

MOVIMENTOS KAINGANG E AS CONTROVÉRSIAS DO GRANDE DIVISOR: A PERSPECTIVA INDÍGENA DA PAISAGEM, DO TERRITÓRIO E DA TERRA INDÍGENA NO SUL DO BRASIL

ALEXANDRE MAGNO AQUINO¹

UFRGS, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-1047-7577>

RESUMO: *Analiso as narrativas e as práticas kaingang que oferecem exemplos importantes para o entendimento do ponto de vista indígena sobre a história da configuração atual do seu território e territorialidade. Enfatiza-se a importância das aldeias para a relação indígena com a alteridade, considerando os processos de apropriação de poderes provenientes do exterior, especialmente, na relação com a natureza e com o mundo do branco. Por um lado, verifica-se que a generalização das formas de ocupação observadas a partir da conformação histórica dos aldeamentos Kaingang e a vida social e política no seu interior implica uma série de controvérsias entre as reivindicações indígenas e a política do órgão indigenista de demarcação de terras em relação às demais aldeias kaingang em reivindicação, que os índios denominam “retomadas”. Por outro, que os processos históricos estão articulados aos aspectos sociocosmológicos da relação Kaingang com a paisagem, nos quais se verifica a atualização de uma concepção de território que conjuga os tempos mítico (gufãg), histórico (vãsy) e atual (üri). Esta orientação nos levará aos lugares e caminhos (sejam eles trilhas, picadas e/ou estradas), onde se encontram suas aldeias e acampamentos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Kaingang, Paisagem, cosmologia, etnohistoria, configuração socioespacial.*

ABSTRACT: *I analyze the Kaingang narratives and practices that offer important examples for understanding the indigenous point of view about the history of the current configuration of its territory and territoriality. The importance of villages for the indigenous relationship with otherness is emphasized, considering the processes of appropriation of powers from outside, especially in relation to nature and the world of white people. On the one hand, it appears that the generalization of the forms of occupation observed from the historical conformation of the Kaingang villages (granted to the Indians for their government village or aldeamento) and the social and political life within them implies a series of controversies between the indigenous claims and the official policy of the indigenous demarcation of lands in relation to the other kaingang villages in claim, which the Indians call “retaken”. On the other hand, that the historical processes are linked to the sociocosmological aspects of the Kaingang relationship with the landscape, in which there is an actualization of a concept of territory that combines mythic (gufãg), historical (vãsy) and current (üri) times. This orientation will take us to the places and paths (be they trails, trails and / or roads), where their villages and camps are located.*

KEYWORDS: *Kaingang, landscape, cosmology, ethnohistory and socio-spatial configuration.*

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: antropoaquino@gmail.com

Apresentação

As relações entre arqueologia, história e etnologia, especialmente, quando interpretadas a partir das narrativas kaingang, permitem contextualizar o processo histórico vivido por este povo indígena, cujo território se constitui de aldeias e acampamentos que estão distribuídos nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Os Kaingang pertencem à família linguística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Esta designação deriva da palavra *kanhgág*, que significaria “gente”, “pessoa”, e “índio” kaingang.²

A análise das configurações do território kaingang observadas em minha etnografia, realizada em aldeias localizadas nos dois primeiros estados – neste artigo destaco as Terras Indígenas Nonoai (RS) e Reserva Indígena Kondá (SC; categoria jurídica do órgão responsável, respaldada pelo Estatuto do Índio, que difere da Terra Indígena) –, demonstra que o contexto histórico dos dois últimos séculos teve consequências diversas para as transformações da paisagem ancestral. O avanço da colonização, particularmente devido à criação dos aldeamentos e, depois, das Terras Indígenas, excluiu áreas anteriormente utilizadas para deambulação, coleta, caça e pesca, enquanto ocorriam diversas transformações no interior das Terras Indígenas, com a derrubada das matas, a implementação de um modelo de agricultura baseado na monocultura, o qual também ocasionou a poluição dos rios. Além disso, houve a implementação de equipamentos de colonização, dentro e fora das aldeias, estradas, instituições (igrejas para a catequese e, depois, escolas, postos de saúde), construção de hidrelétricas e, notadamente, o surgimento de cidades, de tal modo que é importante compreender como o sistema de prestações indígenas, que envolve a interação sociocosmológica homens-natureza-sobrenatureza, articula-se para além dos limites do território atualmente demarcado.

Propõe-se entender estas transformações a partir da perspectiva do grupo local, que pode ser melhor avaliada na relação entre o tempo mítico (*gufãg*), o tempo histórico (*vāsy*) e o tempo presente (*ūrī*), pois se orienta pelo dualismo diametral, expresso na reciprocidade entre metades patrilineares e exogâmicas, e pelo dualismo concêntrico, especialmente visualizado na tríade *in* (casa)-*prūr* (espaço limpo)-*nén* (floresta), característicos da organização socioespacial da aldeia. Os diversos contextos sociohistóricos daí decorrentes colocam em evidência arranjos mais verticais e sociológicos ou mais horizontais e cosmológicos, remetendo para imbricação entre política, parentesco e xamanismo, enquanto níveis de relação que atuam na constituição do grupo local e, conseqüentemente, para as (traduções das) transformações socioespaciais desde o ponto de vista indígena.

² Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. A grafia utilizada segue aproximadamente a do dicionário bilíngue kaingang-português de Wiesemann (2002). Utilizo (") nas vogais e, i, u e y no lugar de (~) devido às limitações do editor de texto. Todos os termos e expressões em língua Kaingang vão em itálico, exceto etnônimos.

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

História, etnologia e cosmologia: alteridades e transformações no território e territorialidade na paisagem indígena no sul do Brasil

A criação dos aldeamentos em meados do século XIX situou as ações indígenas e os processos históricos que marcaram nos últimos dois séculos o povo Kaingang, configurando o amplo conjunto de aldeias demarcadas no planalto meridional e, também, os acampamentos e aldeias (não demarcadas), localizados na serra e no litoral. Este território, sem perder esta amplitude, articula-se às várias das atuais cidades da região sul, localizadas onde antes o meio ambiente permitia-lhes viverem conforme as formas tradicionais de ocupação. Nas aldeias e acampamentos observa-se um *ethos* comum, ao mesmo tempo em que informa certa diversidade linguística (inclusive, constituindo cinco dialetos, conf. Wiesemann, 2002) e os diferentes modos de relação com os respectivos mercados locais e regionais, em solução de continuidade histórica, que os permitem ser parte de uma coletividade. Tal *ethos* caracteriza-os como um povo, como o conhecemos atualmente, situando o próprio debate das classificações acadêmicas (étnicas e socioculturais), que incidem nas várias proposições antropológicas e sustentam o argumento aqui desenvolvido.

De fato, com o avanço da colonização, a interiorização nas matas do Alto Uruguai manteve-se como um recurso político importante na atuação das lideranças em relação a este processo histórico, o qual culminou com a garantia de demarcação de terras tradicionalmente ocupadas de meados do século XIX ao início do século XX e, certamente, contribuiu para a preservação física, o meio ambiente necessário ao bem estar, enquanto as características ecológicas asseguraram a realização de atividades econômicas voltadas para a subsistência, de tal modo que o lugar destinado às habitações, e, para além dele, motivara o uso coletivo da terra e os arranjos socioespaciais específicos que possibilitaram interações deste povo indígena com a paisagem: a organização de roças por coresidentes, encabeçados pelo sogro, a prática do xamanismo no domínio da floresta, a organização dos espaços rituais, tendo como referência cemitérios e vestígios materiais de sítios ancestrais, a relação entre aldeias formando aglomerados interaldeões são correntemente analisados, de forma mais ou menos sistemática, por vários autores em diversos contextos etnográficos, históricos e arqueológicos como importantes para a constituição e continuidade dos grupos locais.³

³ Segundo Dias (2004, p.156): “O registro arqueológico atesta a formação de diversos núcleos compostos por “casas subterrâneas” e suas variantes anteriormente descritas, que podem ser considerados como aldeias, formando entre si as diferentes fases da tradição Taquara, o que nos leva a pensar em uma divisão interna destes grupos. Cada fase desta tradição ocupa vários locais, dominando um ambiente específico. Temos sítios localizados no topo do planalto, na encosta e alguns no litoral. As fases Taquara, Guatambu e Taquaruçu podem estar correspondendo ao sistema de divisão em tribos e os sítios agrupados destas fases seriam de suas sub-tribos, cada uma com um território definido, acarretando a formação de um conjunto de aldeias. Estas aldeias achavam-se sempre longe dos grandes rios, próximas do topo das áreas elevadas, junto de arroios e córregos. Para o índio Kaingang o padrão de assentamento é similar: temos a divisão geográfica do Planalto Meridional entre vários caciques principais, cada um deles possuindo um território bem delimitado e no interior deste se organizam na forma de sub-tribos, formando várias aldeias, cada uma com espaço próprio e delimitado por um sistema de marcas que indicava qual sub-tribo dominava AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

Considerando estes aspectos, retomo uma discussão importante no ambiente etnográfico Jê, qual seja: a inscrição espacial dos valores simbólicos e cosmológicos dessas sociedades, ampliando-o, com uma perspectiva histórica, e não apenas estrutural, para compreender os efeitos das transformações da paisagem e da configuração do território a partir dos dualismos, diametral e concêntrico, expressos nas metades exogâmicas e no triadismo socioespacial *in* (casa) – *prur* (espaço limpo) – *nén* (floresta). Estes aspectos, que orientam a constituição dos grupos locais, juntam-se à interpretação do sistema de aldeamentos e das Terras Indígenas, possibilitando uma análise que assegura as práticas e as formas de ressignificação indígena, para trazer à tona as descrições encontradas nos relatos de viajantes e missionários ou obras de literatura romaneadas, aprofundando a compreensão da formação histórica do território por meio das relações que os Kaingang tecem, desde o grupo local (nos aldeamentos, nas Terras Indígenas ou para além destes espaços segmentados), com o poder colonial.⁴ Esta abordagem demonstra que a continuidade da ocupação tradicional Kaingang em seu território se dá em meio às transformações da paisagem considerada ancestral, em meio ao incremento da urbanização e dos demais equipamentos da colonização, isto é, dentro e fora do espaço esquadrihado pelas estradas, pelo crescimento de cidades e/ou por aqueles espaços destinados aos aldeamentos que terão seu desenvolvimento mais completo no século XX, quando se configuram as atuais Terras Indígenas.

Aqui, vemos a controvérsia estabelecida na segunda metade do século XVIII com a ideia de vazio demográfico, que motivou as expedições militares a atravessarem o “sertão de Palmas”, registrando um momento em que os equipamentos da colonização ainda não haviam sido incorporados na vida aldeã. A análise de Correa (2008) deste processo de colonização no Paraná demonstra como a cidade de Vila Rica, abandonada pelos espanhóis, é exemplar do paradoxo que sustentou tal ideia, pois, 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” – isto é, como observamos a partir da constituição do espaço aldeão, inseridos em uma paisagem composta pela tríade *in*, *prur* e *nén* –, esta territorialidade é contrastada com a “referência a telhas de barro e a ruas, esquinas e becos, signos representativos de civilização, [que foram] tomados pela natureza, [e] dá força à ideia de que, mesmo que houvesse índios naqueles vales, Vila Rica do Espírito Santo era ignorada por eles” (Correa, 2008, p.144, 145).

determinado local. Mabilde (1983) indica que cada subcacique possuía uma marca própria para demarcar o seu território e que ainda era colocada nos utensílios dos membros de seu grupo, como indicam as marcas encontradas nas hastes de suas flechas”.

⁴ Ver Aquino (2018) para uma análise mais profunda desta argumentação, apresentada aqui de forma resumida, que fundamenta o modelo etnohistórico proposto, especialmente, no que se refere a um conjunto de informações do século XIX e XX, as quais nos oferecem, entre outros autores, Nicolau Mendes (“O Império dos Coroados”) e Pierre Mabilde; este último, já consagrado na construção de modelos etnológicos para o povo Kaingang.

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

Num período posterior, por meio da análise de documentos do século XIX, Tommasino & Motta (2002) propõem situar as ações dos Kaingang, quando os primeiros núcleos urbanos que surgiram também no estado do Paraná se estabeleciam em seus territórios, em termos da “generosidade”, pois, ao encerrar a lógica existente entre parentes e afins no contexto do grupo local, ela pode ser estendida para a incorporação de coisas e pessoas provenientes do mundo dos brancos (inclusive, os próprios *fóg*) em seu circuito de reciprocidade. Esta perspectiva possibilita os autores realizarem a releitura de documentos históricos, a partir de uma “passagem [dos Kaingang] pela cidade de Castro” e houve a “reação das famílias brancas quanto ao comportamento” dos índios, que agiram por saques, contrapondo a forma tradicional de troca kaingang com a economia de mercado. Segundo os autores, eles contrastaram este lugar com os seus *ëmã*, em que, sabemos, vivenciam as regras de etiqueta, fundadas no respeito mútuo (e, portanto, a “generosidade”) entre as metades exogâmicas, *kamë* e *kanhru krë*.

