidade de esgotos.

É manifesta a fala dos Kaingang da região litorânea a percepção da transformação de sua subsistência (tanto na produção como na alimentação). Eles dizem que a mata existente no

Morro do Osso e nos arredores de São Leopoldo e da Lomba do Pinheiro (“existem plantas, mas estão fora da aldeia”) são capoeira ou capoeirão (*ëgóho*), isto é, não há mais florestas (*nën*). Alguns dizem não saber se a araucária por eles plantada dará frutos (devido à diferença de clima, vegetação, solo entre o planalto e a região litorânea) e se o mato ao redor ficará dentro das áreas indígenas, devido à incerteza jurídica e política que paira sobre elas. Por tudo isso, alguns dizem que estão apenas tentando estabelecer-se neste lugar que é tão diferente daquele de suas “aldeias de origem”, localizadas no planalto. Não sabem se esse projeto será bem sucedido.

Essas transformações na região litorânea devem, entretanto, ser comparadas às daquelas das aldeias do planalto meridional, principalmente no que se refere aos processos de reunião e dispersão aldeã. Considerando a informação de Kimiye Tommasino no planalto, 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 (Tommasino, 1995; 2002). Isso é formalmente semelhante ao modo como se organizam a produção (coleta e manufatura) e a venda de artesanato na região litorânea.¹¹⁹ Mas há uma diferença em relação à reunião e à dispersão aldeã. Como vimos, os Kaingang na região litorânea realizam um movimento específico de dispersão para a coleta de cipós e taquaras usados na confecção de artesanatos (a busca de remédios no mato é uma constante, e alguns dentre estes, como a macela, são utilizados para a venda). Paralelamente, a atividade de confecção propriamente dita do artesanato é ocasião da concentração das famílias nas aldeias. De tal modo que, fora a coleta (que ocupa grande parte do dia e/ou dos dias da semana, do mês e do ano), muitos dos momentos que os Kaingang passavam tradicionalmente na roça, coleta, caça, pesca, isto é, dispersos em famílias, são agora vividos na aldeia.¹²⁰

¹¹⁹ As bancas de artesanato no Brique da Redenção, por exemplo, são distribuídas por aldeia e, a partir daí, pelos grupos domésticos, famílias extensas e família nuclear.

¹²⁰ Ver Tommasino (1995) para a comparação com o planalto. Ela diz: “Quando afirmamos que o modo de vida dos Kaingang era definido pela caça e coleta é porque a forma de organização do espaço foi conformada pelas

Mas qual o efeito dessa diferença sobre o tom e a forma geral da vida do coletivo (*kanhgág kar*)? É possível ver nessa diferença com o planalto uma forma específica de os Kaingang do litoral constituírem uma socialidade para além da família extensa, isto é, uma forma de viver a aldeia como coletivo kaingang? Como isso se compara com a hipótese de Tommasino (1995; 2002) de que, no planalto, o padrão de socialidade baseado na tradição ancestral atualiza-se fundamentalmente no espaço de dispersão dos acampamentos, em oposição ao das aldeias (onde predominaria um padrão relacional alienígena, *dosfóg*)?

Na região litorânea, com a transformação no movimento de dispersão e o aumento da importância do momento de concentração aldeã, parece fortalecer-se a percepção pelas pessoas dos benefícios atuais e futuros de viver junta. É em termos dessa percepção que se legitimam aqui, no litoral, o discurso do *kujá* de que as pessoas precisam “trocar”, isto é “pagar” quando recorrem ao seu “guia” (*jagrë*) para afastar os *vënh kuprig*; o discurso do cacique de que as pessoas precisam ficar na “cadeia” por desrespeitar a “lei” da aldeia; de que a cesta básica não deve ir para quem não trabalha com artesanato e prefere trabalhar em uma “firma” (diz-se então: “tu estás virando *fóg*”); de que os *kanhgág pë* respeitam a “lei” e os “indianos” não etc. Enfim, de que viver junto requer a observância de uma série de rituais e etiquetas, que manifestam e garantem o bem viver (*kanhgág há kar*) e o bom pensamento (*kanhgág jykre*).

