



UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI – UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**“TRAJETÓRIO INDÍGENA” E TRAJETÓRIAS DE VIDA: A AGÊNCIA
DO FEMININO NA RELAÇÃO COM OS TERRITÓRIOS, CORPOS E
PESSOAS KAINGANG**

Juciane Beatriz Sehn da Silva

Lajeado, dezembro de 2020

Juciane Beatriz Sehn da Silva

**“TRAJETÓRIO INDÍGENA” E TRAJETÓRIAS DE VIDA: A AGÊNCIA
DO FEMININO NA RELAÇÃO COM OS TERRITÓRIOS, CORPOS E
PESSOAS KAINGANG**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - Univates, como parte da exigência para obtenção do grau de Doutora em Ciências: Ambiente e Desenvolvimento, na área de concentração Espaço, Ambiente e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva
Laroque

Lajeado, dezembro de 2020

Juciane Beatriz Sehn da Silva

**“TRAJETÓRIO INDÍGENA” E TRAJETÓRIAS DE VIDA: A AGÊNCIA DO
FEMININO NA RELAÇÃO COM OS TERRITÓRIOS, CORPOS E PESSOAS
KAINGANG**

A Banca examinadora abaixo aprova a Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - Univates, como parte da exigência para obtenção do grau de Doutora em Ciências: Ambiente e Desenvolvimento, na área de concentração Espaço, Ambiente e Sociedade.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque (Orientador)
PPGAD/Universidade do Vale do Taquari – Univates

Profª Dra. Jane Márcia Mazzarino
PPGAD/Universidade do Vale do Taquari - Univates

Profª Dra. Ana Elisa de Castro Freitas
PROFICIAMB/Universidade Federal do Paraná – UFPR

Profª Dra. Maria Cristina Bohn Martins
PPGH/Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos

Lajeado, 16 de dezembro de 2020

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato de reconhecimento, de lembranças, de alegrias. Ao longo destes quatro anos de doutoramento, inúmeras pessoas foram imprescindíveis para a concretização desta tese. A todas elas, agradeço de modo especial!

Aos Kaingang das Terras Indígenas *Jamã Ty Tãnh* e *Topê Pên*, por permitirem a realização da pesquisa e abrirem as portas do seu mundo para compartilhar comigo conhecimentos e histórias, e por terem contribuído significativamente para minha formação intelectual e como pessoa. Em especial, às minhas mestras *Véingré*, Lídia e Eva, e ao meu mestre Chicão, pela paciência em dialogar comigo. Muito obrigada!

Às professoras Ana Elisa de Castro Freitas e Jane Márcia Mazzarino, pelas provocações e valiosas contribuições na banca de qualificação da tese, realizada em dezembro de 2018. A elas, agradeço também por terem aceitado participar da banca de defesa.

À professora Maria Cristina Bohn Martins, pela generosidade e gentileza em ter aceitado o convite para compor a banca de defesa da tese.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Univates, pelas indicações de bibliografias, pelos ensinamentos durante as disciplinas cursadas e pelas discussões teóricas.

Aos professores Sérgio Baptista da Silva e João Daniel Dorneles Ramos, por terem aceitado a minha participação como Aluna Especial na disciplina de *Sociedades Indígenas*, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, e pelas ricas discussões teóricas que contribuíram significativamente para a construção desta tese.

À Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Neli Teresinha Galarce Machado, pelo apoio, incentivo, carinho e amizade, pela torcida na concretização da tese e no ingresso ao Doutorado.

À Karen Pires, pela amizade, escuta, aconselhamento e troca de ideias sobre nossas pesquisas, pelo café compartilhado durante uma boa conversa, por transmitir paz e ser fonte de generosidade.

Aos colegas e amigos do Projeto de Pesquisa *Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas* e do Projeto de Extensão *História e Cultura Kaingang*, especialmente Fabiane, Ernesto, Janaíne, Tuani, Emelí, Bruna, Bruno e Leonardo, por terem incursionado comigo às Terras Indígenas, por terem participado da coleta de dados na pesquisa de campo e pela troca de ideias.

À Tuani de Cristo, pela companhia na realização da disciplina na UFRGS, por transmitir tranquilidade nas palavras sempre inspiradoras e sábias, por saber alegrar a vida com situações jocosas vividas. Não poderia deixar de lembrar do CIPIAL!

À direção do Colégio Madre Bárbara, pelos ajustes feitos no horário escolar, para que eu pudesse cursar a disciplina na UFRGS e participar de eventos, e pela compreensão, sobretudo na reta final de escrita da tese.

Ao meu orientador, o professor Luís Fernando da Silva Laroque, por ter me instigado, desde a Graduação, à pesquisa com populações indígenas e por ter aberto a porta para que eu pudesse ingressar no universo de uma cultura tão rica quanto a Kaingang. Agradeço por ter compreendido minhas limitações e por ter contribuído para melhorá-las, pelo incentivo e viabilização de auxílio de custo para participação em eventos, pelas provocações e

contribuições sempre enriquecedoras e pela segurança transmitida. Por tudo isso e muito mais, muito obrigada!

Ao professor Rogério Réus Gonçalves da Rosa, por ter acolhido meus e-mails, pela troca de ideias, pelas dicas valiosas na condução da conversa com uma das minhas interlocutoras principais, pela sugestão de um possível roteiro de perguntas para ser aplicado na pesquisa de campo e pelas indicações de bibliografias. Infelizmente, não foi possível retomar a pesquisa em campo e a realização dessa entrevista, porém, as provocações feitas pelo professor foram importantes para enxergar questões a partir de outra perspectiva.

À Kassiane Schwingel, por mediar e acompanhar a primeira incursão a Terra Indígena *Topê Pên*.

Agradeço também ao financiamento da pesquisa, mediante a concessão de bolsa taxa, pelo Programa Prosuc/Capes, sem a qual o doutorado não teria sido possível.

Aos meus irmãos, Paulo César Sehn e Solange Sehn, e aos meus sobrinhos e afilhados, Érika Corrêa, Vítor Corrêa, Gabrieli Duane Sehn e Mathias Sehn, por fazerem parte da minha vida de forma tão especial e por entenderem a minha ausência nos encontros de família.

Ao meu pai, Pedro Clério Sehn, pelas muitas visitas rápidas que fez a minha casa nesse último ano de elaboração da tese, me fazendo entender que essa era a forma de ter a minha atenção e transmitir afeto.

A Bruno, pelo companheirismo, carinho e apoio de todas as horas, e por me acompanhar nas incursões a campo.

À Maria Luiza Zvirtes, pelo carinho e apoio.

Aos meus amores, Jonas e Rafael, minha fonte de motivação, por compreenderem as minhas ausências, pelos abraços e palavras de incentivo, por entenderem os muitos bolos e doces adiados.

À minha mãe, Ivone Sehn (*in memoriam*), meu encanto de luz, fonte de inspiração, exemplo de humildade, humanidade e generosidade. Sei que esteve comigo durante todo esse tempo. Essa conquista também é sua!

RESUMO

A presente tese investiga as trajetórias históricas e culturais de duas coletividades Kaingang, localizadas em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba, estado do Rio Grande do Sul, Brasil. O estudo é uma contribuição às discussões que abordam sobre trajetórias dos indígenas na História, e também às Ciências Ambientais, pois congrega modos kaingang de saber, relacionar e conceber o território e o ambiente, apontando para outras inter-relações possíveis entre “sociedade-natureza”. Os problemas norteadores da pesquisa são: De que formas os coletivos pesquisados agenciaram as inter-relações no território e elaboraram a colonialidade nos corpos ao longo de suas trajetórias históricas? Quais as percepções do feminino Kaingang sobre processos de luta pela terra, relações *intra*humana e na constituição e estabilização de corpos e pessoas kaingang? Portanto, a tese proposta é que: os coletivos pesquisados estabelecem uma malha de relações com as texturas corporais presentes no território, sendo estas imprescindíveis à constituição de corpos, pessoas e coletivos kaingang. Acredita-se que o “estar-sendo” Kaingang ocorre no fluxo e no entrelaçamento das relações sociais que se configuram no fio do tempo das histórias de vida tecidas nas formas de (re)constituir seu mundo e suas historicidades, e nesse processo o feminino Kaingang surge como uma expressão potente. Com essas informações, o objetivo central da pesquisa consistiu em analisar de que formas as trajetórias de vida no fluxo do tempo performam relações, corpos e pessoas que se entrelaçam e se constituem conjuntamente aos territórios, evidenciando a agência do feminino kaingang num construto criativo e na manutenção dos coletivos das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela e *Topê Pẽn*/Porto Alegre. Este estudo foi proposto com base em fontes bibliográficas, em fontes documentais que se encontram no Ministério Público Federal de Lajeado e Porto Alegre e em fundos documentais acessados no portal da biblioteca digital do Senado Federal e no Portal Kaingang. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, já que se propôs investigar percepções, conhecimentos e modos de vida das coletividades Kaingang. Ademais, foi realizada pesquisa de campo, com uso das técnicas de observação participante e entrevista. O método da História Oral foi utilizado para a aplicação das entrevistas. Foram realizadas onze entrevistas com indígenas e setenta e nove saídas de campo. Partindo de considerações teóricas sobre território, colonialidade, natureza, cultura, corpos e pessoas, foi possível melhor evidenciar a compreensão da ontológica e das relações de socialidade Kaingang. Os resultados demonstraram que houve um processo violento de colonialidade nos corpos vivenciado pelas coletividades pesquisadas, contudo souberam orquestrar modos de reagir e resistir que singularizam suas histórias no tempo e no espaço, bem como mantiveram a relação com os corpos das florestas, imprescindíveis para fazer a vida no plano material e cosmológico e ainda se verificou que as mulheres Kaingang agem de forma complementar nas lutas pela terra e nas relações intra-aldeã. A fabricação e a (trans)formação de corpos e pessoas Kaingang constituem um construto que envolve a agência de homens e mulheres Kaingang. Por fim, a tese proposta, da constituição conjunta e da indissociabilidade entre corpo, pessoa e território se confirma. A pessoa Kaingang constitui-se um microcosmo de relações estabelecidas nas trajetórias de vida e no “trajetório indígena” e nesse fluxo o feminino Kaingang configura uma expressão potente, capaz de tecer agenciamentos, conexões e amálgamas fundamentais para a manutenção dos coletivos os quais elas se inserem.

Palavras-chave: Território; populações tradicionais; mulheres kaingang; socialidade

ABSTRACT

This thesis investigates the historical and cultural trajectories of two Kaingang collectivities, located in the Taquari-Antas Basin and Lake Guaíba, in the state of Rio Grande do Sul, Brazil. The study is a contribution to the discussions that address the trajectories of indigenous peoples in history and also to the Environmental Sciences, as it brings together Kaingang ways of knowing, relating and conceiving the territory and the environment, pointing to other possible inter-relations between "society-nature". The guiding problems of the research are: In what ways did the researched collectives manage the inter-relations in the territory and elaborate the coloniality in the bodies along their historical trajectories? What are the perceptions of the feminine Kaingang about processes of struggle for land, intra-human relations and in the constitution and stabilization of Kaingang bodies and people? Therefore, the proposed thesis is that: the researched collectives establish a network of relationships with the body textures present in the territory, which are essential to the constitution of Kaingang bodies, people and collectives. It is believed that being a Kaingang occurs in the flow and intertwining of social relations that are configured in the thread of time of life stories woven in the ways of (re)constituting their world and their historicity, and in this process the feminine Kaingang appears as a powerful expression. With this information, the central objective of the research was to analyze how life trajectories in the flow of the time perform relationships, bodies and people that intertwine and constitute themselves together to the territories, evidencing the agency of the feminine Kaingang in a creative becoming and maintenance of the collectives of the Indigenous Lands Jamã Tÿ Tãnh/Estrela and Topê Topê/Porto Alegre. This study was proposed on the basis of bibliographic sources, documentary sources found at the Federal Public Prosecutor's Office in Lajeado and Porto Alegre, and documentary funds accessed at the portal of the digital library of the Federal Senate and the Kaingang portal. This is a qualitative research, since it was proposed to investigate perceptions, knowledge and ways of Kaingang collectivities life. In addition, field research was conducted using participant observation and interview techniques. The Oral History method was used to apply the interviews. Eleven interviews were conducted with indigenous people and seventy-nine field trips. Based on theoretical considerations about territory, coloniality, nature and culture, bodies and people, it was possible to better evidence the understanding of ontology and Kaingang social relations. The results showed that there was a violent process of coloniality in the bodies experienced by the researched collectivities, however they were able to orchestrate ways to react and resist that singularize their stories in time and space, as well as maintained the relationship with the bodies of the forests, essential to make life on the material and cosmological level, and it was also found that Kaingang women act in a complementary way in the struggles for land and intra-village relations. The manufacture and (trans)formation of Kaingang bodies and people is a construct that involves the action of Kaingang men and women. Finally, the proposed thesis of joint constitution and indissociability between body, person and territory is confirmed. The Kaingang person is a microcosm of relationships established in life trajectories and in the "indigenous trajectory", and in this flow, the feminine Kaingang configures a powerful expression capable of weaving intermediations, connections and amalgamations which are fundamental to the maintenance of the collectives in which they are inserted.

Keywords: Territory; traditional populations; kaingang women; sociality

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de Localização das áreas de estudo.....	21
Figura 2 – Território compreendido entre as Bacias Hidrográficas do rio Pardo e Taquari-Antas	55
Figura 3 – Localização da Terra Indígena Nonoai junto às Bacias Hidrográficas do Alto Uruguai	74
Figura 4 – Aldeamentos criados no século XIX e TI demarcadas no início do século XX.....	75
Figura 5 – Fachada principal da Escola Estadual de Ensino Fundamental Pedro Braun.....	106
Figura 6 – Etnomapa com vista do “espaço limpo” da Terra Indígena <i>Topê Pên</i>	128
Figura 7 – Igreja evangélica.....	130
Figura 8 – Vista externa e interna do Salão Cultural.....	130
Figura 9 – Etnomapa da Terra Indígena <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	132
Figura 10 – Casa do Artesanato.....	135
Figura 11 – Horta cultivada pelas crianças da escola.....	167
Figura 12 – Horta cultivada por Neguinho.....	167
Figura 13 – Pequenos cultivos de feijão e mandioca realizados por grupos familiares distintos.....	168
Figura 14 – <i>Véingré</i> apresenta seu cultivo de cana-de-açúcar na TI <i>Topê Pên</i>	169
Figura 15 – Localização dos fragmentos de mata pelo coletivo da TI <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	179
Figura 16 – Incursão para o Mato do Leão.....	182
Figura 17 – Manejo de cipó na mata.....	183
Figura 18 – Remédios do mato.....	184
Figura 19 – Fibras de cipó sendo coletadas e amarradas formando rolos.....	185
Figura 20 – Rio da Glória	185
Figura 21 – Balaio de pasto.....	189
Figura 22 – A galinha feita à base de cipó-marronzinho e de cipó-cruz é uma especialidade do núcleo familiar de Véio.....	190
Figura 23 – Processo criativo de materialização do sonho prefigurado na máscara.....	190
Figura 24 – Pedras dispostas no fragmento de floresta e na área do “espaço limpo” da TI...192	
Figura 25 – A <i>Pó Fe</i> disposta na paisagem do domínio “floresta virgem”.....	193
Figura 26 – A <i>Topê Pên</i> situada na paisagem central do Morro do Osso.....	194
Figura 27 – Pedra com espécie de bacia.....	196

Figura 28 – Ritual de batismo realizado no VII Encontro dos <i>kujà</i>	197
Figura 29 – Cipó-marronzinho que habita a floresta da TI.....	200
Figura 30 – Trilhas e caminhos pela área de mata da TI.....	203
Figura 31 – Estrutura da “oca” correspondente a uma casa subterrânea.....	204
Figura 32 – Terras Indígenas no Rio Grande do Sul conforme fase administrativa.....	211

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AID -	Área de Influência Direta
AII -	Área de Influência Indireta
AISAN -	Agente Indígena de Saneamento
AIS -	Agente Indígena de Saúde
ANAÍ -	Associação Nacional de Apoio ao Índio
CEPI -	Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CRAS -	Centro de Referência e Apoio Social
DNIT -	Departamento de Infraestrutura e Transportes
DTC -	Diretoria de Terras e Colonização
EIA/RIMA -	Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto ao Meio Ambiente
EMATER-	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
IBGE -	Instituto Brasileiro e Geográfico de Estatística
MPF -	Ministério Público Federal
NUCIME -	Núcleo de Comunidades Indígenas de Minorias Étnicas
OIT -	Organização Internacional do Trabalho
SasiSUS-	Subsistema da Atenção à Saúde Indígena
SEDUC -	Secretaria de Educação
SESAI -	Secretaria da Saúde Indígena
SPILTN -	Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais
SPI -	Serviço de Proteção ao Índio
TAP -	Termo de Anuência Prévia
TCLE-	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI's -	Terras Indígenas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA.....	28
2.1 Aportes teóricos	28
2.1.1 Territórios e territorialidades.....	28
2.1.2 Colonialidade (s).....	30
2.1.3 Noções de natureza e cultura.....	35
2.1.4 Noções de corpo e pessoa.....	38
2.2 As bases metodológicas que sustentaram a pesquisa.....	39
2.2.1 Caracterização quanto ao tipo de pesquisa e método de abordagem.....	40
2.2.2 Coleta de dados.....	43
2.2.3 Procedimento de análise dos dados.....	48
2.2.4 Critérios éticos.....	49
3 COLONIALIDADE NOS CORPOS E PRODUÇÃO DE MODOS DE (R)EXISTÊNCIA DOS KAINGANG NO TEMPO <i>ÛRI E</i> NO TEMPO <i>VÃSY</i>.....	53
3.1 Relações sociohistóricas das <i>kofá</i> da Terra Indígena <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> em territórios da região serrana de Santa ruz do Sul e adjacências.....	54
3.2 Tramas de vida corporificadas em territórios do Alto Uruguai.....	73
3.3 Corpos em movimento: múltiplas territorialidades dos coletivos das Terras Indígenas <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> /Estrela e <i>Topê Pên</i> /Porto Alegre.....	94
3.3.1 A arte da cestaria como via pulsante na mobilidade e constituição da Terra Indígena <i>Jamã Tÿ Tãnh</i>	94
3.3.2 “Trajetório indígena” e trajetórias de vida constituindo a Terra Indígena <i>Topê Pên</i>	109
3.4 Constituição do corpo social e da sociabilidade dos coletivos das TIs <i>Topê Pên e Jamã Tÿ Tãnh</i>	124
4 TERRITÓRIO RELACIONAL: PERCEPÇÕES E INTERAÇÕES DOS KAINGANG COM O PLURIVERSO.....	140

4.1	O que viam os viajantes e o que veem os kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e do Taquari-Antas.....	141
4.2	Que espécies, seres e elementos interagem com os coletivos das Terras Indígenas <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> e <i>Topẽ Pẽn</i>?.....	162
4.2.1	As plantas e sua <i>tar</i>: a relação das comidas e dos remédios na construção de corpos.....	162
4.3	Que seres e elementos são identificadas pelos coletivos das Terras Indígenas <i>Jamã Tÿ Tãnh</i> e <i>Topẽ Pẽn</i>?.....	177
4.3.1	O primado da relação com os corpos das florestas e a dimensão cosmológica em torno do Mato do leão.....	178
4.3.2	Rede de relações estabelecida pelos kaingang da TI <i>Topẽ Pẽn</i> com o domínio floresta virgem.....	191
5	A AGÊNCIA DO FEMININO KAINGANG NA DEFESA DO TERRITÓRIO E NA CONSTITUIÇÃO DO CORPO E DA PESSOA.....	207
5.1	A energia do feminino kaingang na luta e defesa da terra.....	208
5.2	O papel das mulheres na criação e fixação de corpos e pessoas kaingang: o feminino com o poder de ser mãe.....	223
5.2.1	A agência do afeto e do cuidado: resguardo, dieta alimentar e amamentação no pós-parto.....	234
5.2.2	Filhos de criação.....	240
5.2.3	O parto em contextos urbanos.....	245
5.2.4	Ritual de nomeação.....	250
5.3	Relações socioculturais e alianças femininas.....	258
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO.....	276
	REFERÊNCIAS.....	285
	Documentais.....	285
	Bibliográficas.....	294
	APÊNDICES.....	310

1 INTRODUÇÃO

Nesta tese, analisa-se de que forma as trajetórias de vida dos Kaingang no fluxo do tempo performam relações, corpos e pessoas que se entrelaçam e se constituem conjuntamente aos territórios. Também se evidencia a agência do feminino Kaingang num construto criativo e na manutenção dos coletivos das Terras Indígenas *Jamã Ty Tãnh* e *Topê Pên*, respectivamente localizadas nos municípios de Estrela e Porto Alegre, estado do Rio Grande do Sul. Nesse direcionamento, a categoria “corpo” atravessa todo o estudo e está vinculada a uma série de afetações produzidas na interrelação entre diferentes sujeitos e na experiência com o mundo.

Ao analisar as trajetórias de vida dos Kaingang, há que se levar em conta toda uma história de colonização, que resultou em sucessivos processos de expropriação territorial, em políticas de aldeamentos, em tentativas de assimilação e de integração dos indígenas à sociedade colonial e nacional brasileira. Mas é preciso atentar também para o modo como os indígenas resistiram e reagiram a esses processos, visto que defenderam seus modos de vida e seus territórios, enfrentando os órgãos de poder do Estado e de grupos hegemônicos.

No norte e no nordeste do estado do Rio Grande do Sul, a investida do processo colonial deu-se de maneira mais efetiva a partir do século XVII, quando foram feitas as primeiras tentativas de concentrar e pacificar as populações indígenas através das reduções jesuíticas. Avançando para o século XVIII, ocorreu a intensificação das frentes de expansão europeias legitimadas pela concessão de sesmarias a luso-brasileiros e, com isso, instalaram estâncias e fazendas de criação de gado nas regiões de campo (BRINGMANN, 2015).

