

Movimentos e transformações na paisagem: Terra Indígena, territorialidade e território Kaingang no sul do Brasil

*Alexandre Aquino*¹
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: A análise das configurações do território atual Kaingang demonstra que os dois últimos séculos tiveram consequências diversas para transformações na paisagem ancestral, inaugurando uma série de controvérsias em virtude do seu uso e ocupação tradicional, que se sustentam pela lógica do Grande Divisor (LATOURET, 2000). A etnografia permite perceber que este processo histórico é traduzido a partir da perspectiva xamânica do território, situando os diversos arranjos socioespaciais daí decorrentes em termos de sua cosmopolítica. Esta perspectiva articula a constituição do grupo local com formas de sociabilidade baseadas na reciprocidade, como vemos na importância atribuída às metades exogâmicas, de tal modo que se constitui como um ponto de vista privilegiado na relação com a alteridade, notadamente, quando interagem com as cidades e os poderes provenientes do mundo do branco.

Palavras-chave: Kaingang, território, xamanismo, paisagem, etnohistória.

¹ Possui graduação em licenciatura (2004) e bacharelado (2005) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Fez mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (PPGAS, 2008) e é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS, 2018). Realizou estudos de fundamentação antropológica em áreas de ocupação Kaingang (convênio FUNAI-UNESCO). Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado no PPPGAS-UFRGS sobre Sítios Naturais Sagrados no sul do Brasil.

Movements and transformations in the landscape: Indigenous Land, territoriality and Kaingang territory in southern Brazil

Abstract: The analysis of the configurations of the current Kaingang territory shows that the last two centuries have had different consequences for changes in the ancestral landscape, inaugurating a series of controversies due to its traditional use and occupation, which are supported by the logic of the Great Divider (Latour, 2000). Ethnography allows us to perceive that this historical process is translated from the shamanic perspective of the territory, situating the various socio-spatial arrangements resulting from it in terms of its cosmopolitics. This perspective articulates the constitution of the local group with forms of sociability based on reciprocity, as we see in the importance attributed to exogamic halves, in such a way that it constitutes a privileged point of view in the relation to otherness, notably, when interacting with cities and the powers from the white people world.

Keywords: kaingang, territory, shamanism, landscape, ethnohistory.

Movimientos y transformaciones en el paisaje: tierra indígena, territorialidad y territorio Kaingang en el sur de Brasil

Resumen: El análisis de las configuraciones del actual territorio Kaingang muestra que los dos últimos siglos tuvieron diferentes consecuencias para los cambios en el paisaje ancestral, inaugurando una serie de controversias por su uso y ocupación tradicional, que se sustentan en la lógica del Gran Divisor (Latour, 2000). La etnografía nos permite percibir que este proceso histórico se traduce desde la perspectiva chamánica del territorio, situando los diversos arreglos socioespaciales resultantes de él en términos de su cosmopolítica. Esta perspectiva articula la constitución del grupo local con formas de sociabilidad basadas en la reciprocidad, como vemos en la importancia atribuida a las mitades exogámicas, de tal manera que constituye un punto de vista privilegiado en relación a la alteridad, especialmente al interactuar con las ciudades y los poderes del mundo blanco.

Palabras-clave: kaingang, territorio, chamanismo, paisaje, etnohistoria.

As diversas incorporações, enquanto uma característica das ontologias ameríndias, situam a historicidade do povo Kaingang, tanto no que se refere às práticas que consideram ancestral, quanto àquelas incorporadas da sociedade ocidental, de tal modo que são elucidativas as relações entre história e etnologia, especialmente, quando observamos que as narrativas kaingang permitem contextualizar o processo de colonização nos dois últimos séculos e revelam as consequências para as diversas configurações do território atual². Verifica-se uma série de controvérsias entre as formas de ocupação kaingang e as políticas de colonização (criação de estradas, surgimento das cidades e, entre outras, a política do órgão indigenista para demarcação de terras), a qual teve como orientação a conformação histórica dos aldeamentos Kaingang.

Esta controvérsia evoca o Grande Divisor, tal como caracterizado por Latour (2000) pela partilha natureza/cultura, pois resulta de um contexto histórico em que a natureza é formulada como objeto, de tal modo que estes limites se articularam com as ideias de “vazio demográfico” e de “ausência de cultura”, liberando áreas para a colonização. Desse modo, em termos de argumentos e práticas que foram sustentados pela oposição nós e eles, os ocidentais e os outros, natureza e cultura, as políticas fundiárias foram formuladas como uma “caixa preta”, determinando as condições para a “continuidade da ocupação”, entendida em termos da habitação permanente (Constituição Federal, 1988; ver Decreto 1775, de 1996). Por um lado, para entendermos este contexto como um processo histórico, Latour, expõe dois lados do Grande Divisor opondo o modelo de “difusão” – o qual “inventa um determinismo técnico, com paralelo no determinismocientífico”, estabelecidos por fatos dotados de “inércia própria” –, ao modelo de “translação” – isto é, a “interpretação dada pelos construtores de fatos aos seus interesses e aos das pessoas que eles alistam” (LATOURE, 2000: 178) –, demonstrando a assimetria das alegações característica do determinismo científico, quando se estabelecenossa sociedade como “racional”, resultando na acusação de que todos os outros são “ilógicos”, “o sumário de todos os processos de acusação movidos de dentro da rede científica contra o que está fora dela” (LATOURE, 2000: 345).

De forma, talvez, paradoxal, a ancestralidade, pautada nas formas tradicionais de parentesco, de poder político e do xamanismo, coaduna-se com a noção jurídica que permite o estabelecimento ou continuidade do grupo local na terra circunscrita por meio de limites que, por sua vez, são tão exógenos como os “sítios”, lotes que foram fragmentando a própria Terra Indígena. De fato, as transformações da paisagem interagiram de forma complexa com o território, possuindo ressonância com uma série de eventos históricos (expedições militares e

²Os Kaingang pertencem à família lingüística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra *kanhgág*, que significaria “gente”, “pessoa”, e “índio” kaingang. Todos os termos e expressões em língua Kaingang vão em itálico, exceto etnônimos. A grafia utilizada segue aproximadamente do dicionário bilingue kaingang-português de Wiesemann, 2002. Utiliza-se (˘) nas vogais e, i, u e y no lugar de (~), devido às limitações do editor de texto.

científicas, missões e, depois, a criação de Terras Indígenas), que podem ser avaliados na relação entre o tempo mítico (*gufãg*), o tempo histórico (*vãsy*) e o tempo presente (*üri*).

Uma Terra Indígena, bem como as diversas reivindicações e/ou acampamentos, são melhores compreendidos a partir destas transformações socioespaciais, que nos remetem aos diferentes arranjos da interação indígena com as formas de colonização e com as formas capitalistas, que se pauta(ra)m pelo que se denominou “natureza” (notadamente a noção de espaço (INGOLD, 2012), ver adiante), enquanto, de forma contrastante, os grupos locais abrigam sua cosmopolítica, caracterizando as diversas relações com a alteridade, inclusive, com os *fóg* (conforme os Kaingang denominam os brancos). Neste aspecto, em diversas situações, que envolvem as relações entre sociedade-natureza-sobrenatureza, tais transformações articulam território de ocupação tradicional, tanto o interior das Terras Indígenas, quanto para além dos limites do território demarcado, inclusive, àquelas em reivindicação, que os índios denominam “retomadas”.

Propõe-se entender estas transformações a partir de uma perspectiva formulada pela busca de um ponto de vista xamânico do território, o qual realiza a mediação por meios específicos de apreensão de mundo, associando o sistema de prestações indígenas baseado na reciprocidade, como vemos na importância atribuída às metades exogâmicas, ao grupo local. Esta compreensão coloca também em evidência a diagramação concêntrica da aldeia, observada na tríade casa (*in*), pátio (*prür*) e floresta (*nén*), permitindo situar sua configuração socioespacial num espaço cosmopolítico³. Neste aspecto, o território e a territorialidade contrastam com a imagem das mônadas primitivas, seja (re)produzida nos termos dos limites das Terras Indígenas (inclusive, considerando as políticas do Estado implementadas nesse sentido), seja considerando o dualismo como forma de organização social e política, ambos expressos como totalidade.