Há ainda um outro aspecto da vida em comunidade. Como vimos no capítulo 2, o *pa i* e o *kujá* atualizam os atributos de “força” (*tar*) e da qualidade de “bom” (*há*) na produção de uma vida aldeã baseada na “lei” – isto é, no respeito (*tu há*) entre os que pertencem à marcas diferentes e na vergonha (*mÿ'a*) entre os que pertencem à mesma marca. Responsáveis pela

atividades caça-pesca-coleta: a construção de *wäre* (acampamento provisório), tendo como referência o emã, a aldeia fixa. Essa mobilidade no interior de seu território, pelo que se pode deduzir, tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca se organizavam em torno do grupo de parentesco; a aldeia fixa nunca ficava vazia, havendo sempre os que saíam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente, menor distância percorrida e menor tempo fora do emã; outras (pesca de paris) demandavam mais gente, mas o critério continuava vinculado ao grupo de parentesco. Assim também o tempo de permanência variava de acordo com o tipo de atividade” (Tommasino, 1995: 282).

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”.

A atuação do *pa i* e do *kujá* atravessam o cotidiano e a vida cerimonial. As lideranças saem na busca de cestas básicas, transporte gratuito, lugares para a venda de artesanato, atendimento à saúde e educação diferenciados, moradia; planta árvores de importância simbólica (araucária), fazem festas no “Dia do Índio” e conseguem recursos para trazer os *spēj* e *kujá* do planalto para os Encontros dos *kujá* e para rezar para os mortos. Dizem que não podem ser tão bravos (*jüg*) como eram, antes de se tornarem caciques, pois precisam viabilizar “parcerias”, tanto na comunidade quanto fora dela. A *kujá* pede que todos participem com doações a fim de realizar uma festa para seu *jagrë* e para as crianças (das quais os guias gostam), como meio de “pagar o trabalho feito para a comunidade”; todavia como “eles [as pessoas da comunidade] não entendem que ‘todos têm que pagar’ [*ën mré hã*], a festa se faz com as doações que vêm de fora” (ou seja, com o dinheiro das curas que ela faz aos *fóg*). Ao mesmo tempo ela procura um novo *jagrë* que exija menos, por não conseguir a caça adequada para encher uma vasilha de sangue que o seu antigo *jagrë* costumava beber no dia da festa. Isto é, cada um deles, a seu modo, realiza a mediação entre o interior e exterior do grupo local, adaptando-se as novas circunstâncias em que se dá mediação. Mas essa adaptação se dá sem prejuízo dos valores da reciprocidade.

Em suma, em todos os três âmbitos – parentesco, do xamanismo e da liderança –, as relações que conforma a socialidade kaingang aparecem como fundadas na reciprocidade, observada desde um padrão ancestral. O discurso sobre a existência ou não desse padrão ancestral opera com os mesmos elementos descritos por Tommasino para o caso do planalto (ser “bravo”, *kanhgág jüg*; ser “verdadeiro”, *kanhgág pë*), mas na região litorânea do Rio

Grande do Sul, esse discurso é mobilizado como parte de um esforço (consciente ou inconsciente) de viver coletivamente no espaço aldeão.

Por fim, se esse esforço fracassa, se os ideais de reciprocidade não se realizam então novos deslocamentos podem ocorrer e, com eles, novos arranjos residenciais e conjugais, “cadeias”, rituais de proteção da aldeia, rezas do *pěj* para os mortos, emergência de novas lideranças etc.



43. Agronomia (2008)



44. Tingindo a taquara (Lomba do Pinheiro, 2008)



46. Artesanato (Lomba do Pinheiro, 2008)



45. Fazendo artesanato (Morro do Osso, 2008)



47. Plantando araucária (Morro do Osso, 2008)



48. Araucária (Morro do Osso, 2008)



49. Jagtag no Brique da Redenção (PortoAlegre, 2008)



50. Jagtag vende esculturas zoomorfas Guarani (2008)



51. Cesto (2008)



52. Menina kaingang ao lado da escultura zoomorfa de um veado campeiro (2008)

Conclusão

Desde o primeiro momento em que os Kaingang chegaram à região litorânea do Rio Grande do Sul, reuniram-se juntos ou próximos dos parentes, em casas, lugares de trabalho, arroios e rios que cortam as cidades dessa região. Esse movimento de reunião, em certo momento, traduziu-se em “conquista de terras”, para que “as futuras gerações cresçam dentro de sua cultura”, para que eles tenham “preservado os seus direitos de primeiros habitantes do Brasil”, para que possam plantar “milho, batata doce, feijão”, para que possam comer suas “comidas típicas”, para que possam enterrar seus mortos, para que casem, para que “ganhem seus filhos em casa”, através de remédios do mato (*vënh kagta*), para que protejam seus corpos com “queima de remédios” (*vënh kagta pür*), para que sejam líderes (*pa i*), xamãs (*kujá*) e guerreiros (*vënh genh*).