Considerando a região hidrográfica do Lago Guaíba, Ana Elisa Freitas (2005, p. 59) apoiando-se em registros das Cartas Ânua jesuíticas, sistematizados pelo historiador Aurélio Porto, informa que, nos idos do século XVII, ao avançarem pelas bacias dos rios Ibicuí e Jacuí, por ocasião da fundação das Missões do Tape (1627-1641), os jesuítas “se deflagaram com as territorialidades Kaingang (*Ibirajara*), tensionando e opondo limite à expansão missionária (e

Guarani), a partir dos territórios que estes índios então ocupavam e que incluíam a margem oriental do Lago Guaíba, onde se assenta o atual município de Porto Alegre”. Para o contexto do século XVIII¹, quando foi fundada a cidade de Porto Alegre, a autora supracitada traz a narrativa do cronista Caldre e Fião, que revela a tensão entre as territorialidades Guarani (“Tapis”) e Kaingang (Coroados), tendo em vista a ocupação da região do Lago Guaíba, confirmando o que já havia sido registrado pelos jesuítas espanhóis setecentistas. O cronista Caldre e Fião também faz referência ao antigo cemitério dos Tapi-mirins no Morro do Osso, o que também confirma o episódio.

Contudo, o século XIX marcou indelevelmente o avanço das frentes expansionistas sobre os territórios Kaingang através do estabelecimento de fazendas, da abertura de estradas, da política de imigração alemã e italiana, da política oficial de aldeamentos indígenas, de projetos de catequese capuchinha e jesuítica, da investida das companhias de bugreiros e pedestres (LAROQUE, 2007). Não obstante, Sidinei Wolf (2016) constatou a existência, no século XIX, de uma ampla circulação de grupos e lideranças Kaingang pelas bacias hidrográficas dos rios das Antas, Taquari, Caí, Sinos, Jacuí e Uruguai, no Rio Grande do Sul, regiões que, em séculos anteriores, foram ocupadas por sítios de superfície, estruturas subterrâneas, montículos, aterros com montículos e grutas com sepultamentos. Isso demonstra a presença dos Kaingang e de seus antepassados nesses territórios, assentada na história de longa duração. Rodrigo Venzon (1993) corrobora esse dado ao constatar não somente a presença Kaingang e Guarani na região compreendida entre os rios Taquari-Antas e Jacuí, ou Serra do Botucaraí, mas também a reação empreendida por esses indígenas frente à interferência dos colonizadores europeus em seu território tradicional, nos idos de 1800 e 1900.

A política de confinamento dos corpos Kaingang levada a cabo por meio da instituição de três grandes aldeamentos² (Nonoai, Guarita³ e Campo do Meio) em territórios do Alto

¹ Nos idos setecentistas e oitocentistas, os Kaingang são referidos na documentação pelos termos Guaianá, Guanazes ou Ibirajaras (FREITAS, 2005). Encontram-se, ainda, outras denominações para os Kaingang. Por exemplo, no século XVII, os padres jesuítas denominaram-nos de “*Gualachos*” e “*Chiquis*”. A literatura histórica paulista, do final do século XIX e início do século XX, adotou o termo “*Guaianás*”. Ainda nesse período, também foram chamados de Coroados pelos agentes do Estado e por religiosos, pois tinham o costume de cortar os cabelos como os frades (MOTA, 2004).

² Marisa Schneider Nonnenmacher (2000, p.24) esclarece que, por ocasião da “vinda dos colonos alemães (1824) e italianos (1875), era preciso que o índio fosse tirado do mato e reduzido a um território. Para este fim, são criadas as políticas indigenistas, características do século XIX, que propunham a organização de aldeamentos. Surgem, assim, o aldeamento de Nonoai no Alto Uruguai, de Campo do Meio e Colônia Militar Caseros no Mato Português, todos organizados pelo governo provincial para liberar as terras para colonização”. Uma das principais metas dos aldeamentos foi, segundo Nonnenmacher (2000), levar o índio ao trabalho, a uma autonomia econômica, a fim de livrar a Província dos gastos empregados com eles.

³ Em 1853, os Kaingang de Guarita foram conduzidos para juntarem-se aos de Nonoai (aldeamento criado em 1846), pois o governo provincial resolve extinguir o aldeamento de Guarita (NONNENMACHER, 2000).

Uruguai, entre os anos de 1846 e 1850, alinha-se à Lei de Terras de 1850⁴. Tanto grupos Kaingang quanto Guarani foram conduzidos para esses espaços, com o objetivo de concentrar os indígenas e liberar as terras para a colonização. Diante dessa realidade, os grupos indígenas foram compulsoriamente desterritorializados das áreas ocupadas junto às Bacias Hidrográficas litorâneas e serranas do estado.

Ainda nesse processo, os governantes, a fim de viabilizar os interesses das frentes de expansão, respaldados pela Lei de Terras de 1850, diziam que as terras demarcadas estavam improdutivas e passavam a reduzi-las, desconsiderando a concepção nativa de produzir sua existência (LAROQUE, 2000). Processos de reação foram realizados pelos Kaingang frente à política de confinamento dos corpos. Embora aldeados, os Kaingang e suas lideranças continuavam a mover-se para fora desses espaços estabelecidos pelo estado, promovendo saídas temporárias para as matas ou se retirando para outras províncias, motivados, dentre outros, por estratégias políticas próprias das relações internas dos coletivos Kaingang (LAROQUE, 2000; BRINGMANN, 2015). Contudo, conforme Becker (1995), vários grupos indígenas não foram para os aldeamentos e também mantiveram a mobilidade sobre seus territórios e, ao longo do processo histórico, conforme lhes fosse interessante, assumiam ou negavam sua identidade indígena, ou ainda poderiam adotar outras formas de se identificar, conforme os contextos em que estavam imersos.

A partir de 1889, com o início do período republicano, as companhias colonizadoras públicas e privadas ampliaram as frentes agrícolas e passaram a lotear grandes áreas de terras no Planalto do estado do Rio Grande do Sul. Para tanto, receberam incentivo do governo, por meio da abertura de estradas, construção de ferrovias e, assim, essas companhias conduziram colonos das antigas colônias no Rio Grande do Sul, além de novos imigrantes europeus e seus descendentes, para as regiões norte e nordeste do estado, processo que trouxe duras

⁴ Conforme documento original, essa lei dispõe sobre as terras devolutas do Império, reconhece a posse daqueles que possuem títulos sobre as terras e propõe medidas para a promoção da colonização das ditas terras devolutas por parte de empresas estrangeiras, mediante pagamento das terras (BRASIL, 1850). Em síntese, a referida lei visa proteger o interesse de grandes proprietários. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), essa política de terras objetiva restringir o acesso à propriedade fundiária e converter a população independente (libertos, índios, negros e brancos) em assalariados. E ainda, como bem salienta a autora, a expropriação das terras dos índios, dar-se-á em etapas que se sucedem: “começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas ‘hordas selvagens’, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir estinguem-se aldeias sobre o pretexto de que os índios se acham ‘confundidos com a massa da população’; ignora-se o dispositivo da lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que se repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população” (CUNHA, 1992, p.146).

consequências para os Kaingang e para suas áreas de ocupação (BRINGMANN, 2015). No período que compreende os anos de 1902 e 1921, foram demarcadas Terras Indígenas no sudoeste do Paraná, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, totalizando catorze áreas demarcadas⁵.

A política de delimitação das Terras Indígenas surgiu paralelamente a uma política indigenista organizada em 1910, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Em 1918, esse órgão passou a denominar-se apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI), contudo, seu objetivo se manteve o mesmo, qual seja confinar os indígenas em áreas determinadas para não dificultarem os projetos desenvolvimentistas do Estado Nacional (LAROQUE, 2007; RODRIGUES, 2005).

Sob a tutela do SPI, os Kaingang viram seus territórios serem reduzidos e ocupados por arrendatários e intrusos⁶. Também foram envolvidos com projetos que objetivaram a emancipação econômica dos Postos Indígenas através da qualificação de trabalhadores, visando à integração e à incorporação dos indígenas à economia regional. Além disso, viram surgir iniciativas desenvolvimentistas⁷ que previam o desenvolvimento agropecuário com base na mão de obra indígena, somada à exploração madeireira das áreas de araucárias do norte e noroeste do estado do Rio Grande do Sul (BRINGMANN, 2015).

Na década de 1960, a reforma agrária do então governador José Leonel de Moura Brizola reduziu ainda mais o espaço territorial Kaingang. Nesse período, muitos indígenas que permaneciam fora dos aldeamentos, passaram a ser conduzidos para espaços delimitados pelo governo de forma forçada, através das chamadas “caçambas do Brizola”, acarretando no que Paul Little (1994) categoriza como uma territorialização forçada ou induzida, em que os indígenas foram deslocados de seus territórios contra a vontade. Em decorrência disso,

⁵ Quais sejam: Terras Indígenas de Xapecó (1902), Manguerinha e Palmas (1909) no sudoeste do Paraná, as Terras Indígenas Monte Caseros, Nonoai, Ligeiro, Ventarra, Carreteiro e Cacique Doble (1911), Serrinha (1912), Guarita, Votouro (1918) e Inhacorá (1921), na região noroeste do Rio Grande do Sul, e em Santa Catarina a Terra Indígena Xapecó (1902). Destaca-se que a região oeste do estado de Santa Catarina fez parte dos limites estaduais do estado do Paraná até 1916, quando, ao término do conflito do Contestado, são redefinidos os limites estaduais. Dessa forma, a TI Xapecó foi ato do governo do Paraná, em 1902 (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015).

⁶ Sob pressão das companhias colonizadoras e de políticos favoráveis à redução no tamanho e na quantidade de áreas reservadas para os indígenas, o governo do Rio Grande do Sul foi conivente com a entrada massiva de colonos em diversas áreas na década de 1930. Em certos momentos, o governo agiu como incentivador do processo, extinguindo e retalhando reservas. Entre os casos de perda territorial para ocupação de colonos, podem ser citadas as áreas de Inhacorá, Nonoai, Votouro e Serrinha (BRINGMANN, 2015).

⁷ Nas décadas de 1940 a 1960, quando surgiram Postos Indígenas do Brasil, iniciativas desenvolvimentistas, exemplificado na região sul pelo “Programa Pecuário”, que buscava aproveitar grandes áreas de campo nativos existentes em muitos Postos, pela “Campanha de Reflorestamento” e pela emblemática “Campanha do Trigo”, que previa o desenvolvimento agrícola com base na mão de obra indígena (BRINGMANN, 2015).

inúmeros grupos acabaram negando suas identidades para não ter que se confinar nas reservas indígenas (SIMONIAN, 2009).

Em 1967, devido a uma série de irregularidades, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sem haver qualquer mudança significativa na política tutelar e no respeito às práticas culturais dos coletivos indígenas. Esse órgão continuou centralizando toda a ação governamental relacionada ao assunto. No entanto, de acordo com Cíntia Régia Rodrigues (2005), com a Constituição elaborada pelo governo militar, em 1969, houve mudanças na legislação indígena até então vigente. A principal diz respeito às terras dos índios, que passaram ao domínio da União, cabendo a eles apenas o usufruto das áreas. Além disso, foi criado o Estatuto do Índio, sob a Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973, que regulamentou os tópicos da Constituição vigente. A referida lei objetivou proporcionar a integração do indígena à sociedade nacional, determinou a condição social e política do mesmo perante o Estado Nacional brasileiro e garantiu medidas de assistência e promoção aos indígenas como indivíduos. Nessa perspectiva, a FUNAI, em seus primeiros anos de existência, procurou acelerar o processo de integração dos indígenas, por meio de projetos de desenvolvimento (RODRIGUES, 2005).

Os intelectuais Kaingang Bruno Ferreira (2014) e Danilo Braga (2015) consideram que os índios foram escravizados nos Postos Indígenas sob administração do SPI e depois da FUNAI, tendo em vista que o trabalho era realizado para os não índios sem qualquer tipo de remuneração. A esse fato, podem-se incluir os grupos que permaneceram fora dos espaços regularizados ou delimitados pelo Estado, vivendo em seus territórios na condição de agregação ou ocupando espaços periféricos. Com isso, mantinham e transformavam práticas do seu jeito de ser e viver, integrando-se à economia regional. Todas essas formas de trabalho e de controle do trabalho que os Kaingang passaram a experienciar estavam articuladas em torno do eixo do capital, configurado pelo sistema capitalista e engendrado na estratégia da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005; 2009).

O território Kaingang passou, ao longo do tempo, por sucessivos processos de expropriação, fragmentação, degradação e empobrecimento dos ecossistemas, potencializados pela expansão da sociedade urbano-industrial e pela falta de políticas de regularização fundiária das terras indígenas, situação que afeta não só corpos e pessoas Kaingang, como também a sua saúde, além de impactar as relações sociais e cosmológicas das coletividades indígenas (FREITAS, ROKÁG, 2007). Nesse viés, os territórios Kaingang foram usados nos projetos de

desenvolvimento oficial, em nome de racionalidades produtivas, em detrimento das ocupações dos indígenas que nele viviam.

Os coletivos indígenas sempre reagiram frente às adversidades da história, defendendo seus territórios e seus modos de vida. Nessa seara, a década de 1970 representa um marco na consolidação do movimento indígena articulado e organizado no Brasil⁸, concretizado por meio da criação de assembleias indígenas. Tais assembleias⁹ tiveram papel fundamental no que se refere à tomada de consciência da realidade vivida por diferentes coletivos indígenas no Brasil, o que impulsionou a busca de formas de organização política e de mobilização em prol, dentre outras reivindicações, da luta pela demarcação de terras tradicionalmente ocupadas, configurando-se também num movimento contra-hegemônico (NEVES, 2004). Não obstante, os movimentos indígenas inserem-se dentro do que Boaventura de Sousa Santos (2007) denomina de “abalo das linhas abissais”, caracterizado como um contramovimento designado por “cosmopolitismo subalterno”, uma luta contra a exclusão social, econômica, política e cultural e que configura a globalização contra-hegemônica, fazendo emergir, segundo o autor, o pensamento pós-abissal¹⁰.

No limiar da década de 1980, pela primeira vez, organiza-se um movimento indígena de âmbito nacional, marcado por alianças com segmentos da sociedade civil (ONGS, antropólogos, dentre outros) e com setores populares. Sendo assim, o movimento indígena ganha força e visibilidade. Essa mobilização dos povos indígenas no Brasil teve resultados efetivos na elaboração da Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão

⁸ O despertar de mobilizações e manifestações indígenas no Brasil conecta-se com os movimentos étnicos surgidos nesse mesmo período em diversos países da América Latina (NEVES, 2004).

⁹ Na visão de João Pacheco de Oliveira (2016, p. 277), “O modo de atuação das assembleias indígenas visava sempre a criar e a legitimar uma intermediação com o universo dos brancos – ONGS, entidades de direitos humanos e opinião pública. Tal mediação era executada por uma liderança ou por um conjunto de lideranças, visando a obtenção de demandas coletivas, com destaque para a demarcação de terras que deveriam vir a ser atendidas pela agência indigenista governamental, a FUNAI. As lideranças tornavam-se porta-vozes de denúncias e reivindicações, atuando por meio de entrevistas com as autoridades, entidades prestigiosas e meios de comunicação, ou mobilizando comitivas indígenas, que iam em caravana às sedes regionais da FUNAI ou a Brasília”.

¹⁰ O pensamento abissal, próprio do pensamento moderno ocidental, discutido e analisado por Boaventura de Sousa Santos (2007; 2010), consiste na divisão da realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. Assim, “do doutro lado da linha” projeta-se inexistência, invisibilidade e ausência. A epistemologia ocidental dominante foi construída a partir da dominação capitalista e colonial, sendo o pensamento abissal uma divisão das experiências, dos atores e dos saberes sociais entre os que são visíveis, inteligíveis e úteis e os “outros”. Apenas a título de conhecimento, as linhas abissais a que se refere o autor são uma construção epistemológica e jurídica levada a cabo com o colonialismo, permanecendo ativas ao longo de todo o período moderno, e seguindo vigente hoje em dia com a persistência de suas ideias (o fim do colonialismo político não significou o fim do colonialismo nas mentalidades e subjetividades, na cultura e na epistemologia).

assimilacionista e reconhece seus direitos históricos à terra, à autodeterminação coletiva, aceitando também o direito de se fazerem representar por si próprios em questões políticas e jurídicas perante o Estado e em segmentos da sociedade brasileira (CUNHA, 1992; NEVES, 2004).

Como resposta a um processo nacional de aprofundamento dos instrumentos democráticos de participação política surgido a partir de 1988, é criado, em 1993, o Conselho Estadual do Índio (CEI), reestruturado em 1999 com o nome de Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), sob mobilização do Movimento Indígena. A partir de 1996 e por ocasião do I Fórum da Cidadania dos Povos Indígenas, o CEPI passou a exigir maior participação indígena nas decisões do Conselho, obtendo como resultado a participação efetiva de representações¹¹ Kaingang e Guarani, juntamente à governamental. O CEPI¹² foi instituído por lei no ano de 2003, tendo o objetivo de propor, acompanhar e fiscalizar as políticas públicas para as comunidades indígenas do estado do Rio Grande do Sul (LONDERO, 2015).

Nesse direcionamento, por volta de 2002, lideranças femininas da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* também passaram a participar do CEPI, representando sua coletividade, permanecendo por mais alguns anos no órgão. Foi nesse período que reivindicaram, com auxílio de Augusto *Opê* da Silva, o reconhecimento do coletivo como pertencente à etnia Kaingang e, em 2004, a ampliação da área de terras ocupadas. *Opê*, que atuou em processos de reivindicação e luta pela terra ao lado das lideranças das TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pên*, também havia atuado como conselheiro do CEPI pela etnia Kaingang, entre os anos de 1999 e 2000. Nota-se, contudo, que processos de reivindicação de terras vivenciados pelos coletivos em tela conectam-se a Movimentos Indígenas e seus desdobramentos em outros segmentos, como é o caso dos Conselhos Indígenas, que são importantes apoios, alianças e pontes no diálogo com o Governo, nas lutas pela terra.

A dinâmica continuada de mover-se sobre o território Kaingang (FREITAS, *ROKÁG*, 2007) acarretou, em meados do século XX e início do século XXI, na intensificação da retomada de várias áreas de ocupação antiga ou no retorno para espaços de ocupação guardados na memória coletiva (FREITAS, 2005; AQUINO, 2008; FUHR, 2012; SILVA, 2016). Nesse

¹¹ Conforme informa Márcia Londero (2015), remanescentes da etnia Charrua foram reconhecidos pela FUNAI em 2007 e atualmente possuem representações dentro do CEPI do Rio Grande do Sul

¹² O CEPI está constituído pelos seguintes órgãos e representações: 20 Conselheiros Governamentais representantes de 11 Secretarias Estaduais, da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS), da Federação dos Municípios do Rio Grande do Sul (FAMURS) e mais quatro representantes de órgãos federais: FUNAI, SESAI, IBAMA, UFRGS. Soma-se ainda mais 20 Conselheiros indígenas das etnias Guarani, 20 da Kaingang e 2 da etnia Charrua (LONDERO, 2015).

contexto, inserem-se os processos de retomada e luta pela terra das coletividades Kaingang que constituem as TIs *Jamã Ty Tãnh* e *Topê Pên*.

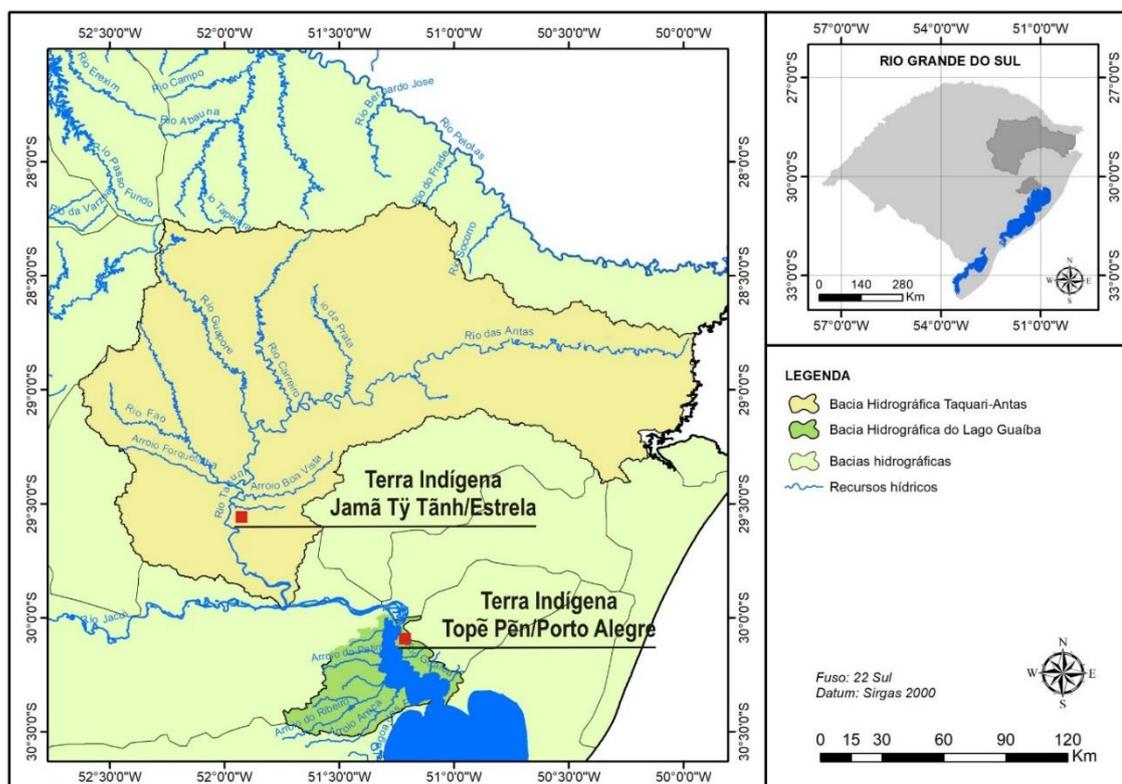
Neste estudo, o território Kaingang é compreendido, a partir de Kimiye Tommasino (1995), como um espaço amplo de reprodução física (onde se produz a existência material: cultivos, recolha, coleta, caça etc) e da vida social e ritual (local de enterramento dos seus antepassados e onde pretendem que seus umbigos sejam enterrados). A referida autora considera que os grandes rios (limite entre os territórios de grupos rivais) e seus afluentes (rios de encontros, de festas, de (re)união entre os habitantes dos diferentes grupos locais) serviram como limite de vários territórios Kaingang. Assim, tem-se as Bacias Hidrográficas como referência da territorialidade de diversos grupos Kaingang na ocupação do território. Potencializando essa discussão, Alexandre Magno de Aquino (2018, p. 206) sublinha que o território Kaingang constituiu-se a partir de uma complexidade de relações com o meio-ambiente (flora, fauna, pedras, seres animados e inanimados) que, ao mesmo tempo, constituíram elementos importantes da vida ritual. Assim, enfatiza o antropólogo, este etnoconhecimento remete a uma ênfase nativa na constituição da paisagem no que se refere às “unidades territoriais”, compostas por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*).