Aspectos históricos da vida aldeã Kaingang e as transformações na paisagem

A argumentação característica do Grande Divisor nos permite voltar à questão da territorialidade indígena (suas reterritorializações e desterritorializações), considerando o processo de objetificação da natureza em detrimento da relação dos Kaingang com sua paisagem ancestral, povoada de humanos e não humanos. Assim, conforme Correa (2008), foi o estabelecimento da visão utilitária em seu território de ocupação tradicional, especialmente com as ideias de “vazio demográfico” e da “ausência de cultura”, verificadas nas expedições científicas e militares realizadas no século XVIII e XIX, que destinavam áreas à colonização e determinavam as áreas de “habitação permanente”, incidindo diretamente sobre os seus limites territoriais. Atualmente, como sabemos, esta última questão, além de

³ A discussão aqui proposta dialoga com a análise de Sztutman (2005) da configuração das redes de relações na região das Guianas, especialmente no que se refere à articulação de um “espaço cosmopolítico” por meio do xamanismo, entendido como um esquema geral da ação nestas sociocosmologias, que permite transpor o nível sobrenatural (evitando que a incorporação num esquema de visão alheio, que apreende o ponto de vista do sujeito tornando-o objeto, redunde numa metamorfose irreversível) para o sociopolítico. O autor argumenta que, como os “mediadores latourianos”, este processo envolve o universo dos quase-sujeitos e quase-objetos: os “agentes híbridos, que transitam entre natureza e cultura, pólos que a modernidade teima em purificar. Ora, se essa hibridização aparece como um problema para os modernos, pautados pela sua necessidade de separar em reinos totalmente distintos o não-humano (inerte, sem intenção, objetivo – alvo das ciências naturais) e o humano (dotado de comportamento e intenção, subjetivo – alvo da psicologia e ciência social ou política), o mesmo não pode ser alegado em relação aos ameríndios, para quem a forma híbrida seria de fato a forma dada e, nesse sentido, o desafio residiria em como mobilizar as posições intermediárias para constituir uma tal cosmopolítica, atuante a um só tempo em ambos os domínios que os modernos supõe ser capazes de apartar” (SZTUTMAN, 2005: 178-9).

ser um referencial etnohistórico e sociológico para entendermos como esta descrição da paisagem expunha formas de colonização, norteia a política fundiária em relação aos limites das Terras Indígenas, para caracterizar a tradicionalidade da ocupação indígena.

Particularmente, no que se refere à continuidade da ocupação kaingang, a análise dos relatos das expedições é esclarecedora, pois “leva o leitor a imaginar uma natureza virgem” (CORREA, 2008: 136). Para atingir os campos de Guarapuava pelos vales do Tibagi, Ivaí e Iguçu, assim como para demarcar as áreas disputadas com os espanhóis, as expedições militares tinham a meta de examinar os caminhos seguros, evitando os caminhos sobre os quais se informava estarem habitados por populações indígenas.

Poucos são os casos em que, à exceção dos campos de Guarapuava, localizaram-se *indícios de ocupação indígena permanente* na época. Mesmo assim, esses locais estavam desertos. O que expuseram foram vestígios que mostravam haver gente perambulando pelo sertão e sinais que sugeriam existir grupos indígenas em área distante. (...) Fora dos campos de Guarapuava a menção a sinais que revelavam *ocupação permanente* ou a simples andança por aqueles sertões, sempre *remetem o leitor ao passado. São interferências pretéritas na paisagem que chamam a atenção pelo fato de seus autores estarem sempre ausentes do cenário controlado pela natureza.* (...) Várias cenas descritas acentuavam a imagem de um vazio humano como as plantas que avançavam sobre as ruínas de uma vila do século XVII, uma panela arruinada pelo tempo e um fogão e uma abelheira aberta abandonados. (CORREA, 2008: 143-4; grifos meus)

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

A vegetação tomou o espaço, árvores de grande porte ocuparam o meio das ruas. Entre o mato, podiam-se descobrir cidreiras, laranjeiras e limoeiros. Aliás foi a visão dessas plantas também espalhadas um pouco mais para o interior da mata que deu, aos soldados, a certeza de que estavam próximos às ruínas coloniais. A sensação, para quem lê o relato, é a de um local que permaneceu vazio desde o seu abandono pelos espanhóis. As descrições acentuam detalhes das obras, que remetem a como deveria ter sido a vila no passado e como poderia ser no futuro com a sua reocupação pelos soldados e seus familiares. O que aconteceu nesse meio tempo é interpretado e narrado como uma ação da natureza: as plantas tomaram as construções, o que induz a supor a ausência humana e de cultura; portanto, de História. A imagem de vazio demográfico e cultural daqueles sertões é reforçada pela sugestão de que a destruição da vila, deixada pelos espanhóis no século XVII, foi resultado da ação do tempo e do avanço da vegetação sobre ela. A referência a telhas de barro e a ruas, esquinas e becos, signos representativos de civilização, tomados pela natureza, dá força à ideia de que, mesmo que houvesse índios naqueles vales, Vila Rica do Espírito Santo era ignorada por eles. (CORREA, 2008: 144-5)

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

Reconheceram como Xakclan o espaço físico ocupado materialmente pelos índios e as áreas adjacentes, que acreditavam vigiadas por eles em Guarapuava. A colônia Brasil, entretanto, avançava além das terras concretamente apossadas e dominadas pelos súditos portugueses. Mais de dois terços da área total da colônia haviam sido apropriados simbolicamente por tratados fixados entre as metrópoles ibéricas e por cartas geográficas. Incorporavam ao território colonial, portanto, terras vazias de portugueses e de brasileiros. Contraditoriamente, identificavam como território indígena somente as terras que os Xakclan habitavam. Ao se projetar sobre a organização espacial Kaingang e imaginar um território, os comandantes invertem fenômenos históricos. Afirmaram que os índios invadiam as terras ocupadas por colonos ao longo da estrada para o Viamão. Entretanto, ainda estava em marcha, nessa porção da estrada dos tropeiros, a apropriação das terras por invernadores de gado. Portanto, era a fronteira indígena

que estava sendo invadida e eram os colonos que avançavam sobre o sertão. Essa compreensão espelhada por parte dos portugueses e brasileiros revela uma deturpação do processo histórico em razão do desejo presente de apossamento daquelas terras e ganhou força e legitimidade com a decodificação da paisagem a partir de noções próprias de territorialidade. A área entre a estrada para o Viamão e o que entendiam como espaço físico dominado e ocupado pelos Kaingang (os campos de Guarapuava) era destituída de sinais que interpretavam como indicativos de território: roças, ranchos e caminhos interligando-os. Percebiam-na como terra devoluta e inculta. (CORREA, 2008: 149)

Num momento posterior às expedições citadas, especialmente, a partir da criação dos aldeamentos durante o século XIX nesta mesma região do Paraná, acompanhados pelo surgimento de cidades, destacam-se duas situações: por um lado, as condições históricas que criaram um modelo de aldeamento, concebido nas interações entre aldeias e cidades – como sabemos, estes equipamentos seguiram um modelo geral que teve ressonâncias para os demais estados do Brasil –, enquanto a colonização avançava no território de ocupação tradicional⁴. Por outro, a continuidade da ocupação indígena em uma rede de relações entre aldeias, localizado(s) dentro e fora dos aldeamentos, que foi objeto de discussão e de diferentes abordagens de catequese e civilização, dimensionando diversas ações e políticas de colonização para o fim das guerras inter e intraétnicas (ver, por ex., sobre a proibição do jogo kandjre, envolvendo conflitos com as “aldeias do sertão” (AMOROSO, 2014: 185-8).

Desse modo, em contraste com a imagem de vazio demográfico, narrada naquele momento da destruição da vila como uma consequência da ação do tempo e do avanço da vegetação para justificar a ausência de cultura, cabe perguntar: como os Kaingang interagem com as categorias e instituições dos brancos, em termos de sua organização social e cosmologia, de tal modo que sua territorialidade, como na descrição realizada durante as expedições, articula-se com “roças, ranchos e caminhos interligando-os”? A resposta para esta questão pode ser melhor elucidada, mesmo quando as cidades passam a estar cada vez mais presentes na vida kaingang, ou ainda, quando há um incremento da esfera pública aldeã, com instituições e equipamentos exógenos (escolas, postos de saúde, igrejas, pontos de ônibus, postes de luz, entre outros), considerando aspectos da diagramação socioespacial Kaingang, em que vemos casas e o espaço ao seu redor de onde os caminhos levam às roças e às florestas, isto é, a dimensão concêntrica da aldeia. Além disso, a ocupação do território envolve deslocamentos a curta distância (*mu je há si*) e/ou a longa distância (*mu je há tej*), nos quais observamos a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*ëmã*), dentro e fora dos espaços segmentados, as Terras Indígenas.

Com isso, ao invés de verificarmos o simples abandono do território pelos indígenas, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura, propõe-se aqui situar a aldeia como um “lugar”, uma “matriz” de movimentos de humanos e não humanos, que adquire uma amplitude regional na relação com outros “centros”, expressa em uma rede ou malha de caminhos e lugares, constituindo uma “região” (INGOLD, 2000). Propõe-se perceber o grupo local como um lugar, uma

⁴ Este contexto remonta a uma série de eventos que se sucederam com os aldeamentos implementados no século XIX pelas missões capuchinhas, como Amoroso demonstra em relação aos frades que atuaram em diversos aldeamentos no Brasil e, em particular, no Paraná, com um projeto colonizador que associava ciência e religião, utilizando ideias, conceitos e experiências do Jardim Botânico, o qual se constituiu a partir da Fazenda da Mandioca (no Rio de Janeiro). A ciência dos naturalistas repercutia nas reflexões e práticas missionárias conduzidas pela propaganda Fide de Roma e era interpretada pelos superiores da Ordem Menor, de tal modo que os frades mendicantes “estavam empenhados em obter por intermédio do Programa de Catequese e civilização dos índios a construção do pobre” (AMOROSO, 2014: 59). Nesse momento, observamos o engajamento indígena na transformação da paisagem, participando na construção de estradas e utilizando os recursos, plantações e equipamentos do aldeamento. Além disso, os aldeamentos eram o lugar de incidência de movimentos migratórios de colonos, a partir dos quais se desenvolveram as vilas e, depois, as cidades.

reunião desses movimentos que vão para além dos limites das Terras Indígenas demarcadas, isto é, não correspondem a um espaço segmentado. Neste sentido, em contraste com Fernandes, que articula parentesco, política e território, “combinados a fim de reproduzir a dimensão local e a dimensão global da sociabilidade kaingang” (FERNANDES, 2004: 96) para perceber as “unidades político-territoriais” (as atuais Terras Indígenas) como uma “totalidade” social, é importante nos juntarmos à crítica à totalidade do social, tributária do pensamento de Durkheim, pois, ainda seguindo Ingold, ela estabelece um divórcio entre a esfera de interações pessoais e as atividades práticas, entre os domínios das técnicas e a atividade social.