Além disso, vale ressaltar a interpretação dos autores sobre o uso simbólico da cidade, como área de caça e coleta contemporânea, no sentido de aí buscarem soluções de problemas relacionados aos direitos originários e sociais e, portanto, traduzir o contexto das políticas públicas para a manutenção das suas formas sociais. Um aspecto desta reflexão, para o qual as etnografias têm dado contribuições no sentido de possibilitar comparações entre diversas realidades que matizaram a experiência de contato deste povo, é o protagonismo kaingang em relação às instituições de poder dos brancos. De tal modo que, se o conteúdo mais propriamente sociológico da interação entre índios e brancos, incluindo as políticas públicas e as autoridades governamentais, tem sido pautado pela discriminação em relação aos seus costumes e tradições, para os Kaingang as relações são traduzidas por processos de apropriação característicos de sua sociocosmologia, nitidamente no que se refere à configuração do território e, em consequência, das Terras Indígenas.⁵

Para melhor analisar estes exemplos destacam-se a seguir alguns modelos etnológicos que são complementares na análise da configuração socioespacial kaingang em sua relação com os processos históricos que envolveram as transformações do território, notadamente, àqueles envolvendo o mundo dos brancos. Importante lembrar que estes modelos elaboraram análises sobre discursos e práticas indígenas e foram formulados a partir de um debate com a etnologia das terras baixas da América do Sul, permitindo-nos, atualmente, realizar comparações,

⁵ De forma similar, situam-se as reflexões de Andrello (2006) sobre a “estética comunitária” do povoado (e não propriamente uma cidade) Iauareté, localizado no rio Uaupés, afluente do rio Negro, pois, um aspecto central na escolha da comunidade pela não criação de um município neste lugar, onde uma diversidade multiétnica, que compõe a população indígena desta região, preferiu continuar vivendo (de forma tradicional) em aldeias, deu-se pelo fato do valor que as mercadorias e o dinheiro adquirem nas regras do circuito nativo ser determinado pela forma e pelos termos com que os objetos são trocados, ou seja, não se dão sem o benefício da troca. Desse modo, as festas comunitárias, partidas de futebol, e cerimônias ressemantizam estes valores no circuito de troca para constituição da comunidade, pois se eles entram em circulação na comunidade para garantir a “civilização”, são entendidos a partir de um conhecimento estético relacionado à criação da própria vida comunitária, remetendo a valores como generosidade e partilha.

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

especialmente na esteira do debate inaugurado pelo perspectivismo sobre a incorporação de poderes e capacidades exteriores, enquanto forma mais geral de predação ontológica nestas sociedades. No que se refere ao grupo local, além de estar implicado em um gradiente de proximidade e distância, há ressonâncias com a questão da corporalidade (processos de aparentamento de outros corpos ou apoderar-se do que tem a oferecer) enquanto perspectiva (especialmente, para este debate entre os jê ver Gordon (2008) e Coelho de Souza, (2002))⁶

Em Tommasino (1995; 2002) vemos uma sociedade em que movimentos de reunião e dispersão orientam-se para acampamentos, onde vivem segundo um padrão ancestral, e para as interações no espaço de aldeia, onde predominam as formas de administração tutelar. Neste sentido, a autora verifica uma dualidade espaço-temporal em virtude ou eficácia das instituições dos brancos: o lugar das habitações (*ëmã*, no caso, o grupo local, a aldeia) transformou-se no *üri* (tempo atual) em um espaço tutelado, distinto e complementar com os “espaços livres de mato”, onde fazem os acampamentos (*vãre*) e vivem o *vãsy* (tempo antigo). Ainda, seguindo a autora, é importante considerar que as principais atividades de subsistência, como a pesca com o *pari*, o cultivo de roças e a caça, são executadas pelos grupos domésticos, famílias extensas ou nucleares, para entendermos aspectos da organização social kaingang e suas implicações para o significado dos assentamentos e deslocamentos, inclusive, no que se refere à constituição de acampamentos em áreas urbanas, como mostrou a autora para a cidade de Londrina-PR – esta característica da territorialidade kaingang, sabemos, pode ser generalizada para muitas outras situações semelhantes em várias cidades no sul do Brasil (ver Aquino, 2008, para a região metropolitana de Porto Alegre).

Para Fernandes (2004), a sociedade Kaingang é entendida a partir da relação entre os laços de sangue e aliança, expressando a tradicional assimetria entre sogro-genro, que está na base da constituição dos vários grupos locais que constituem um território (“unidade político-territorial”), atualmente demarcado como Terra Indígena. O autor aposta em uma generalização, para “todas as Terras Indígenas” Kaingang, a partir de sua analogia etnográfica realizada entre a TI Palmas, localizada no Paraná, com os registros de Mabilde, em meados do século XIX, que descrevera o território dos grandes caciques históricos no Rio Grande do Sul localizados às margens dos grandes rios e seus afluentes, onde se encontravam as “tribos” e “sub-tribos”. Num período posterior a este momento registrado por Mabilde, que atuou como engenheiro para a demarcação de terras, a territorialidade kaingang encontra-se

⁶ Neste processo de objetificação de relações articulam-se as formas sociais e a diagramatização do espaço aldeão, que se situam entre a estrutura diametral-simétrica e concêntrico-hierárquica numa “solução de compromisso entre dois polos” (Coelho de Souza, 2008, p.276). Estas incorporações são redistribuídas ritualmente entre as diversas instituições e arranjos sociopolíticos, traduzindo um ponto de vista local das dinâmicas sociais específicas e dos contextos históricos variados; nitidamente, no que se refere à constituição de redes, grupos e pessoas, vemos que a “teoria xamânica da causalidade” pode ser vista, em diversos contextos guianenses e amazônicos [e, claramente, entre os demais povos indígenas das terras baixas da América do Sul] com diferentes ênfases, ora no eixo vertical, ora no eixo horizontal (ver Sztutman, 2005).

materializada num espaço segmentado, compreendido em termos de um território circunscrito como é o caso dos limites de uma Terra Indígena. Neste contexto, Fernandes demonstra a importância do ciclo de desenvolvimento da household a partir da uxorilocalidade, seguida das tensões originadas nas relações assimétricas entre genro e sogro, o que, por sua vez, se constitui importante elemento de tensões que terão como consequência o faccionalismo. Além disso, a configuração socioespacial da Terra Indígena caracteriza-se pela constituição das lideranças estabelecidas a partir do doméstico e do grupo local, que adquirem projeção em relação à “unidade político-territorial”.

Entretanto, se esta análise nos permite refletir sobre a complexidade dos arranjos políticos do interior da vida aldeã, motivados pelas ações das lideranças, inclusive de seu protagonismo em relação à tutela, é importante enfatizar que, como vimos nos exemplos acima, os registros históricos também indicam a importância da interação entre o grupo local e áreas de deambulação, inclusive para além dos limites que foram traçados como território de ocupação permanente pelo colonizador. Neste aspecto a análise do território kaingang, tendo seu eixo central de argumentação alicerçado no âmbito ou no interior da Terra Indígena, implica desconsiderar uma série de controvérsias que se estabeleceram entre a territorialidade kaingang, inclusive, contrastando com a avaliação do órgão indigenista para demarcação de terras em relação às aldeias kaingang em processo de reivindicação, as quais os índios denominam “retomadas”. De fato, em diversas análises históricas observamos que esta relação entre os deslocamentos e assentamentos articula-se, ainda, com (a incorporação dos) equipamentos de colonização, especificamente, as cidades e estradas, que transformaram a paisagem considerada ancestral, ao recortarem, ou ainda, redimensionarem a rede de relações interaldeãs, que se estendem para além do território demarcado. Particularmente, esta perspectiva, à qual aprofundo a seguir, opõe-se a uma visão totalizante da sociedade, postulada em termos da ordenação do espaço e por uma ênfase na separação entre seres animados e inanimados, como se fossem objetos isolados (“artefatos”, no caso das Terras Indígenas), em consequência da objetificação da natureza.

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

gradiente de relações situadas nos “planos espaciais e sociais de territorialidade nos aldeamentos”, e verifica uma dinâmica que envolve proximidade e afastamento deste território confinado:

Toma-se assim um partido de análise que prioriza o acompanhamento do processo gradativo de apropriação e ressignificação das instituições ocidentais pelos índios, podendo o observador perceber a dinâmica que vai da disputa pelo controle do espaço do aldeamento – que se dá no interior dos grupos e entre as diferentes etnias – à conquista dos equipamentos produtivos e da tecnologia pela população indígena (...). A população indígena, via de regra, não estava na sede dos aldeamentos, mas sim em aldeias anexas, onde mantinha hábitos de subsistência e formas de organização sociopolíticas bastante tradicionais. A disposição do espaço dos aldeamentos surgia assim como resultado de negociações de parte a parte, nas quais as lideranças indígenas aldeadas tinham importante papel (...) A vida em aldeamento só podia ser pensada, assim, como parte integrante de um sistema maior que incluía as redes de sociabilidade dos Kaingang, de um lado, e dos Guarani, de outro (AMOROSO, 2003, p.55-57).

Também, segundo Amoroso (2014), estas várias aldeias, dispostas em uma rede de trocas de “dimensões geográficas significativas”, revelam a faceta ritual que atrelava o aldeamento aos coletivos que habitavam ao “sul do território”, os mesmos que frequentavam esporadicamente os aldeamentos por ocasião das festas. Isto pode ser observado quando da realização do ritual do *kiki* para o cacique Arepquembe, um dos rituais mais importantes da sociocosmologia kaingang, cujo foco é a liberação do acervo de nomes, ao conduzir a alma dos mortos (*vehn kuprig*) para o mundo dos mortos (*nugmë*).⁷

Portanto, propõe-se que os arranjos socioespaciais e suas interações com a paisagem relaciona à vida (inter)aldeã e o território em um “gradiente” de relações que, no contexto das Terras Indígenas e também para além dele, se expressa em uma rede ou malha de caminhos e lugares, constituem uma “região” (Ingold, 2000; 2015). Por isso, é

⁷ Em minha tese (2018) descrevi e analisei a etnografia do ritual do *kiki*, realizado na TI Xapecó, entre os meses de maio e abril de 2018, quando percebi que, de forma correlata a este registro histórico, se configura uma rede de relações sociais multicomunitárias, envolvendo as aldeias da RI Kondá e TI Xapecó. Neste ritual observam-se, como expõe Amoroso sobre a etnografia de Nimuendaju, três aspectos do ritual que compreendem os participantes na vida cerimonial dos Kaingang: as metades, os “toldos convidados” e também das entidades do cosmos, “os animais ligados às metades”, isto é, este autor abre a análise para a “dimensão sociocósmica”, os quais se aproximam do conjunto de argumentos aqui desenvolvidos para evidenciar a constituição de aglomerados político-cerimoniais. Com isso, enfatizo este aspecto, para lançarmos luz sobre o conteúdo ritual e cosmológico da “integração” realizada, por exemplo, pelas festas, que seria descrita, segundo (o modelo proposto por) Fernandes, pelos observadores do século XIX como um “aspecto secundário”, pois em contraste com este autor entendo que a “integração” (ou ainda, a reunião) e, em muitos casos, a dispersão, está relacionada, especialmente no que se refere à alteridade, aos rituais e às visitas, que configuram os aglomerados político-cerimoniais interaldeões.

fundamental perceber a aldeia como um “lugar”, não como um recorte do todo, mas como uma reunião com a paisagem, que, por sua vez, é essencialmente social e não é uma totalidade, nos termos de Ingold, uma “reunião de movimentos”, ao mesmo tempo em que, com a perspectiva regional, ainda seguindo este autor, adquire-se uma perspectiva global da sua territorialidade.

Com isso, analiso no próximo item a constituição dos grupos locais e suas implicações para a configuração do território contemporâneo, situando-os em relação aos movimentos de reunião e dispersão, pois se os limites territoriais são mais ou menos estáveis, demonstrando a centralidade do grupo local para as relações entre o interior e o exterior desta sociedade no decorrer dos processos históricos, as configurações socioespaciais imbricam-se com a vida social, política e ritual intra e interaldeã. Neste aspecto, enfatizando o dualismo diametral, vemos que o cacique (*pa ì*) e o xamã (*kujá*), objetificam em si relações exteriores, amplificando-as para a organização do socius, enquanto atuam na mobilização de casas, dos grupos locais e da constituição de aglomerados políticos-cerimoniais interaldeãos, pois orientam suas ações pela complementariedade entre as metades, seja na esfera doméstica, seja na esfera público-cerimonial. E, em uma perspectiva do dualismo concêntrico, ressaltam-se os deslocamentos dos poderes xamânicos e do xamã que se associam à busca de um lugar privilegiado, particularmente, o domínio da floresta, onde estão guias espirituais, ervas medicinais, fontes d'água, entre outros seres mágicos, que são denominados *ton* (donos) de animais, vegetais, minerais e o próprio “dono do mato” (*Nén Ga*), que lhes permitem traduzir relações com diversas alteridades humanas, incluindo os brancos.

Narrativas do *vãsy* (tempo histórico) e do *gufãg* (tempo mítico): aspectos históricos da vida e lutas Kaingang a partir de meados do século XIX ao tempo atual (*ürì*)

As relações entre arqueologia, história e etnologia são elucidativas, especialmente, quando contextualizadas com as narrativas kaingang, as quais permitem acompanhar o processo histórico dos dois últimos séculos e suas consequências para as diversas configurações do território atual. Esta orientação nos levará aos lugares e caminhos (sejam eles trilhas, picadas e/ou estradas), onde se encontram suas aldeias e acampamentos, por meio dos quais estas narrativas articulam os processos históricos aos aspectos sociocosmológicos da relação dos kaingang com a paisagem ancestral, atualizando uma concepção de território que conjuga os tempos mítico (*gufãg*), histórico (*vãsy*) e atual (*ürì*).