O antigo território Kaingang era recortado por caminhos percorridos periodicamente pelos indígenas, possibilitando a reprodução enquanto caçadores-coletores-cultivadores e, sobretudo, constituiu o elo da sociabilidade e socialidade (festas, (des)encontros, rituais, comensalidades...), ligando diversos toldos e aldeias, o que concretizou uma continuidade e complementariedade espacial e social Kaingang (TOMMASINO, 1995). Essa questão possibilita a vinculação à categoria êmica “*trajetório indígena*”, apresentada por uma das interlocutoras Kaingang durante pesquisa de campo realizada neste trabalho na Terra Indígena *Topê Pên*. Conforme pode-se depreender, o “*trajetório indígena*” ou caminho dos antigos, configura uma grande teia territorial, conectando corpos e pessoas Kaingang que, em temporalidades diversas (e por vezes indissolivelmente imbricadas: *gufã* (tempo mítico), *vãsy* (tempo passado) e *ũri* (tempo atual)), se movem no e/ou sobre o território, estabelecendo uma malha de relações. O que está em movimento, a nosso ver, são modos de fazer/pensar política, de viver as relações socioculturais com o corpo de parentes, de equacionar relações e tensões intra-aldeã, de fazer/promover alianças, festas, (des)encontros, resistências, conhecimentos, entre outros. Visto dessa forma, o *trajetório* está para uma “ecologia de saberes”, conforme postula Boaventura de Sousa Santos (2007), concebido como prática de um conhecimento que se produz em movimento e que possibilita a constituição de pessoas e intervenções no mundo.

Do ponto de vista etnolinguístico, os Kaingang pertencem ao tronco Macro-Jê e, juntamente com os *Laklãnõ/Xokleng*, integram os povos Jê do Brasil Meridional. Constituem o terceiro maior grupo indígena do Brasil, totalizando cerca de 38 mil pessoas (BRASIL, 2012). Atualmente, estão localizados nos quatro estados mais ao sul do Brasil (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul).

A delimitação espaço-temporal do presente estudo abrange territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas e do Lago Guaíba e o recorte de tempo estende-se da segunda metade do século XX às duas primeiras décadas do século XXI. Ademais, fez-se necessária uma flexibilização maior no tempo, retrocedendo para o século XIX, com vistas a uma melhor compreensão da trajetória histórica dos sujeitos sociais pesquisados. Para uma análise diacrônica, o recorte temporal inicial da segunda metade do século XX se deve ao fato de ser esse o período em que ocorre a intensificação da movimentação dos Kaingang em direção aos territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas e Lago Guaíba (FIGURA 1). O recorte final possibilita apreender as relações de socialidade e sociabilidade na perspectiva dos sujeitos pesquisados no tempo atual (*ũri*).

Figura 1 – Mapa da localização das áreas de estudo



Fonte: Elaborado pela autora.

Organização técnica: Marcos Rogério Kreutz e Daniel Martins dos Santos, a partir do software ArcGis 10.2 e Photoshop CS6.

Tomando por referência as noções de tempo-espaço dos Kaingang, Kimiye Tommasino (1995) sistematizou-as nas categorias êmicas referidas pelos termos *gufã* (antigo, ancestral), *vãsy* (há muito tempo; tempo dos antepassados) e *ũri* (tempo atual). O *vãsy* compreende o tempo em que os avós dos atuais Kaingang existiam e viviam da caça-pesca-coleta-agricultura e eram povos da floresta. Esse modo de vida era marcado, segundo a autora, pela interpenetração e inseparabilidade entre o ciclo da natureza e o ciclo da vida social. O *ũri* evidencia o tempo atual dos Kaingang, marcado pela intrusão e chegada dos brancos em seus territórios, pelo desflorestamento e pelos impactos na vida social e ritual Kaingang.

Importante salientar que, quando os atuais Kaingang situam a temporalidade de suas historicidades, eles o fazem numa perspectiva circular, sendo o tempo reconstruído no espaço. Dito de outra forma, os Kaingang reportam memórias no tempo-espaço de maneira que estas se interpenetram. Diferente da visão do mundo moderno – em que o tempo é linear e histórico, mais do que cíclico (TUAN, 2011) –, para os Kaingang os acontecimentos e percepções se movimentam numa dualidade temporal (*gufã* e *vãsy* versus *ũri*), podendo subsistir o tempo antigo e o tempo atual. Conforme postula Yi-Fu Tuan (2011), na concepção do tempo enquanto cíclico, a ênfase está na sua própria órbita, ou seja, na dimensão da experiência humana no espaço. Essa ideia aproxima-se da forma Kaingang de pensar o tempo.

O termo coletividade, conforme proposto por Sérgio Baptista da Silva (2014), tem o sentido de “coletividades alargadas” que congrega tanto seres humanos (ou pertencentes à série intra-humana) como seres não humanos (ou oriundos da série extra-humana). Visto dessa maneira, tem-se, portanto, na concepção de Baptista da Silva, um coletivo que interrelaciona os existentes no cosmos.

O referido autor também pondera em relação ao respeito que se deve ter quanto à especificidade epistemológica, linguística e cultural. A estrutura da língua Kaingang é diferente da língua portuguesa, principalmente pelo fato de os termos não receberem flexões. Por exemplo, não é acrescida a letra “s” ao final das palavras ao serem pluralizadas, como é comum no português. Dessa forma, assim como procedeu Baptista da Silva (2014), considerando tratar-se de uma língua cujo letramento é recente e cuja grafia não é totalmente padronizada, optamos, neste trabalho, por uma grafia fonética aproximada da língua portuguesa, visto que ainda não temos um conhecimento aprofundado da língua.

A fim de levantar conjecturas sobre a indissociabilidade entre corpo, pessoa e território, as questões que orientaram a pesquisa foram: De que formas os coletivos pesquisados agenciaram as interrelações no território e elaboraram a colonialidade nos corpos ao longo de

suas trajetórias históricas? Quais as percepções do feminino Kaingang tanto sobre processos de luta pela terra, sobre relações *intra*-humana, quanto na constituição e estabilização de corpos e pessoas Kaingang? Assim, a tese proposta é de que os coletivos pesquisados estabelecem uma malha de relações com as texturas corporais presentes no território, sendo estas imprescindíveis à constituição de corpos, pessoas e coletivos Kaingang. Acredita-se que o “estar-sendo” Kaingang ocorre no fluxo e no entrelaçamento das relações sociais que se configuram no fio do tempo das histórias de vida tecidas nas formas de (re)constituir seu mundo e suas historicidades, e nesse processo o feminino Kaingang surge como uma expressão potente, capaz de promover agenciamentos, conexões e amálgamas. Tomou-se emprestado a categoria de “*estar-siendo*” (KUSCH, 1976) associado ao viver, ao acontecer, em seu sentido mais amplo. Este viver está envolto à cultura e ao universo simbólico de significados, a uma ontologia própria Kaingang. O “estar-sendo” pressupõe movimento, construto, situação, modo e, como salienta Rodolfo Kusch (1966, p. 424), “Es algo así como *estar en la vida*, como solemos decir, y que supone estar expuestos a las vicissitudes que la vida trae consigo, y en, especial, a su sacrificio, com esa ida a la *toldería* y el *retorno* com las cosas *sagradas* pa’ mi”.

O uso da categoria “agência” vinculada ao “feminino” é compreendida no estudo como sinônimo de potência. Assim, a potencialidade agentiva das mulheres Kaingang junto à sua coletividade indígena centra-se no compartilhamento das capacidades de (inter)agir, mobilizar, (trans)formar, (des)construir, conhecer e produzir afetações, de acordo com as cosmo-ontológicas Kaingang.

A partir dessas questões, estipulou-se como objetivo central deste trabalho analisar de que formas as trajetórias de vida no fluxo do tempo performam relações, corpos e pessoas que se entrelaçam e se constituem conjuntamente aos territórios, evidenciando a agência do feminino Kaingang num construto criativo e na manutenção dos coletivos das TIs *Jamã Tj Tãnh* e *Topê Pên*.

Sendo assim, considerado o foco central da pesquisa, propõem-se os seguintes objetivos específicos:

- 1) Discutir como as trajetórias de vida dos coletivos pesquisados evidenciam experiências assentadas na colonialidade dos corpos e demonstrar modos próprios de (re)agir e resistir dos Kaingang que singularizam suas trajetórias históricas no tempo e no espaço;

- 2) Traçar um paralelo entre as percepções do território e do dito “mundo natural” projetadas por alguns viajantes oitocentistas que incursionaram no Rio Grande do Sul, com aquelas lançadas por interlocutores Kaingang no período recente, buscando identificar o que

viam os viajantes e o que veem os Kaingang contemporâneos em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba;

3) Compreender as relações que os(as) Kaingang estabelecem com os territórios e os corpos de outros seres que habitam o mundo e mostrar a primazia das comidas e dos remédios na construção de corpos Kaingang;

4) Demonstrar a agência do feminino vinculada à sociabilidade e à socialidade Kaingang, visando entender a participação e a narrativa das mulheres em processos de luta pela terra e nas relações *intra*-humanas, e compreender as relações entre humanos e seres existentes no cosmos, visando à constituição e à estabilização de corpos e pessoas (masculinos e femininos) Kaingang.

O estudo justifica-se por sua relevância na produção de conhecimento sobre os Kaingang das TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pên*, a partir de suas especificidades e trajetórias históricas e culturais no tempo e no espaço, em que os indígenas se mostram como sujeitos sociais ativos diante de processos de interação com a sociedade em geral, agenciando relações e ações de formas variadas, movidos por interesses próprios e de acordo com suas cosmo-ontológicas. Espera-se, pois, somar os achados desta pesquisa aos estudos e produções que tratam do feminino Kaingang na perspectiva das relações e dos papéis que assumem junto às suas coletividades indígenas. Busca-se, também, contribuir para a elaboração de uma História em que os indígenas sejam pensados nos seus múltiplos aspectos e perspectivas espaciais e temporais, com ênfase nas realidades regionais relacionadas às interrelações em territórios das Bacias Hidrográficas Alto Uruguai, Rio Pardo, Taquari-Antas e Lago Guaíba.

Ademais, a temática está vinculada à Área de Concentração *Espaço, Ambiente e Sociedade*, do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, na Linha de Pesquisa *Espaço e Problemas Socioambientais*, que tem como proposta avaliar a interação homem e natureza, a ocupação do ambiente e a construção de saberes. Os elementos trazidos por essa linha de pesquisa são abordados a partir da complexificação do pensamento Kaingang na forma de enxergar e se relacionar com o(s) mundo(s) ao seu redor, trazendo outras possibilidades de pensar a relação com as múltiplas naturezas. Esta pesquisa também se insere na Área das *Ciências Ambientais*, conjugando questões teóricas e conceituais da História, da Antropologia e da Sociologia para compreender como os coletivos Kaingang das TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pên* se constituem conjuntamente aos seus territórios, ao longo de uma malha de relações. Dessa forma, trata-se de uma pesquisa interdisciplinar, por articular saberes que integram a linha de pesquisa em questão: interações entre sociedade e natureza, ocupações

humanas, organizações sociais, saúde e ambiente e práticas culturais. Além disso, o trabalho está alinhado com a metas e os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS).

Cabe mencionar que a trajetória de pesquisa junto aos Kaingang teve início em 2011, por ocasião do trabalho de conclusão do Curso de Graduação em História, sob o qual procurou-se historicizar o processo de territorialização vivido pela TI *Jamã Tÿ Tãnh*. Além dessa temática, trabalhou-se sobre educação escolar e indígena, saúde indígena e realizou-se uma abordagem, ainda que incipiente, do protagonismo Kaingang frente ao projeto de duplicação da rodovia BR 386. Esse último aspecto possibilitou a realização de diálogo com lideranças das Terras Indígenas situadas em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e do rio dos Sinos, oportunidade que resultou na aproximação com *Sê Vergueiro*, que exercia, na época, o papel de cacique da TI *Topê Pên*. A oportunidade da continuidade da pesquisa e do diálogo com os Kaingang, sobretudo da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, deu-se em 2015, ao ingressar no Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari - Univates, defendendo a dissertação em dezembro de 2016. Esse estudo possibilitou não só ampliar a compreensão sobre a articulação sociopolítica Kaingang frente à duplicação da rodovia BR 386 e as concepções em torno do que seja “desenvolvimento” para o coletivo em questão, como também aprofundar conhecimento acerca dos impactos sociais, ambientais e territoriais decorrentes da implantação dessa obra.

Entre os anos de 2015 e 2016, atuou-se como pesquisadora voluntária no Projeto de Extensão *História e Cultura Kaingang* e no Projeto de Pesquisa *Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS*, ambos vinculados à Univates, sob a coordenação do professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. Essa atuação oportunizou a participação em pesquisas de campo e diálogos com outras coletividades situadas em territórios das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos, nas cidades de Lajeado, Tabai, São Leopoldo e Farroupilha. Nessa seara, a trajetória de pesquisa junto aos coletivos Kaingang suscitou a vontade de desenvolver o presente estudo, que focaliza as TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pên*, buscando entender o fluxo existente entre as Bacias Hidrográficas em diversos aspectos, a citar: historicidades, territorialidades, sociabilidade (relações estabelecidas entre os parentes), socialidade (relação dos humanos com animais, plantas e outros entes) e luta pela terra. Essa análise é feita trazendo para o primeiro plano as narrativas das mulheres Kaingang.

Este estudo foi proposto com base em fontes bibliográficas, em fontes documentais encontradas no Ministério Público Federal de Lajeado e de Porto Alegre e em fundos documentais acessados no portal da Biblioteca Digital do Senado Federal e no Portal Kaingang.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, já que investiga percepções, conhecimentos e modos de vida das coletividades Kaingang. Ademais, foi realizada uma pesquisa de campo, com uso das técnicas de observação participante e entrevista. O método da História Oral foi utilizado para a aplicação das entrevistas. Foram realizadas onze entrevistas com indígenas e setenta e nove saídas de campo. A pesquisa teve como aportes teóricos para análise, estudos sobre território, colonialidade, natureza e cultura, corpos e pessoas.

À vista dos objetivos elencados, da natureza dos sujeitos sociais pesquisados e dos procedimentos realizados, foi elaborada a presente tese, que é composta por seis capítulos. O corrente capítulo refere-se à Introdução. O capítulo 2, intitulado “Fundamentação Teórica e Metodológica”, apresenta as bases teóricas com as quais buscou-se dialogar a fim de consubstanciar as análises e a trajetória metodológica perseguida para o desenvolvimento da pesquisa. Já o capítulo 3, intitulado “Colonialidade nos corpos e produção de modos de (r)existência dos Kaingang no tempo *üri* e no tempo *vãsy*”, discute as trajetórias históricas na perspectiva da colonialidade nos corpos experienciadas pelos coletivos das TIs *Jamã Ty Tãnh* e *Topê Pên*, demonstrando as formas próprias de (re)agir e resistir dos Kaingang. O capítulo também analisa processos de territorialidade vivificados pelas referidas coletividades, trazendo o corpo como lócus principal do movimento, detentor de mobilidade, ação, percepção e aprendizagens sobre o território, e investiga aspectos da constituição do corpo social e da sociabilidade dos coletivos em tela. O capítulo 4, por sua vez, sob o título “Território relacional: percepções e interações dos Kaingang com o pluriverso”, compara as percepções do território e do dito “mundo natural” projetadas por alguns viajantes que incursionaram ao Rio Grande do Sul nos idos oitocentistas, e aquelas lançadas por interlocutores Kaingang no período recente, buscando identificar o que viam os viajantes e o que veem os Kaingang contemporâneos em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba, compreende as relações que os Kaingang estabelecem com os territórios e os corpos de outros seres que habitam o(s) mundo(s). Além disso, esse capítulo aborda a primazia das comidas e dos remédios na construção de corpos Kaingang. O capítulo 5, intitulado “A agência do feminino Kaingang em defesa do território e na constituição do corpo e da pessoa”, demonstra a agência do feminino Kaingang vinculada à sociabilidade e à socialidade dos coletivos em questão, com o intuito de entender a participação e as narrativas das mulheres em processos de luta pela terra e nas relações intra-humanas, com destaque às transmissões de saberes femininos entre humanos e às alianças femininas, e compreende as relações entre humanos e seres existentes no cosmos, visando à constituição e estabilização de corpos e pessoas (masculinos e femininos) Kaingang,

focalizando a energia e a potência do feminino com o poder de ser mãe. Por fim, apresentam-se as considerações finais e a conclusão desta tese, em que buscou-se sintetizar as contribuições que se espera ter alcançado com o presente estudo. Também foram salientados aspectos que poderão servir para pesquisas futuras sobre os Kaingang. Na sequência estão as referências e demais elementos pós-textuais.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA

Nosso interesse nesse capítulo será o de apresentar as bases teóricas com as quais buscou-se dialogar no intuito de consubstanciar as análises da tese, bem como a trajetória metodológica perseguida para o desenvolvimento da pesquisa. Nessa direção, discorre-se sobre os aportes teóricos que consolidam a pesquisa e, por fim, apresenta-se os procedimentos metodológicos utilizados para a realização do estudo.

2.1 Aportes teóricos

Os aportes teóricos foram delineados com o intuito de dar um direcionamento à pesquisa visando o alcance dos objetivos propostos e à fundamentação do estudo. Assim, em forma de revisão bibliográfica, são apresentados pressupostos teóricos sobre território e territorialidade, colonialidade, natureza, cultura, corpos e pessoas, que serviram para sustentar o problema da pesquisa.

2.1.1 Territórios e territorialidades

Ao lado da categoria “corpo”, a categoria “território” é central neste estudo. Desse modo, a perspectiva adotada por Rogério Haesbaert (2020) do “corpo-território” e do “território-corpo” nos foi profícua para pensar a concepção kaingang de território, e a relação e constituição conjunta entre corpos, pessoas e territórios. Para Haesbaert, o “corpo-território” ou o corpo como território é visto no seu conjunto como um território primeiro, sendo corpo-terra indissociável, e o território compreendido como um espaço de vida. O “corpo-território” é, na visão do autor, “território de r-existência”. Já a abordagem do “território-corpo” da terra, ou da “terra-território” vincula-se à ideia da própria terra como corpo. Traçando algumas

considerações finais, Haesbaert (2020, p.87), salienta que falar em corpo-terra-território é falar, tanto da etno quanto da biodiversidade, conjugando-as.

A categoria nativa “*ga*” é o termo usado pelos kaingang para designar, tanto terra, solo, quanto território, segundo a antropóloga Kimiye Tommasino (2005). Sendo assim, “*ga*” pode ser entendido como “terra tradicional”, o que abarcaria por sua vez, a noção de “território tradicional”, com dimensões sociais, políticas e cosmológicas amplas. O território, nessa perspectiva, vincula-se ao coletivo que vivencia sua sociabilidade e sua socialidade segundo regras de reciprocidade, de afinidade e aliança. É o local onde o grupo se reproduz e vivencia sua alteridade. Cabe destacar que a própria Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, em seu artigo 13, refere que o termo “terra” deverá incluir o conceito de “território”, explicitando que este abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma, assim como compromete os governos a respeitar a importância que possui para os povos indígenas a relação com as terras ou territórios que ocupam ou utilizam, bem como os aspectos coletivos dessa relação.

A dinamicidade implicada nas relações emana a territorialidade kaingang. Dominique Gallois (2004) ao discutir sobre os conceitos de “Terra Indígena”, “Território” e “Territorialidade” aproxima a noção de “Terra Indígena” ao reconhecimento político-jurídico, conduzido sob a égide do Estado, representando nessa perspectiva, apenas parcela de um território mais amplo, e “território” à construção e a vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial. Segundo ela, o território de um grupo deve ser pensado como um substrato de sua cultura. A premissa básica proposta por Gallois (2004) em relação à territorialidade diz respeito a forma como as coletividades imprimem uma lógica territorial própria no espaço que ocupam. Ainda na perspectiva da territorialidade, o antropólogo Paul Little (2002), por sua vez, define territorialidade no sentido do pertencimento de um grupo social a um lugar específico e as formas diversas de se relacionar com esse lugar. De forma sintetizada, o autor enfatiza que a territorialidade humana possui uma multiplicidade de expressões, o que resulta numa amplitude de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Uma contribuição importante desse autor para o desenvolvimento da tese, refere-se ao uso do conceito de “territórios sociais” fundamentado na cosmografia (saberes ambientais, ideologias e identidades, o que inclui vínculos afetivos mantidos com seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social e as formas de defesa dele) de um grupo como importante elemento para

estabelecer e manter seu território. Relacionando a questão aos kaingang, poder-se-ia apontar que um elemento fundamental ligado à ideia de “territórios sociais” trabalhada por Paul Little (2002) está nos vínculos sociais, simbólicos e cosmo-ontológicos mantidos com o território. Assim também a forma como esse grupo vincula a memória de ocupação ao seu lugar está ligada em parte as trajetórias e movimentações realizadas no tempo passado.