Mostrei que esta complexidade de fatores, para os quais os Kaingang estão atentos a maior parte do tempo, tem sido mantida praticamente, em termos de recursos econômicos, por eles próprios, através da venda de artesanato nas feiras e ruas das cidades da região litorânea. Esta atividade, que envolve a coleta, a confecção e venda do artesanato, ocupa o cotidiano de forma quase integral e poderia dar a impressão que a vida nas aldeias da região litorânea tivessem um único objetivo: a venda de artesanato. De tal modo os Kaingang nos ou próximos aos centros urbanos seriam fundamentalmente artesãos e feirantes. Com certeza, eles são exímios artesãos e bons negociantes, sabem, como eles dizem, o valor do *jãnkamy* (dinheiro), o que antes não sabiam, justamente na época em que o dinheiro aparecia e desaparecia na aldeia de forma mágica e sem controle por parte deles – dizia-se que ou estava enterrado em vasos cerâmicos desde a época dos jesuítas em suas aldeias. Uma época em que o dinheiro não era feito para os “índios”, mas para o branco, quando utilizavam as moedas como colares. Outras coisas, entretanto, são importantes, e não é incomum encontrar as lideranças com cocares, arcos e flechas dentro de ônibus e no centro da cidade de Porto Alegre, indo ou

voltando de reuniões com órgãos públicos para conquistarem seus direitos: andar livremente nos lugares onde coletam matéria-prima para a confecção de artesanatos e ervas medicinais.

Segundo os Kaingang, a ocupação indígena no litoral é ancestral, pois este é um lugar onde os antigos passaram, acamparam e/ou moraram. Vinham das aldeias do planalto para fazer política em Porto Alegre, já no século XIX e outras incursões, registradas nas narrativas dos antigos, nas quais estão presentes elementos da paisagem encontrada nessa região, como o mar ou o lago Guaíba (respectivamente, *gój kafó tu e orë mág*). Tais incursões são lembradas na memória de guerras, e por meio de sonhos ou visões, os quais os Kaingang traduzem como índices de sua ocupação ancestral na região litorânea, o que os permite localizar no tempo e no espaço aqueles que “vieram a Porto Alegre e nunca mais voltaram” (como Antônio Koito que, segundo dizem, viveu e morreu no Morro do Osso).

Destaquei no decorrer dessa dissertação alguns aspectos importantes do processo de constituição de aldeias, que resumo abaixo.

No horizonte sócio-cosmológico do povo Kaingang que habita atualmente aldeias na região litorânea, há algum tempo – um tempo que inclui o *vãsy* (tempo passado) e *gufã* (tempo antigo) – pessoas circulam por aldeias (*ëmã, ga* ou *vãre mág*) e acampamentos (*vãre* ou *vãre sî*) kaingang. Mas, foi a partir da década de 90 que uma seqüência de eventos concretizou o estabelecimento de aldeias (*vãre mág*) nessa região, e a posterior constituição de um aglomerado político-cerimonial aldeão. Isto se deu, em grande parte, no contexto de relações e processos históricos que levaram parentelas, famílias extensas e nucleares a deslocamentos a grandes distâncias, *mü jé ha tey* (“vamos caminhar longe”), deslocamentos a pequena distância, *mü jé ha sî* (“eles passam e não param” ou “vamos caminhar perto”) e deslocamentos que seguem o caminho dos antigos, *mü jé ha si* (“aqueles que passaram” ou “caminho dos antigos”). Esses deslocamentos conectaram e constituíram a rede de *vãre sî*

(acampamento), *vãre si* (acampamento ou aldeia, ambos antigos) e *vãre mág* (aldeia), que conformam um território kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul.

O grupo local, concebido como coletivo kaingang, é antes de tudo um grupo de parentes. No contexto das 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, *numbe*, 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 *numbe*.