Em meados do século XIX, os Kaingang, ao mesmo tempo em que negociavam com o governo e se engajavam em seus equipamentos, vivenciavam uma paisagem ancestral (re)conectando “lugares” e, conseqüentemente, atuando em uma “região” (utilizo, mais uma vez, o termo conforme Ingold, 2015), que extrapolava as suas respectivas

aldeias (demarcadas ou não), localizadas nas bacias de grandes rios e seus afluentes. Observo, particularmente, as duas margens do rio Goj En (Uruguai), a partir de uma “região” na qual se articula a relação entre o que denominamos, atualmente, noroeste do Rio Grande do Sul, onde os aldeamentos que deram origem as atuais TIs se formaram em meados do século XIX e, para isso, verifica-se o uso de uma força repressiva (a “Força de Pedestres”), que os empurraram do litoral e da serra para as matas do Uruguai; e, oeste de Santa Catarina, onde também em meados do século XIX iniciou-se o processo de formação das atuais Terras Indígenas, o que se deu com o surgimento de estradas, que cortaram o território Kaingang e traçaram os limites das áreas de ocupação indígena, situadas no que fora denominado Sertão de Palmas (ver Correa, 2008), e/ou como consequência das missões do Paraná, já citadas acima, para assim liberar áreas para assentamentos de colonos, com:

a mesma tática que já havia sido empregada em Guarapuava, ou seja, estabelecer amizade com um grupo indígena, favorecendo-o com presentes, e contar com esse grupo – chamado, então, de “índios mansos” [lembrando que, de qualquer forma, houve reiterados episódios de violência com ataques de e/ou à colonos] – para neutralizar os ataques dos grupos que se opusessem” (D’Angelis, 1994, p.15-16)

Especialmente quando as estradas passaram a ser construídas e vigiadas por índios aliados:

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

dos Kaingang, que constituíam dezenas de aldeias (ou Toldos) em todo o Alto Uruguai (D'Angelis, 1994, p.15-21).

Apesar do processo de colonização destes estados terem se dado de forma diferente em relação aos aldeamentos e/ou missões, propõe-se acompanhar as relações entre Nonoai e Kondá, também destacadas por D'Angelis, às quais permitirão entender alguns aspectos das alianças e conflitos, constituídos ou reafirmados desde este momento da abertura da estrada, perpassando todo o século XX, que configuraram o território contemporâneo.⁸ Estes dois líderes, entre outros deste amplo espectro de grandes lideranças Kaingang do século XIX, que habitavam aldeias distribuídas do Rio Grande do Sul ao Paraná, a despeito das fronteiras dos estados e seus respectivos projetos de colonização, foram centrais na mediação com os brancos e, assim, garantiram seus “territórios originais” (Laroque, 2006), principalmente motivados pela criação das terras indígenas, as quais, inclusive, foram denominadas com seus respectivos nomes, por serem, digamos, “sujeitos magnificados” (ver Sztutman, 2012). Isso dará subsídios para adentrarmos no contexto etnográfico da Reserva Indígena Kondá.⁹

Particularmente, atenta-se para as relações da aldeia de Nonoai com outras aldeias e delas com o poder dos brancos, que se constituem a partir das alianças entre os líderes Nonoai e Kondá, que, por sua vez,

⁸ Como afirmei acima, a configuração das aldeias do Rio Grande do Sul e do oeste de Santa Catarina apresenta aspectos distintos em relação aos processos de demarcação das respectivas Terras Indígenas, tanto em relação ao período, já que neste último estado elas são constituídas não em meados do século XIX, como TI Nonoai e TI Guarita, mas apenas se efetivaram no início do século XX: “Com o advento da República, temos ainda no Rio Grande do Sul uma ordem governamental para que, entre o período de 1908 e 1913, fossem demarcadas as terras indígenas – o trabalho de demarcação de terras no Rio Grande foi realizado basicamente pela Diretoria de Terras e Colonização. No período de 1911 até 1920, conforme o relatório do diretor Torres Gonçalves, encontramos no Estado 12 áreas de aldeamento Kaingang denominadas de Inhacorá, Guarita, Nonoai (duas aldeias), Fachinal, Caseros, Ligeiro, Carreteiro, Ventarra, Erechim, Votouro e Lagoão (Relatório de 09/06/1910, in Laytano, 1957)” (Laroque, 2005, p.51). No que se refere à Santa Catarina, Laroque informa: “Em Santa Catarina, por volta desse período, as coisas não foram diferentes, pois, segundo Wilmar D'Angelis (1984), as companhias de colonização, como a Empresa Luce, Rosa & Cia Ltda e a Empresa Bertaso, obtendo concessões dos governos federal e estadual, adquiriram grandes extensões territoriais e esforçaram-se de todas as maneiras para expulsar caboclos e índios que viviam em áreas de seu interesse, tais como Jacú, Banhado Grande, Xapecó e Pinhalzinho” (2005, p.52). Em 1901, como pagamento de serviço prestado pelos índios pela contribuição na construção da linha telegráfica, o cacique Vaikre conseguiu demarcar a Terra Indígena Xapecó – atualmente com 15.623 ha, que foram homologados em 1991. A TI Toldo Chimbanguê, atualmente homologada, foi identificada em 1984 com 1.963 ha, porém, apenas 988 ha foram demarcados no ano seguinte, e 975 ha foram incluídos em outro procedimento uma década depois e demarcados em 2006. Na TI Toldo Pinhal ocorreu processo semelhante, foi demarcada apenas uma parcela da Terra identificada em 1995, com 880, 076 ha. A T.I. Toldo Imbu (localizada no município de Abelardo Luz) fazia parte da terra reservada aos Kaingang (TI Xapecó) através do Decreto no 7, do governo do Paraná, promulgado em 1902 – após décadas de esbulho, foi demarcada em 2007, com aproximadamente 2.000 ha.

⁹ Apesar de, atualmente, a RI Kondá participar de ações e reuniões políticas (de educação diferenciada, saúde, entre outras questões que envolvem esfera governamental de Santa Catarina) e atividades cerimoniais (Dia do índio, Ritual do Kiki, além de ocupações urbanas com apresentação de danças e venda de artesanato) com estas aldeias deste estado, entendo que a Aldeia Kondá se estabelece neste contexto histórico a partir de relações históricas com o Rio Grande do Sul, especialmente Nonoai. Inclusive porque as diferenças étnicas e societárias que motivam as práticas cotidianas e extra-cotidianas, como o uso da língua e os rituais, estão vinculadas, por referências genealógicas e cerimoniais, a este cenário sociocultural aqui formulado em termos de um processo histórico que configurou as aldeias neste último estado.

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

atuava na definição dos “limites” do amplo território sob a chefia do primeiro. Num primeiro momento, proponho fazê-lo relacionando a história deste período com as narrativas indígenas de interlocutores que habitam a Terra Indígena de Nonoai e a Reserva Indígena Kondá, pois apontam para uma territorialidade que envolvia negociações com o governo, nas quais, ao menos parcialmente, os Kaingang conseguem acessar recursos disponíveis do mundo do branco, seja reivindicando seus direitos junto aos governos provinciais, empreendendo deslocamentos para as cidades ou caçando gado e roubando plantações nas fazendas dos colonos, culminando no processo que redundou na garantia de algumas de suas “terras”. Nesse sentido, considera-se que as Terras Indígenas, os acampamentos e demais aldeias – os quais, num período anterior e quase concomitantemente ao início do avanço das cidades, formavam um contínuo territorial, de tal forma que as alianças eram preservadas e/ou constituídas também pela proximidade entre lugares e, assim, a comunicação entre as aldeias era atravessada por formas mais horizontais ou mais verticais de relações intra e interadeãs; lembra-se das mediações características dos “embaixadores” (conf. Mabilde, 1983)¹⁰ –, passam a ser articulados, neste momento, não apenas por meio de deslocamentos entre caminhos e lugares ancestrais, mas, também, por meio do uso de equipamentos da colonização, dentro e fora dos aldeamentos, amplificando relações de poder, especialmente no caso de lideranças e xamãs, que a partir de suas respectivas “boas” qualidades guerreiras (*pa i tar há* e *kujá tar há*) objetificam em si as relações com o exterior, em especial, com os brancos.¹¹

Quando avançamos para o século XX, a criação das Terras Indígenas teve consequências importantes principalmente no nível de sua organização sociopolítica: as mais notórias são, de fato, as hierarquias militares impostas pelo SPI, que foram incorporadas em termos de um

¹⁰ Conforme a descrição de Mabilde: “Logo que os coroados estabelecem seu alojamento permanente, o cacique principal, ou chefe supremo das tribos subordinadas, indica os lugares que a cada tribo compete ocupar, nas matas de pinheiros. Logo que se estabeleceram em seus alojamentos, as tribos subordinadas mandam, diariamente, uns três ou quatro indivíduos visitar os componentes da tribo do cacique principal (...). Quando regressam, o cacique subordinado da tribo que foi visitada manda, da mesma maneira, uns coroados que acompanhando os visitantes, vão por sua vez fazer uma visita aos companheiros da tribo do cacique principal. Assim continuam desta forma a visitar-se mutuamente, sem interrupção. Quando, porém, há motivo de alguma desconfiança ou de insubordinação, o cacique principal proíbe à sua gente a continuação das visitas. Essa interrupção das visitas regulares equivale a uma denúncia de um estado de guerra, para a qual, sem demora, as demais tribos se preparam, por ordem do cacique principal. (...) [Essas interrupções] Não sendo de motivo fundamentado, o cacique da tribo subordinada, que deixou de ser visitado, se põe em caminho com alguns dos coroados mais velhos da tribo. Vão dar as competentes explicações ao cacique principal e saber o motivo da interrupção das visitas regulares. Geralmente são aceitas, pelo cacique principal, as explicações dadas pelo cacique subordinado e sua comitiva, mas sempre fica, mais ou menos, um pequeno ressentimento, ainda que infundado. (...) Os fatos aqui apresentados levam-nos à conclusão de que os visitantes das tribos fazem o papel de nossos embaixadores ou dos nossos plenipotenciários, cuja retirada do país, junto ao qual foram credenciados, geralmente equivale a uma denúncia de guerra. Nenhuma outra manifestação, além da interrupção das visitas, precede, entre os coroados, uma declaração de guerra entre si (Mabilde, 1983, p.42- 45).

¹¹ Seguindo Gordon (2006, p.294, 295): “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’]”.

padrão ancestral, o qual se orienta segundo a reciprocidade entre as metades exogâmicas *kamë* e *kanhru*. Tradicionalmente a distribuição de poder está entre lideranças menores (*pa i kosir*), ocupadas em resolver as questões “internas” da comunidade (do “setores”, os grupos locais, p. ex.) e lideranças maiores (*pa i mág*), ocupadas em resolver as questões externas à comunidade e do conjunto da comunidade.¹² Estas lideranças devem pertencer idealmente a uma ou outra metade: o cacique é de uma metade e o vice-cacique de outra (ambos considerados *pa i mág*) e assim por diante. Do mesmo modo, as hierarquias militares: o coronel é de uma metade e o major de outra, o capitão de uma e o tenente de outra, até os cabos e “polícias”. Deste modo, os capitães, como lideranças menores, chefiavam as aldeias satélites, enquanto a casa do *pa i mág* (cacique principal), embora possa estar em outro “setor” diferente da “sede”, torna-se o centro da aldeia (o que demonstra o caráter fluido dos aglomerados). Nos setores encontram-se escolas bilíngues, centro culturais, postos de saúde, igrejas que influenciam a configuração de alianças e a constituição de novas lideranças, por ocuparem cargos públicos (professores, diretores de escola, enfermeiros, agentes de saúde e de saneamento) ou por serem pastores.

De fato, a própria concepção socioespacial kaingang sobre o incremento destes equipamentos alienígenas em espaço aldeão tem implicações para a constituição do grupo local e interage com a paisagem de um modo específico, acompanhando um contexto em que houve a restrição do espaço da floresta e o avanço dos arrendamentos para a monocultura. Dentre as condições que se estabeleceram, com estas alterações na paisagem ancestral, estão a restrição e o cerceamento sistemático das atividades xamânicas, o que contribui para os desenvolvimentos recentes de concentração de poder político das lideranças, particularmente para a constituição de alianças com o poder político dos brancos estabelecidos nas cidades vizinhas.

Como sabemos, a ação xamânica distribui-se no socius orientando e/ou caracterizando as ações das lideranças, e, como no caso do cacique Nonoai, as lideranças também podem ser *kujá*. Neste aspecto, vemos que, no desenrolar dos últimos 150 anos, o xamanismo será hábil na tradução dessa instabilidade territorial, produzida com o avanço da colonização, articulando-se ora por entre as casas e/ou por outras formas religiosas, como no caso da ascensão do “sistema caboclo”, com seus guias de santos do panteão católico e altarzinhas (Rosa, 2005) – inclusive, diz-se que os índios se “alegravam” com as procissões do Divino que os caboclos faziam (com cantos, pandeiros e instrumentos característicos) e, com

¹² Por exemplo, verifica-se este padrão no “conselho” aldeão, composto por chefes e anciãos, que atuam na punição de “erros”, ou melhor, para serem preservadas as relações de respeito (*tu há*) que orientam a reciprocidade entre as metades. Aqui, enfatizo que a dinâmica sociocosmológica é fundamental na minha crítica sobre a avaliação dos modelos citados anteriormente que se constituem pela ênfase na análise sociopolítica, especialmente no que se refere ao poder tutelar, como argumenta Tommasino em termos de um contraste entre *ëmã* e *vãre*, onde vivem um tempo ancestral, pois, como também já havia notado em minha dissertação, a análise de Schwingel (2001) mostra que nos grupos domésticos e no conjunto da comunidade Kaingang, *vĩ jamã* [*ëmã*] kaingang, estão fundadas neste “padrão ancestral” de reciprocidade. De igual modo, estendo esta importância da mediação entre metades na relação entre a esfera doméstica e a esfera pública para a compreensão da configuração de aglomerados político-cerimoniais (Aquino, 2008).