Arturo Escobar (2016) vai chamar de “ontologias relacionais”, a noção de território indígena. Nessa noção estará implicada a ideia de viver sob outro modelo de vida, outra cosmovisão. A dimensão ontológica ou a dimensão da vida, como salienta o autor, centra-se na perseverança de resistir, opor-se, defender e afirmar os territórios e assim, uma multiplicidade de mundos. O projeto moderno de “Um Mundo” busca, segundo Escobar, transformar os muitos mundos existentes num só (o mundo do indivíduo e do mercado). Esse é o projeto globalizador neoliberal que as comunidades indígenas buscam irromper. Dito de outra forma, subjacente a devastação que impera sobre os territórios dos povos indígenas, há toda uma forma de existir, reagir e resistir contra o avanço de uma modernidade capitalista. Focalizando a ontologia kaingang, pode-se dizer que há uma densa rede de “relacionalidades” (ESCOBAR, 2016) marcadas por inter-relações que geram sinergia e complementariedade, tanto entre humanos quanto intra-humanos, incluindo os mundos outros. Dentro do mundo kaingang, esses universos se manifestam através da concepção de que a maior parte dos seres que habitam o cosmos são entendidos como tendo vida, dotados de espírito. O território é muito mais do que uma base material, é uma relação social.

Há que se pôr em relevo a categoria analítica de João Pacheco de Oliveira (2016) em torno da ideia de “territorialização”, sob a qual buscou-se fundamentações para pensar os movimentos, ou as “viagens de volta” empreendidas pelos coletivos que constituem hoje as Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh* – Estrela/RS e *Topê Pên*/Porto Alegre. Tal como formula a noção de territorialização, o autor a concebe como um processo de reorganização social que implica assumir uma identidade étnica diferenciadora, a constituir mecanismos políticos especializados, a redefinir o controle sobre recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Ao configurar o “processo de territorialização”, Pacheco de Oliveira (1996) o situa justamente no movimento pelo qual as comunidades indígenas vêm a se transformar em uma coletividade organizada.

2.1.2 Colonialidade(s)

Lançou-se mão do conceito de colonialidade desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009), especialmente porque abre caminho para o entendimento de como as lógicas de exploração do poder capitalista operam de formas variadas, seja através da colonialidade do poder, do saber, do ser. A partir de uma análise da situação latino-americana, o autor questiona a naturalização das experiências, identidades e relações históricas da colonialidade. Essa discussão nos foi produtiva para analisar as trajetórias históricas das coletividades kaingang pesquisadas, considerando a maestria com que souberam orquestrar, negociar e recriar formas de romper com a(s) forma(s) de dominação que lhes foi sendo imposta ao longo de séculos.

A malha de relações sociais de exploração e dominação articula-se em torno da disputa pelo controle de variados meios de existência social, das quais Aníbal Quijano (2009) aponta o trabalho, a “natureza”, a subjetividade, o sexo e a autoridade. Contudo, o autor destaca que o notável de toda estrutura societal é que “elementos, experiências, produtos historicamente descontínuos, distintos, distante e heterogêneos possam articularem-se juntos, não obstante as suas incongruências e os seus conflitos, na trama comum que os urde numa estrutura conjunta” (QUIJANO, 2009, p.79). Assim, à partida, faz-se necessário reconhecer, na visão do autor supracitado, que todo fenômeno histórico-social consiste na expressão de uma relação social ou numa malha de relações sociais. Outrossim, há que se pontuar que são relações sociais heterogêneas. Levando em consideração os kaingang, dentro da noção de totalidade histórica, os coletivos constituem e constroem relações fundadas em especificidades que singularizam suas trajetórias históricas.

Outra significativa contribuição de Quijano para o estudo da tese, reside na relação das bases teóricas por ele trabalhadas, com o “corpo humano”. Para o autor, a “corporalidade” é o nível decisivo das relações de poder. Assim, a luta contra a exploração implicaria, em primeiro lugar, no esforço de destruição da colonialidade do poder. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser a trama da vida de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas. Para os kaingang, a colonialidade nos corpos foi muito forte ao longo do processo histórico, marcado por prisões, confinamentos em espaços delimitados, imposições de formas de cultivo, disciplina para o trabalho, proibições de práticas “culturais”, dentre outras. Não obstante, esse processo foi também marcado pela fluidez e interações das coletividades kaingang com outros segmentos e grupos sociais, e pelo movimento persistente de manter e atualizar práticas, que convencionou-se chamar de “culturais”.

No transcurso do processo histórico, os coletivos kaingang tiveram experiências diferentes no que se refere à integração na economia produtiva regional. A assertiva de Guillermo Bonfil Batalla (1972) de que muitos povos indígenas se mantiveram até meados do século XIX em um estado de independência, ocupando enormes áreas que a sociedade colonial não havia exigido, ou não havia sido capaz de incorporar efetivamente, é válida para os kaingang. Nesse passo, lembremos que no Rio Grande do Sul os aldeamentos provinciais surgem em meados do século XIX, como espaços de concentração das populações indígenas consideradas “obstáculos” aos projetos de colonização. Àqueles coletivos que permaneceram nos aldeamentos e em toldos demarcados nos primeiros anos de 1910, junto à Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, experienciaram sob a égide do Sistema de Proteção ao Índio e a partir de 1967, a Fundação Nacional do Índio (em parte de sua atuação), práticas desenvolvimentistas próprias de um sistema capitalista que pretendia integrar os indígenas a sociedade nacional e para tanto, o trabalho, a geração de renda e a capacitação produtiva foi a via adotada. Por outro lado, alguns grupos que permaneceram fora dos espaços estabelecidos pelo Estado ou que acabaram saindo (seguindo a lógica das movimentações que sempre fizeram), tiveram experiências assentadas no viés da agregação, oferecendo seu trabalho à economia regional em troca de algum valor em dinheiro, de uma fração de terra para morar temporariamente, ou por comida. Essa lógica da assimilação e de integração das populações indígenas à uma economia de mercado tem lugar na modernidade e como explicou Aníbal Quijano (2005) em outro célebre estudo, há dois processos históricos que estabeleceram-se como eixos fundamentais desse padrão de poder, a saber, a classificação social hierárquica da população mundial fundamentada na ideia de raça, e um sistema de exploração, que consiste na articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em uma única estrutura hegemônica pelo capitalismo.

Contudo, as experiências históricas demonstram que o capitalismo não é uma totalidade homogênea e contínua. Sobre essa questão, Quijano (2005) salienta que na América, o capitalismo figura como uma estrutura de elementos heterogêneos, tanto em termos das formas de controle do trabalho-recursos-produtos (ou relações de produção) ou em termos dos povos e histórias articulados nele.

Nesse passo, Enrique Dussel (1993) lança luz sobre o processo de encobrimento do Outro, levado a cabo a partir a tomada de posse do continente americano. Nessa direção, postula o autor “A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em ob-jeto: lançado (*-jacere*) diante (*ob-*) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado,

mas imediatamente “en-coberto” como Outro. O outro constituído como o Si-mesmo” (DUSSEL, 1993, p.36). O ego moderno nasceria nessa autoconstituição perante as outras regiões dominadas, e, portanto, o “Outro” é encoberto em sua alteridade. Ao passo que o território era (re)conhecido, passava-se ao controle dos corpos, das pessoas, na perspectiva da pacificação. Embora Dussel apresenta que é nesse momento que irão confrontar-se dois mundos: um moderno e outro indígena, sabe-se que na perspectiva indígena haviam muitos outros mundos nessa relação.

Perfilando os estudos de Guillermo Bonfil Batalla (1972) às proposições de Aníbal Quijano (2005 e 2009), que nos ajudam a pensar a construção da categoria “índio” como inscrita na ideia de “raça”, torna-se importante resgatar que ela denota a ideia de “colonizado” e faz referência à relação colonial. Nesse processo, a diversidade das populações indígenas foi cancelada e suas especificidades históricas mascaradas. Veja-se que na atualidade esse termo, historicamente construído, mostra-se operante, por vezes, como um termo político, já que a própria Constituição Federal o propõe, e utilizado pelos povos indígenas como categoria de luta, e outras vezes impregnado de pré-conceitos e discriminação, que continuam a assumir a visão do “dominador”, muito presentes no senso comum da população brasileira, acreditando ainda que um dia deixará de ser indígena e assumirá o status de ‘cidadão civilizado’.

Nelson Maldonado-Torres (2009), na esteira de Aníbal Quijano (2005 e 2009) propõe a categoria “colonialidade do Ser” associada ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcadas por dinâmicas de poder de caráter preferencial em que determinadas pessoas e grupos são discriminados, e avança com uma proposta de geopolítica descolonial, que se abre a posicionamentos críticos fundamentados nas experiências e memórias de povos que se confrontaram com a modernidade e sua face, o racismo. Nesse passo, torna-se fundamental romper com a “geopolítica racista” do conhecimento, fundamenta o autor. Tal como salientou Maldonado-Torres (2009), há muito que se aprender com aqueles outros que a modernidade tornou invisíveis. Aqui, o ponto central está em assumir uma postura dialógica com a ontológica kaingang, que se abre para outras formas de enxergar o(s) mundo(s) a partir de suas próprias cosmo-ontologias.

Outra importante contribuição para a presente discussão advém da entrevista realizada pela antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas (2020) com o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, com a pretensão de dialogar sobre a Emergência (em suas múltiplas facetas) da afirmação das Epistemologias do Sul no campo do saber, sobretudo dentro das universidades. Nesse diálogo, Boaventura traz a categoria *luta* como conceito chave imbricada nos

conhecimentos que emanam na luta em movimento, ou seja, enquanto ela ocorre, sendo expressão de resistência. Assim, os conhecimentos produzidos por corpos em luta acabam por ser incorporados. Compreende-se que o pensamento enunciado pelo sociólogo nos ajuda a pensar que a luta associada ao conhecimento seja a forma de romper com a colonialidade do poder, do saber, do ser, que vigoram em grande parte da sociedade nacional e assim, provocar mudanças profundas travando lutas “anti-capitalistas”, “anti-colonialista” e “anti-patriarcal”.

Por fim, traz-se as contribuições de John Manuel Monteiro (2004) e Maria Regina Celestino de Almeida (2008; 2017), duas referências fundamentais quando se trata do protagonismo indígena na História.

John Manuel Monteiro (2004) traz uma significativa renovação na forma de estudar as histórias das populações indígenas, a partir de uma abordagem que propõe pensar os indígenas na História. Assim, a proposta em questão fundamenta-se não apenas na ampliação da visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, mas também de desvelar as perspectivas dos povos indígenas sobre seu próprio passado. Dessa maneira, o estudo sobre os kaingang segue as referidas proposições, no sentido de tentar enxergar um tanto da visão de mundo das coletividades pesquisadas e analisar as historicidades próprias desses coletivos a partir das enunciações dos indígenas. Maria Regina Celestino de Almeida adota a perspectiva do protagonismo no estudo que desenvolve sobre grupos indígenas estabelecidos no Rio de Janeiro durante o período colonial. O desafio que se coloca, a partir das proposições de Almeida (2017) é justamente tentar enxergar os processos históricos nos quais os kaingang estão inseridos, numa perspectiva de articulação, entrelaçamento com a história nacional, ou seja, como agentes, somados à agência de diversos outros atores. Ao focalizar o olhar sobre os indígenas, a autora supracitada busca compreender as relações com os europeus a partir de seus próprios interesses, partindo do princípio de que os “índios” agiam movidos por interesses ligados às dinâmicas de suas organizações socioculturais. Mas é claro, isto sem desconsiderar o tamanho da violência sofrida pelos indígenas e as condições desiguais de negociação a que muitas vezes eram submetidos. Sobre isso, referindo-se especificamente ao período colonial, Almeida (2008) chama atenção que as condições difíceis e violentas vivenciadas pelos indígenas não lhes retirou a capacidade de agir em busca de melhores condições de sobrevivência, nem os impediu de rearticular suas relações sociais, culturas, memórias e identidades. Nesse processo, salienta a autora nesse mesmo estudo, os indígenas reinventaram, assumiram, cambiaram ou rejeitaram as formas de classificação étnica dadas ou impostas,

podendo ora se identificar ou serem identificados de uma ou de outra forma, conforme interesses e possibilidades.

2.1.3 Noções de “natureza” e “cultura”

Os aportes teóricos de Philippe Descola (2001; [2006] 2015), Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014) e Renato Stutzman (2009) foram importantes para pensar os mundos kaingang como intensamente relacionais.

O dualismo Ocidental que divide as categorias “natureza” e “cultura” é questionado por Philippe Descola (2001; [2006] 2015). O autor através de vários exemplos etnográficos demonstrou que para muitos povos indígenas, não existe diferença semântica entre esses dois conceitos/categorias. Enquanto o pensamento “moderno ocidental” costuma considerar os vários elementos como objeto de utilidade para humanos, vários povos indígenas consideram que todos os seres que povoam o mundo estão vivos e são humanos em sua própria perspectiva.

Dentre as distintas ontologias (totemismo, analogismo, animismo e naturalismo), analisadas por Philippe Descola (2001; [2006] 2015), a teoria do sistema animista, cunhada pelo autor, possibilita a compreensão da relação pessoal que distintos grupos do norte e sul das Américas, na Sibéria e em algumas partes do sudoeste asiático, estabelecem com diferentes entidades. No animismo, todos os seres do cosmos possuem almas. Há uma continuidade de almas e descontinuidade de corpos. Isto significa que humanos e muitos não humanos são dotados do mesmo tipo de interioridade, e devido a essa subjetividade comum é dito que animais e espíritos possuem características sociais: vivem em aldeias, seguem regras de parentesco e códigos éticos, desempenham atividades rituais e trocam objetos. No mundo kaingang, todos os seres possuem substâncias chamadas *tom* (“espírito”) (BAPTISTA DA SILVA, 2014), assim, todos os seres possuem vida e a capacidade de serem afetados. Nessa direção, é possível aproximar o sistema como-ontológico kaingang com as sociedades animistas descritas por Philippe Descola (2015). A perspectiva, por assim dizer, está no corpo, pois cultura todos os existentes vão ter.

Nessa formulação, não-humanos se veem como humanos, por acreditarem abrigar um mesmo tipo de alma, apesar de possuírem corpos distintos. Philippe Descola ([2006] 2015) retoma as concepções teóricas de Viveiros de Castro em torno do “Perspectivismo”¹³. Para essa

¹³ Tal como formulou Viveiros de Castro (2002), o perspectivismo ameríndio é a explicação de que no pensamento de muitos povos do continente americano, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas,

concepção, o autor contribui ao abordar que na perspectiva de Viveiros de Castro, pessoas humanas e não humanas compartilham um mesmo tipo de interioridade, porém, o mundo que cada um percebe é diferente, pois seus corpos são igualmente distintos. Para que haja a interação entre entidades com corpos totalmente diferentes, Descola (2015) esclarece que ocorre uma “metamorfose”. Isto ocorre, segundo o autor, quando animais e plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana e buscam a comunicação com humanos – geralmente em sonhos e visões – ou quando humanos – normalmente xamãs e especialistas ritualísticos – vestem roupas animais com o objetivo de visitar comunidades animais. Na concepção de Philippe Descola (2015), a troca de perspectiva que caracteriza o perspectivismo seria apenas um caso particular do animismo. Defende sua tese dizendo que no animismo “padrão”, humanos dizem que não-humanos se veem como humanos porque, apesar de suas diferenças físicas, compartilham de uma interioridade similar.

Para Sergio Baptista da Silva (2002), a cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuem espírito. O autor ilustra a questão referindo que no xamanismo Kaingang, o *iangrë*, espírito-auxiliar do *kujá*, é do mato. Ele que escolhe o *kujá*, e a partir do momento em que passa a ser o animal guia desse líder espiritual, que é uma figura exponencial nas questões relacionadas à cura, proteção, rituais de morte e na interpretação de sonhos, o espírito do *iangrë* passa a acompanhá-lo e orientá-lo.

Diversos estudos (ROSA, 2005; BAPTISTA SILVA, 2002; VEIGA, 2004; CRÉPEAU, 2005) apontam para a cosmologia dualista dos kaingang, o que significa dizer que todos os seres, objetos, fenômenos naturais e seres sobrenaturais pertencem a uma das metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, nomeadas de *kamé* e *kainru-kré*. Os irmãos e heróis mitológicos – *kamé* e *kainru-kré* – protagonizam o mito de origem Kaingang, que apresenta uma concepção de mundo em que a dimensão humana e o universo cosmológico interagem e se influenciam reciprocamente.

Nos termos de Baptista da Silva (2002), esse dualismo que engloba todo o cosmo, se manifesta nos elementos classificatórios, seja no âmbito da natureza e de sua exploração, nas relações entre os homens, na organização social e ritual do espaço, na cultura material, nas

humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista diferentes. Nessa direção, Viveiros de Castro salienta que espíritos e animais veem a si mesmos como humanos e veem os humanos como não-humanos. Nessa forma de pensar o(s) mundo(s), todos os seres são dotados de uma forma interna, o espírito, visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres “transespecíficos” como os xamãs, e de uma aparência corporal variável. Somente os xamãs teriam a capacidade de assumir o papel de interlocutores no diálogo “transespecífico” e de voltar para contar a história. Interessante notar que nesse mesmo ensaio, Viveiros de Castro (2002) pontua que para os ameríndios, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico.

representações sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, nas diferenciações de papéis sociais, dentre outros. Dentre as diversas situações em que esse dualismo pode ser observado entre os kaingang, cita-se a festividade do *Kikikói*, a relação entre os *iambre* (cunhados), os casamentos e a produção da cultura material, expressa através da arte do artesanato.

Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014) salientam que não existe uma natureza e múltiplas culturas, mas ao contrário, uma cultura só e múltiplas naturezas, em que a “Natureza” é que nasce ou se “separa” da Cultura. Conforme postulam os autores, no pensamento ameríndio, a humanidade ou personitude é o princípio de todo existente e esta humanidade é consubstancial ao mundo, é “co-relacional” com o mundo, ou ainda, relacional como o mundo. Nesse sentido, a elaboração de Danowski e Viveiros de Castro (2014) nos ajuda a entender melhor o “multiverso relacional” dos kaingang. Importante salientar que esses outros humanos são seres atuantes no cosmos, são forças, são potências que igualmente compõem os territórios kaingang.

Os estudos de Renato Sztutman (2009) corroboram a ideia de que para os coletivos indígenas existem ontologias outras na qual o dualismo natureza e cultura não faz qualquer sentido. Conforme argui o autor, as concepções que fundamentam a cosmopraxis indígena¹⁴ (jamais desvinculadas da prática) tem lugar, sobretudo, na teoria etnográfica do perspectivismo ameríndio e do animismo, em se tratando das terras baixas da América do Sul. As sociocosmológicas ameríndias demonstram que a humanidade é uma condição, uma cultura, presente em todos os “entes”. Há diferenças de naturezas, de pontos de vista de natureza, de diferentes corpos, mas que possui uma humanidade.

Através da obra de Tim Ingold ([1948] 2015), especificamente os capítulos intitulados “A cultura do chão: o mundo percebido através dos pés”, “Repensando o animado, reanimando o pensamento” e “Paisagem ou mundo-tempo?” buscou-se uma aproximação dos estudos da tese, sobretudo com alguns dos conceitos e princípios trabalhados pelo autor, que de alguma forma conectam as relações entre humanos, não-humanos e seus ambientes. Inspirado nas ideias de James Gibson, Ingold (2015) exemplifica que um ambiente não existe em si e por si, mas na relação ao ser cujo meio ambiente ele é. Para tanto, discute que para viver, cada ser deve estar

¹⁴ Relacionadas a pontos em comum: 1) no tempo do mito, todos os seres eram humanos e se comunicavam plenamente; 2) no tempo atual os “entes” possuem formas corporais diferenciadas, porém, todos são dotados de alma; 3) esses “outros seres” podem se revelar aos humanos como humanos, isso se dá, muitas vezes, porque eles tendem a ver os humanos como não-humanos; 4) xamãs podem ter acesso a essa humanidade dos tais não-humanos; 5) xamãs são aqueles seres capazes de gerenciar seus próprios trânsitos e intervir nos trânsitos malsucedidos de seus congêneres (SZTUTMAN, 2009).

imerso em seus arredores e comprometido com as relações que isso implica. Assim, explica ele, perceber o ambiente é juntar as coisas aos fluxos e movimentos materiais que contribuem para a sua contínua formação. Essa obra é importante na medida em que auxilia na compreensão do “ambiente” como um mundo no qual se vive e se habita. Sendo assim, somos parte dele e através desta prática de habitação ele se torna parte de nós. Tal como Ingold (2015) concebe o “mundo-tempo”, este envolve teias e fluxos, está sempre em transformação. Essa formulação do autor é muito produtiva para pensar que o(s) mundo(s) kaingang está em constante movimento, fluxo e devir.

A obra “A invenção da cultura” (2010) do antropólogo Roy Wagner, tornou-se uma referência importante na medida que o autor problematiza o uso da categoria “cultura” e ao fazê-lo deixa claro que tal como os pesquisadores a objetificam, ela lhes serve de muleta para explicar a observação e o aprendizado sobre um grupo, dessa forma, acabam por “inventar” uma cultura. Assim, entende-se que o grande desafio é tentar enxergar o que os kaingang estão enxergando, atentando ao mundo dos significados, aos termos êmicos e as relações e sentidos por eles produzida.

É imprescindível levar em conta que os coletivos indígenas estão permanentemente mudando, contudo, conforme argui Marshall Sahlins (1997), eles o fazem com uma “racionalidade” própria, sem perder o sentido de si mesmas. Deduz-se, portanto, que há uma forma própria dos kaingang atribuírem sentidos aos mundos ao seu redor. Sahlins (1997) salienta que cultura é sinônimo de alteridade e ao estudá-la, é preciso considerar sociedades antagônicas. Dessa forma, no contato com outras culturas ocorre um enriquecimento da “cultura tradicional”. Isto se deve pelo dinamismo das populações indígenas, no sentido de englobar outros padrões, como o próprio Sahlins (1997) refere, de integrar culturalmente as forças do “Sistema Mundial”.

2.1.4 Noções de “corpo” e “pessoa”

As categorias de “corpo” e “pessoa” paralelamente à categoria de “território” tornaram-se centrais nesse estudo. Entende-se que há um emaranhamento entre elas ao passo que ocorre um desenvolvimento conjunto. Corpos e pessoas kaingang são fabricados e estão em constante construção, a partir de corpos e territórios outros. Assim também, buscou-se problematizar as categorias “homem” e “mulher”, a fim de esclarecer a quem de fato se está chamando de feminino ou mulher nesse estudo.