A aldeia (*vãre mág*) é pois constituída por vários processos que visam a manutenção física e espiritual de todos que compõem o *kanhgág kar*. Vimos, ainda, que se destacam entre esses processos aqueles focalizados, primeiro, na liderança, que estabelece formas específicas de ritualizar a relação entre as metades, por meio da “lei” da aldeia (e/ou “conselho” aldeão), de modo a motivar as pessoas a agir coletivamente; e, o segundo, no xamanismo, que opera como um modo de apropriação transespecífica das “diferenças”, por meio de um animal “guia”, *jagrë*. O princípio de eficácia das técnicas rituais relacionadas às posições de chefe (*pa i*) ou de *kujá* (xamã) pode ser formulado em termos da noção nativa de *tar* (força). Assim, *kujá tar há* (“a força dos feitos do xamã”) e *pa i tar há* (“a força dos feitos do cacique”) sustentam técnicas idealmente complementares que investem na criação e organização de “pessoas fortes” e “trabalhadoras” (*kanhgág tar há*) e, por conseguinte, de um coletivo cujos membros partilham do “bom pensamento” kaingang (*kanhgág jykre*) e o “bem viver” (*kanhgág há kar*), como aspectos da “lei” da aldeia.

Essas duas esferas de mediação, juntamente com o parentesco, são parte do amplo horizonte sócio-cultural que envolve as relações internas e externas ao *kanhgág kar*. Pois,

para os Kaingang que aí habitam, tanto os deslocamentos quanto a fundação de aldeias articulam tanto a história kaingang (*kanhgág to jé*), na qual incluem os Guarani e outros Outros (espíritos em geral: mortos animais, plantas, entre outros) quanto a história dos brancos (*fóg to jé*), em um processo de contração e expansão territorial. Mais especificamente, esses Outros estão em relação com a ação kaingang de “conquista de terras” na região litorânea do Rio Grande do Sul, como eles dizem: *ën ga vyg mǎn* (“nós conquistamos nossas terras”). Foi, justamente, com essa perspectiva que tentei entender como os Kaingang fazem sua história (*kanhgág to jé*) e, sobretudo, relacioná-la com os processos de apropriação do exterior.

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*). Como eles dizem, o passado é formado por “histórias verdadeiras” como os mitos, os eventos guerreiros (ver adiante) e “tudo que se faz” – como informa, aliás, os mitos de origem (ver Telêmaco Borba, no anexo 2), que remetem à criação dos seres pelos gêmeos ancestrais, *kamë* e *kanhru*. Ou seja, para os Kaingang, tanto as técnicas rituais (utilizadas estritamente em contextos cerimoniais) como as técnicas instrumentais, vivenciados no tempo presente (*üri*), fazem com que os eventos tornem-se *vãsy* e, conseqüentemente, *gufã*.

Nesse contexto, verifica-se que a “estrutura da comunidade” está fundada tanto na aliança estrutural entre *kamë* e *kanhru krë* – quanto nas relações de aliança efetivas que constituem e articulam grupos domésticos, famílias extensas e nucleares. E, como procurei demonstrar nessa dissertação, estas duas dimensões remetem entre os kaingang a uma questão clássica na literatura entre os demais povos Jê, qual seja, a distinção entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial. Esta distinção pode ser visualizada em termos espaciais e sociológicos, pois, como diz Crépeau,

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).

Aqui, assim interpreto o autor, é como se existisse uma espécie de alternância na qual a ênfase ora recai no dualismo e ora na tríade espacial, ora na esfera público-cerimonial – o conselho, o casamento exogâmico, a terminologia de parentesco, etc –, e ora na esfera doméstica – na seqüência casa, espaço limpo, floresta, que são espaços nos quais desenvolvem-se as atividades cotidianas. As conexões entre essas esferas são importantes: as cerimônias que acompanhei, por exemplo, iniciam-se nas casas (casamento e sétimo dia) ou estão simbolicamente associadas a elas (nomação).