Para tanto, o autor argumenta em virtude da dissolução da oposição natureza e cultura, situando o debate para além da oposição entre a visão naturalista da paisagem como neutra ou como um pano de fundo externo às atividades humanas, e a visão culturalista para a qual a paisagem é uma organização cognitiva ou simbólica do espaço, pois aderir a estas proposições significa considerar “terra” (land) como unidade de espaço, uma porção da “Terra” (earth). De fato, ao contrário da “natureza”, conceito que é uma separação imaginada entre o observador humano e o mundo, o qual o observador tem que reconstruir na consciência, antes de qualquer envolvimento significativo com ele, a paisagem nunca está completa, pois não está nem construída, nem desconstruída, está em perpétua construção.

Entende-se, com isso, que a noção da Terra Indígena como um “artefato”, isto é, um objeto formado para a imagem pré-concebida que motivou sua construção, contrasta com o engajamento kaingang na busca do passado na paisagem, o que pode ser percebido utilizando dois aspectos da argumentação de Ingold (2000) na configuração deste território: a interação entre a temporalidade da tarefa e a temporalização da paisagem. Na “temporalidade da tarefa” não há separação entre as práticas técnicas e sua inserção na corrente de sociabilidade e na “temporalização da paisagem” vê-se a relação entre *taskscape* (tarefa) e *landscape* (paisagem), cujas interações são de ressonância com a prática (incluem-se os marcadores de limite e a continuidade) de “habitar”, definida por Ingold, como um processo de “tornar-se o mundo como um todo”, que envolve “pistas de significado”.

Neste aspecto, traça-se um paralelo entre este processo de “habitar” e “habitação permanente” – esta última expressão empregada para caracterizar a tradicionalidade da ocupação, conforme a Constituição Federal de 1988 –, percebendo o território kaingang por meio dos vestígios do tempo antigo (*vãsy*) e do tempo mítico (*gufãg*), seja àqueles encontrados em caminhos, acampamentos e assentamentos, seja àqueles orientadores das narrativas e performances, que caracterizam a constituição da aldeia no tempo atual (*üri*). De fato, este processo incorpora as transformações da paisagem, inclusive, considerando as Terras Indígenas como parte de sua temporalização, de tal modo que o conjunto de práticas associadas à territorialidade não se define por um imperativo cultural geral – herança pré-colombiana ou produto da aculturação, desde uma gramática do Estado que define sua condição étnica ou tribal –, mas por processos históricos que são apreendidos desde uma perspectiva indígena, ora como a busca de uma territorialidade mítica, ora como um meio de acesso e controle de políticas públicas garantidoras de sua diferença enquanto coletivo.

Argumento nas próximas linhas que a tradução das transformações decorrentes da relação com diversas alteridades e, notadamente, com os brancos, concatena uma série de eventos (em termos sociológicos e cosmológicos), entre os

quais, àqueles que levaram a própria noção de Terra Indígena, conduzindo, certamente, sua vida “nômade” ou “seminômade” para pontos de parada onde se concentrou grande parte da população, de tal modo que estes determinados lugares são importantes nas pautas de reivindicação fundiária⁵. Nas reivindicações de terra os limites são entendidos – como vemos no uso que os Kaingang fazem, da noção de tradicionalidade da ocupação, nos termos da Constituição Federal – como um “limite para os brancos plantarem”, um “limite provisório”, “como se fosse um arame” para os vizinhos, e isso independe do tamanho da terra, pois a “Terra Indígena é aberta”, porque a terra é experienciada como um território ancestral. Daí, diversos arranjos podem surgir, considerando o contexto em que os “limites” de uma Terra Indígena são constituídos, em termos de “negociações”, ou ainda, mediações e “reivindicações” em que os Kaingang esperam, fundamentalmente, que a autonomia do grupo local seja respeitada.

Território e paisagem: aspectos da tradicionalidade da ocupação

O território é compreendido desde seu mito de origem pela ação dos gêmeos ancestrais Kamë e Kanhru, que reconstruíram o mundo após o dilúvio, com animais, plantas e seres inanimados que possuíam as mesmas características de um ou outro e, com isso, os Kaingang, divididos em metades patrilineares e exogâmicas, consideram-se os “donos da mata” (*venh nén ga*): “a auto-identificação como parte do meio ambiente, isto é, como ‘gente do mato’, remete a noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade” (TOMMASINO, 2000: 203). Neste aspecto, situando a sua inserção numa paisagem considerada ancestral, a diagramação da aldeia expressa esta interação entre sociedade e natureza tanto na estrutura diádica das metades, quanto na triade *in, prur, nén*. Destaca-se, neste concêntrismo socioespacial, uma complexidade de interações com a flora, a fauna, as pedras, fontes d’água entre outros seres animados e inanimados, que são elementos importantes das práticas xamânicas e de sua vida ritual.

Dentre outros aspectos, a organização socioespacial pode ser descrita a partir de uma ênfase Kaingang na composição desta paisagem, à qual os antropólogos têm chamado atenção em suas etnografias, por serras (*krin*), campos (*ré*) e florestas (*nén*), conforme Tommasino para as “unidades territoriais”:

Enquanto um espaço de subsistência, a unidade territorial de uma sociedade Kaingang pode ser assim resumida: constitui-se de um espaço físico – compostos por serras (*krin*), campos (*ré*) e florestas (*nén*) – onde os grupos possam exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abobora, feijão e batata doce. (TOMMASINO, 2000: 193)

Por sua vez, o etnoconhecimento remete a uma ênfase do uso desses termos relacionados às suas atividades, pois “percebem uma associação entre o tipo de ambiente e recursos neles disponíveis ou de quais objetos naturais apresentam” (HAVERROTH, 1997), buscando lugares e caminhos (sejam eles trilhas, picadas

⁵ Ver Coelho de Souza (2017) para os Kisédjê, que percebem o território, com o uso, abandono e reutilização de roças, apenas em uma escala temporal mais ampla, o que incide na noção de Terra Indígena para este povo indígena. Este aspecto é enfatizado pela autora a partir de um modelo mais geral dos povos Jê, como segue: “Considerando tudo isso, o “nomadismo” ou “semi-nomadismo” jê adquire uma feição totalmente diferente. Em lugar de indicar ausência de laços com a terra, a mobilidade, e especialmente o padrão sazonal de dispersão e *trekking* aparecem como base de um modo específico de territorialidade” (COELHO DE SOUZA, 2017: 114).

e/ou estradas), onde coletam cipós, taquaras, sementes, para a confecção de artesanatos, juntamente com plantas e frutas nativas que fazem parte de sua dieta, as “comidas típicas”, e encontram suas aldeias e acampamentos antigos e atuais.

Com isso, podemos afirmar que este território tem como pressuposto uma ontologia que se constitui na interação multiespécies (TSING, 2015), caracterizando a multiplicidade inerente à constituição das pessoas e dos lugares Kaingang, de tal modo que a padronização atualmente existente nas Terras Indígenas, compartilhando de um processo histórico que se caracterizou pela domesticação de plantas, ocorreu como consequência do desenvolvimento da política implantada nas décadas de 1960 e 70 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o “panelão”, quando houve a imposição de um modelo de monocultura nas Terras Indígenas. Tal transformação na paisagem foi acompanhada pelo surgimento e crescimento das cidades vizinhas, que interagem com a organização socioespacial de suas aldeias, especialmente quando encontram respaldo no uso político que as lideranças fazem ao arrendarem parcelas de suas terras para a população branca aí alocada, inclusive para negociar poder de polícia e outros benefícios da armadura estatal. Ao mesmo tempo, visando constituir alianças com o poder político local, mas também estadual e nacional, e por diversos motivos, que estiveram associados ao contexto de colonização, a vida aldeã foi incrementada com escolas, postos de saúde, igrejas, etc. Neste contexto, o qual os Kaingang denominam como “invasão das áreas”, eles buscam apropriarem-se de poderes provenientes do mundo dos brancos, isto é, destas instituições exógenas trabalhando como professores, Agentes de Saúde, pastores, entre outras funções que compõem os seus respectivos quadros de funcionários.