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

isso, incorporaram esta prática deles, carregando a bandeira que acompanha esta tradição do catolicismo popular, pelos vários “setores” da Terra Indígena de Nonoai, amplificando a dimensão sociespacial dos rituais xamânicos, ao que tudo indica em contraste com outros rituais, como a “missa” na floresta.¹³ Sabemos que, num período posterior, as práticas xamânicas associadas ao domínio da floresta serão alvo de perseguição, particularmente, do protestantismo, que chega às aldeias nas décadas de 1960 e 70 com missões evangélicas norte-americanas, as quais os Kaingang nomeiam de “religião americana”. Mas estes diversos contextos de imposição de sistemas alienígenas só demonstram a vitalidade do xamanismo, pois, ao imbricar-se com a territorialidade em termos de uma cosmopolítica, envolvendo humanos e não humanos, interage com (as transformações de) uma paisagem considerada ancestral, a qual continuou sendo importante na tradução dos eventos da colonização, desde a chegada de uma população pobre e sem terra que os índios conheceram como “caboclos”, seguidos das igrejas e, finalmente do governo e dos que possuíam recursos para adquirir terras, como será cada vez mais recorrente durante o século XX.¹⁴

¹³ Conforme Rambo (1947, p.84): “Os índios visitam a igreja, quando vão a vila, e falam muito duma capela misteriosa que existiria em algum lugar da mata. Tudo isto é influxo do ambiente, pois os caingangues nunca foram catequisados pelos antigos jesuítas (cujas práticas os feiticeiros ibirairaras [etnônimo para os Kaingang entre os séculos XVII e XVIII] contrafaziam e ridicularizavam), nem tiveram instrução religiosa regular. A figura central da “missa” que imitaram do catolicismo é o “cuiem [kujá]”, mescla de médico, guardião das tradições, vidente, sacrífice e chefe espiritual, enfim, o “feiticeiro” dos relatórios jesuíticos. Conhecemos o atual “cuiem”, um velho de mais de 60 anos, surdo, sabendo falar só a própria língua. Sua tarefa é de curar os doentes por meio de ervas medicinais que conhece em quantidade, de ajudar em seu conselho em situações difíceis e de presidir a “missa”. Esta é a denominação moderna, dada por analogia, à reunião religiosa do povo. Os “antigos” lhe davam outro nome, o da erva que durante o ofício desempenha uma função ritual. Para este fim reúne-se todo o povo ou grande parte dele junto ao rancho de algum principal. Usam-se velas de cera silvestre e uma bebida de mel misturada com tal erva (infelizmente não pudemos vê-la). Esta bebida se prepara numa grande gamela de cabriúva (*Myrocarpus frondosus* Fr. All.) com dimensões várias, atingindo 10 pés de comprimento. Enche-se o recipiente com mel, ajuntando-se ervas e tapa-se tudo, até o momento da missa. Entre velas de cera e diversas cerimônias, o “cuiem” instrui o povo sobre o que deve fazer ou deixar de fazer para viver direito, para evitar secas e outras calamidades, enfim, aquilo é “como a missa”. Costuma durar das 8 ou 9 da manhã até a tarde. Infelizmente, estes dados fragmentários não permitem outra conclusão senão a seguinte: a missa dos caingangues é uma mescla curiosa de elementos originais e cristãos”.

¹⁴ Neste aspecto, creio que é interessante complexificar o modelo de Rosa, já que os *kujá*, tendo como referência os poderes oriundos do domínio da floresta, traduzem o resultado de uma estrutura histórica de longa duração em uma fluidez institucional, com diferentes arranjos sociais, políticos e espaciais que acompanham tal distribuição dos poderes xamânicos. Esta fluidez é notória, ao menos no que tange à interação xamânica com o espírito-guia, como registrou Silva (2002), em que os santos do panteão católico podem se transformar no duplo animal e, vice-versa, assumindo a forma humana (no caso, do santo) ou animal (*jangrë*) em um gradiente de proximidade e distância, para o qual a floresta, onde o *kujá* busca a fonte do poder, seria o lugar privilegiado. Segundo o autor, esta é uma característica mais geral do xamanismo Kaingang, mediar os vários domínios do cosmos, com o intuito de realizar tais traduções e atuar, como diz Baptista da Silva (2002, p.196-197), em benefício das formas sociais do dualismo. Oliveira (2000) mostra para a Terra Indígena Xapécó, que o desligamento de xamãs da “religião crente” e seu retorno às práticas tradicionalmente associadas ao conhecimento dos antigos *kujá* teve como consequência a escolha de locais privilegiados de moradia, com “vizinhos distantes e a curta distância de águas correntes”, onde são realizados os rituais de nominação, incidindo igualmente nas formas rituais, como verifiquei ser comum, em diversas aldeias, o abandono de igrejas católicas (atualmente, vemos algumas delas em ruínas), do ritual (e seus instrumentos, no caso da bandeira e da procissão, na Aldeia de Nonoai) do Divino Espírito Santo e dos “altazinhos”.

No período imediatamente anterior ao avanço da colonização, vemos a influência do cacique Nonoai, particularmente, a partir da última guerra contra os Xoklêng – etnia que habitava o outro lado (em direção norte) do Rio Uruguai e fizeram investidas contra esta aldeia, chacinando a população Kaingang, de tal modo que restaram apenas dois meninos e uma mulher; depois de 30 anos, após nascerem e crescerem os guerreiros, frutos de casamentos incentivados pelo cacique Nonoai, que visava este incremento populacional para realizar a vendeta –, atuando na configuração de um aglomerado político-cerimonial interaldeão na região, o qual ressoa na constituição das aldeias contemporâneas. Vencendo os Xoklêng e empreendendo uma perseguição para expulsá-los das margens do Rio Uruguai (a antiga aldeia e o cemitério Xoklêng são localizados pelos Kaingang nas proximidades do atual Porto Goio En, em um lugar denominado como *gig ki goj* (aproximadamente, “água onde está o xaxim”, no limite da atual Reserva Indígena Kondá) para uma localidade próxima da atual cidade de Canoinhas, também no oeste catarinense.

Este período remete a um conjunto de narrativas que versam sobre o que os Kaingang conhecem por “história dos antigos”, tal como nesta expressão semântica: *vāsy ni en ge já ni* (traduzida, por eles: “naquele tempo [*vāsy* = antigo] aconteceu”) e/ou por esta outra palavra: *ó* (traduz-se por prosa, história), indicada por vários interlocutores, a qual, também, foi registrada no dicionário bilíngue Kaingang-Português, por Wiesemann (2002), como neste exemplo da autora: *Ēg tÿ ó tó kÿ Ēg nĕji, ny kÿ tó tĭ* (traduz-se por: “Dizem que para contar uma história antiga, devemos contá-la deitada”, um costume recorrente entre os meus interlocutores). Sobre estas histórias, afirma o kujá Jorge Kagnãg Garcia, que os anciãos “não tinham por que mentir” e, por isso, elas dizem respeito a um critério de verdade, opondo-se, por isso, a expressão *ón* (mentir).

Início com a narrativa de Jorge Kagnãg Garcia e, depois, sigo com a narrativa de sua esposa Maria KoRi Constante, anciãos e *kujá* (xamãs) moradores do Capão Alto, ou ainda, Mĭg Fi Goj (Rio da Onça) o Arroio do Tigre (localizado nos limites da Terra Indígena com a atual cidade de Nonoai). Foi, justamente, a partir dessa localidade que se adquiriu a perspectiva regional e global, permitindo prever a chegada de invasores no seu território, e também devido aos poderes xamânicos de seus “mestres”, entre os quais, o cacique Nonoai, como alguém que, sendo um estrangeiro, também se tornou um *kujá*. Observamos que esta vitória, em grande medida consequência da configuração deste aglomerado, motivara as alianças entre as várias aldeias kaingang do Rio Grande do Sul e, como as narrativas indicam, também se estendiam para aldeias kaingang até o Paraná e com povos mais distantes.¹⁵

¹⁵ Num período posterior, enquanto as condições estabelecidas pela colonização imbricavam-se na instabilidade característica dos aglomerados político-cerimoniais (por ex, Mabilde referia-se a “interrupção de visitas”), os Kaingang situaram suas ações a partir dos grupos locais. Aqui, é importante recuperar esta questão, à qual desenvolvi em minha tese de doutorado (2018), a partir do “Império dos Coroados” de Nicolau Mendes (1954), para entendermos o período em que passamos da amplitude do território, tendo como referência o momento em que Fongue (também de origem e/ou filho de estrangeiro, no caso – Mendes remonta esta origem a chegada de Fondengue em Guarita), juntou seus líderes e os distribuiu para as várias AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

Jorge Kagnãg Garcia realiza uma interpretação deste período histórico a partir de uma relação entre o tempo mítico (*gufãg*), o tempo histórico (*vãsy*) e o tempo atual (*üri*), com uma série de reformulações da mitologia, incorporando uma temática cristã ao surgimento da humanidade kaingang primeva, quando todos os seres falavam (ver Aquino (2018) para análises mais detalhadas da incorporação da divindade cristã). A linguagem e a corporeidade, expressos, entre outras capacidades, pelo *ethos* guerreiro, enquanto um conjunto de afecções que permitem os Kaingang serem humanos de um determinado “tipo”, neste momento de avanço da colonização, irá, igualmente, produzir diferenças intra-espécie, “pois “Deus” assim fará as “raças” humanas, por exemplo, entre os *kanhgág* e o colonizador que “era gente mais vestido, era gente, mas era outro tipo, eles tinham medo, não era igual eles [aos Kaingang]”, isto porque as suas diferenças, também neste tempo antigo, *vãsy*, como atualmente, no *üri*, dizem respeito às formas diferentes de criar família e viver na terra, portanto, viver como um coletivo em um grupo local, a aldeia, localizada neste território ancestral.

Cacique Nonoai [diz-se em Kaingang: Nur Vanh] era de origem Tupi, tupinambá, ele veio saído corrido de lá, agradou, agradou, até que ele agradou. Não sei se já vieram preparados para fazer isso, por que os *kujá* antes de acontecer uma tragédia muito antes já ele sabe, vão aprontando para tomar cuidado. Dizer como não fazer não tem como, ele só sabe que vai acontecer, vai acontecer qualquer coisa conosco. Aqueles que vieram, ficou um em Palmas, outro Chapecozinho e outro Nonoai que é esse Nonoai [NurVanh], vieram em três de lá do Mato Grosso. Falando que eles vieram para cá atender por que os *kujá* deles já sabia a notícia que iria ser invadido: - Uma época um outro povo vai chegar aqui, então nós temos que preparar ensinar os filhos brigar, ensinar atirar de flecha, de lança, que eles atiram, mas quanto mais destreza eles tivessem, pular um pau, tudo isso eles faziam, então quando se aprontando para briga, eles faziam também as danças de brigas, até que aconteceu, quando eles viram já tinha gente no canto do Brasil, era gente mais vestido, era gente, mas era outro tipo, eles tinham medo, não era igual eles, vamos matar essa gente, aí de longe já atiravam de flecha, e começaram a se armar também contra os índios. Certo eles convenceram, isso certo durou bastante, os antigos contavam só história que aconteceu, daquela época já

aldeias, e o momento em que o mesmo Nonoai (Nur Vãnh), que havia recebido este nome após a batalha, comandada por Fongue, contra os Xoklêng, atua na demarcação da aldeia de Nonoai. Como sabemos, os documentos históricos e mapas descrevem este território demarcado abrangendo uma área que corresponderia a aproximadamente a 420 mil hectares, um espaço, agora, segmentado e afastado de Guarita. Dentro dos limites desta Terra Indígena, criada em meados do século XIX, em 1845, foram sobrepostas várias regiões administrativas com os atuais municípios gaúchos, segmentando o aglomerado político-cerimonial inter-aldeão, que incluía as aldeias, que são as atuais Terras Indígenas, de Rio da Várzea, Iraí, Serrinha e Votouro, aldeias satélites da aldeia de Nonoai, a aldeia mãe.

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

vem aquela história, hoje acho que já faz quase 600 anos, então já faz um tempinho, não é muito mas já cruzou 5 vezes 100 anos então ele já é madurinho.

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

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

Jorge Kagnāg Garcia ressalta esta perspectiva de que as ações, previsões e capacidade de liderança do cacique Nonoai – segundo ele, “o maior *kujá* que ouvi falar” –, como um “mestre” da aldeia (pois atuava também na função de chefia), irão se estabelecer em um momento em que as fronteiras são vivenciadas a partir das guerras e alianças entre os *Kanhgág pë* (em que *pë* é “verdadeiro”) com outras etnias indígenas. No período posterior, com o surgimento dos “caboclos” (identificados com os negros e brancos mestiçados entre si e/ou “pobres”), incorpora-se a religiosidade desta população, a qual os índios, diz Kagnāg, “achavam bonito”, mesmo sem entender o bem o português, suas “rezas” (ladainhas) – atualmente entoadas pelos *pëj* nos rituais mortuários –, e seus instrumentos musicais, observados durante a festa do Divino – o que teve como efeito a constituição do “sistema caboclo” do xamanismo

Kaingang (Rosa, 2005). Mas, estas relações intra e interétnicas são formuladas pelo *kujá* num gradiente de proximidade e distância, envolvendo casamentos, xamanismo e políticas entre aldeias para os quais são importantes no “tempo atual”, além dos Guaraní, àqueles que os Kaingang denominam “indianos” (i.e, os *fóg sá*, brancos miscigenados com índios) e, por fim, os Brancos.