Luisa Elvira Belaunde (2008) produziu um importante estudo das concepções nativas sobre a relação de gênero como potencial importante para a construção da pessoa na Amazônia. Traz a complementariedade na relação do casal, em que a mulher também é prestigiosa. Há uma reprodução paralela de gênero em que um reproduz o outro. Sendo assim, a alteridade é importante na constituição do gênero, e, portanto, da pessoa. A autora focaliza o significado do sangue como vetor de produção e transformação.

Sobre as concepções de corpo e pessoa, Florência Tola (2007) utiliza a expressão “pessoa corporizada” para referir-se a uma estreita relação entre a pessoa e os processos coletivos de constituição corporal, tomando por referência os Toba, do Chaco argentino. A pessoa humana se corporifica ou se “torna corpo” a partir das ações e das intenções de outrem. A “pessoa corporizada” se torna assim, graças a outras pessoas. Explica a autora que a individuação se liga à subjetivação do corpo e à objetivação da pessoa em suas extensões e são as relações estabelecidas com outros seres, que faz o processo de individuação. Nesse alinhamento, Tola (2007) enfatiza que a pessoa existe como indivíduo a partir do momento em que agencia ou não as extensões de outrem, ativando assim diversas reações nela e nos demais. Corporeidade e sociabilidade estão intimamente ligadas, na medida em que a pessoa se constitui num processo de (con)formação do corpo, de um “corpo transformação” ou “outro devir”.

Para pensar as categorias feminino e masculino, o estudo de Marilyn Strathern (2006, p.22) é fundamental, pois “Não se segue que somente as “mulheres” carreguem consigo uma identidade ‘feminina’. A base para classificação não é inerente aos objetos em si, mas refere-se a como eles são transacionados e para que fins. A ação é uma atividade que possui gênero”. Strathern (2006) busca desconstruir em seu estudo o conceito de indivíduo como algo dado, pois segundo a autora o indivíduo não é algo que existe a priori, mas que, na sociabilidade vai se construindo. A autora apresenta a noção de indivíduo (formada de vários outros e que pode vir a formar vários outros, constitutivos de seu corpo/pessoa) para pensar os processos de constituição da pessoa como processos dinâmicos e constructos. Assim, explica ela, cada pessoa contém dentro de si uma socialidade generalizada e cada forma masculina ou feminina pode ser vista como contendo uma “identidade compósita” oculta, que é ativada como androginia transformada. Na visão de Strathern (2006), e que parece ter aproximações com a concepção kaingang, a pessoa dividua se constitui na relação com os outros e é esse conjunto de relação que atravessa, que tece a ideia de uma construção.

2.2 As bases metodológicas que sustentaram a pesquisa

Com base no método de abordagem, trata-se de uma pesquisa de natureza de tipo qualitativa. No que tange os objetivos gerais, a pesquisa é de cunho descritivo. E com base em procedimentos técnicos, a pesquisa é classificada como: bibliográfica, documental e pesquisa de campo, com a realização de observações participantes, entrevistas e registros fotográficos.

No que tange à população e amostra do estudo, a pesquisa foi realizada nas Terras Indígenas *Jamã Ty Tãnh*, no município de Estrela e *Topë Pën*, no município de Porto Alegre, situadas junto às Bacias Hidrográficas do Taquari-Antas e do Lago Guaíba, respectivamente. Buscou-se dialogar, sobretudo com as(os) anciãs(os) das coletividades em tela, contudo, as conversas estenderam-se para outras representatividades que ocupam papéis de lideranças, agente indígena de saúde, professores, enfermeira, além de outras pessoas que vivem nas referidas áreas e que durante a pesquisa não possuíam papéis proeminentes, mas igualmente foram importantes para conhecer o universo das relações intra-aldeã, dos quais destaca-se homens e mulheres indígenas.

A coleta de dados foi realizada por meio da pesquisa de campo e das técnicas de observação participante, sendo essa a modalidade principal de investigação, em que se frequentou o campo de forma regular. As informações e diálogos, fruto dessas observações foram sistematicamente sendo registradas em diários de campo, gravadas e transcritas. A realização das entrevistas foi precedida da assinatura do Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE A) com as lideranças de cada Terra Indígena e a escolha dos entrevistados foi dialogada com o(a) cacique(a), havendo, portanto, indicações feitas por ele(a) e num segundo plano, buscou-se o aval desta liderança para abranger também outros interlocutores.

Com o intuito de entranhar-se nas questões culturais, estruturas sociais e processos históricos, utilizou-se o método da História Oral, com base nos estudos de Jan Vansina (2010), Heloisa Helena Pacheco Cardoso (2010) e Joana Aparecida Fernandes e Giovani José da Silva (2010). Isto se deve, sobretudo por tratar-se de pessoas indígenas cujos significados, cosmologias, ontologias e historicidades se orientam sobretudo pela oralidade.

Utilizou-se a análise de conteúdo no tratamento dos dados da pesquisa, no qual ateu-se a um conjunto de técnicas: pré-análise, exploração do material, tratamento dos resultados, inferência e interpretação (BARDIN, 2011).

2.2.1 Caracterização quanto ao tipo de pesquisa e método de abordagem

Com base no método de abordagem, a pesquisa é de natureza qualitativa, compreendida a partir de Godoy (1995) como uma forma de obter dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos, através do contato do(a) pesquisador(a) com a situação estudada, visando compreender os fenômenos com base na perspectiva dos sujeitos sociais. Outra característica importante abordada por Godoy (1995) refere-se a pesquisa qualitativa como sendo de natureza descritiva. Nessa seara, os dados coletados sob a forma de transcrições de entrevista, anotações de campo, fotografias e documentos, visam a compreensão do objeto de estudos e considera-se que todos os dados da realidade são importantes e devem ser examinados. A pesquisa qualitativa leva em conta o processo e não simplesmente os resultados ou o produto de sua pesquisa.

Minayo (2008), ao abordar sobre o campo de atuação da pesquisa qualitativa, enfatiza que ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes, pautando-se e aprofundando-se no mundo dos significados. Entende-se que a pesquisa qualitativa está voltada para o aprofundamento da compreensão de um grupo social, qual seja, os kaingang habitantes dos territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba.

Na seara de uma nova abordagem que busca pensar os “Índios na História”, recorreu-se a autores como Maria Cristina dos Santos (2017), John Manuel Monteiro (2004) e Maria Celestino de Almeida (2008 e 2017), visando levantar conjecturas que considerem as transformações e interrelações nas trajetórias indígenas e cuja miragem epistemológica propõe pensar a História numa perspectiva que valorize os indígenas sem deixar de ver os demais sujeitos, realizou-se um esforço no sentido de evidenciar os kaingang como agentes nos contextos em que estão inseridos, buscando construir um conhecimento sobre os indígenas, a partir de seus próprios termos e concepções. Sob essa virada na postura teórica, Maria Cristina dos Santos (2017, p.347) destaca a utilização de conceitos como “*agency*”, etnogênese, mediação e protagonismo, cujo protagonismo indígena vincula-se ao fato “destes aparecerem historicamente documentados, saberem/aprenderem/evidenciarem aprendizados de uma sociedade colonial, imperial e republicana”. Consubstanciados a essa proposta, alinha-se o estudo a perspectiva dos “Índios na História”.

Na realização da pesquisa participante foi utilizada a metodologia da História Oral. Nesse alinhamento, Jan Vansina ([1981] 2010), ao desenvolver pesquisas junto às culturas orais na África, salienta que uma sociedade que se orienta pela oralidade reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação, mas como uma forma de preservar a sabedoria dos ancestrais.

Dessa forma, nos colocamos numa postura de ouvintes, mantendo a pauta flexível, para que os interlocutores pudessem falar também o que consideravam importante, e não somente o que os pesquisadores desejam saber. Assim, as informações foram ainda mais enriquecedoras. Trabalhar com “narrativas orais” juntamente com outras fontes possibilita, na visão de Heloisa Helena Pacheco Cardoso (2010, p.39), “a compreensão social nas suas transformações em uma perspectiva que aponta para uma outra relação entre o passado e o presente, invertendo essa equação”. E ainda, os diálogos firmados com os interlocutores são portadores de subjetividades que precisam ser analisados como indícios de memórias sobre o vivido, que são, ao mesmo tempo, evidências das relações sociais no hoje e no ontem, nos diz a autora. Corroborando às discussões sobre o uso de fontes orais, especificamente nos estudos relacionados às populações indígenas, Joana Aparecida Fernandes e Giovani José da Silva (2010, p.37) sublinham que “a história oral permite aos pesquisadores que se ouça e veja o Outro, entendendo a lógica desse Outro situado em contextos culturais diversos”. Nessa perspectiva, os autores reforçam que o historiador deve “dar ouvidos” ao que o Outro fala, abandonando uma postura autoritária de ser o porta-voz de quem quer que seja.

Sob a luz de Michael Pollak (1992) compreende-se que a memória é um fenômeno construído social e individualmente, não se refere apenas à vida física da pessoa, mas é em parte herdada. Assim, há uma ligação fenomenológica muito estreita, explica Pollak, entre a memória e o sentimento de identidade. A memória pode sofrer flutuações dependendo do momento que é acionada, pois as preocupações do momento influenciam na sua estruturação. Em relação aos kaingang pode-se notar que a memória individual e coletiva é muito fluída e sua riqueza está no potencial de restituir tempos passados e reportar trajetórias de vida que ficaram guardadas e foram transmitidas pela oralidade.

A despeito do uso da História Oral e da Etnografia em pesquisas de campo, Ana Maria Smith Santos (2016) postula diversas convergências existentes no uso dessas duas estratégias metodológicas, das quais, destaca-se o uso de fontes, a ponto dos pesquisadores tentarem trazer a voz do interlocutor de forma a respeitar o que foi dito na íntegra; além de possibilitar colher narrativas, da necessidade de estar em campo e de haver uma maior aproximação – no caso da etnografia, uma convivência mais aprofundada – entre pesquisador e seu *Outro*.

A pesquisa bibliográfica (teses, dissertações, monografias, artigos científicos, dentre outros) efetivou-se com o objetivo de acessar estudos produzidos sobre e por kaingang, possibilitando o exame aprofundado do tema estudado. Por derradeiro, a pesquisa documental ou de fontes primárias observou alguns pressupostos importantes conferidos nos estudos de

Jacques Le Goff (2003). Segundo o autor, o documento recolhido pela memória coletiva, ou transformado em dado, deve ser submetido a uma crítica radical, uma vez que se constitui num produto da sociedade que o fabricou, segundo relações de forças que detinham o poder. Carlos Bacellar (2005), ao abordar sobre fundos documentais acessados em arquivos, salienta a importância de contextualizar o documento, analisá-lo considerando o espaço-tempo da época que foi produzido, e com o(s) significado(s) (termos, expressões, contexto) que lhe fora atribuído. É preciso exercitar a capacidade de estranhamento do documento, sobretudo para os não ditos. E por fim, enfatiza-se que o uso da fonte imagética como evidência histórica, segundo Peter Burke (2004), permite olhar o passado de forma mais “vívida”, contudo chama atenção que assim como qualquer documento, é fundamental que seja contextualizada. Salienta-se que algumas fotografias apresentadas na tese serviram de ilustrações, complementando o texto fundamentado em fontes orais, documentais e/ou bibliográfica. Contudo, há imagens que foram discutidas e inseridas no texto como fonte documental.

2.2.2 Coleta de dados

Os dados foram coletados nas Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pẽn* por meio da pesquisa de campo e das técnicas de observação participante. Para tanto, realizou-se um exercício de aproximação com o método etnográfico, no sentido do que propõe Roberto Cardoso de Oliveira (2000) como a “domesticação teórica do olhar”, o saber ouvir, numa relação dialógica onde o sujeito da pesquisa é entendido como um interlocutor e numa segunda etapa de trabalho, o escrever, num processo de textualização. O autor salienta que o ato de olhar e ouvir são funções peculiares da observação participante por meio do qual o pesquisador busca interpretar a sociedade e a cultura do Outro “de dentro”. Em ambas as etapas, a intersubjetividade foi norteadora, seja na percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, ou no escrever entendido como ato simultâneo ao pensar. Dada a complexidade do uso do método etnográfico, o que se buscou nesse estudo, foi a realização de um exercício comprometido e sensível de ‘fazer etnografia’, frente ao limitador de não possuir uma formação teórica em Antropologia.

Nas incursões em campo, foram registrados discursos, vivências, acontecimentos e os mais variados elementos característicos da realidade vivenciada pelos coletivos indígenas. Tais registros foram feitos em caderneta de campo ou mediante o uso de um gravador, e

posteriormente, transformados em diário de campo, no qual se fez constar todos os registros dos dados coletados, assim como percepções da pesquisadora.

Importante salientar que a pesquisa de campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela foi um processo continuado do percurso outrora iniciado no Mestrado. Portanto, já vinha realizando incursões nessa área indígena desde 2015. Desde então as principais interlocutoras foram as mulheres indígenas. Já a pesquisa desenvolvida junto a Terra Indígena *Topë Pën*/Porto Alegre teve seu início em julho de 2017, e os diálogos com *Véingré* Vergueiro, principal interlocutora junto a esta coletividade, teve início em janeiro de 2019. A incursão às Terras Indígenas para o desenvolvimento do estudo foi precedida de uma saída de campo com o intuito de demonstrar a intenção da pesquisa, e obter autorização junto às lideranças para a realização da mesma. De modo formal, foi realizado o convite à coletividade, na pessoa do(a) cacique(a), momento pelo qual foi assinado o Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE A).

No decorrer da pesquisa de campo realizada junto à Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela, entre janeiro de 2017 e março de 2020 produziram-se 52 diários de campo e 9 entrevistas, sendo que uma delas não foi possível a utilização das informações concedidas, uma vez que a interlocutora se deslocou para outra área indígena no Alto Uruguai, não havendo tempo hábil de retornar a entrevista transcrita a ela. Salienta-se que o critério de utilização dos diários de campo seguiu a relevância das informações coletadas, em relação à temática e objetivos propostos no estudo. Em relação a Terra Indígena *Topë Pën*/Porto Alegre, considerando que a pesquisa se deu entre julho de 2017 e fevereiro de 2020, foram produzidos 27 diários de campo e duas entrevistas. A assimetria de entrevistas coletadas na TI *Topë Pën* em relação à TI *Jamã Tÿ Tãnh* deu-se pelos seguintes motivos: 1) ter iniciado a pesquisa de campo imediatamente a entrada no Doutorado, por já possuir uma trajetória de pesquisa na TI *Jamã Tÿ Tãnh* e também o fato de a pesquisadora residir na região do Vale do Taquari, o que facilitou seu deslocamento; 2) ter deixado para os anos de 2019 e 2020 a intensificação da pesquisa na TI *Topë Pën*, que acabou impactada por questões internas envolvendo a troca de lideranças e posteriormente, à pandemia do COVID-19; 3) Por último, cabe destacar que optou-se por dialogar com *Véingré* e outras mulheres a quem teve-se acesso na TI *Topë Pën* sem a formalidade que uma entrevista exige, pois notava-se que esse procedimento gerava desconforto e desconfiança entre as mulheres indígenas. Assim, procurou-se investir na fluidez da conversa gerada na convivência que buscou-se construir no decorrer da pesquisa de campo, onde as falas foram sendo coletadas e registradas em caderneta de campo ou em gravador digital portátil e posteriormente transformadas em diário de campo. Pretendia-se ampliar a entrevista

com outras interlocutoras, porém, apesar das muitas tentativas de buscar essa aproximação com outras mulheres nessa área indígena, a não abertura da liderança fizeram recuar dessa intenção

O diálogo nas Terras Indígenas ocorreu em momentos previamente ‘negociados’, via contato telefônico ou por mensagens de WhatsApp. Nas situações em que não se obteve êxito nos contatos, o deslocamento às Terras Indígenas transcorreu igualmente, contudo, a entrada para pesquisa se deu mediante concordância da liderança. As conversas com os indígenas aconteciam partindo de situações cotidianas e aprofundavam-se para temáticas específicas ligadas aos objetivos da pesquisa, sempre numa postura muito mais de ouvir o que tinham a dizer sobre si e sobre suas vidas, atentando a termos e categorias próprias do *kanhgág jykre* (pensamento kaingang), assim como as formas de situarem suas narrativas no tempo atual (*üri*), no tempo passado (*vãsy*) e no tempo antigo/mítico (*gufã*). O desafio na relação dialógica foi o da afetação, no sentido de escutar além de discursos de conveniência, de vivenciar experiências em campo, de participar, de “ser afetado” uma vez que é nas práticas que estão expressos os sentidos (FAVRET-SAADA, 1990).

Tornou-se fundamental reconhecer que a temporalidade kaingang não é de forma alguma linear, mas circular, onde as narrativas entrelaçavam os tempos como em espiral. Nos termos de Lilia K. Moritz Schwarcz (2005), “não há sociedade que não construa sua noção de tempo, mas cada cultura a realiza empiricamente de forma diversa”. Uma chave de leitura deixada pela autora está justamente na ideia de nomear o tempo e de conceber a história interna ao grupo e construí-la a partir de categorias nativas. Outra chave explicativa proposta por Schwarcz (2005) e que se tornou importante para esse estudo, é de que existem variações nas formas como as sociedades se representam a partir da história. Para os kaingang seria um fluxo cíclico. Interessa-nos situar a partir das categorias de tempo dos kaingang, os eventos por eles narrados, considerando a forma como essas categorias se movimentam. A autora supõe, fundamentada na antropologia histórica, que no contato entre as culturas ambas saem alteradas, não resultando apenas dois blocos: um impondo esquemas culturais e outro absorvendo. A linha adotada é aquela justamente que considera historicidades e temporalidades distintas dos coletivos pesquisados.

Além disso, recorreu-se ao uso de entrevistas abertas, providas de intencionalidades onde buscou-se abordar determinados temas, a fim de situar as conversas com os(as) interlocutores(as) indígenas, sendo que esta forma se mostrou bastante frutífera durante a pesquisa. Todas as entrevistas foram concedidas mediante o prévio consentimento dos entrevistados e das lideranças da Terra Indígena, acompanhadas das devidas orientações

estabelecidas no Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE A) e no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE B). Enfatiza-se que por questões éticas, respeitando os protocolos do Termo de Consentimento Livre Esclarecido, não se procedeu a identificação dos entrevistados. Em substituição, utilizou-se nomes indígenas, apelidos ou pseudônimos. Esse último, para os casos em que não se identificou um nome indígena ou apelido. Destaca-se que algumas entrevistas foram realizadas de forma coletiva, tendo em vista às dinâmicas de sociabilidade das Terras Indígenas, onde a reunião e a participação nos acontecimentos cotidianos entre pessoas, sobretudo do mesmo grupo doméstico, é uma prática.

As entrevistas foram registradas em áudio, com auxílio de gravador ou de uma câmera fotográfica, posteriormente transcritas, respeitando no texto sua expressão original. Os dados coletados durante as entrevistas foram degravados e retornados aos(as) interlocutores(as) para que procedessem suas análises, podendo manter ou tirar alguma informação transcrita, ou ainda acrescentar outras informações. Posteriormente, foi feita a tabulação de dados e a análise das informações coletadas.

Dadas as fontes que foram levantadas no decorrer da pesquisa, privilegiou-se as de natureza oral gravadas ou registradas em diários de campo. A seleção dos entrevistados seguiu em primeiro plano as indicações oferecidas pela liderança e em segundo plano, a idade dos interlocutores, sendo privilegiadas as entrevistas com as mulheres mais velhas. Desse modo, realizou-se duas entrevistas com *Véingré*, da Terra Indígena *Topê Pên*. Na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* realizou-se uma entrevista com Adria, uma entrevista com Chicão e Pequena, três entrevistas com Danda e Lídia, uma entrevista com cada uma das anciãs, outra entrevista com Neguinho e uma entrevista com Lures, porém, essa última não foi possível a sua utilização pelo motivos já referidos.

Consubstanciados aos procedimentos citados, fez-se uso da pesquisa bibliográfica. A pesquisa bibliográfica ou de fontes secundárias foi realizada com base na compilação de livros e publicações periódicas, sobretudo em revistas científicas e materiais encontrados em meios eletrônicos e digitais, dos quais cita-se o Portal de Periódicos da Capes, EBSCO e Scielo.

A pesquisa documental foi desenvolvida por meio do levantamento de dados do acervo do Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang”, e do Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, ambos vinculados à Universidade do Vale do Taquari-UNIVATES, sob coordenação do professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, onde a autora atua como pesquisadora voluntária. Como as pesquisas de campo, em grande parte são realizadas de forma coletiva envolvendo pesquisadores do grupo, por se tratar

de uma metodologia dos Projetos de Pesquisa institucional, tanto as entrevistas quanto os diários de campo, constituem esforços coletivos destes pesquisadores integrantes destes projetos, formado por bolsistas de graduação, mestrandos e doutorandos que participam da coleta dos dados. Estas fontes primárias passam a integrar o acervo dos projetos.

Dentre as fontes documentais pesquisadas no Ministério Público Federal de Porto Alegre, junto ao Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas (NUCIME), teve-se acesso à ementas, relatórios e sentença relativo à reintegração de posse da área do Parque Natural Morro do Osso, demarcação e homologação da Terra Indígena *Topê Pên*/Morro do Osso e sobre conflito com relação à ocupação do Parque Natural Morro do Osso. Ademais, acessou-se outras documentações compostas por resoluções, declarações, certidões, ofícios, despachos, termo de reunião, ata de reunião e respostas, relativo à construção de um novo prédio e/ou reforma dos espaços provisórios ocupados pela Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Topê Pên* criada pelo decreto número 49850, de 20 de novembro de 2012. Por fim, apontamos documentos do Ministério Público Federal de Lajeado, composto por análise pericial, atas, certidão, ofícios, parecer e procedimentos administrativos referentes a negociações, intervenções e reuniões feitas pela Procuradoria, junto à FUNAI, à SESAI, ao DNIT e lideranças da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* sobre questões relacionadas à demarcação de Terras Indígenas, concessão de área de terras, duplicação da BR-386, escolha e troca de lideranças, moradia, saúde e educação. Considerou-se, para utilização ou não da documentação colhida, a relevância das informações estando estas em consonância com os objetivos da pesquisa.