Lembro que estes processos de apropriação envolvendo os bens e poderes dos brancos foram observados por Tommasino e Motta (2002), no contexto histórico do século XIX, em que surgiam incipientes cidades no interior do Paraná, especificamente na cidade de Castro. Os autores descrevem deslocamentos dos Kaingang a esta cidade, os quais se deviam a sua expectativa de incorporar os *fóg* em suas terras de caça, coleta e pesca, em troca de tê-los como aliados, assim como, os objetos estrangeiros que eles cobiçavam. Mas, como em outros aspectos da vida social e política, não sendo possível que os ideais de reciprocidade se realizem, a interação com poderes agressivos, nitidamente a falta de reciprocidade dos *fóg*, contrapõem a constituição do grupo local às cidades, ao mesmo tempo em que acena para a possibilidade de incorporar alteridades em seus espaços de sociabilidade brancos. De fato, as narrativas míticas e históricas sobre o território também remetem para a constituição do grupo local como um ponto de vista privilegiado de apropriação de poderes exteriores, de tal modo que a interação com estes “lugares” pode ser qualificada como processo de obtenção de capacidades destes diversos outros e corresponde a um mesmo processo de objetificação que tem o corpo como suporte e, portanto, de um corpo de parentes no tempo atual (*üri*).

Neste sentido, quais são as ressonâncias e equívocos com o sistema ameríndio de prestações, fundado na relação humanos-natureza-sobrenatureza, quando processos de objetificação característicos do mundo branco alteram a paisagem ancestral, povoada de agências, e o território é delimitado e demarcado?⁶ No caso das narrativas sobre a Aldeia de Nonoai, especialmente a partir do momento que

⁶ Um aspecto histórico ressaltado por Amoroso (2014) em relação às interações indígenas com os aldeamentos Capuccinos no Paraná é a compreensão de eventos que podem ser melhor contextualizados a partir da noção de Viveiros de Castro (2005) de “equivocação controlada”, pela qual se dá “atenção ao trabalho de tradução implicado em relações entre diferentes ontologias, desencontros como os que se depreendem nos aldeamentos indígenas” (AMOROSO, 2014: 19).

Jorge Garcia, *kujá* (xamã), identifica com a chegada do cristianismo (conforme descrita, em sua íntegra, em AQUINO, 2018), vemos a continuidade do grupo local como a busca de um ponto de vista privilegiado de tradução do avanço da colonização, mesmo que agora estejam conectados com o modelo (pretensamente) global, que se sobrepôs ao seu território considerado ancestral.

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

No período histórico o qual a narrativa se refere, os índios são alvo de um projeto colonizador realizado com “muita paciência”, ou ainda, não mais fundado em ações violentas, como ocorreu no período que antecedeu sua catequização, entendida igualmente por eles como uma perspectiva em que tomar a posição de caça se associa à usurpação do território, contrapondo-a a continuidade de seu ethos guerreiro. Esta formulação vai ao encontro do perspectivismo ameríndio, pois, Viveiros de Castro (2002), reelaborando a questão do socius ameríndio por meio do parentesco, argumenta que o idioma da predação tem como pano de fundo a guerra ameríndia, para a qual o poder da chefia adquire maior expressão e amplitude na composição das alianças para expedições guerreiras, enquanto o poder xamânico, realiza um combate homólogo, já que o xamanismo é a guerra por outros meios, ambos atuando como mediadores dos processos de captura de identidades e qualidades do exterior para a produção de pessoas e novas identidades. Isto é, trata-se de um processo fundamental para a constituição do coletivo e, conseqüentemente, da própria constituição do grupo local como um corpo de parentes, o que pode ser percebido, nitidamente em termos destes três níveis: parentesco, xamanismo e liderança, enquanto atuam nas reivindicações de terra e para precaver-se da espoliação fundiária.

Portanto, o processo histórico, cuja consequência foi a usurpação de áreas de deambulação e assentamento tradicionais, traduz-se na reconfiguração de sua territorialidade, com seus diversos arranjos socioespaciais que constituíram as Terras Indígenas.

A Aldeia de Nonoai, suas lutas e o xamanismo: da Quarta Seção ao Capão Alto

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

No início do ano de 1978, travou-se a disputa entre as facções representadas pelo *Chefe Peuí* e pelo *Chefe Nelson Xangrê*, para ocupar o cargo de cacique em Nonoai. Saiu vitorioso nas urnas para o cargo de cacique *Nelson Xangrê*, representante do grupo que

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

O sucesso desta “retomada” indígena da Quarta Seção, localizada no Setor Pinhalzinho (que faz limite com a cidade de mesmo nome e a cidade de Planalto), foi, em grande parte, consequência de sua tentativa de frear o desmatamento provocado pelo crescimento das incipientes cidades e por um modelo de colonização baseado na expansão agrícola.⁷ Há ainda muito por dizer sobre os acontecimentos que transcorreram na “Quarta seção” a partir da expulsão dos colonos e a apropriação de suas casas, encontradas no interior dos limites da Terra Indígena de Nonoai, às quais foram ocupadas pelos indígenas reconstituindo, em meio aos equipamentos urbanos, a vida aldeã. Esta “retomada” pelo povo Kaingang teve como consequência uma série de outros eventos que tiveram o mesmo tom: a busca pela autonomia política e econômica, associadas às suas formas socioculturais, que traduziram a (re)constituição do território em termos do respeito aos limites da Terra Indígena, entre eles: as lutas com as quais conseguiram retomar a área do Parque Estadual de Nonoai e a conquista do Capão Alto. Particularmente, a conquista do Capão Alto está igualmente fundada no contraste com a vida urbana que ora se esboçava em seu território, já que no antigo assentamento, antes da população que aí se encontrava retirar-se para a atual Aldeia Sede (Aldeia do Posto ou Re), dando lugar ao avanço da cidade de Nonoai, eles “arrodeavam o Arroio do Tigre”. Após as lutas para a “retomada” do Capão Alto, este rio passou a fazer a atual divisa da Terra Indígena, mas ainda hoje os colonos não foram alvo desintrusão, empresas e comércios de toda esta área.

Para contar esta história de forma a contemplar os diversos aspectos que envolveram a intrusão de colonos e depois as “retomadas”, poderíamos recuar no tempo e reafirmar que a permanência dos grupos locais ali estabelecidos, deve-se em grande parte às guerras empreendidas pelo cacique Nur Vanh (Nonoai) contra os Xokleng. Retornar também as narrativas sobre os fogos que o cacique Nur Vanh fazia para informar aos brancos que ali “tinha bastante índio”, impedindo o avanço da colonização, e situar que os vários fogos, que mantiveram os brancos afastados de seu território, eram consequência da formação de um aglomerado político-cerimonial interaldeão em formação na região, desde o momento em que se deu a vitória nestas guerras interétnicas.⁸ Passados os anos, já em meados do

⁷ Uma das consequências deste processo foi a criação do Parque através do Dec. 23.798, de 12.03.75, com uma área de 17.498ha, abrangendo os municípios de Nonoai e Planalto, retirando grande parte das áreas de coleta, de acampamento e de pesca Kaingang. O caso da Área Indígena de Serrinha, no Rio Grande do Sul, é exemplar deste modelo de colonização: “Pelo Decreto n. 658 de 10 de março de 1949, Walter Jobim reduzia o território Kaingang para criação de uma reserva florestal. O argumento utilizado, segundo José Antônio Nascimento (2001: 56), era o de evitar que os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios devastassem a área. Entretanto, o Governo não fez nada ‘para criar áreas de preservação ambiental em áreas não-indígenas como, por exemplo, em propriedades particulares com vasta extensão devolutas, expondo, com isso, o caráter protetor das elites, que o Estado brasileiro sempre teve’” (LAROQUE, 2005:52).

⁸ Num momento anterior esta aldeia inseria-se num aglomerado político-cerimonial que também incluía a Aldeia de Guarita, o qual era liderado por Fongue, conhecido como Império dos Coroados (MENDES, 1945). Com a liderança do cacique Nur Vanh constituiu-se um território cujo “limite” era de 420.000 hectares. Em seguida esse limite foi reduzido e redefinido, novamente, com os limites que formaram três Terras Indígenas do noroeste do Rio Grande Do Sul (Serrinha, Votouro e Nonoai).

século XIX, as narrativas dos anciãos informam que a atual cidade de Nonoai se sobrepôs à antiga aldeia, onde, sob a igreja, localizada no centro desta cidade, há uma fonte d'água benzida pelo antigo cacique, sendo um lugar considerado sagrado para os Kaingang. Entretanto, dar-se-á um salto no tempo, para o momento da mudança do pai (F) de Xangre – o cacique que expulsou os colonos no final da década de 1970 – para os arredores da Quarta Seção, morando muito próximo dos colonos, que ali se estabeleceram. Para tanto, recorro aqui, mais uma vez, às narrativas do *kujá* Jorge Kagnã Garcia:

Ele arrendou lá, falou com o cacique aqui de Nonoai e achou aquele lugar lá, chamava Antônio Briguento, o nome dele, aí ele foi fazer uma morada lá, tinha lá um descampado, tipo um vassoural, tudo seco, samambaia, daí ele mandou roçar tudo, dava uns 5, 6 hectares, e colocou a casa lá para ele trabalhar, levou a família, só que estrada não tinha, ele fez à foice, onde tinha pau grosso, ele torava com machado, até que ele levou carroça, junta de boi, daí ele começou lavrar aquilo lá, fez uma lavoura linda, italiano sempre é caprichoso, pagava peão para limpar e dava uma planta que é ... milho, feijão, batata, mandioca, arroz, arroz eles plantavam, então ele se fez ali, ele não era um italiano bem de vida, ele era pobre mas lá ele se fez, lá ele criava porco, criava tudo quanto criaçõzinha, botou umas vacas também, ele tirava leite, o leite na época era só para manter a casa – ... dizia que quem tem leite em casa é a metade da despesa –, então ele se fez lá e chegou uma época que, de certo, ele já estava engrandecendo, ele tinha os ouros, aí ele resolveu sair de lá. Do centro do mato lá para a banda do Planalto não tinha saída, tinha um trilho dos índios cruzar ali, a pé, tinha uma área de Guarani, passava pelo lado de lá da ponte, entrava numa parte assim. Aí, com essa picada eles fizeram um trilho de cavalo, para o lado de lá, de animal. Na época, os moreno visitavam muito, pesquisando os índios para agradecer para modo deles acharem lugar para pouso também ... Então, para ir para lá, nós íamos a pé, lá era uma vilinha, em Planalto, mas foi construído de lá para cá, do lado de Irai, lá tinha um lugar chamado Farinha Grande, lá tinha bastante caboclo também, algum italiano, algum polonês, ali que começaram crescer e trabalhar, fazer o que eles podiam naquelas terras e foram seguindo, aí que eles fizeram àquela picada para vir nos Guarani, já de carroça também. A quarta seção ... A área passava raspando a cidade de Planalto para baixo, para cá é área, formava tipo cidadezinha, mas tudo de casa de tábuas, material não tinha nenhuma, só casa de tábuas, mas aí começou a crescer. Até que teve um índio, chamado José, José ... nós chamávamos de Võg[?] Mág, pai de Nelson Xangre. Ele foi morar lá bem pertinho, quase na beira da área, mas lá quase dentro de Planalto, ela transpassava Planalto, a divisa da área. Na época ainda tinha divisa, a picada ainda era conhecida. Então, ele morava lá, daí ele que formou um grupo de índio, esse José, pai do Nelson. Quando formou um grupo de índio lá, ele fazia as festinhas dele também. Nós íamos lá, dançar baile com ele, a pé, cruzava todo àquele matão – que era piá –, se atracava a pé, uns iam por fora, por Lajeado Grande, ali já tinha uma turma de polonês, que morava ali, então já tinha estrada de carroça, de animal, mas de carro ali ainda não existia, ali foi crescendo, crescendo e sempre nós convivíamos, sabia[mos] que dava festa lá, nós íamos lá para festa, aí formou Pinhalzinho, os índios mesmo formaram Pinhalzinho, começou aumentar os índios. Daqui eles iam morar lá, vinha de outras áreas, ali da Serrinha, eles já estavam invadindo a Serrinha, vamos dizer os posseiros, que eles entravam, assim, comprando sítio. De certo o coronel na época, eles iludiram, até que convenceram ele, ele deu ordem para vender; então, esse coronel, ele, quase veio por ultimo, mas ele ainda veio para cá, que era um tal de João Maria Loureiro, na época ele foi cacique e tinha um outro que era antes dele. Eles vinham, vendiam os sítios lá deles e vinham morar no Pinhalzinho, então encheu de gente, loguinho teve bastante gente que veio morar ali, mas tudo casa de capim, casa de taquara, ninguém tinha casa de tábuas, só casa de capim, que eles faziam lá! Ai que eles formaram a estrada para vir os Guarani, do Passo Feio, de cavalo, de carroça, junta de boi, por que os não índios forneciam eles: junta de boi, uma carroça, eles emprestavam para puxar uma lenha, uma viagensinha, puxar alguma coisa, eles emprestavam por que tinham que agradecer o índio, estavam se juntando, morando perto, fora da área eles moravam, claro, mas eles tinham que agradecer o índio, pensando já na terra, claro, a quantidade de terra, o quanto é grande: Rodeio Bonito, pega a Baitaca, Barra da Baitaca, daí ele vem, Gramado de Loureiro [Setor; próximo ao município de mesmo nome], vem aqui para o ... fecha aqui em Nonoai, pega quantos município que tem, Trindade, naquela época não existia prefeito nesses pontos. Então eles entravam, faziam sítio, aí quando vinha algum de dinheiro atrás, eles vendiam o sítio, para legalizar a terra

demorou muitos anos, aí que o governo vem vindo, vem vindo, aquele que podia pagar eles diziam: colônia de terra. Uma colônia de terra eles diziam 10 alqueires, então até agora, eu não entendo o que é hectare, isso é verdade, eu entendo quarta, meia quarta (...) isso eu entendo quantos metros são, para ser uma quarta tem que ser 120 metros por 55 de largura, ali dá uma quarta, 4 quarta dá um alqueire, tanto sobe como desce [risos], então três quartas é 75 metros por 50, aí baixa: 55 quadrado é duas quartas, aí baixa para uma quarta daí dá 25 por 50, e eles mediam àquela época, aí todo mundo com o que podiam documentava as terras, com o governo, aquilo lá não entendo como é que eles faziam, daí ficavam morando, as vezes vinha outro com mais dinheiro e comprava dele, e ele ia noutra parte e comprava outro sítio, até que foi aumentando a turma, hoje está lotado. Ali se passou, chegou um ponto, que é mais novo, no tempo do Leonel Brizola, quando nós vimos, ele mandou invadir a área, e nós: ataca de um lado, ataca de outro, não tinha como, nunca que nós podemos, nós trabalhamos bastante, mas não podemos. Aí passou, passou não sei quantos anos, não sei escrever, não sei ler, não sei nada, então não sei quantos anos que durou, né? Quando estava lotado, nós estávamos desesperados, já tinha uma notícia que iriam levar a gente para o Mato Grosso. Aí que nós fizemos àquela ideia, não podemos ir por que aqui é nosso, vamos brigar, dê o quer, ou matam todos nós ou nós conversamos, alguma coisa temos que fazer, ou eles saem, ou matam todos nós, já que estamos todos, bem dizer, sem terra, vamos brigar, isso é nosso. Fizeram àquele rolo, Deus do céu: o que deu àquela época? Quem assistiu é que sabem contar.

Faço uma pausa na narrativa para atentar para a formação de aglomerado interaldeão, que extrapola a dimensão da TI Nonoai, na ocasião da “retomada” da Quarta Seção, pois foram convocadas várias aldeias localizadas no Rio Grande do Sul (por ex. Voutouro) e Santa Catarina (por ex. Xapecozinho) e, também, houve o próprio aumento de moradias de índios provenientes da TI Serrinha, devido à “invasão” que lá também ocorreu, contribuindo para a constituição do Setor Pinhalzinho e, paralelamente, no momento em que a cidade de Planalto (então uma “vilinha”) crescia, passava existir um contingente populacional indígena importante contribuindo para o enfrentamento, subsequente, que levou a expulsão dos colonos.

No momento de ataque, o cacique Nelson Xangre deu o sinal: via-se o fogo de sete escolas rurais incendiadas por eles nas cidades vizinhas para avisar os vários grupos locais e acampados de outras TIs, como segue:

A noite inteira puxando mudança de dentro da área, levou dois dias. A ordem que nós demos foi 24 horas, nós não queríamos ver ninguém mais, mas aí a lei pediu que prolongasse mais um pouco, para tirar, por que eles já estavam ajudando, aí espichamos mais 24 horas (risos), então deu àquele ... é como tenho contado a sorte é que morte ele deu muito pouco, um índio que saiu baleado, depois foi matado um posseiro lá perto de Planalto, aquele teimou, disse que não saía, só tirava ele morto de lá. Fizeram um grupo lá, eu não fui nesse grupo, mas fizeram um grupo de índio, foram lá tirar ele. Atirou ele primeiro, ele errou o tiro, aí foi um por baixo dele e derrubou, aí moeram a pau, mataram mesmo. Só aqueles dois: um lastimado e um morreu, com toda àquela confusão, eu achava que ia dar muito mais, era coisa muito feia, gente correndo, nós índios não podíamos sair para o comércio por que era perigoso, a gente passou até fome aquela época, mas convencemos, é, passou ... As vezes sai uma briguinha, mas entre nós mesmos é mais fácil de acertar, mas essa aí foi feia. Na época de Nelson Xangre que já era o cacique, foi ele que ajudou os outros líderes fazerem essa ideia, fizeram isso aí. Pediram uma mão para outros postos: Voutouro, veio até gente de Xapecozinho, trouxeram uma caminhonete cheia, só que trouxeram antes de iniciar, por que se não eles atacavam, não deixavam cruzar o [Rio] Uruguai, fizeram uma ideia boa, trazer antes de iniciar, quando iniciou eles já estavam aí. Eu sofri bastante, só que a gente tem muito calma, eu mais que trabalhei foi apartar os índios, não deixarem eles avançarem muito e aconselhar: não bate nas pessoas sem eles mexerem, se vê que eles vêm para brigar, aí o que a gente vai fazer? Mas vocês não se alastrem, os brancos são armados, tudo de armas de fogo. Flecha e pau, lança, facão. Até a arma a gente tomou muito cuidado. Tinha algum índio que tinha, umas taquarizinha, “taquari velha”, mas arma de bala mesmo, aquela época o índio não usava, então a gente tomava cuidado. Na história do descobrimento Brasil morreram muitos índios, porque a flecha sempre perdeu para arma de fogo, por que a arma de fogo, sempre, a arma de fogo corta mais e é melhor de atirar e a flecha tem que ser meio no limpo, por que senão ela varia, bate no cipó ela varia, se é meio no limpo vai.