Da mesma maneira, podemos considerar essa conexão como realizada nas noções espaciais *ëmã*, *ga* e *vãre*, como precipitados de processos históricos: faccionalismo, cisão e constituição de aldeias, como também de eventos que permitem apropriações de poderes ou capacidades exteriores, os brancos nitidamente e inclusive. Isso é particularmente visível quando os Kaingang se reúnem para falar de cultura, nos Encontros, no “conselho”, nos fóruns e reuniões com os brancos (entre esses últimos fala-se menos e mostra-se mais a “tradição”, como vimos nas performances das danças de guerra). Os Kaingang fazem encontros para falar de “tradição” ou perguntam um ao outro sobre ela, ou dizem que este ou aquele *kanhgág pë* não está de acordo com a “tradição”. O que se revela nesses contextos é que “tradição” cuja falta incomoda os Kaingang na região litorânea é aquela necessária para formar um grupo local ou para constituir alianças entre aldeias, isto é, um *kanhgág há kar* mais amplo: a saber, a tradição das práticas xamânicas, das formas do parentesco e de liderança, e entre elas sobretudo a estrutura de metades, pois o “bem viver” significa que “*kamë* e *kanhru* não foram feitos para brigar, mas para casar”.

Os Kaingang apesar de não possuírem, como os outros Jê, aldeias circulares ou semi-circulares, onde inscrevem espacialmente seu dualismo sócio-cosmológico, constituem um aglomerados político-cerimoniais aldeões de certa forma circulares (ou semi-circulares), com

“entradas e saídas” (Cunha, 1978) para acampamentos, outras aldeias e, principalmente, para o mundo dos mortos. Essa “circularidade” é afirmada, simbolicamente, na descrição de uma configuração ideal segundo a qual deveria haver, no espaço interno ao aglomerado formado pelas várias aldeias, uma área de floresta e, no centro desta, uma clareira, denominada *fág kavã*. Esta configuração espacial destina-se a rituais. Aqui, se eles relacionam as casas e a periferia da aldeia, com as matas e rios, às atividades domésticas, muitas cerimônias que aí tem início estendem-se para a esfera público-cerimonial.

No plano político, a pertinência desse aglomerado também se manifesta, tanto na própria instituição da chefia, quanto na dinâmica faccional. Vimos que, quando irrompem conflitos, o líder de um grupo doméstico percorre o aglomerado político-cerimonial inter-aldeão – estabelecido em uma ou mais “terras indígenas” (*ga mág/ëmã mág*), na qual várias aldeias satélites (*ëmã si*) estão interligadas a uma aldeia-mãe (*ëmã mág*) – em busca de aliados, que residem na mesma ou em outras “Terras Indígenas”, convidando famílias para morar em sua aldeia ou mudando-se para próximo de tal ou qual parentela. No caso da irrupção de um conflito faccional, o líder pode vir, ou não, a deslocar-se para outra aldeia, ou ainda, fundar um grupo local em outro lugar.¹²¹

Há quanto a isso, entretanto, diferenças significativas entre o litoral e planalto. Na região litorânea, estamos diante de um aglomerado que subsiste através de movimentos constantes de dispersão e reunião, como vistos no capítulo 4. Enquanto a concentração de poder de um *pa i mág* no planalto meridional está relacionada a um aglomerado político-cerimonial, que abrange várias *ëmã si* em um espaço contínuo, na região litorânea o aglomerado apresenta-se mais fluído, contribuindo para que os *pa i* de diversas aldeias atuem

¹²¹ Veja o ideal kaingang de uma família tradicional, a partir da qual um líder se estabelece: “aquela que enterrou o umbigo e a cabeça de seus velhos”. Ver Fernandes (2004), principalmente sua reconstituição da história kaingang no século XIX em que o faccionalismo esteve presente. Segundo o autor, o faccionalismo opera de forma complementar à tensão centrífuga dos laços matrilocais, atuando “como uma estratégia política de superação da segmentaridade estrutural da sociedade Kaingang e, para tanto, aciona um redimensionamento hierárquico na organização social” (Fernandes, 2004:138).

como *pa i mág*, principalmente na relação do grupo local com o exterior – uma característica central na atuação dos *pa i mág* em contraste com os *pa i si*, “capitães”, no planalto meridional (Schwingel, 2001). Paralelamente inibe-se, ao menos idealmente, o afastamento da liderança dos parentes, desde que o grupo local está fundado na relação entre grupos domésticos e famílias extensas, reunidos por laços de parentesco próximo (seja ele consangüíneo, seja ele estabelecido pela convivência). Estas relações de proximidade são vividas diariamente: a cadeia deixou de ser um lugar no qual as pessoas ficam quinze, vinte dias – que é característico das aldeias do planalto – e as pessoas ficam presas por um, dois dias, pois todos sentem um profundo pesar que esse ou aquele durma na cadeia e “levam comida” e, por vezes, a “polícia come junto lá dentro”.