Por fim, destaca-se a utilização do relato de três viajantes estrangeiros que incursionaram ao Rio Grande do Sul nos idos oitocentistas. Tais fontes históricas foram acessadas na biblioteca digital do Senado Federal e no Portal Kaingang. Privilegiou-se o olhar sobre os dados de observação direta feitos pelos autores, quais sejam, Auguste de Saint-Hilaire ([1779-1853] 2002), Arsène Isabelle (2006) e Pierre F. A. Booth Mabilde ([1836 - 1866], 1983).

Desse modo, levando-se em conta a pesquisa documental contida no Ministério Público Federal de Porto Alegre e Lajeado e relatos de viajantes, fez-se necessário o recurso à crítica pertinente a cada tipo de fonte. Nessa direção, Silvia Hunold Lara (2008) ao abordar sobre os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico a autora chama atenção de aspectos importantes em relação à transformação dos textos em fontes pelo(a) pesquisador(a). Ao sustentar a ideia de que o pesquisador inventa suas fontes, a autora explicita que a busca por respostas que não estão explícitas, é preciso inventar modos e meios de retirar dados e obter

respostas para as perguntas. Também destaca outros cuidados: saber quem escreveu, em que contextos “institucional, intenções, termos empregados na descrição dos eventos e na qualificação das pessoas e às traduções linguísticas e culturais operadas, e preciso notar os limites dos textos, saber como foi escrito, por que foi escrito e como aquele texto circulou e foi guardado. Em suma, é preciso analisar o “conteúdo”, as circunstâncias em que foi produzido, os procedimentos narrativos adotados pelo autor e como circulou e pôde ser entendida na época, só assim o texto tornar-se-á fonte histórica e permite saber por que, como e quais sujeitos estavam envolvidos nos eventos, por quais motivos e com que objetivos.

2.2.3 Procedimento de análise dos dados

Como procedimento de análise e interpretação de dados da pesquisa, fez-se uso do método de análise de conteúdo. O analista de conteúdo necessita descrever analiticamente (enumerar as características do texto), inferir conhecimentos relativos à produção de mensagens (deduzir de maneira lógica algo do conteúdo que está sendo analisado) e interpretar (com base nas inferências procede-se a discussão dos resultados em perspectiva mais ampla, a fim de produzir um conhecimento) (BARDIN, 2011). Para tanto, necessita de uma sólida fundamentação teórica.

A entrevista, quando analisada, precisa incorporar o contexto de sua produção e, sempre que possível, ser acompanhada, complementada por informações oriundas de “observações participantes”. Além da fala, o pesquisador terá acesso a elementos de relações, práticas, vivências que permeiam o cotidiano (MINAYO, 2008). Nesse direcionamento, na análise das informações registradas em diários de campo teve-se o cuidado de utilizar as vozes dos interlocutores como uma estratégia de responder a necessidade de ser o mais coerente com o que foi obtido em campo e o universo das significações (SANTOS, 2016). No tratamento das informações contidas nas fotografias teve-se as orientações dadas por Boris Kossoy (2001), buscando desvelar o que está nas entrelinhas, semelhante ao que se faz com os textos. Dessa forma, a análise documental segue a pista deixada por Le Goff (2003), no sentido de desmistificar o seu significado aparente.

A análise de conteúdo leva em consideração as significações, ou seja, o conteúdo, eventualmente a sua forma e a distribuição desses conteúdos e formas. Neste sentido, busca descobrir o que está por trás das palavras. Gomes (2008, p.84) afirma que “através da análise

de conteúdo, podemos caminhar na descoberta do que está por trás dos conteúdos manifestos, indo além das aparências do que está sendo comunicado”.

Ao relacionar a análise de conteúdo a um de seus campos de atuação, ou seja, a análise documental, Bardin (2011, p. 51) destaca que ela “permite passar de um documento primário (bruto) para um documento secundário (representação do primeiro)”, sendo definida como um conjunto de operações a fim de representar o conteúdo de um documento de maneira diferente da original, objetivando facilitar a sua consulta e referência. O propósito da análise documental é, portanto, fazer com que o observador obtenha o máximo de informação, com o máximo de pertinência (aspecto qualitativo).

Há, segundo Laurence Bardin (2011), uma organização da análise centrada em três “polos” distintos: a pré-análise, a exploração do material e o tratamento dos resultados, inferência e interpretação. A pré-análise consiste na escolha dos documentos a serem submetidos à análise, a formulação das hipóteses (afirmação provisória que nos propomos a verificar, porém não é pré-requisito para realização de uma análise) e dos objetivos (finalidade geral a que nos propomos) e a elaboração dos indicadores que fundamentem a interpretação final. Na etapa seguinte o analista fará a exploração do material, que nada mais é do que a aplicação sistemática das decisões tomadas na pré-análise. Por fim, os resultados “brutos” são tratados de maneira a serem significados e válidos.

2.2.4 Critérios éticos

A realização das entrevistas foi precedida de consentimento livre e esclarecido dos participantes, que, por si e/ou por seus representantes legais manifestaram a sua anuência à participação no estudo. Dessa forma, conforme já mencionado, inicialmente assinou-se o Termo de Anuência Prévia (TAP), através do qual solicitou-se a autorização para que os indígenas das áreas indígenas contribuíssem com informações. Nesse termo consta que a coleta de dados se faz mediante autorização da liderança e demais indígenas que a coletividade indicar. Consta a previsão de que serão realizadas entrevistas individuais e/ou coletivas, diários de campo, registros fotográficos e fílmicos, restando claramente que as informações contidas nestes instrumentos serão utilizadas apenas para fins da pesquisa e divulgação científica.

As pessoas kaingang com as quais se realizou as entrevistas ou que foram interlocutores durante a pesquisa em campo foram identificadas por um apelido, pelo nome indígena (para os casos em que se identificou a utilização) ou por um pseudônimo. Houve, portanto, a garantia

de anonimato, assegurando aos interlocutores que seus nomes não seriam divulgados, demonstrando que sua contribuição faz sentido para o conjunto do estudo. Outrossim, optou-se pela caracterização dessas pessoas, a fim de possibilitar uma melhor compreensão de seus papéis junto às coletividades indígenas. Apresenta-se na sequência, cada um destes sujeitos, destacando, quando possível, suas idades e data de nascimento:

- Cica Soares Pereira [apelido]: filha mais velha da união de Manuel e Lídia Soares, encontra-se casada e possui residência fixa na cidade de Canoas, porém, mantém moradia provisória na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*; atualmente está com 63 anos de idade.

- Lures Carvalho [pseudônimo]: mulher kaingang da metade *ra tètj* (marca comprida/kamé), nascida em Guarita, e ex-moradora da área de Inhacorá, falante exclusivamente do idioma até deixar a área, situação que se deu há aproximadamente quinze anos atrás, quando deslocou-se com seus filhos inicialmente para a bacia hidrográfica do Taquari-Antas, e posteriormente para as bacias hidrográficas do Lago Guaíba e do Caí, vindo a residir nas Terras Indígenas *Foxá*, *Topẽ Pẽn*, *Por Fi Gâ* e *Pó Mág*, respectivamente; à época da pesquisa encontrava-se residindo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, estando casada com o indígena Véio; ela produz e comercializa cestaria; atualmente encontra-se com 58 anos de idade.

- Chicão Soares [apelido]: filho de Manuel e Lídia Soares, nascido em 02 de maio de 1961, está atualmente com 59 anos de idade, detentor do conhecimento de uma variedade de etnoespécies e da fauna presente em territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas; dedica-se ao manejo de lianas, produção e comercialização de cestarias; encontra-se casado com Pequena Rosalina de Mello, pai de uma filha e avô de três netos.

- Neguinho Soares [apelido]: filho de Lídia e Manuel Soares, pai de catorze filhos, casado, nascido em 30 de junho de 1967, atualmente encontra-se com 53 anos de idade; exerce o papel de Agente Indígena de Saneamento (AISAN) junto a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*.

- Véio Soares [apelido]: atualmente desempenha a função de cacique da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, produz a existência da família sobretudo através da produção e comercialização do artesanato, casado, pai de uma filha, nascido em 14 de outubro de 1975, atualmente encontra-se com 45 anos de idade;

- Jônia Soares [pseudônimo]: anciã da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, estima-se que esteja na altura de seus noventa anos de idade, mãe de doze filhos, avó de vários netos e de alguns bisnetos, primeira das três mulheres desposadas por Manuel;

- Pequena de Mello [apelido]: anciã da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, nascida em 16 de maio de 1947, encontra-se com 73 anos de idade, mãe de onze filhos e avó de vários netos, mantém-se ativa na produção da cestaria;

- Danda Soares [apelido]: mulher kaingang, filha de Lídia e Manuel Soares, casada, mãe de quatro filhos, integra a liderança da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela, nascida em 20 de maio de 1980, atualmente está com 40 anos de idade;

- Mana Soares [apelido]: mulher kaingang, exerce o papel de Agente Indígena de Saúde (AIS) na TI *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela; casada, mãe de seis filhos e fabricante de artesanato, atualmente encontra-se com 38 anos de idade; filha da proeminente Maria Antônia Soares;

- *Véingré* Vergueiro [nome indígena]: mulher kaingang da metade *Kanhru-kré*, nascida em territórios do Alto Uruguai, mãe de oito filhos, avó de alguns netos, produz e comercializa artesanato e outros produtos das sociedade urbano-industrial, atualmente encontra-se com 64 anos de idade;

- *Vãrexar* Vergueiro [nome indígena]: filho de *Sê* e *Véingré* Vergueiro, casado, pai de dois filhos, encontra-se com 40 anos de idade, exerce atualmente o papel de cacique e de Agente Indígena de Saúde junto a TI *Topê Pên*.

As entrevistas foram realizadas com prévio consentimento dos entrevistados e das lideranças da Terra Indígena, acompanhadas das devidas orientações estabelecidas no Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE A) e no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE B). Posteriormente foram degravadas e retornadas aos interlocutores para que procedessem suas análises podendo manter ou tirar alguma informação transcrita, ou ainda acrescentar novas informações. Na sequência foi feita a tabulação de dados e a análise das informações coletadas. Entende-se que o(a) pesquisador(a) possui um compromisso ético com os sujeitos da pesquisa, devendo manter a tradução das informações coletadas em campo de forma fidedigna.

Houve situações em ambas as Terras Indígenas em que as lideranças criavam dificuldades como uma forma de “defesa”, para tentar retardar as incursões em campo. Enfatiza-se que no decorrer da pesquisa houveram trocas de lideranças em cada uma das Terras Indígenas pesquisadas. Na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* estas se deram de forma constante, visando equacionar conflitos internos, oscilando o cacicado entre os Mello e os Soares. Contudo, a partir do segundo semestre de 2019, manteve-se um mesmo cacique. Na Terra Indígena *Topê Pên* a troca do cacicado deu-se em fevereiro de 2019. A mudança nos cacicados representou um desafio à pesquisadora, que precisou usar de muita diplomacia para poder lidar

com os conflitos, alianças e especificidades do jeito de ser kaingang. Contudo, pode-se notar que especificamente na Terra Indígena *Topê Pên* a “dificuldade criada” foi uma forma de ganhar tempo enquanto eu era avaliada mais detidamente. Reiteradas vezes foi necessário expor as intencionalidades da pesquisa e a possibilidade de contribuição com a coletividade e ouviu-se das lideranças um posicionamento de retração da entrada de pesquisadores nas áreas indígenas, para desenvolvimento de pesquisas. Isto se deve à expectativa gerada com os estudos que são desenvolvidos, a criação de vínculos que posteriormente são dissolvidos e a contribuição para as pautas efetivas e cotidianas dessas coletividades, ou seja, o que efetivamente o pesquisador tem a contribuir. Estes foram desafios constantes ao longo de toda a pesquisa. Assim, mesmo aflita em muitas ocasiões, jamais oscilou-se na gentileza e respeito, imaginando que a temporalidade dos coletivos era outra. Nos termos de Roy Wagner (2010, p.34) “Em um grau que raramente nos damos conta, dependemos da participação dos outros em nossas vidas e da nossa própria participação nas vidas dos outros”, é possível entender que só o fato de estarmos em campo causa afetações e é exatamente aí que reside o cuidado e a resiliência das coletividades indígenas e do pesquisador.

Os teóricos escolhidos para fundamentar categorias atinentes à colonialidade, território, territorialidade, natureza, cultura, corpos e pessoas, no presente estudo serviram, sobretudo, para embasar as interpretações realizadas durante a análise dos dados coletados na pesquisa. Buscou-se dialogar com esses autores, a partir dos conceitos trabalhados por cada um deles, objetivando o enriquecimento da análise e leitura do objeto de pesquisa. A partir do método e dos procedimentos metodológicos utilizados na construção desta Tese, pretendeu-se produzir um estudo que levasse em conta os trajetórios indígenas e as trajetórias de vida das coletividades pesquisadas. Assim, considera-se que o esclarecimento desses procedimentos e a gama variada de aspectos de coleta, contribuíram para a análise criteriosa dos dados.

3 COLONIALIDADE NOS CORPOS E PRODUÇÃO DE MODOS DE (R)EXISTÊNCIA DOS KAINGANG NO TEMPO *ÛRI E* NO TEMPO *VÁSY*

Partindo do pressuposto de que a colonialidade age na subjetividade humana, buscando, dentre outros fins, disciplinar corpos para o trabalho, cujo substrato fundamenta-se no princípio da produção num *modus vivendi* capitalista, propõe-se discutir, neste capítulo, de que forma as trajetórias dos coletivos pesquisados evidenciam experiências assentadas na colonialidade nos corpos. Compreende-se, nesse processo, que há a produção de modos de (re)agir e (r)existir dos Kaingang no tempo e no espaço, caracterizados por estratégias que singularizam suas trajetórias históricas até o momento atual.

Na perspectiva de Aníbal Quijano (2009), a colonialidade pode ser entendida como a matriz de poder que sobreviveu ao colonialismo¹⁵. Este último ganhou significativo impulso por volta do século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, momento em que o eurocentrismo alicerçou-se na ideia de que os europeus e a Europa eram o centro do mundo e os mais avançados no transcurso linear da espécie. A ideia de modernidade/colonialidade, construída com base no que convencionou-se chamar de “racionalidade humana”, afirmou “uma concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2009, p. 75, grifo do autor).

Nesse pulso, compreende-se a colonialidade como uma ideia que persiste, que se in(corpo)ra, sendo a corporalidade o nível primordial das relações de poder. Considerando que, para ser materializado, o “corpo” implica a “pessoa” nas relações sociais de exploração, é nele

¹⁵ O colonialismo configura-se como uma estrutura de dominação/exploração, em que o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de determinado povo fica nas mãos do que domina sobre o outro de diferente identidade, cujas sedes estão localizadas em outra jurisdição territorial (QUIJANO, 2009).

(no corpo) que se concretiza o trabalho, a pobreza, a fome, a doença, a má nutrição (QUIJANO, 2009, p. 113). Além disso, o corpo é colocado à frente em processos de lutas dos mais diversos e perversos. Assim, há coletivos, comunidades, pessoas “preferenciais”, ambos marcados por dinâmicas de poder (MALDONADO-TORRES, 2009) em que a discriminação, por vezes opera com força e violência.

Na esteira das concepções de Aníbal Quijano (2009) sobre a “colonialidade do poder”, se pretende desenvolver a ideia de ‘colonialidade nos corpos’, compreendida como uma ação consciente que visa disciplinar, explorar, homogeneizar, descaracterizar sujeitos e/ou coletividades. Porém, conforme exposto inicialmente, a perspectiva assumida no presente estudo envolve pensar como o coletivo em tela (re)age frente às diferentes estratégias de dominação e imposição, tanto materiais quanto subjetivas. Dessa forma, o tempo constitui-se num elemento importante para entender os diferentes embates ocorridos nesse processo histórico. Nessa direção, utilizam-se as categorias discursivas *üri*/presente/tempo atual e *vãsy* ou *waxi*/tempo passado, ‘dos antigos’/há muito tempo¹⁶ (TOMMASINO, 1995; FREITAS, 2014) para situar as conversas com os interlocutores indígenas.

Assim, na primeira parte deste capítulo, discutimos as trajetórias históricas dos coletivos das TIs *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela/RS e *Topê Pên*/Porto Alegre, e, na sequência, analisamos os processos de territorialidade vivificados por estas coletividades, bem como apresentamos aspectos relacionados à sociabilidade e à constituição do corpo social de ambos os coletivos.

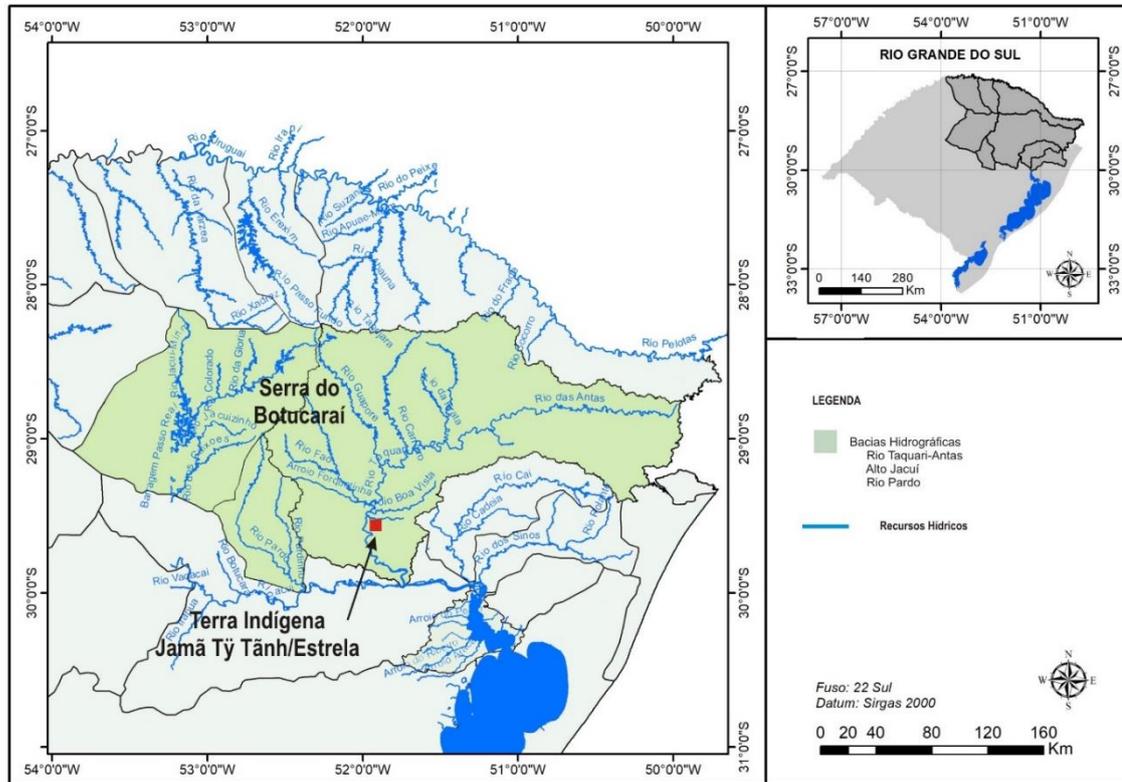
3.1 Relações sócio-históricas das *kofá* da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* em territórios da região serrana de Santa Cruz do Sul e adjacências

Estudos de natureza antropológica e histórica (CHAGAS, 2005; GONÇALVES, 2008; SILVA, 2016; BASTOS NETO, 2019) empenharam-se em demonstrar que o coletivo em tela vincula sua territorialidade mais antiga a uma região que compreende as Bacias Hidrográficas dos rios Pardo e Taquari-Antas (FIGURA 2). Conforme os estudos referidos acima, foi nesse território que *kofá* Jônia, Pequena e Maria Serse nasceram e viveram com seus familiares, até que, em dado momento, conheceram Manuel Soares, com quem passaram a manter relações matrimoniais, vindo a constituir um grupo familiar em torno de um único progenitor e de diversos filhos, oriundos dessa união. Vale salientar que esse ramo familiar permaneceu ligado

¹⁶ O *vãsy* refere-se ao tempo em que os avós ainda existiam e viviam da caça-pesca-coleta-agricultura e eram povos da floresta. O *üri* é o tempo dos atuais Kaingang (TOMMASINO, 1995).

ao grupo doméstico, sobretudo de Manuel Soares, durante boa parte do tempo em que estiveram residindo em Santa Cruz do Sul e adjacências, conforme demonstrado nos parágrafos subsequentes.

Figura 2 – Território compreendido entre as Bacias Hidrográficas do Rio Pardo e Taquari-Antas



Fonte: Elaborado pela autora.

Organização técnica: Marcos Rogério Kreutz e Daniel Martins dos Santos, a partir do software ArcGis 10.2 e Photoshop CS6.

A *kofá* Jônia Soares nasceu no ano de 1946¹⁷, em um lugar chamado Linha Desidério, localidade de Sinimbu, distrito antigo de Santa Cruz do Sul. Na documentação relativa à certidão¹⁸ e no registro geral de Jônia, consta apenas o nome da mãe, Maria Leonora Soares, nascida em 1920. Segundo relatos de Jônia, a mãe era natural de Herveiras. Recorda que teve

¹⁷ Conforme documentação pessoal, Jônia teria nascido no dia 16 de agosto de 1946. No entanto, não existe certeza sobre essa data, uma vez que Jônia não tem registro de nascimento oficial. Relatos da própria anciã dão conta de que ela teria uma idade superior a constante em seus documentos. Seu esposo Manuel Soares teria “tirado” seu registro quando ainda residiam em Santa Cruz do Sul (SOARES, 2018). Essa última questão é ainda mais intrigante, pois em diálogo recente com Danda, filha de Manuel e Jônia, ela relatou que o sobrenome da mãe foi atribuído por Manuel, e que tampouco a vó, Maria Leonora seria “Soares” (DIÁRIO, 17/02/2020).