Kagnãg enfatiza, ainda, as transformações na paisagem que incidiram na vida aldeã, contrastando dois períodos, quais sejam: um momento em que a interação com a paisagem e, portanto, a configuração do território é percebida por meio das técnicas de caça e coleta – que orientam os deslocamentos para aldeias e acampamentos e, inclusive, para as cidades –, nas quais os guerreiros eram “preparados” (como ele diz: esta era a “nossa escola”) para serem “práticos”: *pěj*, guerreiros, isto é, um *kanhgág tar há* (em que *tar* significa forte e *há* bom); um segundo momento, quando a estrada que ligava São Paulo ao Rio Grande do Sul passara pelo Porto Goj En, atravessando a aldeia de Nonoai, e o cacique e *kujá* Nur Vanh irá mediar à relação com o governo, representado por Francisco da Rocha Loures (também citado na documentação histórica analisada por D’Angelis), para a manutenção/continuidade dos seus territórios:

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

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

Alexandre: Foi o primeiro que visitou Nonoai, então?

Jorge: Que eles falaram, sim, esse Rocha Loures. Ele era muito amigo do velho Nonoai, por que ele descobriu a morada dele. Ele voltava, ia para Sarandi e de Sarandi eles vinham, de vez em quando vinham, [até] que abriram a picada, fizeram àquela ideia de abrir a picada reta de lá de São Paulo, tiveram a ideia de se encontrar no [atual] Porto Goj En [no Rio Uruguai, aproximadamente 20 km da Aldeia], reta. Perguntaram para os índios qual o passador de vocês, como é o nome: [em língua kaingang ele diz [?]] (...) botaram o nome em português Porto Goio En e, para os índios, é *goj en*. Então ali a água é mais mansa, tipo um poço, onde eles cruzavam. Eles tinham as maneiras deles passarem, eles trançavam embira de guaimbé e tinha um que atravessa o Uruguai a nado, com porunguinho, lá ele levava aquela sogá de guaimbé. Se ele convencesse chegar lá com ela, às vezes dois, três ajudando ele, até mais, porque a água pesa aquela sogá, então ficava uma parte e outra parte, com aqueles porungo eles não afundam, eles atravessavam, lá muita gente que ajudava, lá de Xapecó, é uma área também, eles avisavam um ao outro, amarrava aquela sogá, passava nadando, mulher,

criança, fazia uma esteirinha de taquara, tipo uma barca, colocavam as coisas em cima, as crianças e iam com aquela sogá. Iam cair por lá. Teve uma época que arrebentou aquela sogá e morreu muita gente, quando arrebenta aquela sogá, pesando demais, em quantia certa, vencia aquela sogá grossa assim, e como a água atravessa bem mansa, eles achavam um jeito, de porungo, com esteira de taquara, fazia uma esteira grande, que não afunda, quando vê que afunda pára de colocar, quantas viagens eles atravessavam, de lado a lado. De lá também vinha, que lá tem aldeia indígena. Lá tinham os Xokre [Xokleng], uma porção de índio lá, os [de descendência do] Kondá esse, não são puro, nem o Nonoai, ele não é puro, *kanhgág pë*, o índio puro, eles já são misturados com os tupi. Escondido atrás da moita as índias pegavam família deles e embora que eles descobriam, por que eram diferente, os outros índios ... ficaram desconfiados, mas o mestre deles aconselhava ele: vamos criar ele, é teu filho, então ele ajeitava, tudo bem ajeitadinho, e criava, criaram o Kondá e criaram o outro, até esses dias estava lembrando o nome dele, tinha uma porção de índio que foi feito assim: os mato grossenses, lá, vinham logravam eles ali e iam de volta, agora não podiam levar a mulher kaingang por que dava briga. Nem trazer mulher de lá, o Kanhgág pë também visitava eles lá, iam a pé até o Mato Grosso para eles era comum quem passa o uruguai passa qualquer ... só não passa o mar , porque o mar ... Não queira trazer uma mulher de lá, nem mulher que venha visitar pra cá, nem leve um homem também. Vai ser castigada e mandar embora, para não misturar a raça, mas como eles contavam às vezes, nem sabiam que era filho de outra pessoa e criava como filho. Aconteceu tudo isso aí. Quando vê mistura a raça, dava bem sabido, tem uma idéia firme, calmo, criava um homem especial, por que ele já tinha outro sangue junto, então aquele era outra ideia mais para criar o povo, dava o malandro também mas aqueles malandros só sofria. Então tem uma história que ficou um aqui em Nonoai, um em Votouro, outro no Kondá, então cada área eles colocaram uma raça de índio Xavante, por que diz que com os Xavante eles se davam melhor, com outras etnias eles eram mais contrário, nunca um concordavam com o outro, mas o Xavante diz que agradavam! Iam passear na aldeia deles, levavam meses, mas eles iam e vinham de lá pra cá também, os Kãginh, como é que se chama o nome dos Kãginh? Esses dias estava lembrando dessas histórias dos Xavante com os índios *Kanhgág pë* aqui do sul, de Santa Catarina e Paraná, ficava por aqui e eles vinham e voltavam, morar mesmo eles não vinham, por que era proibido casar com uma daqui, teimasse podia até matar eles, lá também a mesma coisa, se não é da

raça deles, tome cuidado, tem que andar bem direitinho, para ficar uns dias lá com eles, pode ficar um ano ou dois, mas tem que obedecer a lei deles e não é para se misturar, lá você não pode casar, não pode namorar, naquele tempo eles faziam essas ...

Alexandre Esses Kãgĩnh eram de onde?

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

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

Primeiro usavam-me de polícia, com 14 anos que eu tinha, mandavam-me avisar o povo para uma reunião, meu filho você já está grande, faça um favor, ande por tudo, então a gente ia casa por casa. Então eu sempre fui mandado, então deu tempo de aprender muita coisa do passado com eles, com os velhos, por que os lideres sempre foram os maduros mesmo. No tempo passado 30, 40 anos era difícil pegar um ... ele servia como um sargento, cabo polícia, para ser uma autoridade responsável mesmo tinha que ter mais de 50 anos, eles achavam que era muito novo para pensar pelo povo, tem que ser bem maduro para colher, então a gente assistia com eles. Então eu tenho muita história daqui. Então eles contavam que aquela época que fizeram aquela ideia, essa demarcação que eu contei cedo [antes, no mesmo dia]: - “vamos demarcar por que o povo está vindo, não tem como nós atacarmos, se nós atacarmos ele matam todos nós, vamos fazer um pedaço para nós”. Então eles combinaram, entre eles: três ou quatro toldos, existia mais por aí, tinha outro toldinho, o Mato Castelhana, tudo aquilo lá ele pegou. Então fizeram àquela ideia, antes de fazer picada: - “vamos fazer o giro de... a gente passa para o governo, para ser respeitado, tal rio para cá é nosso, onde não puder pegar rio a gente faz de um rio no outro, como fizeram na parte de cima lá, pegaram as cabeceiras da sanga: a cabeceira do rio

Baitaca, cabeceira do rio Erechin, cabeceira do rio Douradinho, caiu no [rio] Uruguai, da cabeceira corre água para o Uruguai, rio da Várzea, [ao] Uruguai, Passo fundo, cabeceira de Passo Fundo”, então eles fizeram aquela ideia, caiu não na cabeceira do Passo Fundo, caiu para abaixo da cabeceira, fecharam, pegaram Votouro, Nonoai e Serrinha (...). Daí, eles falaram pro governo que eles queriam esse pedaço de terra e o governo apoiou. Passaram anos e anos, que o governo veio pedir para eles que ele queria, isso foi em 1911, aí eles já tinham começado fazer àquela ideia entre eles, os índios, já estavam começando a fazer as picadas, a cada mês quando que eles ficam de “verde” não tinha muito trabalho para eles, convidava a turma de 20, 30, 40 homens faziam um picadão, para fazer a demarcação de 1911. Alguém decerto já tinha falado com eles, eles tinham contato com outro. Daí eles fizeram aquela demarcação, demarcaram Serrinha, um se ajudando ao outro, demarcaram Votouro, e quando veio a lei que o governo pediu para os caciques, vieram falar com os caciques: - Nós já escolhemos o pedaço para nós, o resto pode ficar. Mesmo que já no[s rios] Uruguai e no Passo Fundo não estão respeitando, já tem caboclos plantando e fazendo rocio, fazendo sitio. Então é bom nós demarcamos, com a demarcação eles tem que respeitar, colocar os marcos para eles respeitarem, pra cá é de índio, para lá não. Então o acordo fechou ali. Isso passaram vários anos da primeira ideia, de demarcar as três áreas juntos, eles mesmos fizeram a ideia de demarcar diferenciado, cada um, um pedaço. Então Votouro, ele fizeram só demarcação seca, também, deixaram uma parte de São Valentin. Ali, era área indígena, mas eles deixaram fora, pegaram outro lajeado pra cá, que é o lajeado Grande, dali eles fecharam com o lajeado Pesqueiro, não é Pesqueiro, é outro nome, dali eles fecharam, pegaram esses lajeados e logo caiu no [rio] Uruguai. Então ficou grande, mas com briga e luta o governo conseguiu retomar mais um pedaço que é o Herval Grande, vamos dizer com essa história de reforma agrária, os caras mesmos entravam por conta, até que o governo veio falar com os caciques de novo: - vamos deixar que eles plantem ali, a terra de vocês ... a comunidade de vocês é pouco, esse baita pedaço aí não serve para vocês pega São Joao, pega pra lá a vila ... então até os Guarani que estavam dentro do Votouro e já deixaram fora, já outra ideia que eles fizeram, os Guarani moravam pertinho do rio Erechin, dentro da aldeia de Votouro, mas aí eles cortaram, deixaram para os Guarani lá e fizeram uma linha reta, que hoje tem o nome da cidadezinha que município agora, pegava aquele município ali direto assim: Erechin, lá para cima, chamado rio Caete. Lá em cima, dividiram por que eles

sabiam que o guarani nunca se enquadrava com índio também, podiam morar na mesma aldeia só mais separado, sempre separado, com seu toldinho assim do lado, o Guarani mais gostou de mato, então que eles combinavam e acertavam até hoje. Daí, passaram vários anos da divisão dos indianos, mas isso é mais recente, que o governo veio fazer a proposta para o cacique, o que eles achavam de dividir para não se misturar os índios com os não índios, são outra gente, vamos repartir para o não-índio, o cacique aceitou. Eles são estudados, eles sabem agradar, chegam mansinho, chegando falando bem, então fizeram aquela ideia, até meu finado pai ficou com um pedaço de terra, da estrada para lá ficou com os indianos e outro lado para cá com os índios. Eles cortaram a área para os Guarani lá, daí que fechou, invadiram até Herval Grande, ali aparou eu sei que pegaram bastante terra, mas só que eles não conseguiram respeitar, não puderam demarcar e ficou parado, seguidamente e ficou parado, que foi a ideia de eles tirar um pedaço para deixar para dar para os não índios, o governo sabia que era ouro, até que veio a época de registrar terra, comprar terra, mas aí já vem dinheiro de atrás, os poderosos vieram comprando. Foi o que aconteceu (Entrevista I).

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

forma mais detalhada adiante, a Reserva Indígena Kondá, além da reivindicação de um sítio pela população desta última aldeia, localizado no atual distrito de Marechal Bormann, o qual também, segundo a narrativa, foi um acampamento de Kondá antes de ir para o Antigo Toldo Xapecó:

Ko Ri: O Nonoai, ele fazia fogo, bastante fogo, ele convidava aqueles amigos dele, se juntava assim, fazia assim, cada um tinha fogo, cada um tinha dez fogos, fogo de chão, fazia clarear o fogo, daí os brancos corriam também por terem índios demais, eles vêm aquela fresta de fogo, então eles dizem que tem demais índio ali, que eles não chegavam, e diz que ele dizia para a mulher dele, chamava o nome dela no idioma e no idioma ele chamava ela: bota brasa na panela que nós vamos escapar já, diz que ele dizia, no idioma, para eles irem para Chapecó, dali eles foram para Chapecó. Por isso que tem lá também a foto dos índios pelados, é os Nonoai que saíram para lá, o irmão dele era Kondá, por isso que tem o nome do homem lá, apelidaram por Kondá, Kó é 'banana kó', por isso apelidaram o irmão do Nonoai, por que Nonoai ele não dormia só amanhecia brigando, então apelidaram ele, O Nonoai e o irmão dele é Kondá, que foi para Chapecó, agora tem o nome lá, Kondá
Alexandre: e como é, ele falava para o pessoal se esconder numa ...?

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

colocou Serrinha, foi o Nonoai que colocou também então esses três aldeias é uma só, é, uma só, esses três aldeias, o maior é esse, então os pequenos, criam o povo lá, mas se quiser vir pra cá, vem, né?

Alexandre: É a mesma Área?

Kori: É a mesma área

Alexandre: E Chapecó já é outra área?

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

Alexandre: não tinha como atravessar de pé?