De todo o modo, nas aldeias da região litorânea, a estrutura política deixa entrever um aglomerado político-cerimonial voltado mais para o exterior do que para o interior, no qual todos são agentes na mediação com a alteridade (sobretudo aquela dos *fóg*). Talvez, por isso, os *kujá* puderam voltar para a esfera público-cerimonial. Talvez algo similar se passe na bacia do Tibagi, e seria por isso que Tommasino deparou-se com uma situação em que em *ëmã* as relações com os *fóg* adquirem uma maior importância entre as relações dos Kaingang com a alteridade, que podia mesmo ameaçar os padrões de reciprocidade kaingang. Pois as lideranças como mediadores desta relação adquirem capacidades e benefícios materiais na interação com o mundo branco, e essas podem ser ou não redistribuídas para a “comunidade”, como vimos em vários exemplos nessa dissertação: a não distribuição de alimentos quando da chegada de um caminhão; a não doação de um caixão, quando os chefes vendiam madeiras; a não distribuição de alimentos, roupas e outros bens adquiridos pelo *kujá* que os recebe quando cura os brancos; a alegada apropriação individual do dinheiro de um prêmio por iniciativas culturais da comunidade.

Mas se a capacidade de liderar pode ser traduzida como uma apropriação de capacidades exteriores (Gordon, 2005) e, ao mesmo tempo, de realizar os “objetivos da comunidade”, ser *kanhgág tar há*, enquanto *pa i* e/ou *kujá*, é conseguir combinar estes dois vetores relacionais, ou seja, a relação com o exterior e o interior da vida aldeã. Por isso, acredito que mesmo as “eleições” e outras apropriações (como rezas cristãs em rituais funerários para afastar os perigos que a alma do mortos trazem para a aldeia), pelas quais os Kaingang optaram no século passado e nesse século, tornaram-se partes de sua organização social e cosmológica, enquanto expressam – e, ao que tudo indica, somente quando o fazem – o *kanhgág há kar* (“bem viver”) e o *kanhgág jykré* (“bom pensamento”).

Referências Bibliográficas

- BORBA, Telêmaco. 1908. *Actualidade Indígena*. Curitiba. Imprensa Paraense.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios kraho*. São Paulo, Hucitec.
- 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, 1974.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 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.
- CRÉPEAU, R. R. 2005. *Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang*. Anuário Antropológico 2005. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006: 9-33.
- CROCKER, Christopher. 1976. *Reciprocidade e hierarquia entre os Borôro Orientais*. IN: SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 164-185.
- DA MATTA, Roberto. 1976. *Uma reconsideração da morfologia social apynaé*. IN: SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 149-163.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo. Edusp
- FERNANDES, Ricardo Cid. 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, 2004. Pp.83-143.
- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo. Editora Unesp.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood*. Oxford: Clarendon Press.
- LÉVI-STRAUSS. 1975. *As organizações dualistas existem?* In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 155-189.
- _____. 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.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. (Ed) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. & London: Havard University Press.

MELLATI, Julio Cesar. 1976. *Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó*. IN: SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 139-148.

NIMUENDAJÚ, Curt U. 1987. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamenstos da religião dos Apocúva-Guarani*. São Paulo. Hucitec.

ROSA, R. R. G. 2004. *A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai*. In: Kimiye Tommasino; Lucio Tadeu Mota; Francisco Silva Noelli. (Org.). *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. 01 ed. Londrina: EDUEL, v. 01, p. 199-265.

ROSA, R. R. G. 2005. *Os Kujà São Diferentes: Um Estudo Etnológico do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Tese de Doutorado. Porto Alegre. PPGAS/UFRGS.

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)*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, IFCH/PPGAS.

SEEGER, Anthony. 1977. *Fixed points on arcs in circles: the temporal, processual, aspect of suyá space and society*. In: Acts du XLII Congrès international des amèricanistes, Paris, 1997: 354-359 II.