Destaca-se, nesta narrativa, o processo de usurpação do território mais amplo, o qual retoma a demarcação de meados do século XIX, informando a ocupação do território por fazendas ou núcleos urbanos, dificultando o acesso aos locais de atividades de subsistência (coleta, pesca, caça) e moradia, que foi uma constante em todos os lados da Terra Indígena. Este é um momento em que as “posseas”, isto é, a “invasão” das Terras Indígenas, eram medidas e respeitadas, entre os caboclos, pelo “fio do bigode”. A partir daí, vieram comprando suas terras que passavam a ser amparadas pela “lei”, pelo governo, que regularizava as terras de posseiros e as vendiam para quem tinha “condições” de comprar. O contexto, desencadeado por uma série de eventos que levaram ao processo de “retomada” da Terra Indígena, trata-se, portanto, do momento em que os índios (de forma semelhante a outras situações em que a cidade aparece como contraste com a vida aldeã, lugar da reciprocidade) fazem a opção pela (re)constituição do grupo local.

Este foi, certamente, um dos motivos da luta contra Leocir Dall’Asta, que conseguiu ampliar sua riqueza arrendando uma grande área da Terra Indígena de Nonoai, quando também vemos o avanço da cidade de Nonoai, justamente, no lugar que é conhecido como Capão Alto. Seguindo a principal estrada que leva da atual cidade de Nonoai para a Aldeia Sede ou Posto, atravessamos por esta localidade, que faz limite com a cidade, e, nesse trajeto, vemos uma paisagem alterada por quase um século de arrendamentos desta parte da Terra Indígena, caracterizando seu relevo pelo uso intensivo da terra pela monocultura. De fato, quando chegamos no trevo que dá acesso a aldeia, vindo do centro da cidade de Nonoai ou da cidade de Chapecó ou de Rodeio Bonito (onde está localizada a Aldeia Serriinha), percebemos que a retomada do Capão Alto lhes permitiu reconstituir, apesar da predominância da monocultura, assentamentos indígenas que vão transformando a paisagem, como descrevo nas próximas linhas.

No Capão Alto, acompanhando os pequenos rios e sangas que cortam o morro (*rad*), vemos remanescentes de matas nativas (*nén*), devido à preservação parcial de matas ciliares, entre as quais se destaca especialmente a localizada no Arroio do Tigre (Ming Goj), que faz a divisa atual da Terra Indígena, onde há a maior floresta (*nén kuty*, mata alta; que dá nome a este lugar: *Kuty mág*) desta localidade. No interior desta mata há uma importante fonte d’água, da qual segue uma das sangas, que formam, junto com o Arroio do Tigre, o Poço Redondo. No pé do morro há ambientes mais próximos da mata ciliar, onde se encontra uma casa menor (*in sî*, com seu tradicional fogo de chão interno) e também se localizam plantações de cultivares tradicionais (onde plantam feijão, milho, batata doce, abóbora, entre outros). Aí despontam trilhas para às casas (*in*) que, por sua vez, são rodeadas pelo espaço limpo (*prur*), onde estão os animais domésticos (galinhas, cachorros, porcos) ou animais silvestres que vivem no ambiente doméstico (pássaros, macacos etc.) e plantas que são recorrentemente encontradas aí (em especial, como é recorrente em várias aldeias, as palmeiras, *tanh*). Em algumas direções, margeando o *prur* e situando uma ampla área entre os fragmentos de mata e outros conjuntos de casas, vemos a ausência de cobertura vegetal nativa, o que podemos considerar um ambiente demasiadamente devastado, conformando um horizonte homogêneo característico da monocultura.

Esta transformação da paisagem, algo comum nas várias aldeias localizadas no planalto, é considerada inadequada (ou, realmente, demasiadamente alterada) pelo *kujá* Jorge Garcia, que, num esforço de reflexão sobre as atuais condições do território, reconstitui a sua relação com a história e com a ancestralidade envolvida neste “lugar”. Esta reconstituição diz respeito a uma vida indígena que

era (e ainda é) fundada na capacidade de tornar-se bom caçador e conhecedor da relação que os Kaingang têm com a mata (*nên*) e a terra (*ga*). O *kujá*, Jorge Kag-nãg Garcia e sua esposa, a *kujá* Maria Ko Ri Constante, realizam muitos rituais no Capão Alto, já que eles contam com a mata ciliar que protege a fonte d'água (*goj ror*), utilizada para o batismo e banhos com ervas medicinais ali encontradas, entre outros poderes que encontram na floresta (*nén*), como o “dono da mata” (*nén ga*) e os demais donos (*ton*) das águas, das (espécies de) plantas e animais, notadamente, os “guias” (*jangrë*) que orientam os *kujá* para realizarem curas e a nomeação. A partir desta interação com seres humanos e não humanos dá-se nome aos lugares e, neste caso, considerando que os Kaingang entendem o estabelecimento das aldeias pela posição da mulher, *fī ni já* (traduz-se por: lugar dela; em que *fī* = ela, dela; pois como a terra, ela alimenta seus filhos), denomina-se este lugar da aldeia, cujos limites são estabelecidos pelos contornos do Rio Tigre, como *Ming fī goj* (Rio da Onça (fêmea)).

Principalmente, devido à presença do casal de anciãos e *kujá*, este lugar ancestral é atualizado com um centro cerimonial e, quando se está na casa deles, vemos diversas visitas de parentes, filhos, netos, amigos, velhos, crianças que os procuram em busca de “batizados”, curas e visitas comuns. Ou seja, “ainda existem”, para usar a expressão de Jorge Garcia, ao falar sobre o comportamento ideal das lideranças, àqueles que, como eles, “criam a comunidade”, ao enfatizar as “leis internas”: são os *jamré* (cunhadio masculino) e *jamré fī* (feminino), os *pa i kosir* (lideranças menores) e os *pa i mág* (lideranças maiores, cacique) e, com estas mulheres e homens, os *kujá* constituem o grupo local e, a partir daí, realizam a mediação para formar (ou revisar) limites, como o fez o cacique Nur Vanh, desde as guerras com os Xoklêng. Neste trecho abaixo, o *kujá* realiza uma reflexão enfatizando a importância deste lugar para o respeito dos limites da Terra Indígena:

Aqui foi um terreno que foi muito ocupado pelos índios, como para os não ... [índio], no tempo que eles usavam essas terras aí deu briga, deu morte tempo do maragato e ximango, parece que foi [revolução de] 23, 24 eu não tenho mais a lembrança, eu era criança, mas meu pai me carregava nas costas, era nesses meios por aí.

Depois os índios foram facilitando, retirando-se mais para o fundo, porque eles nunca se enquadravam bem com o não índio. Então quando vinha uma turma de não índio, os brancos, eles iam mais para o fundo. Aqui tinha um Toldo, aqui em [cidade de] Nonoai, foram se retirando até o que é hoje ainda é um toldo, onde é o posto indígena hoje. Então ali era onde eles formaram outro grupo para ficar retirado do não índio que estava invadindo, as beiras aqui do rio Tigre. Nonoai começou a aumentar o povo. Os caciques fizeram muito acordo. Dava uma gorjetinha para os caciques, eles pegavam. Dava licença para eles morarem, movimentando, até que hoje para ver o tempo que está.

Já deu muito trabalho para nós que somos de outras épocas ainda mais novas, como hoje está ficando pior ainda para os mais novos que não estão mais sabendo onde é que é a divisa da Área Indígena de Nonoai. Mas ela seria uma área assim, cortada pelas cabeceiras das águas. Serrinha, Votouro, Nonoai era um grupo só. Só que veio àquela demarcação de 1911, que eles fecharam, um plano de governo, fecharam e lotearam os índios, nem nossos velhos que existia na época, que hoje não existe mais nenhum, então corretamente ninguém sabe, mas na história eu sei aqui em Nonoai, a demarcação de 1911, ela pega Nonoai [a cidade] quase inteiro, que tem uma reta da cabeceira do Lajeado Grande, vem reto cai no Rio Tigre, vem rapando o Rio Tigre por fora d'água reto por cascata das andorinhas, sa mág, o índio chamava. Então nos fizemos uma demarcação de 2 anos atrás, mas já diferenciada por que nós pegamos só água, para não ser muito movimentado, muito apertado, que já estava ..., a invasão prejudicou muito os índios, nós tínhamos o Capão Alto já quase perdido mas graças com as nossas forças, nós pegamos de novo nas nossas mãos, hoje a gente mora aqui, tranquilo, estamos bem, os vizinhos gostam de nós, nós gostamos dos vizinhos mas nós temos que respeitar os nossos direitos, a nossa parte natural, vamos continuar pensando junto sobre a natureza que está já nos prejudicando. Está vindo

mais doença, está secando nossas águas, está apodrecendo a água. A água não está mais limpa como era antigamente, hoje está suja.

O Poço Redondo que era um poço muito lindo, mas vai lá tomar um banho para ver, eu tenho medo de entrar lá dentro porque ali tem caco de garrafa, tem coisas ruins, perigosas de cortar, envenenado, está lá para ver, os materiais de veneno que é jogado lá, então um pecado conviver no mundo desse tipo.