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

Estas narrativas mostram como os Kaingang continuaram ocupando seus sítios ancestrais no Rio Grande do Sul, quando a estrada avança desde São Paulo para este estado e surgem as cidades, com suas igrejas e equipamentos urbanos, enquanto a demarcação das Terras Indígenas se torna cada vez mais importante. Particularmente, no oeste de Santa Catarina, vemos a importância do sítio de ocupação ancestral denominado atualmente como Xapecozinho, citado acima por Jorge Kagnãg Garcia, onde hoje está localizada a Terra Indígena Xapecó. Por outro lado, muitas outras aldeias e acampamentos ficaram de fora das demarcações, como o caso do Antigo Toldo Xapecó e o lugar atualmente denominado Marechal Bormann, citado por Maria Kori Constante. Passamos, com isso, para este outro lado do rio Goj En, enfatizando aspectos das narrativas que dizem respeito a este contexto histórico em que, mesmo com o surgimento e crescimento da incipiente cidade de Chapecó, uma série de acampamentos e aldeias vinculam-se às formas tradicionais de ocupação numa paisagem considerada ancestral, o que ocorreu de forma diferente da cidade de Nonoai, seja devido à grande quantidade de “fogos” que o cacique Nonoai fazia no local, onde hoje é a igreja da cidade de Nonoai, seja porque ela, a cidade, “demorou crescer”, inclusive em virtude do roubo de gado pelos índios, ou ainda, seja por

suas negociações “prévias” com o governo. Neste aspecto, como citei anteriormente, observamos que, quando avança a colonização, o líder Kondá deixa a Aldeia de Nonoai, cruza o *Goj ãn* (Rio Uruguai), e atua na constituição de acampamentos e aldeias no “lugar” que se denominou de Antigo Toldo Xapecó e arredores (no Rio Xapecó, onde morreu), mas, talvez por seu envolvimento com as políticas de colonização, não será por seu empenho que os Kaingang terão este sítio demarcado.

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

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

Alexandre: Esses caminhos [aponto para os trançados da peneira] viraram cidade?

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

Alexandre: Então todos esses caminhos viraram cidade?

Vënh Grén: Bem dizer já é outra cidade lá no outro lado assim, veio lá de outro estado. Então veio para tomar conta nisso aqui, no mato, uma ilha, aquele tempo era tudo mato. Toda a cidade que tem ali foi tomada onde que morava os índios, Xapecó tem cidade, ali era. Brasília também morava os índios, nas capitais, São Paulo também que era uma vila também, aldeia, agora é uma cidade, capital. Porto Alegre também, a cidade ali que tomou conta de toda a terra indígena. Alexandre: Esses desenhos aqui [aponto para os trançados da peneira] são caminhos, ali é o centro e ali é a cruz e essa parte aqui são caminhos?

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

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

João: O Pedro, o Dario, o Joce, também irmão do Pedro, depois o que nós chamávamos de Penin, depois essa aí junto [irmã dele], *pěj*, tem outro também, tinha quatro *pěj* e agora esqueci os nome deles, por que eles andavam tudo junto comigo, essa que está junto aí, depois minha mãe finada. Eles avisavam [para] nós, nem que morre uma pessoa, avisava [para] nós, para ir[mos]

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

Alexandre: Mas era no cemitério do Bormann mesmo?

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

Alexandre: Chegaram a fazer reza aqui no Bormann?

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

Alexandre: Então o senhor é *pěj*?

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

Alexandre: Todos estes quatro eram do Bormann?

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

Alexandre: Quem está no Xapecozinho?

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

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

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

Alexandre: Quem era o *pěj*?

João: Todos eles, por que aquele tempo os índios ficavam, tudo cheio, até amanhã sem sentar. Alexandre: Mas esses quatro que eram ...?

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

Alexandre: E o senhor fazia a reza?

João: Nós fazíamos a reza, em 15 por aí ... Todo mundo aquele tempo sabia, depois vieram os evangélicos e aí que terminou, os índios entraram no evangélico, eu que não gostei, eu nunca fui batizado, batizado só com o *venh kagta pur* [queima de remédios do mato], então eu sei tudo. *Venh kagta pur* que minha mãe que me passou remédio do mato, depois a gente colocava remédio do mato e a gente vai dizer assim: [fala em, kaingang; traduz em seguida] o índio não sabia muito a língua de

vocês –, está dizendo assim, com folha de remédio, dizia assim: vou te batizar você agora, o piazinho que vai se criar, não deixa ele pegar doença. Quando chegou os evangélico acabou tudo. (...) A gente estava se afastando por que não deixava mais fazer barraca bastante, então a gente ... um ia para Palmito, ia para outra cidade. Daí ficava lá, outro já ia para Irai morar, outro ia para outro. Quando nós estávamos em [bairro de Chapecó] Palmital, tinha mais ou menos 9 barracas, já não queriam mais, a gente já tirava e fizemos em outro canto, aqui em cima nessa rua [próximo do cemitério da cidade de Chapecó, onde há um antigo acampamento] e aí ficamos até 3, 5 anos e estava mais ou menos com 12 barracas, já não quiseram e aí tiraram nós de novo, voltamos para o Palmital, quando tinha 20, mandaram sair de novo, aí levaram nós lá embaixo [próxima da Praia Bonita, atualmente, Aldeia Kondá], até agora. (Entrevista III)

Estas narrativas indicam que, em meio ao incremento das estradas e urbanização, os Kaingang continuam compartilhando a memória e fazem uso das mesmas rotas de deslocamentos e lugares de assentamento ancestrais, tendo o grupo local como referência nas relações com a alteridade, notadamente o mundo dos mortos, entre outros percebidos como outros, Guarani, Xokleng, animais, plantas, brancos, etc. Estes movimentos de reunião e dispersão, em meio à (busca de lugares de assentamento em uma) paisagem considerada ancestral, ocorrem ao mesmo tempo em que utilizam de equipamentos instalados no interior destas, agora, Terras Indígenas, muitas vezes controladas no âmbito das diferentes parentelas (suas respectivas casas; grupos locais) e de determinadas hierarquias aí constituídas, de tal modo que a continuidade dos deslocamentos, muitas vezes em decorrência do faccionalismo, articula uma rede de relações interaldeãs, seja por meio da mobilidade, orientada pelas tradicionais visitas entre líderes e parentes e, especialmente, para a realização de festas e cerimônias, seja porque (re)constituirá novos acampamentos e aldeias, o que será importante para “retomar” sítios ancestrais.

Atravessando de piroga o *goj ën* para o Antigo Toldo *Sapë ty kó* (chapéu de banana *kó*, cipó guaimbé): a Aldeia Kondá e a cidade de Chapecó (SC)

A aldeia kaingang denominada Antigo Toldo Xapécó foi “perdida para os brancos” devido à sobreposição da cidade de Chapecó. Este caso demonstra que, especialmente no que se refere à existência de cemitérios indígenas e demais espaços considerados índices da relação com uma alteridade específica, o morto, a centralidade de sua escatologia situa as cidades e o mundo dos brancos como lugares de deambulação, ao

percorrerem o “caminho dos antigos” e fazerem viagens xamânicas ou praticarem sua habitual diplomacia com o governo dos *fóg* (os brancos).

Como afirmei anteriormente, os movimentos de dispersão e reunião configuram o território Kaingang, remetendo ora ao faccionalismo, ora às alianças, inclusive com os brancos, mas, principalmente, àquelas efetivamente associadas ao parentesco. No caso em pauta, a territorialidade associada ao Antigo Toldo Xapecó, não compartilhando diretamente da vida política dos aldeamentos ou das Terras Indígenas, articulou-se com as transformações históricas por que passaram os Kaingang, especialmente, durante o século XX, a partir de sua interação com a cidade de Chapecó. O processo de reivindicação do Antigo Toldo como “Terra Indígena” no lugar que é a atual área urbana da cidade demonstra que sua territorialidade se expressara mais propriamente por meio da diferença proposta por Tommasino entre Terra Tradicional e território. O território, segundo ela, amplo e múltiplo, pois reúne os vários sítios (virtuais e atuais), continuou a ser ocupado por meio de acampamentos, atividades de subsistência e cerimoniais, enquanto o lugar circunscrito, denominado pela autora como habitat, foi sendo usurpado e ambientalmente descaracterizado em meio ao surgimento e crescimento da cidade de Chapecó. Este assentamento, que em determinado momento se tornou um “espaço virtual” (Tommasino, 1998), foi atualizado a partir das redes de parentesco, que relacionaram a memória dos eventos protagonizados pelos ancestrais, conectando-se, conforme Tommasino, a constituição de um “espaço comum” para assim (re)constituir uma “Terra Indígena”.

Sendo a área urbana de Chapecó terra tradicional das famílias da Aldeia Kondá, explica-se porque, apesar da pesquisa histórica ter demonstrado que toda a região chapecoense era território Kaingang, as terras da área rural não foram reivindicadas como sendo dos seus avós. Se a consciência territorial kaingang retém o espaço urbano de Chapecó como terra tradicional, esta é concebida como um espaço fechado (...). Em contraposição, o território tribal é pensado como aberto, em expansão (...). Houve continuidades e descontinuidades do grupo no espaço e no tempo, mas a memória kaingang registra que o pinheiral que pertencia a seus avós deu lugar a cidade (...). Estes espaços de uso comum constituíam-se como espaços virtuais de futuros grupos locais porque os povos de economia baseada na caça e coleta (como eram até recentemente os Kaingang) tendem à fragmentação e multiplicação de grupos locais e não a uma concentração (...) Terra tradicional kaingang era (e continua sendo) um conceito mais restrito e se refere ao habitat de um grupo local, enquanto território kaingang era um conceito mais amplo referindo-se ao conjunto das terras de todos os subgrupos (grupos locais) de uma unidade sociopolítica. Em outras palavras, o território Kaingang é

o território tribal e terra tradicional, o habitat e terra de subsistência específica de um grupo local. Na terra tradicional – simbolizada pela exploração exclusiva dos frutos do pinheiral – vivem conforme as regras de parentesco e de aliança, formas próprias de organização social, suas representações simbólicas e suas práticas sociais e nela enterram seus mortos (Tommasino, 1999, p.14).

Enfatizam-se, assim, dois aspectos do argumento de Tommasino (1998) sobre a caracterização, conforme a Constituição Federal, da Terra Indígena como sendo o “Antigo Toldo Chapecó”: os limites da área dos antigos pinheirais, enquanto marcadores físicos do habitat (agora suplantado pela cidade); e a continuidade entre o habitat e o conjunto do território, ou seja, o “território circular”. Desse modo, Tommasino, com o objetivo de proceder à demarcação fundiária do antigo Toldo Chapecó, demonstra que “os elementos fornecidos pela pesquisa etnohistórica” confirmavam tanto o sítio como ancestral, bem como informavam suas continuidades e descontinuidades características desta ocupação tradicional, o que nos dá algumas pistas de como esse processo histórico pode ser melhor compreendido para caracterizar a lógica Kaingang em relação ao mundo dos brancos e o surgimento das cidades em seus territórios.

Lembro que em outros registros históricos, em que estiveram presentes as interações dos Kaingang com cidade, a generosidade entre parentes colocara em foco a importância do grupo local e a sociocosmologia, concebida nas formas de reciprocidade informadas pelo mito de origem (ver Borba, 1908) e atualizadas nas ações dos ancestrais que ali viveram e, em consequência, seu pertencimento às metades exogâmicas. Mas, se esta diferença entre Terra Tradicional e território contextualiza as práticas de ocupação indígena, no que se refere à relação entre antigos e novos deslocamentos e assentamentos, entre os quais se destacara a área urbana reivindicada pelas famílias da atual Reserva Indígena Aldeia Kondá como terra tradicionalmente ocupada, os limites da área dos antigos pinheirais também se articulam atualmente à forma sociocosmológica de incorporação de poderes provenientes do exterior, no caso (o poder da legislação) dos *fóg*. Ou seja, ao mesmo tempo em que os Kaingang percebem a cidade enquanto um território ancestral indígena, a possibilidade da demarcação de Terra Indígena – um espaço segmentado em termos dos limites definidos em diálogo com o mundo do branco –, permite entender a tradicionalidade da ocupação a partir dos conflitos e transformações no território, decorrentes da colonização e, consequentemente, do avanço dos equipamentos urbanos sobre áreas de deambulação e assentamento, traduzindo a busca de condições necessárias à preservação física e cultural, das atividades de subsistência e do meio ambiente necessário ao bem estar, em termos da reciprocidade, que caracteriza o grupo local.

Por isso, os Kaingang optaram por “eleger” um novo sítio na área rural como Reserva Indígena (enquanto categoria jurídica que não envolve

a tradicionalidade da ocupação, como é o caso da Terra Indígena). A eleição deste novo sítio na área rural deu-se em meio a inúmeras reuniões e negociações com a Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó (que deveria promover medidas compensatórias, devido à construção da hidrelétrica afetar a comunidade indígena), em que, junto com a prefeitura, agricultores e a FUNAI (que se comprometeu complementar a terra viabilizada pela compensação), se indicou a aquisição de terra.

Com a presença permanente de brancos, os Kaingang se viram despatriados em sua própria terra. Com a urbanização da sua terra tradicional e as transformações que os brancos fizeram nela – destruição das matas, construção de prédios e asfalto –, a cidade se tornou uma terra ecológica e socialmente imprópria ao estabelecimento de um *ëmã* (aldeia). Essa degradação ambiental explica porque os Kaingang não estão lutando pela recuperação desta terra onde não tem onde plantar e nem onde morar em condições coerentes com seus costumes. Essa é a razão da reivindicação de uma terra com matas e rios, que não dispõe na cidade. Trata-se de encontrar um espaço apropriado para instalar seu *ëmã* em condições seguras e favoráveis para se reproduzirem física e culturalmente para plantar e coletar, atividades que não podem fazer na cidade (Tommasino, 1999: 19).