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.

SILVA, Sérgio B. 2001. *Etnoarqueologia dos grafismos "Kaingang": um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP.

_____. 2002. *Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta*. In *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, n.18:189-207.

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. 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.

TOMMASINO, Kimiye. 1995. *A história Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. São Paulo. Tese de doutorado, FFLCH/USP.

VEIGA, Juracilda. 1994. *Organização Social e cosmovisão Kaingang: ima introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de Mestrado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2004. *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais*. In. TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu & NOELLI, Francisco Silva (orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.*, Londrina: Eduel:267-284.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

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 Bilingüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança.

ANEXOS

ANEXO A – Localização das aldeias da região litorânea



II

LENDAS OU MYTHOS DOS INDIOS
CAINGANGUES

1

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas.

Delúvio

Os *Caingangues*, *Cayurucrês* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendidas. Os *Cayurucrês* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crinjijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando tambem 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 sahiram os *Caingangues* que esta-

vam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho, do lado dõnde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediações de *Crinjijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abrio sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sêde, tiveram de pedil-a a *Cayurucré* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli 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 á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles:—vão comer gente e caça—; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram:—vão comer caça—; estas, porem, não tinham sahido 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 mao modo:—vão comer

ming.

anta

folha e ramos de arvore —; desta vez ellas, ouvindo, se foram : eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Tamandua.
abelha.
Cayurucré estava fazendo outro animal ; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe :—Você, como não tem dente, viva comendo formiga—; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animaes, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore 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 elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir : eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Caingangues*.

Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes a amigos.

ANEXO C – Lei de Terras

Lei de terras nº 601 de 1850:

Artigo 12: O Governo reservará das terras devolutas: - 1º Para a colonização dos indígenas.

Decreto nº 1318 de 1854

Artigo 72 – Serão reservadas terras devolutas para colonização e aldeamento dos indígenas nos distritos onde existirem hordas selvagens.

ANEXO D – Convenção lingüística

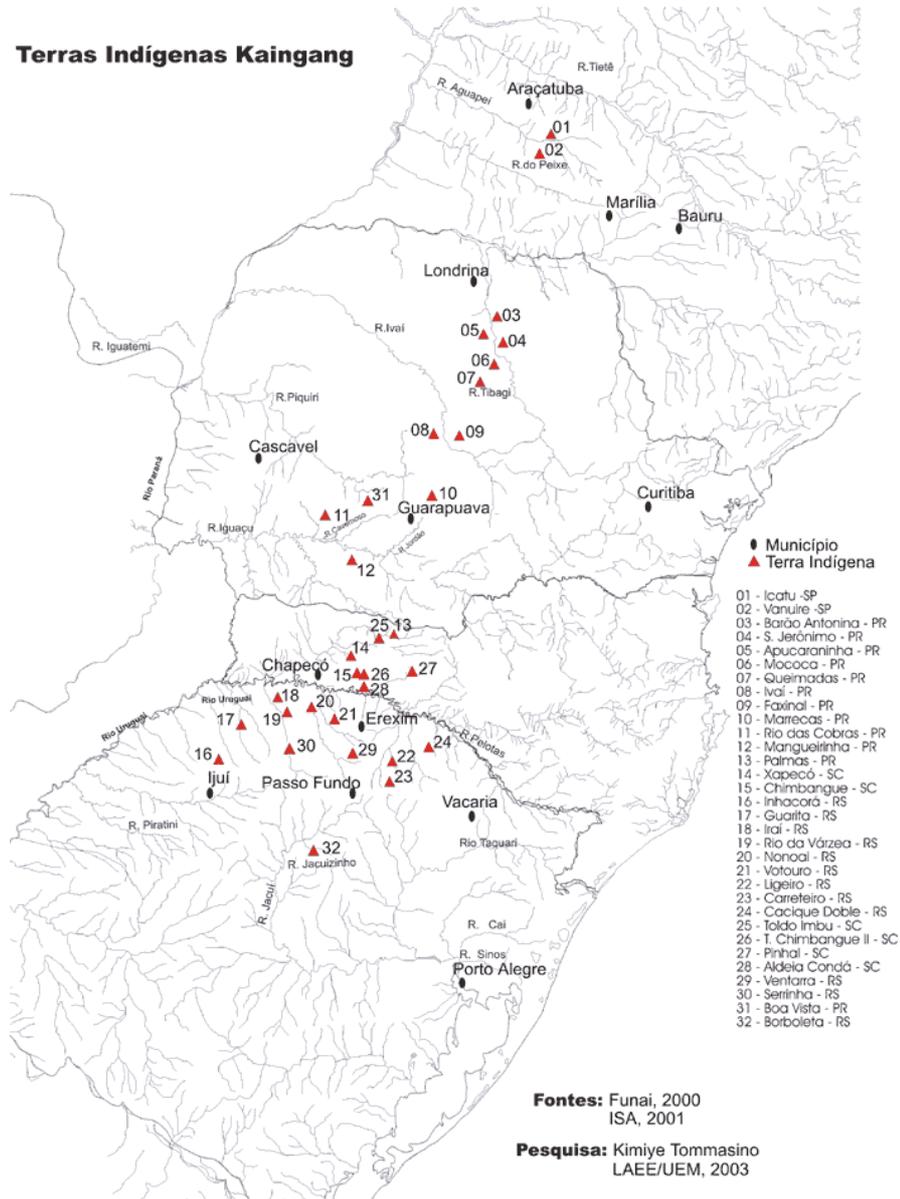
Todos os termos e expressões em língua kaingang vão em itálico, exceto etnônimos. A grafia utilizada segue aproximadamente a do dicionário bilíngüe kaingang-português de Úrsula Wiesemann (2002).¹²²