¹⁸ CERTIDÃO. Termo de Casamento 356, folha 271, Livro B-1, Registro Civil do município de Bom Retiro do Sul/RS.

um irmão e duas irmãs¹⁹, porém estas últimas eram de pais diferentes. Suas memórias não trazem muitas lembranças do pai biológico, sabe apenas que ele se chamava José Zerino da Rosa²⁰. Jônia conta que a mãe “gostava de andar na beirada das estradas”, onde costumava fazer um “rancho” e fogo de chão. Junto, carregavam panelas dentro de um saco e um acolchoado para dormir. A mãe possuía ainda uma porção de santos, que costumava colocar sobre um pano estendido no chão. Lembra que, quando pequena, moravam “no meio dos alemães”, ou como refere “nas terras deles”, onde trabalhavam na capina de roças. Aos treze anos de idade, Jônia se “ajuntou” com Manuel, que era cerca de dois anos mais velho do que ela. Nesse tempo, ele morava com os pais dele, próximo do local onde ela morava, e teria ido trabalhar nas roças onde a mãe, Maria Leonora trabalhava e “já ficou por lá” (SOARES, 2018). Segundo Gonçalves (2008, p. 65), a mãe e a avó de Jônia Soares eram Guarani. O autor sugere que o pai, pelo sobrenome “Rosa” possivelmente fosse Kaingang.

A anciã Pequena de Mello relatou ter nascido em Monte Alverne. De acordo com o registro geral e informações colhidas em campo, o pai se chamava Antonio Ramon Lins Soares e a mãe, Sebastiana Florentina de Mello. Verifica-se que Pequena carrega a linhagem matrilinear que, por conseguinte, foi repassada aos filhos. No registro documental de Pequena consta a data de 16 de maio de 1947 como referência de seu nascimento, porém, durante entrevista, ela afirmou aniversariar em agosto, não sabendo precisar o dia e ano²¹ (MELLO, 2018, p. 01).

Sobre à ascendência dos pais, Pequena fez questão de destacar que a mãe era “índia” e o pai teria “cruza com índio”. Pontuou que a tia Eva era “bem índia”. Os avós maternos moravam, segundo referiu, lá para “as bandas do Castelhana [arroio]”. Recordou que “Naquele tempo eles tinham terra!” e que a vó inclusive dizia ser ‘índia’ e tinha “outra língua”. As memórias em relação às vivências com a mãe e as irmãs são de um tempo em que moravam na “colônia” como agregados e desempenhavam diversos serviços, tais como capinar roças, cortar lenha e lavar roupas para fora. Pequena, inclusive, chegou a trabalhar na casa de uma família de alemães, na localidade de Linha Saraiva, permanecendo em tempo integral no local do trabalho e retornando para junto da família somente nos finais de semana (DIÁRIO,

¹⁹ Cica identificou o irmão legítimo de Jônia por parte de mãe e pai como “tio Valda”. Já o pai de “tia Arcina”, outra irmã de Jônia, era diferente. Diz que a tia Arcina era “preta”. A outra irmã é nomeada como Maria (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3).

²⁰ A referência mais pontual feita por Jônia em relação ao pai é de que ele era uma boa pessoa, porém, quando bebia tornava-se “ruim”, “um pouco violento”, vindo a agredi-la fisicamente, conforme refere: “Querida bater em mim, dava em mim” (SOARES; SOARES, 2019, p. 3).

²¹ Verifica-se, portanto, que a data real de nascimento não confere com a data do registro geral, o que nos leva a crer que ela possa estar com uma idade aproximada de 75 anos.

06/11/2019; 28/11/2019). Em relação ao pai, recordou que era uma pessoa “rude” e, por vezes, violenta na forma de educar²². No tempo que morou com o pai, o grupo familiar viveu e trabalhou nas terras dos colonos. Parte do fruto do trabalho era investido na compra de alimentos dos colonos e a parte que restava era usada na compra de artigos de necessidade no comércio da cidade. Contudo, não havia terras para desenvolver cultivos próprios. Quando o pai adoeceu, ela ainda em tenra idade, cuidou-o no hospital em Santa Cruz do Sul (DIÁRIO, 06/08/2018; 08/10/2019).

Segundo Pequena, a mãe contava histórias de um tempo que ainda usavam panela de barro para cozinhar. A mãe de Pequena teve outros irmãos, dentre os quais menciona a tia Eva e o tio Joventino. Sebastiana costumava levar milho nos moinhos para fazer farinha. Por ocasião de um trabalho que realizavam na roça de um colono, teriam se deparado com um pedaço de “panela de índio” com perna de barro. Trata-se de vestígios materiais cerâmicos de uma ocupação antiga de populações indígenas na região, que, devido ao avanço das frentes de expansão, eram sobrepostos por práticas agrícolas e, vez por outra, acabavam sendo desvelados, inclusive pelos próprios indígenas. A presença desses vestígios de ocupação antiga permanece na memória de nossa interlocutora como uma “prova” de que esse era um território ancestral indígena (DIÁRIO, 28/11/2019).

Em uma das conversas realizadas em campo, Pequena reafirmou a informação apresentada por Miriam Chagas (2005), de ser aparentada de Jônia por parte do avô. Isso porque o avô Eufrázio Soares teria mantido relacionamento simultâneo com a mãe de seu pai e com a mãe do pai de Jônia (DIÁRIO, 16/01/2018).

As referências do lugar onde se encontravam Manuel e Jônia, quando Pequena passou a residir com eles, são do arroio Castelhana, próximo a Monte Alverne²³. Pequena, ainda “gurira”, teria se “achado” com Manuel num “baile de brasileiro”, ocasião em que ele a levou para morar junto dele e Jônia, com quem já era casado e tinha filhos. Nessa época, o pai de

²² Pequena reiterou em diversos momentos que passou muito trabalho na vida, pois “rolou” pelas estradas, muitas vezes sem ter onde dormir. Após o falecimento do pai, a mãe casou-se novamente, porém, o padrasto era muito ruim para ela, sendo este um dos principais motivos que a impulsionou a sair de casa cedo (DIÁRIO, 16/01/2018). Ela contou que passou um tempo fora, lá para as “bandas de Sinimbu”. Teria ido pra lá com uma irmã e depois voltou para casa e logo casou com Manuel. Diz que não se criou muito com os “veio” (DIÁRIO, 08/10/2019, p. 6).

²³ Pequena de Mello é tia de Jônia Soares, pois a mãe de Jônia era irmã de Pequena por parte de pai. Sendo assim, Pequena contou que as duas já se conheciam (MELLO, 2018). Embora mais velha, Jônia (e por extensão seus filhos) referiu-se com frequência a Pequena como “tia Pequena”.

Pequena havia falecido e ela morava com a mãe no interior de um forno de fumo, em terras de alemães, na Linha Saraiva (MELLO, 2018, p. 04).

Maria Serse do Couto nasceu em julho de 1951, na localidade de Linha Chaves, interior de Venâncio Aires. Seu pai, João Celestino do Couto, era “bugre” e sua mãe, Catarina Elsa Sehn do Couto, era uma “alemoa”, nascida em Monte Alverne – antigo distrito de Santa Cruz do Sul –, na localidade de Linha Brasil. Segundo ela, o avô paterno era “bugre”, de nome Martim Caetano. A mãe do pai, de nome Maria do Couto, teria registrado João em seu nome. A narrativa tecida por Serse em relação à ascendência de seus parentes revela que o bisavô do pai tinha o beijo furado e residia em Boqueirão do Leão. Mencionou que o pai contava que no local onde ele morava havia um matão, local referido como “Paredão”, e fora exatamente nesse lugar que o avô teria “prego” o bisavô, cuja característica fundamental de possuir um “buraco no beijo”, o que legitima a percepção de Serse de que ele “Era bugre mesmo!”. Outrossim, chamou a atenção que havia uma relação muito próxima entre esses sujeitos, o que é exemplificado pelo fato de que o pai recorria com frequência aos “bugres” para aprender sobre o efeito curativo das plantas (DIÁRIO, 17/07/2019, p. 3). A memória acionada por Serse corrobora as informações cedidas por uma de nossas interlocutoras, de que ela inclusive morou com o avô materno durante um tempo. Segundo ela, o avô relatava que tinha o beijo furado e que seu pai, ou seja, o bisavô dela, era “bugre”. Através das histórias narradas pelo bisavô a João Celestino do Couto, e que, por conseguinte, foram repassadas a ela por meio da tradição oral, referem que ele fugia de perseguições que lhe faziam, nas quais era caçado com cachorros e se escondia em buracos (DIÁRIO, 29/04/2019).

O trabalho na condição de agregação também fora uma realidade vivenciada por Serse, juntamente com seus pais. Ela contou que chegaram a morar por nove anos em uma mesma terra, local denominado Linha Isabel. Sobre as atividades realizadas nas roças dos colonos, fez referência ao plantio de fumo e à capina das roças, sendo esta última atividade desenvolvida primordialmente por ela e a mãe. O pai desempenhava ainda outros serviços, como cortar mato, descascar acácia e realizar roçados. Além disso, para complementar o sustento da família, chegaram a cultivar roças de mandioca, batata, feijão e arroz. Como a planta de erva-mate existia em quantidade considerável na terra onde moraram, o pai fazia “periquito”, ou seja, sapecava as folhas, socava no pilão e produzia erva. Outra atividade desenvolvida pelo pai e aprendida por ela foi a confecção de artesanato. Segundo ela, o pai fazia balaios e os revendia aos colonos. Recordou que chegou a frequentar a escola, tendo ingressado por volta dos seis anos de idade e permanecido até por volta dos doze anos, sem ter avançado a primeira série,

pois, segundo Serce, faltava muito e não gostava da escola. A escola situava-se na Linha Brasil e, para chegar até ela, precisava atravessar um rio na Linha Isabel e passar por uma pinguela. Sobre esse tempo, guarda na memória um episódio vivido, que ilustra a linha tênue das relações interétnicas. Enquanto brincava no pátio da escola com duas colegas, viu suas amigas serem questionadas por outra colega “alemoa”, por estarem brincando com uma “negra”, o que lhe afetou sensivelmente (DIÁRIO, 17/07/2019). Essa exemplificação traduz o projeto de longa data dos colonizadores que codificaram como cor os traços fenotípicos dos “colonizados” e a assumiram como característica emblemática da categoria racial (QUIJANO, 2005).

Quando estava com dezesseis anos de idade, Manuel teria ido até a casa de Serse solicitar autorização do pai para levá-la, sob o argumento de que auxiliaria Jônia no cuidado das crianças. O pai de Serse concedeu a autorização, no entanto, nesse tempo, Manuel acabou desposando-a também. Com ele, teve cinco filhos²⁴, dos quais apenas a filha mais velha nasceu em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo. Os demais nasceram todos em territórios da Bacia do Taquari-Antas (DIÁRIO, 17/07/2019).

Em relação às origens de Manuel Soares, as informações colhidas em campo constituem um verdadeiro mosaico e surgem de forma potente principalmente por meio do relato das três esposas. Os filhos mais velhos, sobretudo da união de Manuel com Jônia, igualmente se tornaram interlocutores em potencial, visto que conviveram mais tempo com o pai, alguns inclusive atingindo a fase adulta na presença dele. Além dos relatos, o termo de casamento com Jônia traz outras informações importantes.

De acordo com o termo de certidão de casamento, Manuel Soares nascera em 1942, filho de Maria Marcelina Soares, nascida em 1911. Ambos seriam naturais de Santa Cruz do Sul. Porém, informações mais precisas são narradas pela *kofá* Jônia, ao afirmar que a mãe de Manuel era natural de Monte Alverne, localidade de Linha Saraiva. Segundo ela, Maria Marcelina²⁵ produzia balaio e acredita que Manuel tenha aprendido com a mãe a arte do artesanato. O nome do pai de Manuel é referido como Neco Coito, que falecera “bem velhinho”. Neco, além de trabalhar nas roças dos colonos, também produzia balaio, peneira e cestos de cipó. Jônia informou que o termo ‘Coito’ se tratava de um apelido, e que o sobrenome do pai de Manuel era ‘Soares’ (SOARES; SOARES; 2019a). Outra hipótese levantada por Chicão

²⁴ São eles: Rosane, Sandro, Lucia, Vanderlei e Teresinha. Apenas Rosane nasceu em Monte Alverne (DIÁRIO, 17/07/2019).

²⁵ Maria Marcelina teria falecido já com a idade avançada de “cento e poucos anos” (SOARES, 2018).

sugere que ‘Coito’²⁶ pudesse ser um “nome de índio” ou “apelido de índio” (DIÁRIO, 16/01/2018). Sobre o biótipo tipicamente indígena de Neco, Pequena pontuou que “[...] era bem índio aquele velho! Ele faleceu bem velho, mas nunca se entregou. E também nunca ficou doente, ou ia pro hospital. Se curava só com chá do mato” (MELLO, 2018, p. 3). Sobre o grupo doméstico de Manuel Soares, Maria Serce recordou que ele tinha um irmão de nome Bento Coito, outro de nome Pedrinho Coito, que segundo ela, eram “bugres”. Tinha também duas irmãs, de nome Conceição Coito, que teria residido em Montenegro, e Dorilda Coito, que teria residido em Venâncio Aires (DIÁRIO, 17/07/2019).

Conforme relato de um interlocutor indígena da *Jamã Tÿ Tãnh*, a vó de Manuel, de nome Maria Marcelina, teria sido “pega a cachorro no mato”, por seu avô Neco Coito. Segundo esse interlocutor, o avô a pegou e ‘casou’ com ela (DIÁRIO, 28/11/2019). Em dado momento, Maria Marcelina separou-se de Neco Coito. Os motivos que levaram ao rompimento da relação têm a ver com o fato de ele beber demasiadamente (SOARES; SOARES, 2019b, p. 2). Posteriormente, Neco desposou uma “alemoa”, referida como “Vatchie”²⁷. Nesse tempo, moravam em Linha Brasil. Não obstante as relações com os alemães pudessem ser de aliança, por meio de enlacs matrimoniais, predominavam vínculos de trabalho, uma vez que Neco também “Trabalhava nas colônias. Cortava mato. Capinava, roçava, fazia empreitada!” (MELLO, 2018). Quando Neco Coito faleceu, ele morava na “colônia” e teria sido sepultado no centro de Linha Brasil (DIÁRIO, 28/11/2019).

Neco tinha por hábito fazer “carijo”²⁸ com uma parte das folhas de erva-mate colhidas para as ervateiras. Também possuía um pilão de madeira, usado, dentre outras coisas, para socar as folhas da erva-mate. Por volta dos cinco anos de idade, Chicão, filho de Manuel, foi dado para ser criado pelo avô Neco, com quem conviveu até os nove anos de idade. Já com seus 110 anos de vida, Neco “morreu de velho”, e Manuel foi buscá-lo (DIÁRIO, 12/12/2019).

²⁶ Aquino (2016, p. 105) traz uma informação intrigante em seu estudo. Segundo o autor, os Kaingang referem um sujeito de nome Antônio Koito, que teria vindo a Porto Alegre e nunca mais voltou para sua “aldeia de origem”. Ou seja, viveu e morreu no Morro do Osso. A história de Antônio se insere na trajetória dos antigos que vinham das aldeias do planalto a Porto Alegre, já no século XIX, para fazer política. Seria esse Antônio Koito, de alguma forma aparentado de Neco? Fica a dúvida. Gonçalves (2008a, p. 65) destaca que o pai de Manuel teria parentes “para cima da Serra”, possivelmente em Nonoai. Essa hipótese se deve ao fato de Neco e dois de seus irmãos, apresentarem o sobrenome “Coito”, sendo que em Nonoai haveria Kaingang de sobrenome “Coita” (ou Coito).

²⁷ Chicão, filho de Manuel com Jônia, informou que, no tempo em que foi deixado pelo pai para ser criado pelo avô, Neco já era casado com essa segunda esposa de nome “Cretcha Watt” [tradução livre]. Chicão lembrou que a casa nas terras dos colonos era de madeira. Afirmou que Neco morava e trabalhava na condição de agregado (DIÁRIO, 08/10/2019).

²⁸ O cariço é a estrutura de secagem da erva-mate. A produção de erva-mate nos moldes tradicionais consiste na colheita da erva-mate, o processamento, a secagem na estrutura chamada cariço, além da moagem em pilão e soque.

Por meio do intercâmbio cultural que Manuel estabelecera com os “índios do beijo furado que haviam por lá”, aprendeu a confeccionar gamela de corticeira e “joeira”, uma espécie de peneira usada para peneirar feijão (SOARES; SOARES, 2019). Somado a variedade de objetos artesanais que Manuel sabia produzir, estariam ainda os “bichinhos de madeira”, como pode ser evidenciado na fala de Danda, uma de suas filhas, no seguinte trecho:

Pesquisadora: Oh Danda, e como ele fazia esses bichinhos de madeira?

Danda: Ele buscava e cortava assim as madeiras e fazia os tucanos, os tatuzinhos. Como ele fazia eu não lembro. Sei que ele fazia tudo bem ligeiro.

Pesquisadora: Ele usava o que para fazer o formato?

Danda: Ele fazia de cabeça. Ele via os bichinhos, os tatus, os tucanos, os cachorrinhos, lá ia ele fazer (SOARES; SOARES, 2019b, p. 1).

Essa última questão é interessante, pois traz à tona a ascendência Guarani pela qual o grupo tem feito referência desde as primeiras pesquisas realizadas envolvendo esse coletivo, que foi um estudo coordenado pelo Ministério Público Federal, na pessoa da antropóloga Miriam Chagas (2005). Nessa direção, a mãe Maria Marcelina é referida como sendo uma índia Guarani. O artesanato tornou-se um elemento potencializador dessa afirmação, conforme verificado nas palavras de Mana Soares (2019, p. 4): “Meu avô, ele é Guarani. Meu avô fazia aqueles bichinhos de madeira, peneira, essas coisas, sabe, que os Kaingang não fazem quase. Ele fazia muito trabalho com aquelas lágrimas de Nossa Senhora, os colares, que era Guarani. A minha vó que é Kaingang, a dona Jônia, a mãe conta”. Danda, que inclusive morou com Maria Marcelina²⁹, enfatizou que a avó era uma índia Guarani e que seu pai, Manuel Soares, fazia artesanato de Guarani, como os bichos de madeira (DIÁRIO, 19/12/2019, p. 3). Isso é perfeitamente possível, uma vez que toda a região compreendida entre os rios Jacuí e Taquari, ou Serra do Botucará, era ocupada tanto pelos Guarani³⁰, habitantes das margens destes dois rios, como pelos Guarani das missões jesuíticas, quanto pelos Kaingang (VENZON, 1993, p. 163). Gonçalves (2008, p. 65) reforça a informação de que a “ascendência Guarani” de Manuel Soares seria matrilinear.

Uma característica recorrente na fala das anciãs é de que Manuel era uma pessoa “bem ruim”, “bem terror”, mas também “era pelo certo”, “pelos direitos dele”. Não gostava de ter

²⁹ A longevidade de 101 anos alcançada pela avó é reafirmada por Danda (DIÁRIO, 19/12/2019).

³⁰ Ao discorrer sobre a chegada dos Guarani na Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas, por volta de ~A.D. 1400, Fernanda Schneider (2019), em primoroso estudo arqueológico, sugere ter havido uma dinâmica de “fronteiras” na Bacia do Taquari-Antas, no sentido de delimitação de território de domínio, e não excluindo a possibilidade de que pessoas Guarani e Jê circulassem por entre as fronteiras em situações ocasionais e por motivos ocasionais. O perímetro de sítios analisados pela autora revela ocupação entre ~A.D 1400-1800 na região da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e detalha que “Durante essa trajetória, os Guarani protagonizaram avanços sobre uma parte do território Jê e conviveram contemporaneamente durante séculos enquanto ‘vizinhos do sul’ desses povos, bem como passaram por intrincados eventos históricos frente ao estabelecimento de reduções jesuíticas em áreas adjacentes e pela preação de indígenas durante o período colonial” (SCHNEIDER, 2019, p. 340).

outras pessoas morando perto dele. Fisicamente, Manuel “tinha os cabelos bem pretos! Ele era bem moreno. [...]. Os cabelos dele chegavam a brilhar! Era bonito olhar os cabelos dele! Só que ele era muito ruim! Muita ruindade!” (MELLO, 2019, p. 3).

A anciã Jônia recordou que, no início de sua união com Manuel, chegou a morar junto de seus sogros (SOARES; SOARES, 2019a). Depois, mesmo movimentando-se para outros espaços, a mãe de Manuel, Maria Marcelina Soares continuava a visitá-los na região de Santa Cruz do Sul. No entanto, pontuou que ela era uma pessoa bastante ruim e que “judiava das crianças”. Isso porque “Às vezes eles não queriam buscar água para ela. A água era longe, tinha que passar no meio de um mato. As crianças tinham medo. Daí ela pegava uma vara, um cipó, e dava nas crianças” (SOARES; SOARES, 2019b, p. 3). Cica pontuou que a vó gostava de viver nos matos e de usar vestidos (DIÁRIO, 04/07/2017).

Houve um tempo em que Manuel Soares levou seus três filhos mais velhos para morar com a vó Maria Leonora Sores, em Monte Alverne. Nessa época, eles ainda eram pequenos. A motivação para tal atitude deve-se ao fato de que “A mãe tinha muitas crianças, daí o pai deixou eu, o Chicão e a bugra, a Maria [com a vó]” (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3). Manuel, Jônia e Pequena seguiram para outro lugar. Tempos depois, Jônia retornou para buscá-los, pois Maria Leonora encontrava-se doente. Sobre o tempo que conviveram com a vó Nora, Cica recordou o seguinte:

[...] a vó ganhava abóbora dos alemães e fazia quibebe. Detalha que “*era coisa mais boa ...*” que se corta a abóbora, descasca e bota cozinhar em uma panela. Depois, amassa bem, como se fosse fazer um purê, e “*naquele tempo, a vó não botava margarina, porque não existia, ela nem sabia..., mas botava banha de porco*”. Cozinhava numa panela de ferro, pendurada em um gancho, sobre o fogo de chão. “*Também fazia linguça, comprava nos alemães aqueles miúdos, sessenta folha*”. Perguntamos o que era e ela diz que é o bucho do boi, onde “*reserva todo o pastinho do boi*”. Chicão sorri quando Cica recorda sobre esse alimento “*sessenta folha*”. Chicão diz que é uma bola e Cica confirma, e detalha que é preciso abrir e limpar folha por folha, por isso o nome “*sessenta folha*”. Diz que a vó a mandava e Chicão limpar (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3-4).