Aqui, é importante enfatizar que a concepção de território kaingang, ao conjugar três domínios do cosmos, natureza, a sociedade e a sobrenatureza, evidencia que a ambiguidade entre a escolha de um novo sítio e o território tradicionalmente ocupado é apenas aparente, até porque, mesmo não vivendo como antigamente, como diz Tommasino (1998; 1999), pois não podem mais viver apenas dos recursos florestais, praticamente inexistentes onde está o sítio ancestral, a cidade continuou sendo importante tanto para a cosmologia, devido à existência do cemitério ancestral, quanto para a economia, devido à exiguidade do território para realização das atividades de subsistência e o aumento da importância da venda de artesanatos. Assim, diante das características do avanço da urbanização, que estabeleceram empecilhos para que a ocupação indígena se manifestasse na forma de assentamento permanente, verifica-se que o acesso às áreas de deambulação e assentamento tradicionais (campos, florestas, morros, rios e sítios cerimoniais), bem como sua diplomacia com o mundo dos *fóg* (como no caso da Reserva indígena), possibilitaram (re)constituir um amplo território.

Desde o século XIX, quando chegam os primeiros colonizadores, e, no momento subsequente, no momento em que a cidade começa a ser efetivamente urbanizada (início do século XX), os Kaingang mais antigos que aí moram lembram como os brancos alteraram significativamente a paisagem, como informam os relatos relacionados à caça e à pesca, pois o local, no *vãsy*, era utilizado para “ceva” de animais e onde “os índios faziam festas”. Eles assistiram o surgimento de várias rotas de tropeiros

e, muitas vezes, decidiram recorrer à criação do aldeamento como uma estratégia de sobrevivência diante das condições impostas pela violência colonial, especialmente para as aldeias ao sul do rio Uruguai, Nonoai, Votouro, Serrinha, Iraí, Rio da Várzea, já que eram cada vez mais cerceados em meio às condições nas quais se colocava a cidade de Chapecó, onde muitas autoridades estabeleceram uma política preconceituosa e até violenta em relação aos indígenas. Esses deslocamentos para as Terras Indígenas foram, ainda, acompanhados por uma política do órgão indigenista, que, em meados do século XX, tentou levar diversas vezes esta população para a Terra Indígena Nonoai.

Entretanto, ao continuarem realizando uma série de deslocamentos, que envolviam a utilização de caminhos ancestrais, mesmo com o crescimento da cidade, o lugar do sítio ancestral foi fundamental para a manutenção de sua cultura e para sua sobrevivência física e cultural, de tal modo que, no *ürí*, fazem a venda de artesanatos e realizam eventos culturais e políticos com “danças de guerras”, passeatas, discursos políticos. Assim, as famílias kaingang continuaram acampando durante todo o século XX nas imediações da igreja da matriz ou onde se encontrava a antiga Aldeia, no lajeado que corta o atual centro da cidade, ou em frente ao cemitério dos brancos, ou, ainda, em outras áreas de ocupação, onde paravam em seus deslocamentos, quando famílias extensas vinham de Nonoai, atravessavam o rio Uruguai e o Passo Goio-En e, antes de chegarem a outros destinos, encontravam a antiga aldeia denominada de Serrinha, uma localidade do atual distrito de Marechal Bormann (Passo do Carneiro, no trecho abaixo), a meio caminho entre o rio Uruguai e a “área de pinherais” do Antigo Toldo Xapécó, como mostram os dados e mapas do Relatório de Tommasino (1998) sobre a existência de acampamentos. Abaixo, cito um trecho em que D’Angelis apresenta dados de documentos históricos que relacionam alguns destes assentamentos, os quais são frequentemente lembrados nas narrativas dos anciãos indígenas:

Em 1890, realizou-se o primeiro censo da República, o Recenseamento Geral do Brasil. Na comarca de Palmas, apenas para a região ao sul de Chopim, entre Campo Erê, Palmas e o rio Uruguai (Goio-En), foram recenseados 1216 índios, assim distribuídos: Palmas-164 índios Palmas do Sul - 369 índios Boa Vista - 138 índios Campo Erê -149 índios Passo do Carneiro - 245 índios Xanxerê (Col. Militar) - 151. Sabemos que Boa Vista era a vila onde hoje se encontra a cidade de Clevelândia. Campo Erê e Xanxerê conservam o mesmo nome. Passo do Carneiro, ou São Sebastião do Passo do Carneiro, é hoje o Passo Bormann (distrito de Chapecó). Palmas, ou Palmas de Cima, é a atual cidade de Palmas. Resta a dúvida quanto à localização de Palmas do Sul. Tudo indica tratar-se da localização da antiga Coletoria da Província (...) na altura da Estrada para o Sul (atualmente, bairro de Abelardo Luz). A confirmar essa indicação, chama a atenção o fato de que Palmas do Sul

concentra a maior população indígena da região, certamente em mais de um toldo, entre os quais o do Xapecó Grande ou Imbú. No início da última década do século XIX, instalada há alguns anos a Colônia Militar em Xanxerê, coube ao Chefe desta colônia, José Bernardino Bormann, dirigir os trabalhos de abertura da picada e colocação da linha telegráfica que unira aquele estabelecimento militar ao resto do país. Para tanto, Bormann contratou serviços dos índios do Xapecó. Terminados os trabalhos, foram à Boa Vista (Clevelândia), segundo informa a tradição oral da comunidade Kaingang do Xapecó – e lá estava já o dinheiro que o Governo teria mandado para pagar o serviço dos índios. Nessa ocasião, alertado por um de seus auxiliares, o então Cacique Vaicrê (ou Waitkrê) disse aos militares: “Olha, nós precisamos de terra pra criar nossos filhos, que nós não vamos andar criando nossos filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos”. Diante disso, o oficial teria perguntado: “Onde vocês querem terra?”, ao que o cacique respondeu: “Entremeio o Xapecó e o Xapecozinho”. Esses fatos são lembrados pelos velhos Kaingang do Imbú, e estão registrados em depoimentos dos Kofá Bonifácio Luiz Ndokrign e Francisco Fernandes Kanéingrã, ambos falecidos. Contavam também esses velhos que quando essa terra finalmente foi decretada, um toldo de Clevelândia (ex-Boa Vista) também decidiu mudar-se para os limites dessa área. O fato é que os trabalhos da linha telegráfica ocorreram em 1892 e 1893 (ano em que ela foi inaugurada no Xanxerê), mas apenas dez anos depois, em 1902, o Governo do Paraná estabelece os limites da terra para os Kaingang do Xapecó (D’Angelis, 1994, p.31).

Vemos neste trecho que práticas semelhantes a este processo de eleição de área haviam sido adotadas pelos Kaingang nesta região do atual oeste catarinense no início do século XX e, nitidamente, envolviam, trabalhos nas estradas para que as negociações com o governo tivessem como efeito a criação de limites em seu território de ocupação tradicional. Compreende-se, aqui, que do mesmo modo que o Cacique Vaicrê expressou seus anseios para constituir a aldeia, considerando a importância dos limites da Terra Indígena e, para tanto, contrastando seus atributos de humanidade ao macaco (ao que tudo indica, retomando um tema mítico da diferenciação da humanidade primeva entre o macaco (*kanher*) e o bugio (*góg*) (ver Borba, 1908)), como criar seus filhos, a comunidade que à época do pleito ocupava o bairro Palmital, em Chapecó, buscava o ideal da vida aldeã. Isto é, compartilhar e praticar um manejo dos recursos ambientais revelam que em sua interação com a paisagem ancestral, a reciprocidade continua a orientar a configuração territorial e que a busca de um lugar privilegiado conecta-se por meio das metades exogâmicas à vida política e cerimonial, como nas relações

assimétricas entre sogro e genro, na organização das roças, na projeção dos grupos doméstico em relação ao aglomerado inter-aldeão, na pesca, na caça e coleta, que é realizada em dadas situações orientada pelos *pěj* e pelos *kujá* que atuam na nominação, na queima de ervas e, entre outros, no ritual do *kiki*.

Neste aspecto, a biografia de João Luis Vênih Grén permite mostrar este contraste da territorialidade kaingang com a cidade de Chapecó. Este ancião e *kujá* de 90 anos foi um dos primeiros moradores do acampamento no bairro Palmital e, com idas e vindas para Nonoai, morou em Chapecó desde sua infância. Ele lembra o momento em que Bertazi, um dos primeiros colonizadores da região, “chegou cortando madeira e muitos índios foram mortos”. Ele diz que tinha mais de 3000 índios em Chapecó e ficaram 300: Nonoai pegou 100, Votouro pegou 100 e Chapecozinho pegou 100. Quando ele tinha 19 anos não tinha atuação da FUNAI na região e ele e sua família extensa “viviam com os padres [num acampamento próximo à Igreja matriz]”. “O padre José Gomes criou e sustentou” os índios, ali, mas “não deixava plantar na beira da cidade”. Ele diz que, antes de se estabelecerem no bairro Palmital, a continuidade da ocupação neste sítio ancestral deu-se em meio às adversidades e só foi possível porque eles ficaram “rodeando nosso direito”. Participou de cinco acampamentos e trabalhava ora na cidade e ora “quebrando milho para os brancos em Xanxerê”, mas sempre indo e vindo para Chapecó. Por volta de 1977 encontrou com o cacique de Nonoai, Nelson Xangrê, que foi chamado pelo município de Chapecó e pelo órgão responsável para levar as pessoas de volta para Aldeia de Nonoai, mas este cacique, que conhecia bem a territorialidade e a legitimidade da permanência dos índios nesta região, entendeu a situação e não interferiu na vida que levavam. João lembra que neste tempo, quando se estabelecerem na “roda do cemitério [da cidade]” e depois no acampamento do Palmital, comiam junto na mesma panela. Eram 9 barracas, depois 15 e, quando vieram para a Aldeia Kondá, tinham 22 barracas. Na época não havia liderança e as primeiras lideranças surgiram quando eles começaram a organizar para reivindicar a terra e com os primeiros diálogos com a prefeitura para que pudessem expor seus artesanatos, pois este parece ter sido o momento em que a população aumenta e eles fortalecem a sua reivindicação.

Em 1980, ele foi até o prefeito e este lhe disse: “eu não quero ver cara de índio aqui” e, depois, voltou e perguntou: “o índio foi embora”? E João, ainda lá, lhe disse: “quero falar contigo para fazer uma feira aqui”. A “feira, quando abriu, já chegaram os índios”. E conclui: “A feira está aberta, só falta trançar [a cestaria]”. Sua narrativa mostra como este processo articulou diversas alianças e apropriações quando eles se encontravam no bairro Palmital, após anos de esbulhos de suas terras, perseguições e fugas constantes das Terras demarcadas, pois aí sofreram inúmeras situações de violência (destacam-se: epidemias, trabalho compulsório em áreas destinadas para monocultura pelo órgão indigenista, o Panelão, entre outras situações que envolvem conflitos internos, em muitos casos, como consequência de deslocamentos

forçados pelo órgão responsável, que reuniram facções rivais em um mesmo local).

Ao aproximarmos esta realidade histórica ao contexto contemporâneo, vemos que as diversas negociações com os brancos e entre índios fizeram e fazem com que os assentamentos ancestrais, como a Aldeia Serrinha, localizada no distrito Marechal Bormann, onde havia 245 índios no século XIX, tornem-se “espaços virtuais”, que, por sua vez, podem ser atualizados a partir das áreas de deambulação como é característica de seu “território circular”. Especialmente, neste caso em que a aldeia é uma *ëmã pë* (aldeia raiz) e é considerada como fundamental nas lutas de retomada, pois envolve a existência do “cemitério antigo” (*venh kej sî*), cujos sepultamentos (em um cemitério próximo ao local onde está localizado o centro comercial do distrito) foram realizados durante o final do século XIX e meados do XX por ancestrais diretos do “tronco velho” de João Luis Vênh Grên da Silva, que são ou foram *pěj*. Isso motiva a mediação do *kujá*, que, assim, adquiriria proeminência na vida política e cerimonial da aldeia, ao situar a importância deste sítio em relação à constituição de redes, grupos e pessoas, enfatizando técnicas e rituais que relacionam as “marcas” de pessoas pertencentes às metades exogâmicas, como, por exemplo, tradicionalmente nos rituais do *kiki* que ali ocorreram, cuja característica é a recuperação de acervo de nomes dos ancestrais e, também, lembrando que entre os *pěj* os nomes permitem-lhes exercer funções cerimoniais, para limparem a cova e o cemitério, enterrarem, rezarem e, assim, afastarem os perigos que a alma do morto pode trazer para a aldeia.

De fato, a opção por eleger um dos poucos lugares na região em que, além das condições ecológicas mais adequadas, não havia vestígios de ocupação ancestral (podendo, assim, ser realizada legalmente a compra da área, o que não seria possível em uma área de ocupação tradicional, então disponível para fins e com interesse de desapropriação, como apontaram os órgãos envolvidos, apesar da resistência momentânea dos colonos que ali moravam, dos quais os Kaingang tiveram uma recepção com tiros e ameaças de uma escalada de violência), levou à criação da Reserva Indígena Aldeia Kondá, em detrimento da reivindicação deste sítio de ocupação tradicional em que moravam seus avós – o qual incidia também em “terras de área rural”. Durante a negociação, os Kaingang hesitaram entre a posição daqueles que viveram e tinham ancestrais enterrados naquela antiga aldeia e daqueles com laços de parentesco com o antigo Toldo Chapecó, motivados por uma posição estratégica em relação aos órgãos. Prevalecera uma posição de líderes mais políticos – alguns deles eram pastores e, também por isso, têm poder de liderança – do que espirituais tradicionais, entretanto, sustentada pela ideia compartilhada por todas as lideranças, segundo dizem, de que nesse momento precisavam juntar forças, para que houvesse a possibilidade de que se reivindicasse novamente o sítio ancestral da Aldeia Serrinha (“Bormann”).