<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>ẽ</i>	se pronuncia mais aberto do que o <u>ẽ</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 [ng]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a <u>ç</u> na palavra ‘faca’.	
<i>h</i>	se pronuncia <u>ɣ</u> no dialeto carioca	
<i>i</i>	se pronuncia como <u>i</u> na palavra	‘apitar’
<i>ĩ</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>ç</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’. pronuncia como [dn, nd] (como em ‘mundo’) ou [dnd]. Quando seguida de uma consoante surda equivale a <u>t</u> como na palavra ‘tudo’.	
<i>nh</i>	junto de vogal nasalizada, se pronuncia como <u>nh</u> antecedido de um <u>i</u> como na palavra ‘ninho’. Junto de 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]. Quando seguida de uma consoante que na seja <u>f</u> , equivale a [it]. Quando seguida de <u>f</u> equivale a [itx]; entre vogal nasalizada se pronuncia [inhx].	
<i>o</i>	se pronuncia como a letra <u>ô</u> na palavra	‘avô’
<i>ó</i>	se pronuncia como a letra <u>ó</u> na palavra	‘avó’
<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>ũ</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	

¹²² Utilizo (‘) nas vogais *e, i, u* e *y* no lugar de (˘) devido as limitações do editor de texto.

j̣ se pronuncia como a letra a na palavra 'antes'
' representa um fechamento rápido da glote. Nunca se escreve no início da palavra.

ANEXO E – Mapa das Terras Indígenas demarcadas Kaingang



ANEXO F – 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 kofá (FF)	Kakrö-kofá (MF)	Mbá-kofá (MM)	na-kofá (FM)
+1	Ióg (F=FB)	Kakrö (MB=WF)	Mbá (FZ =MW)	Na (M=MZ)
0	keinké (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-xi	Iambré-xi (DS)	koxid-xi-fi (SD=BSD)	iambré-xi-fi (DD) (ZHSD=ZDS)

Ego feminino

Ger.	Sexo masculino		Sexo feminino	
	Mesma metade	Outra metade	Mesma metade	Outra metade
+2	iog kofá (FF)	Kakrö-kofá (MF)	Mbá-kofá (MM)	na-kofá (FM)
+1	ióg (F=FB)	Kakrö (MB=HF)	mbá (FZ =HM)	Nã (M=MZ)
0	keinké (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)	Krë (S=ZS) iambré	koxid-fi (D=BD)	Krë (D=ZD) iambré-fi
-2	kóxid-xi (BSS=DS=ZDS)	iambré-xi (DS)	koxid-xi-fi (SD=BSD)	Krë iambré-xi-fi (SD=ZSD)

ANEXO G – Terminologia II baseada em dados coletados na T.I. Xapecó 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);

Kakrô (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);

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.