Certo dia, eu e ele fomos numa excursão no mato seguindo o *ming goj* (Rio Tigre), depois de o atravessarmos, entramos na propriedade dos colonos, em meio ao mato, onde se encontram muitas matérias primas que eles utilizam, graças a proteção que a legislação ambiental imprimiu durante os últimos anos (especialmente devido àquele que é, hoje, o antigo Código Florestal, o qual proibia o desmatamento numa área de 50 metros na beira de cursos de água). Nosso objetivo era alcançar caixas de abelha, para produção de mel, que haviam sido feitas há algum tempo pelos seus vizinhos brancos e estavam abandonadas. Andamos por volta de quase duas horas, em clareiras usadas para pasto, encontrando algumas ruínas de construções abandonadas, sobre as quais avançavam o mato, era uma antiga olaria. Voltamos a entrar na mata fechada (*nén kuty*), entre cipós (*mrur*) e taquaras (*ven*), árvores nativas frutíferas, plantas utilizadas para remédio, as quais ele identificava no caminho, até chegarmos às caixas de madeira abertas e algumas já caídas, onde sobrevoavam poucas abelhas. Elas estavam localizadas na beira do rio e ali ficaram, abandonadas pelos *fóg*. Ele retirou as partes internas, algumas estragadas, mas eram caixas bem construídas, com madeira de lei, e a maior parte ainda servia para o uso. Com taquaras que estavam na proximidade, ele fez um trançado que permitia trazer, como uma mochila, as caixas nas costas. Eram pesadas, mais ou menos 4 ou 5 kg, devido terem sido construídas com madeira de lei, por isso optamos por levar apenas duas para o Capão Alto, onde ele iria reinstalá-las para voltarem a produzir mel. Para descansarmos, antes de reiniciarmos a jornada de volta, já que é um pouco demorada e difícil de ser realizada em meio à mata – ainda mais agora, levando as abelheiras –, resolvemos deixá-las próximas à margem do rio e fomos visitar um “lajedo” em que eles pescam; ali, ouvi essa bela narrativa sobre suas técnicas tradicionais, intimamente vinculadas à organização social, enquanto interagem com a paisagem:

Um pegava o cipó na laje, em cima, aqueles que descascavam, moíam bem, moíam bem, e botando no cesto, botando no cesto, quando o cesto estava cheio, tinha um que vinha jogar lá no meio. Está cheio de gente batendo cipó, cada um com um feixe de cipó, cipó de matar peixe, tem um outro, acho que é pururuca, o nome dele, em português, para nós é kenjo [ou kenjé kupri (branco, “mais fraco”) e kenjé kusu (vermelho), que tem um da casca branca e um da casca vermelha] aquele também mata peixe, eles trazem até a folha dele, começa a bater, socar, aquela marretinha: ihuihuihu [barulho imitando a batida].

Até que enche aquele balainho e aquele pinchador é só um, não pode outro pegar o balaio e levar lá, por que daí diz que não morre o peixe. Tem que ir só aquele que é preparado para aquele, que ele já é curado com remédio, e outro não pode, então eles fazem acampamento, para passar água, eles passam tudo por lá ao fundo. Aqueles que pixaram remédio, pixaram veneno, então eles ficam todos lá. Lá eles fazem acampamento. Mas é proibido sem ordem do mestre, aquele que jogou a pasta na água: ninguém vá lá!

Aí outro diz: pausa [?!] No outro dia, quando clarear o dia, eles se acordam e dão um grito: heuapega [?] ...aí eles, cada um com um balainho nas costas, cada um quer enfrentar o outro, e quando o mais ligeiro caía na água, e dizia: vamos juntar os peixes, mas aí ficava branqueando de peixe, então naqueles poços ali, aqueles bem no fundo, não pegava porque é muito fundo. Então tinha gente que vinha atrás devagarinho, ia olhando, olhando, e daí juntando aqueles que eles deixaram (uma boa risada).

Alexandre: Essa água é boa para tomar banho, né? Não é uma área perigosa para tomar banho?

Jorge: Tem só as granjas que atravessam lá ..., mas nas cabeceiras tem capãozinho de mato, então acho que é uma água pura.

(...) Alexandre: E como chama esses “lajedo” no idioma?

Jorge: Pero [fala em kaingang para explicar para mim, o uso que fazem do lajedo para a pesca, e traduz em português:] Lá tem uma laje para nós batermos cipó.

Tais métodos e conhecimentos são a forma, segundo ele, de “criar a comunidade”. De fato, esta é a importância das técnicas de caça e guerra, como o uso do arco e flecha (do; são vários tipos de flechas) e da borduna (quebrador de cabeça e *ka mre*), do *pari* (armadilha de pesca), do *mondéu* (armadilha para animais), para que os jovens se tornem, como ele denomina, “práticos” (esta qualificação é geralmente associada, por ele, às categorias cerimoniais, como os *pěj*). Segue outra narrativa do *kujá* sobre este aspecto:

No tempo do *kujá* mesmo, a lei indígena começava pela marca indígena: *kanhrukrë* e o *kamë*, para eles, é o começo da lei, ali que eles aprendem a se respeitar, ali que eles aprendem tudo que é preciso numa área indígena, num toldo, eles tem um *kujá* preparado para ensinar o povo dele: o *ra* [marca da metade], *kamë*, o *kanhrukrë* e o *jamré* é muito respeitado, pode ser de qualquer marca se ele é *jamre ra tej* com *kanhrukrë*. Desde a lei para comandar os *pěj* como eles dizem: os *pěj* tinha que ser um *kamë* e outro *kanhrukrë*, para planejar um assunto, para criar as crianças. Como eles vão fazer para dar educação para as crianças. Como eles vão ensinar fazer laço, fazer *mondéu*, atirar de flecha, pegar peixe, caçar, tudo é ensinado pelos *pěj*, eles preparam a *gurizada*, os mais sabidos vão ensinando os mais, ... era o estudo indígena que nós usávamos àquela época antiga. Então quanto mais profundo dos antigos mesmo, mais história daquelas que eles contavam é diferente, porque o costume deles era outro, de criar o povo deles, como até hoje ainda existe o cacique, as lideranças que criam as comunidades, só que diferenciou tudo porque o índio, sem querer, teve que entrar na lei dos não índios. Porque a lei do governo que vem de lá fora ..., os nossos antigos caciques que nós já conhecemos, depois de criado, muitas coisas que não é para o índio acompanhar a lei do não índio, eles acompanharam. Então hoje é bem pouco que sabe dessas histórias. Muitos veem uma lei lá do governo: ah ...! Temos que obedecer, nós temos que ser político, tem que ser isso, aquilo, tudo isso, que é coisas que não existia na tribo indígena, porque eles tardaram muito para começar o estudo do índio. Os primeiros índios que foram educados pelos padres, pelos sabedores que entraram no Brasil, eles não fizeram esse trabalho de educar o índio na letra, eles educaram o índio no trabalho, plantar feijão, milho, criar galinha, criar porco, fazer as coisinhas, que era mais necessidade fazer comida, eles podiam, já desde aquela época, começar a dar aula para os índios. Então hoje os índios podiam ser diferentes, mas está muito difícil porque o índio não está entendendo ainda. Eu, que trabalho com professor [bilíngue], investigo todos os professores, tiro as ideias deles, o plano deles, falo com eles mas é bem pouco professor que está interessado pela sua cultura, então está difícil mas está indo, tem que ir, por que eles estão ganhando do governo, o governo está pagando, eles tem saláriozinho, então aqueles interessados estão indo bem, àquelas danças, só que eles precisariam usar o mais velho dentro da sala de aula para ensinar as coisas [que] mais precisam, dos indígenas, da nossa tradição, da nossa cultura. Por que é só os velhos que sabem hoje, por que os mais novos, as crianças de hoje ninguém mais sabe o que os velhos antigos passaram na vida: caça, peixe, pássaro, o nome dos passarinhos, o nome das caças, o nome dos peixes, tudo quanto é coisa tem nome mas nossos indinhos, eles tinham que ter uma educação para eles escreverem para nunca terminar a cultura deles, eles saberem o que é o passarinho do mato, o nome deles, os pássaros, para àqueles que estão vindo, àqueles que estão nascendo, nunca vai parar de nascer. Então tem que pensar naqueles que estão vindo, porque os velhos tem a sabedoria que eles passaram mas ele vão precisar os novos, o professor tinha que recorrer aos mais velhos, o que ele não sabe, perguntar para os mais velhos. O nome de um peixe, um nome de um bicho lá do mato, tudo tem nome no idioma, para modo de não perder sua cultura, mas não estão fazendo isso, eles fazem essas danças, muito bem, a gente fica muito agradecido que eles são muito interessados nessas danças de guerras, dos *kanhgág* mesmo, os antigos faziam essas danças. Outra nação se dava muito, briga entre o *kanhgág pë* e o *kanhgág jug*, tem outra prosa, outro meio de vida para educar eles

mesmos, os kanhgág jug, os Xavante, mais foram os Xavante que perseguiram os kanhgag pë, de São Paulo para cá.