Esta forma de territorialização é uma das atualizações possíveis entre os movimentos de horizontalização e verticalização (e não, como poderíamos imaginar em termos de etnologia de vertente contatualista,

um caminho linear) da historicidade kaingang, pois os arranjos socioespaciais, que ora incidem no dualismo diametral, característico da relação entre metades, ora no dualismo concêntrico, expresso na tríade *in-prur-nén*, interação com a paisagem segundo a lógica kaingang. Inclusive, tal dinâmica socioespacial traduz-se na diagramação da Aldeia Kondá, caracterizada inicialmente por uma arquitetura deixada pelos colonos, onde se estabeleceu o principal conjunto de casas dos indígenas e as várias construções para abrigar as instituições que pautam suas relações com o mundo do branco (escola, posto de saúde, igrejas, etc), sendo o lugar privilegiado para as próprias atividades institucionais da política interna indígena. Mas, em meio ao processo de apropriação do território, marcado pela colonização, a organização dos espaços rituais articula a constituição da aldeia com a natureza e a sobrenatureza.

Justamente, quando os Kaingang realizaram o *kiki*, em 2014, fizeram-no num espaço de floresta (*nén*), reservado para festividades que motivam expressões tradicionais (Dia do Índio, por exemplo, quando fazem pinturas, danças e “comidas típicas”). Neste lugar fizeram o cocho após a derrubada do pinheiro de araucária, para produzir a bebida fermentada de hidromel (o *kiki*); naquele momento construíram “uma casinha [tradicional, com folhas de palmeira] para fazer o cultural”, a qual, depois do ritual, “o vento derrubou” e “depois derrubou as madeiras em cima”. Dali, eles se dirigiram para o cemitério, que era dos colonos que ali moravam, com uma cruz. Lá chegando, colocaram a cruz e depois voltaram para o *nén* e beberam o *kiki*, com o propósito de afastar os perigos espirituais que rondavam a vida aldeã (ver Aquino, 2018). Conforme o Sr. João Venh Grên, a realização do ritual foi possível a partir das relações interaldeãs: “Fomos nós, o Pedro, o Jocimar, Jorge Garcia [*kujá* da Aldeia Nonoai]. Fizemos com eles, né?”:

Alexandre: E chegaram a ir até o cemitério?

João: Fomos sim.

Alexandre: primeiro bebe e depois vai até lá?

João: Primeiro vai e na volta eles tomaram. Depois que eles entregaram a cruz lá no cemitério, já vieram e tomaram.

Alexandre: Por que aqui foi o lugar escolhido?

João: Nós que escolhemos. Quando nós entramos já tinha isso aqui. Primeiro tinha um homem morava ali e ele deixou ali para os índios, recebeu o dinheiro dele, ele já saiu. Porque não foi terra tradicional, foi comprada para o índio morar. O governo pagou para os índios morarem e ficar trabalhando [para a retomada da aldeia ancestral localizada] no Bormann.

Maria: Entre nossas comunidades nós falamos, nós conversamos para fazer essa história.

Alexandre: Essa história do *kiki*?

Maria: É.

Alexandre: E porque que precisava fazer essa história?

João: Porque nossos antigamente faziam. Meu pai sempre dizia: *jamré* e *kakrë*, *mba*, *na*, para aprender

dizer. Já estava terminando *jamrë*, por causa do branco, escola que está fazendo, já não sabe dizer né? Estava esquecido, bem dizer, não sabemos nem dizer *jamrë*, *kakrë*, *mba*, *na*, rapaziada não sabe mais, agora, eu sei tudo ainda.

Alexandre: O kiki é importante para isso?

João: É para isso. Nossos antigamente faziam, né? O *kakrë* Felisbino, Kandir faziam ali dentro da [aldeia] Bormann.

Vemos, assim, que a fluidez e a complexidade características da territorialidade kaingang orientam as práticas sociais, espirituais e políticas contemporâneas relacionando os diversos contextos à atuação das lideranças no nível da organização política e social, particularmente a mediação que exercem na imbricação entre as esferas pública e privada; nas práticas de xamanismo no nível da cosmologia e das apropriações da natureza; e nas relações cotidianas e extracotidianas entre as metades exogâmicas no nível do parentesco, desde a vida nos grupos domésticos à realização de rituais, que estabelecem a participação formal no coletivo kaingang mais amplo (o *kanhgág kar*; em que *kar* é todos), pois segundo dizem os Kaingang, agem com respeito (*tu há*) com os *jamré* (cunhados). Estas formas sociocosmológicas estendem-se para os processos de incorporação (de bens e poderes) do exterior em seu circuito de reciprocidade, e, com isso, os Kaingang organizam as transformações da paisagem, de forma que tal lógica opera diante das imposições do sistema colonial e articula as redes inter-aldeãs, as quais extrapolam a dimensão das Terras Indígenas e configuraram o território atual.

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 tal modo que se as Terras Indígenas se destacam nesta caracterização do atual do território, os movimentos de dispersão e reunião característicos desta sociedade têm consequências para a vida aldeã, bem como para a configuração histórica das atuais aldeias. Em outras palavras, neste processo histórico, em que estes movimentos se dão em uma paisagem recortada por estradas e suplantada pelas cidades, a dinâmica social Kaingang relaciona-se com deslocamentos pela busca de locais com condições necessárias à “preservação física e cultural”, às “atividades produtivas” e o “meio ambiente necessário ao bem estar”, o que tem diversas consequências para a “habitação permanente” (conforme a Constituição Federal de 1988).

Por um lado, as narrativas demonstram a importância das relações entre aldeias, desde o período que entendemos por arqueológico, enfatizando que suas habitações (como as construções subterrâneas) estão inseridas numa paisagem considerada ancestral, pois se situam nos campos, capoeiras e florestas, que são constituídos por fontes d'água, rios, cachoeiras, serras, ou seja, onde realizam suas atividades de subsistência como a caça, a pesca, a coleta de frutas, etc, e fazem suas roças – tradicionalmente em meio ao *nén* (floresta) e não no *prür* (“espaço limpo”), como ocorre no tempo atual, devido à derrubada das matas e o avanço da monocultura. Por outro, o conteúdo sociocosmológico, presente nestas narrativas sobre os grupos locais, fundamenta a constituição das “Terras Indígenas” (no caso, Nonoai) ou acampamentos e aldeias (no caso, aqueles localizados em diversos sítios interrelacionados com o Antigo Toldo Xapecó), informando as desterritorializações e reterritorializações, que sobrevieram com as transformações na paisagem ancestral, em termos de um contraste com as condições de (equipamentos da) colonização, de tal modo que vemos a invasão de cidades no território implicando a busca do ponto de vista do grupo local e, a partir daí, as perspectivas regional e global.

Este processo histórico, ao entrecruzar o grupo local na conexão entre o local e o global, envolve a destotalização e abertura da sociedade em uma teia de movimentos, que podem ser observados, 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, às transformações sofridas no território, em termos de um espaço cosmopolítico, reunindo os vários domínios do cosmos: natureza, sociedade e sobrenatureza. Do mesmo modo, os movimentos kaingang na paisagem contrastam com as dimensões da Terra Indígena, pois, se a categoria jurídica Terra Indígena possui ressonância com a constituição do grupo local, a história da formação do território é percebida nas relações intra e interaldeãs e com áreas de deambulação, orientando-se para a constituição deste território mais amplo, como no caso da formação de aglomerados políticos-cerimoniais, que situam a paisagem em seu aspecto regional.

Verifica-se, ao mesmo tempo em que a noção de Terra Indígena adquire importância como parte da consciência cultural dessa sociedade no contexto das relações inter-étnicas com a sociedade brasileira, o surgimento de diversas controvérsias, cujas ressonâncias com estas transformações no território de ocupação tradicional traduzem uma série de eventos históricos (expedições militares e científicas, missões e, depois, a criação de Terras Indígenas) em termos de argumentos e práticas que foram sustentados pelo Grande Divisor (Latour, 2000): ao postularem o simples abandono do território pelos índios, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura e/ou vazio demográfico, as políticas fundiárias foram formuladas como uma “caixa preta”, inventando um determinismo técnico, paralelo ao determinismo científico, que caracteriza nossa sociedade como “racional” e resultando na acusação de que todos os outros são “ilógicos”.

Dessa forma, não obstante a segmentação espacial remeter à lógica do Grande Divisor, o mundo não é um mosaico de espaços segmentados, pois se os lugares têm “centro”, não têm fronteiras, seja como condição para sua constituição, seja fazendo segmentos na paisagem, ainda que algumas de suas características possam se tornar fronteiras ou indicações de fronteiras em relação às atividades das pessoas. Há, portanto, como argumenta Ingold (2015), uma diferença entre o “mapeamento”, que traça uma rede de ir e vir, e o mapa topográfico moderno, que não cresce ou se desenvolve, está feito, consignando as narrativas de movimento e de viagens para os reinos da fábula, fantasia e alucinação. Em oposição a este modelo, a noção de “translação” proposta por Latour (2000) e a perspectiva de “(temporalidade da) paisagem” formulada por Ingold (2015) permitem apreender as transformações socioespaciais entre os kaingang, situando-as em uma rede de caminhos, acampamentos e assentamentos ancestrais e atuais, que configuram um território circular. Pois entre os Kaingang, “habitar”, como um processo de “tornar-se o mundo como um todo”, envolve “pistas de significado” – por exemplo, onde os vestígios do tempo antigo (*vãsy*) e do tempo mítico (*gufãg*) são encontrados em caminhos, acampamentos e assentamentos, orientando as narrativas e *performances* na constituição da aldeia no tempo atual (*üri*) –, o que incorpora as transformações da paisagem, considerando-as como parte de sua temporalização.

Referências bibliográficas

AMOROSO, Marta. **Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs**. Anuário antropológico/2000-200. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-72, 2003.

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

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio: Transformações e cotidiano em Iauarete**. 2006. São Paulo: editora: UNESP, 2006.

AQUINO, Alexandre M. **Ën Ga Vyg Ën Tóg (“Nós Conquistamos Nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul**. Brasília: Dissertação de Mestrado. UnB/ICS/PPGAS, 2008.

AQUINO, Alexandre M. **Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil**. 2018, 346 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, IFCH, UFRGS Porto Alegre, RS. 2018.

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

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paraenense, 1908.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. **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.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. **O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro. PPGMN, Museu Nacional, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. **Por que a identidade não pode durar: A troca entre Lévi-Strauss e os índios. Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Ruben Caixeta de Queiroz e Renarde Freire Nobre, organizador. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2008.

CLASTRES, Pierre. **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. 2003.

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

CRÉPEAU, Robert. **A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: um breve comparação com o xamanismo Bororo.** In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, n.18: 113-129, 2002.

CORREA, Dora. **Descrições de paisagens construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII.** Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.135-152, jan/jun, 2008.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; FÓKÂE, V. F. **O Cacique Condá, os Kaingang do Xapecó e as terras do Imbú.** Cadernos do CEOM (UNOESC), Chapecó - SC, v. 3, p. 1-104, 1994.

DIAS, Jefferson. L. Z. **A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang.** Dissertação (Mestrado). São Leopoldo. PPGH, UNISINOS, 2004.

FERNANDES, Ricardo C. **Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang.** In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu & NOELLI, Francisco Silva (orgs). Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, p. 83-143, 2004.

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

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

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: Ensaios Sobre Movimento, Conhecimento e Descrição.** Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro, 2015.

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

LAROQUE, Luis F. S. **Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930).** Tese de Doutorado. São Leopoldo. PPGH/UNISINOS. 2006

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

MABILDE, Aphonse P. **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.** Edição do “35”. Porto Alegre, 1954.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. **Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina.** In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S., TOMMASINO, Kimiye. Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang, Londrina: Ed.UEL, p. 327- 377, 2000.

RAMBO, Balduino J. S. **Os Índios Riograndenses Modernos**. Província de São Pedro vol. 10, p. 81-88. Porto Alegre, 1947.

ROSA, Rogério. R. G. **Os Kujà São Diferentes: Um Estudo Etnológico do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**. 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS, IFCH, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2005.

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 (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/IFCH /UFRGS. Porto Alegre, RS, 2001.

SZTUTMAN, Renato. **Sobre a ação xamânica. In: Dominique Tilkin Gallois. (Org.). Redes de relações nas Guianas**. 1ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas / NHIL, 2005.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. 1. ed. São Paulo: Edusp. v. 1. 2012

TOMMASINO, Kimiye. **A história Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social), FFLCH, USP, São Paulo, SP, 1995.

TOMMASINO, Kimiye. **Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó**, FUNAI. 1998

TOMMASINO, Kimiye. **Relatório de eleição de Área Para os Kaingang da Aldeia Kondá**. 1999

TOMMASINO, Kimiye. **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,. p. 81-100, 2002.

TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lúcio T. **As cidades e os Kaingang no Paraná**. In: 23ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Brasília Anais. Associação Brasileira de Antropologia, 2002.

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

WIESEMANN, Ursula. **Kaingang – Português. Dicionário Bilíngüe**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

GARCIA, Jorge Kagnãg. [10/2016]. Entrevista I. Entrevistador: Alexandre Magno de Aquino. Nonoai, rio Grande do Sul. 05/10/2016.

CONSTANTE, Maria Kori [10/2016]. Entrevista II. Entrevistador: Alexandre Magno de Aquino. Nonoai, 2016. 05/10/ 2016.

SILVA João Venh Grë da. [10/2016]. Entrevista III. Entrevistador: Alexandre Magno de Aquino. Chapecó, Santa Catarina. 10/10/2016.

AQUINO, Alexandre Magno. Movimentos kaingang e as controvérsias do Grande divisor: a perspectiva indígena da paisagem, do território e da Terra Indígena no sul do Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 199-241, jul./dez. 2020.

Recebido em: 18/05/2020 * Aprovado em: 12/11/2020 * Publicado em: 16/12/2020