De volta com as abelheiras, pegamos o caminho em direção a sua casa, atravessamos o rio e entramos na Terra Indígena novamente. Mas, desta vez, fomos para um lugar na mata que dá entrada ao local onde a família se banha diariamente, passamos por dentro da roça, para chegar ao lugar onde ele instalou as abelheiras. Voltamos pela trilha de 300 metros aproximadamente, em meio à roça, que leva à sua casa, alcançamos o pátio (*prur*) e, ali, continuamos nossas longas conversas que são agraciadas com suas belas narrativas do *gufãg* e do *vãsy*, como é seu costume. Muitas vezes suas narrativas são acompanhadas de danças e cantos que evocam a vida dos antigos e, assim, podemos entender melhor seu discurso sobre a ancestralidade da ocupação do Capão Alto (Kuty Mág), da luta para retomá-lo, acampando em um lugar “onde tem muito Timbó” (Kãgtosa), ficando ao redor dessa parte da antiga aldeia onde morava o cacique Nonoai, “o maior *kujá* que já ouvi[u] falar”, por aproximadamente 10 anos, até que, com o laudo antropológico que reafirmou os seus direitos territoriais, os Kaingang fizeram grandes enfrentamentos com os colonos, avançando o acampamento e, depois, constituindo a aldeia no lugar onde estão hoje.

Num determinado momento, em meio ao calar da noite, juntaram-se muitos aliados da Terra Indígena, fizeram muitos fogos para mostrar que tinha bastante gente e, ali, permaneceram. A desintrusão dos colonos foi complicada devido à morosidade do órgão responsável e, também por isso, os colonos ameaçavam, davam tiros, não queriam sair, negociaram com o cacique José Lopes (ZH de Xangre), argumentando que perderiam as plantações, que os índios não conseguiriam realizar a colheita, convencendo-o, ao que parece. Até que o velho *kujá*, Jorge Garcia, que sempre foi liderança, desde polícia, cabo, sargento, capitão e, há muito, é “conselheiro”, e, assim, tinha apoiado o cacique em muitos momentos das suas três décadas no poder, chegou de sobreaviso em uma reunião em que a questão da continuidade do arrendamento no Capão Alto estava sendo resolvida e, para sua surpresa, sem sua presença, já que era quem havia lutado de forma incessante e incansável por essa “retomada”, bem como tinha participado das outras “retomadas” citadas, além de ter ajudado a fazer várias aldeias como Votouro (onde hoje, seu neto é cacique). Ele bateu na mesa contra a continuidade do arrendamento, tinha certeza dos direitos dos índios, disse ao cacique que iria “trabalhar só com a cultura”, isto é, não havia conflito político entre eles, e, desse modo, insistiu na devolução de toda área, motivo pelo qual foi muitas vezes perseguido e ameaçado pelos colonos. Desse modo, venceu Leocir Dallasta, que, naquela época, justamente por ter enriquecido com os arrendamentos na Terra Indígena e inclusive contar com votos da comunidade indígena de Nonoai, era um dos brancos mais poderosos na região, chegando a ser prefeito. Passado algum tempo, Leocir Dallasta foi embora da cidade de Nonoai.

É importante enfatizar que se o entorno das Terras Indígenas demarcadas influenciou e ainda influencia os limites, estes também devem ser entendidos a partir da organização sociopolítica e cosmológica do povo Kaingang, pois eles ainda são concebidos como uma relação entre povos, tal como uma vez escutei de uma professora bilíngue e líder indígena da Aldeia Apucaraninha, do Paraná, Gilda Kuitá: “nosso limite” é expresso como o lugar “de onde vem o outro” e, desse modo, não tem limite, a “Terra Indígena é aberta” – como também, certa vez explicou-me o cacique Valdomiro Vergueiro da Aldeia Morro do Osso, quando fiz estudos de Fundamentação Antropológica para a FUNAI, com o objetivo de que esta aldeia fosse, por fim, demarcada. Considerando que se a categoria jurídica

Terra Indígena (ou mesmo, Reserva Indígena) possui ressonância com as várias dimensões determinadas pelas políticas oficiais (conforme a CF 1988) que permitem caracterizar os limites das Terras Indígenas, sabemos que, como diz João Vênth Grén da Silva (anceão e *kujá* da Aldeia Kondá), seja para terras bem pequenas (*ga kónig*), seja para terras grandes (*ga mág*), os limites são para “o branco para plantar, não do índio, se é do índio, pode morar, mas tem que respeitar o cacique”. Aqui, enfatiza-se este aspecto da territorialidade, que situa a questão dos limites, antes definidos ou, ao menos, concebidos pelos índios, em termos da dinâmica de guerra e aliança com outros povos, a partir do momento em que o território se constitui principalmente, mas não apenas, como Terra Indígena.

Para a melhor compreensão desta transformação na paisagem, inaugurada com o estabelecimento de limites definidos pela política do Estado, torna-se imprescindível entender o território sob a ótica da ocupação tradicional, enfatizando as formas rituais que orientam a constituição do grupo local no tempo atual. Este aspecto pode ser observado, por exemplo, remetendo a narrativa do *kujá* sobre os professores deverem procurar entender e ensinar as crianças, por meio de técnicas e do conhecimento (dos nomes) da caça, assim como saber sobre os peixes e os pássaros, como os *pěj* faziam, norteando as relações entre as metades exogâmicas e a importância das categorias cerimoniais, das quais participam àqueles que se tornam “práticos”. Ou seja, aconselhando-os, de forma um tanto compreensiva, pois “tudo bem” que eles “fazem as danças”, por que os antigos também o faziam, quando guerreavam contra outros povos, o *kujá* revela que, também no contexto da educação escolar, a abertura ao outro deve ser controlada pelos rituais, neste caso, a “dança da conquista” e a “dança da vitória”, realizadas hoje pelos grupos de dança, formados pelos professores, para apresentações, especialmente, no “dia do índio” e em diversos eventos “culturais” na aldeia ou na cidade, envolvendo os brancos e/ou os Guarani (com suas danças). Entretanto, durante os rituais, como quando faziam na guerra, compartilham as pinturas das respectivas metades, o arco e flecha, bordunas, indumentária, entre outros ornamentos que ressaltam sua performance como guerreiros, enquanto atributos de sua humanidade, os quais, como afirma o *kujá*, caracterizam os *kanhgág pë* (índios verdadeiros).

Considerações finais

Para o melhor entendimento deste amplo território Kaingang, a questão (de fundo) não é apenas saber se os Kaingang reproduzem suas formas políticas e cerimoniais nos limites restritos das Terras Indígenas, mas se as relações entre os grupos locais tanto no período anterior ao avanço da colonização, quanto no período em que se observam as transformações daí decorrentes, orientam-se por “limites” que possuem outras formas de entendimento, diversas das informadas pelas políticas oficiais. De outro modo, os movimentos kaingang na paisagem interagem com a constituição do grupo local e, a partir da tradução de processos históricos, possuem ressonância com a categoria jurídica Terra Indígena. Neste processo, articulam-se as formas sociais e a diagramatização do espaço aldeão, especialmente no que tange as incorporações de poderes provenientes do exterior, nitidamente dos *fóg*, envolvendo o grupo local, em uma rede de caminhos, acampamentos e assentamentos ancestrais e atuais.

Portanto, se as Terras Indígenas destacam-se nesta caracterização do atual do território, a história da formação do território é percebida nas relações intra e interaldeãs e com áreas de deambulação, orientando-se para a constituição de um

território mais amplo, como no caso da formação de aglomerados políticos-cerimoniais. Este processo histórico envolve a destotalização e abertura da sociedade nesta teia de movimentos, que podem ser observados, particularmente, nas técnicas rituais e nas práticas xamânicas, situadas no domínio da floresta, a partir das quais os Kaingang traduzem a lógica subjacente às políticas de controle territorial e, conseqüentemente, as transformações sofridas no território, em termos de um espaço cosmopolítico, reunindo os vários domínios do cosmos: natureza, sociedade e sobrenatureza.

Recebido em 1 de maio de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

Referências

AQUINO, Alexandre Magno. *Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRGS, 2018.

AMOROSO, Marta. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2001.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9 (1): 109-130, 2017.

CORREA, Dora. Descrições de paisagens construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. *Varia História*, 24 (39): 135-152, 2008.

CRÉPEAU, Robert. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico*: 9-33, 2005.

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

GORDON, Cesar. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin- Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang. *Um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. Antropologia, UFSC, 1997.

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

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18 (37): 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afóra*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. *Revista História UNISINOS*, 9 (1): 49- 59, 2005.

MABILDE, Aphonse Pierre. *Apontamento sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província no Rio Grande do Sul 1836 -1866*. São Paulo: Ibrasa, 1983.

MENDES, Nicolau. *O império dos coroados – relato histórico*. Porto Alegre: Edição do “35” /Centro de Tradições Gaúchas, Ronda Crioula, 1954.

TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lucio Tadeu. “As cidades e os Kaingang no Paraná”. In: *23ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.

TOMMASINO, Kimiye. “Território e territorialidade Kaingang: resistência cultural e historicidade de um grupo Jê”. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye. *Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Editora UEL. 2000. pp. 191-226.

TSING, Anna. 2015. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha – Revista de Antropologia*, 17 (1): 177-201, 2015.

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

WIESEMANN, Úrsula. *Kaingang – Português. Dicionário Bilingue*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

A Aceno recebe em
FLUXO CONTÍNUO,
*artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).*
*Interessados em atuar como
pareceristas
podem realizar seus cadastros no site*