Interessante diálogo é tramado na sequência, quando foi questionado se a vó Nora costumava cultivar abóboras. Frente à negativa, Cica explica que a vó sempre morou debaixo das pontes e não teve terras. Aliás, salientou que ninguém da família possuía terra e que o pai, Manuel Soares, à época, nunca se interessou em procurar os direitos dele. Ponderou que a família do pai “também era de índios, mas nunca se interessou. Morreram e nunca se interessaram. Trabalharam para os alemães”. O pai chegou inclusive a trabalhar na colheita de erva-mate para os colonos. Exemplificou, também, que sempre “Trabalhavam pros outros. Sempre moraram nas coisas dos outros” (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 4).

As narrativas apresentadas até aqui convergem para a dura realidade vivenciada por Jônia, Pequena, Serse, Manuel e seus familiares, visto que foram vítimas de um processo expropriatório que teve início no século XIX, num período muito anterior ao seu nascimento, e que visava atender interesses das frentes de expansão. Cica, em certa medida, compreende que o pai e seus familiares teriam direito à terra, porém, desloca para a ideia da falta de interesse como motivação para a não reivindicação desse direito. Todavia, essa questão precisa ser relativizada, uma vez que envolve uma série de outras condicionantes históricas, conforme tentar-se-á mostrar na sequência.

Diante do avanço das frentes colonizadoras, data do século XIX, os indígenas, habitantes das florestas da Serra Grande³¹, ou Serra do Botucarái, reagiram em defesa de seus territórios, conforme atestado nos escritos do viajante e naturalista francês Arsén Isabelle, que percorreu a região por volta de 1833 e 1834: “Parece também que os Bugres, índios antropófagos, vivendo ainda nas florestas da Serra Grande, não querem tolerar que trabalhem ali e as frequentes incursões que eles têm feito desgostaram, por muito tempo, aqueles que a avidez do ouro atraía” (ISABELLE apud VENZON, 1993, p. 163-164). Posteriormente, outro naturalista francês, Aimé Bonpland, que viajou pela região de Santa Cruz do Sul nos idos de 1849 e 1850, discorreu sobre a abertura das “picadas”, outra estratégia usada pelo governo imperial visando desapossar os indígenas de seus territórios tradicionais, visto que foram construídas estradas que literalmente cortavam o território nativo. Frente a isso, os “bugres³²”, conforme descreve Bonpland, “realizaram grande destruição sobre toda a área situada entre a floresta e Rio Pardo” (BONPLAND apud VENZON, 1993, p. 165). Em contrapartida, os indígenas são pressionados a abandonar a picada, tornando essas terras possessões livres do governo para a colonização europeia.

No entanto, estabelecendo uma relação hipotética, o mais provável é que os indígenas tenham se refugiado nas matas, em locais mais interioranos da região serrana, ou ainda,

³¹ Consta nos estudos de Rodrigo Venzon (1993) um indicativo de que a Serra Grande abrange [dentre outros espaços] o alto curso do rio do Fão e as regiões de Boqueirão do Leão, Paredão e Gramado Xavier. Não temos como precisar a área total da Serra Grande. O que traçamos são aproximações, a partir de elementos de referência encontrados em fontes bibliográficas. Venzon (1993) faz uso de delimitações hidrográficas para situar geograficamente a Serra do Botucarái entre os rios Jacuí e Taquari.

³² Segundo Becker (1976), o termo “bugre” reúne uma série de conotações, dentre as quais pode-se citar uma mais generalista dada aos “índios selvagens” para diferenciá-los dos Guarani, que na época da colonização europeia, não procuravam a vida de floresta; outra associada aos índios bravos, em oposição aos “índios sedentários” ou “do campo”. Seria, portanto, uma designação coletiva para os Coroados [termo atribuído aos Kaingang que cortavam o cabelo da forma como fazem os monges franciscanos], Botocudos e outros grupos indígenas isolados na mata [poder-se-ia questionar quem seriam esses “outros” grupos isolados]; por fim, trata-se de um termo pejorativo, para designar os indígenas. Cunha (2017) corrobora essa informação, ao referir que, tratando-se do século XIX, o termo “bugre” era utilizado de forma genérica para distinguir os Jê (bravos e selvagens) dos Guarani (mansos e cristãos).

passaram a relacionar-se com as frentes expansionistas, por ora de forma mais amistosa, visando atender seus interesses e em outras situações, valendo-se da hostilidade como forma de reagir às violências e espoliações sofridas. Miriam Chagas (2005) sugere que, diante do avanço das frentes de colonização, os Kaingang constituíram “rotas de refúgio”, ou seja, passaram a movimentar-se para outros espaços, reduzindo progressivamente as áreas ocupadas. Concomitante a esse processo, alguns grupos, ao decidir permanecer próximo às frentes de expansão, passaram a estabelecer uma relação de “serviços periféricos nas colônias” (CHAGAS, 2005, p. 3).

A colonização pela via da imigração, intencionada pelo Estado-nação brasileiro, visava povoar regiões ameaçadas pelos espanhóis, colonizar as matas ocupadas pelos indígenas, contrapor ao latifúndio e a escravidão, utilizando-se do modelo da pequena propriedade familiar. Nesse alinhamento, “O novo colono deveria ser tanto soldado, como agricultor, e os alemães satisfaziam os critérios” (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 302). Esses imigrantes irão produzir o que Catafesto de Souza (1998, p. 303) chamou de um “cerco sobre as áreas-refúgios”, por meio da introdução de um novo *modus vivendi* sobre as áreas de mata, ocupadas por coletivos indígenas.

Quando da chegada desses imigrantes alemães ao Rio Grande do Sul, oficialmente a partir de 1824, o avanço sobre o território indígena se deu num processo contínuo, conforme segue:

Das margens do rio dos Sinos a colonização progrediu para o norte, em direção às encostas florestadas do planalto e ao interior dos vales que o recortam. Os alemães começaram a desbravar a mata espessa e a abrir clareiras. Foi aí que os colonos imigrados adotaram muitas das estratégias indígenas de sobrevivência em áreas florestais, a começar pela prática de cultivo pelo sistema de roças (corte e queimadas) (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 304).

Nos idos de 1849, glebas de terras passaram a ser apropriadas por particulares, que as “retalhavam” e vendiam em lotes coloniais. Nesse movimento de expansão da ocupação que foi criada a colônia de Santa Cruz (1849)³³ (CATAFESTO DE SOUZA, 1998). Dentre as razões colocadas pelo presidente da província do Rio Grande do Sul, Soares de Andréa, em março de 1848, diante da Assembleia Provincial, para justificar a importância da colonização, estava a necessidade de “extinguir os tigres e obrigar os indígenas, que habitam com eles os matos, a

³³ Em 1872, a colônia foi emancipada, porém, o município foi criado cinco anos mais tarde, em 1877. A colônia de Monte Alverne, criada em 1859, junto aos arroios Castelhana e Sampaio, é incorporada à Santa Cruz em 1860 (CUNHA, 1988). Jorge Luiz da Cunha (1988, p. 112) destaca que a colônia de Monte Alverne foi “fundada em terras devolutas e ervais dos índios da aldeia de São Nicolau (Rio Pardo)”. Atualmente, Monte Alverne figura como um distrito de Santa Cruz do Sul.

procurar as civilizações” (CUNHA, 1988, p. 98). Entre as políticas governamentais do final da primeira metade do século XIX, pode-se destacar a política dos aldeamentos e a Lei de Terras de 1850³⁴.

Com a instituição de aldeamentos no norte da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, a partir de 1846, visando liberar terras para a colonização, diversos grupos Kaingang liderados por seus caciques principais (*Pã'i mbâng*) e chefes subordinados (*Pã'i*), seguindo a lógica de interesse de seu grupo e visando à construção de alianças, cogitavam ou não se estabelecer em áreas como Guarita (onde estabeleceu-se o cacique Fongue e seus liderados), Nonoai (ocupada pela gente do cacique Nonohay) e Campo do Meio (compreendendo o cacique Braga e seu grupo) (LAROQUE, 2000; 2007). Outrossim, conforme detalha Aline Ramos Francisco (2013, p. 168), “A aceitação de aldear-se e a colaboração do governo provincial, ou seja, os acordos havidos entre o governo e os indígenas, caracterizaram-se pela extrema fluidez, oscilando com as circunstâncias”. A característica marcante de mover-se dentro do território não foi abandonada pelo processo de aldeamento, à medida que os grupos indígenas continuavam a utilizá-lo estrategicamente nas situações em que os conflitos se externavam ou que lhes interessasse. Ainda de acordo com a referida autora, mesmo aldeados, os indígenas saíam periodicamente dos aldeamentos, mantendo seus toldos e relações de trabalho na economia local.

Valendo-se da constatação de Laroque (2005), há uma forte suspeita de que os antepassados da família de Manuel Soares e das *kofá* Pequena de Mello e Jônia Soares tenham permanecido fora dos aldeamentos instituídos pelo governo na primeira metade do século XIX, o que fez com que perdessem vínculos com seus parentes. Nas memórias acionadas em pesquisa de campo e narradas pelas *kofá*, não se verificou evidências de que os avós ou bisavós estiveram em aldeamentos. O fato de não viverem em terras indígenas controladas por aparatos estatais possibilitou que, nos idos novecentistas, pudessem circular com maior autonomia pelo

³⁴ A saber: “[...] as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara. [...] Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra. [...] Art. 3º São terras devolutas: § 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal. § 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer título legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura. § 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei. § 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei. [...]” (BRASIL, 1850, texto digital).

território, diferente da maior parte dos Kaingang e Guarani, que viveram em áreas administradas pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI). Por outro lado, impelidos de uma vivência coletiva com outros grupos indígenas, perderam o contato com a língua materna e, possivelmente tendo que negar a sua identidade indígena, acabaram desvinculando-se do seu grupo étnico específico. Foi no movimento, na trajetória de territorialização, na “viagem de volta” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) para territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, que houve o reencontro entre o umbigo do progenitor Manuel Soares e os “parentes”, que o coletivo se autoidentificou e, assim, mobilizou o reconhecimento de sua identidade étnica como pertencente à etnia Kaingang, fato ocorrido em 2002. Nesse passo, as proposições de Boaventura de Souza Santos situadas na entrevista conduzida por Ana Elisa Freitas (2020) lançam luz à ideia de que as identidades são identificações em curso.

Outro golpe radical sobre os direitos dos povos originários, que concorreu para a desterritorialização indígena, foi a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, que dispõe sobre as ditas terras “devolutas” do Império. Interpreta-se que, mediante a imposição desta lei pelo governo brasileiro, a terra passa à categoria de mercadoria, atribuindo a ela não mais valor de uso, conforme a lógica indígena, mas de propriedade privada, cujo acesso se dá somente mediante a compra, excluindo os povos originários de sua posse tradicional. Interessante chave de leitura encontra-se em Laroque (2000, p. 37), ao arguir que a principal função da referida lei seria “proteger os interesses dos grandes proprietários, das elites dominantes e daqueles que recebiam benefícios do Estado”. Nesse sentido, segundo o autor, as terras coletivas de aldeias dos índios deveriam, em tese, ser respeitadas. A lógica nativa de mover-se sobre o território é simplesmente desconsiderada, uma vez que, na lógica do Estado, não estando ocupada efetivamente, a terra poderia ser entendida como “devoluta”. A esse respeito, Rodrigo Venzon (1993, p. 167) pondera:

A falta de respeito dos limites legalizados destas terras coletivas e a progressiva expansão dos núcleos coloniais sobre as terras indígenas “devolutas” ocasionou aos índios a perda da maioria de suas terras, principalmente após a expansão das indústrias de fumo e madeira. Sua transformação em desterrados explorados desumanamente como mão de obra barata nas lavouras dos colonos é uma realidade (VENZON, 1993, p. 167).

Cíntia Régia Rodrigues (2008), que aborda assuntos relacionadas à política indigenista, destaca que a questão indígena se tornou fundiária no século XIX, tendo em vista que o Estado proporcionava o avanço da sociedade nacional sobre os territórios indígenas, incentivando as chamadas “frentes coloniais”. Nessa perspectiva, o colono era visto como responsável por

cultivar terras, ao contrário dos indígenas, que eram tidos pelo governo imperial como “selvagens”, incapazes de promover o processo colonizador.

Nas diversas vezes que buscou-se dialogar sobre o tema da posse da terra com as *kofã*, era recorrente a informação de que, desde pequenas, moraram na condição de agregados e trabalharam para os colonos, situação vivida também pelos seus pais e avós e que, posteriormente, se estendeu para o tempo que estiveram unidas à Manuel Soares em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo. Frente ao exposto, é possível inferir que os antepassados de Pequena Rosalina de Mello, Jônia Soares e Manuel Soares, quando da instituição da Lei de Terras de 1850, provavelmente permaneceram ocupando terras livremente até que lhes fosse possível. Em dado momento, passaram a vincular-se aos colonos, vindo a estabelecer relações de trabalho na economia regional. Sabe-se, no entanto, que a relação de trabalho é uma das tantas possíveis, dado o dinamismo das relações interétnicas vividas.

A ideologia do trabalho nos parece a via simbólica concreta, materializada na ‘colonialidade nos corpos’, que visa legitimar a dominação e a superioridade daqueles que chegaram de fora. Para além das situações pontuais apresentadas até aqui, na continuidade do texto, pretende-se demonstrar como essa trama também se operacionalizará sobre as vidas unidas de Jônia, Pequena, Serse e Manuel, em territórios da Serra Grande ou Serra do Botucaraí.

A produção de tabaco talvez seja o exemplo que melhor dimensione as relações de trabalho que outrora vivenciaram em Santa Cruz do Sul, que historicamente tem sua economia alicerçada no cultivo e comercialização do produto. Conforme assinala Olgário Paulo Vogt (1994), Santa Cruz do Sul, desde a sua fundação como colônia provincial em 1849, e a instalação de imigrantes alemães, se dedicou à cultura do fumo. Quando a região se transformou em município, em 1878, o cultivo da planta já estava consolidada. O referido autor analisou a produção de fumo em Santa Cruz durante um largo período de tempo, que vai de 1849 a 1993, sobretudo nos seus aspectos históricos e socioeconômicos.

A *kofá* Jônia Soares é quem nos fornece mais detalhes sobre como era o trabalho de colheita do fumo, realizado nas roças dos colonos:

Jônia: Eu sei colher fumo!

Pesquisador: Como é que faz?

Jônia: Tira as folhas do fumo do pé, assim, faz assim, e aí vai fazendo carreiro assim, né, carreiro, carreiro assim. Daí depois os fumos ficam grandes! Fica maior que a gente assim!

Pesquisador: Uma pilha de fumo?

Jônia: É! Daí depois a gente só vai tirando as folhas, daí [...]. A gente pega e enrola nuns cavaletes, assim, né...

Pesquisador: Uhum, pendura ele.

Jônia: Isso mesmo! Daí depois vai secando, daí seca. Se tem os fornos, assim né. Daí a gente erguia assim nos fornos, os fumos.

Pesquisador: Como é que bota? É só botar e tirar, fica muito tempo?

Jônia: Tinha que amarrar assim, nos cavaletes, assim né? É dois paus assim... [...]. Daí ali botava as varinhas de fumo, assim né? E amarrava com barbante, daí.

Pesquisador: E no formo, ficava quanto tempo?

Jônia: Ih, ficava um monte de tempo lá pra secar bem! Depois eles colhiam daí. A gente ia lá e colhia o fumo de dentro do forno.

Pesquisador: Vocês iam dentro do forno colher o fumo?

Jônia: É! Daí eles arrumavam, daí os colonos vendiam né (SOARES; SOARES; 2019a, p. 13-14).

No final do dia retornavam para casa, possivelmente exaustos, dado o fato de que a colheita do fumo representa a etapa mais massiva da fumicultura. Trata-se de uma atividade insalubre e exaustiva, conforme verificado em Vogt (1994, p. 140): “Primeiro, porque as folhas, quando quebradas, ainda estão molhadas pelo orvalho. Segundo, porque a folha de fumo solta uma resina preta e pegajosa que gruda pelo corpo todo. Terceiro, porque a planta exala um odor bastante forte que mistura seu cheiro natural com o dos agrotóxicos”. E ainda era necessário ficar agachado em meio a plantação, pois as folhas a serem tiradas ficavam muito próximas ao chão. A etapa de secagem no forno representa outro ponto emblemático desse processo, pois necessita de pessoas para colocá-lo e retirá-lo de dentro do forno, o que é bastante perigoso e igualmente prejudicial à saúde.

Sobre as relações sociais atinentes à produção de fumo, Vogt (1994) caracteriza como sendo um trabalho que se utiliza do arrendamento e de um sistema de parceria. Ou seja, da utilização de “peões” que recebem por jornada de trabalho. Tratando-se de trabalhadores “agregados”, o autor exemplifica que estes sujeitos entram com a força de trabalho de sua família. Embora não deixe claro quem sejam esses “peões” a quem se refere, os dados apresentados neste estudo nos permitem incluir os indígenas mais velhos da TI *Jamã Tÿ Tānh*.

Frente ao exposto, pode-se afirmar tratar-se de sujeitos indígenas que são explorados num modo de produção capitalista, vendendo a sua força de trabalho. Para David Harvey ([1935] 2013, p. 103), a forma capitalista operante nos últimos dois séculos criou esse mundo em que “Populações indígenas e camponesas foram privadas do acesso aos meios de produção e proletarizadas por todo o planeta”. Em suma, temos como hipótese provável que o grupo em questão passou por um processo violento de in(corpora)ção de sua força de trabalho na economia regional, visando à exploração de sua mão de obra.

O pagamento a essas pessoas se dava em espécie, e o dinheiro era utilizado na compra de alimentos nas “vendas”. Nesse tempo, também trabalhavam no cultivo e na colheita de pequenos roçados de feijão e de milho, e detalha que “Ajudava [...] a bater feijão na roça. Em

cima de um pano bem grandão, assim! (SOARES; SOARES, 2019a, p. 13-14). Além disso, realizavam a limpeza das roças, capinavam, limpavam cana e aipim, atividade que era realizada conjuntamente com os filhos maiores, conforme enfatizou Cica ao referir que “Que nós íamos junto para ajudar” (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3-4).

Nesse tempo, a produção do artesanato era uma prática desenvolvida de forma paralela e, por vezes, alternada ao trabalho nos colonos. As anciãs recordam terem acessado áreas de floresta na região hidrográfica do rio Pardo com abundância de material. As cestarias confeccionadas à base de fibras vegetais de cipó e taquara eram negociadas com os colonos (DIÁRIO, 08/11/2019). Cica recorda que a mãe Jônia confeccionava as roupas para os filhos com saco de farinha e de arroz. Quando o pai comprava tecido de Chita em metro, a mãe costurava vestidos pregados para as meninas. Não usavam calçado, andavam em contato direto com a terra (DIÁRIO, 16/12/2019).

No entanto, poderia haver uma fronteira nas relações interétnicas, pois quando perguntada se os colonos (imigrantes alemães e seus descendentes) costumavam ser corretos com eles, Jônia respondeu que “Tinha uns que eram bem bons pra nós, tinham uns que chamavam a gente de negro, gostavam de chamar a gente de negro, humilha a gente! Ih, muitos!” (SOARES; SOARES, 2019a, p. 13). Essa questão pode ser compreendida na esteira de Aníbal Quijano (2005), quando explica que a distribuição racista das identidades sociais foi combinada com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo. Nota-se, portanto, que a narrativa corrobora a tentativa de colocá-los numa posição de inferioridade, pois assim como os povos indígenas, os africanos também foram reduzidos, no decorrer do processo histórico, a uma identidade única, racial, colonial e negativa.

Essas tensões denotam ainda as relações assimétricas daqueles que buscam exercer o domínio através da legitimação do poder. Nesse alinhamento, Pablo Quintero (2010) expõe com propriedade sobre o modo como a dominação do trabalho opera na manutenção de uma relação de desigualdade:

La dominación del trabajo, es decir la explotación, radica precisamente en el mantenimiento de una relación de inequidad persistente, sustentada - por parte de un grupo o individuo - en la obtención constreñida del trabajo de los demás, sin retribución equivalente o compartición con ellos. La prolongación en el tiempo de la explotación, en tanto dominación del trabajo, constituye las relaciones de propiedad y las relaciones de producción. De esta forma, se instituye la dominación como la condición de posibilidad de la explotación, pero no a la inversa. La dominación y la explotación - como elementos permanentes del fenómeno del poder - implantan necesariamente el conflicto como tercer elemento de esta triada. El objetivo del conflicto es el cambio o la destrucción de los recursos y de las instituciones configuradas y reproducidas por la dominación, aún cuando también éste se funda en

la tentativa por controlar los ámbitos básicos de la existencia social (QUINTERO, 2010, p. 5).

Nos discursos alinhavados em campo, percebeu-se a dificuldade de assumir-se indígena no contexto vivido. Isso pode ser compreendido a partir de José Otávio Catafesto de Souza:

O mestiço, inserido em contextos interétnicos, obtém parâmetros críticos para pensar sobre as desvantagens de se assumir como bugre, nativo ou índio no seu meio social. Ele enfrenta sistematicamente a percepção da discriminação, seja por causa do seu biotipo, seja pelo linguajar, vestimentas ou mesmo pelos modos formais de comportamento. Elementos que induzem os outros a reconhecê-lo como "meio autóctone" (CATAFESTO DE SOUZA, 1988, p. 355).

A contribuição de Guillermo Bonfil Batalla (1972, p. 8) em torno dessa discussão reside justamente na ideia de que "El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse". Dessa maneira, assumir uma identidade indígena poderia resultar na associação à ideia de "colonizado", "subjugado" dentro de uma estrutura de dominação que implica grupos cujas características étnicas diferem, e na qual a cultura do grupo dominante se postula como superior.

Sobre aqueles que poderiam ser bons com eles, Chicão recordou que seu pai se dava bem com os brancos, trabalhava para eles e era respeitado. Mencionou inclusive de fazer refeições em mesas grandes, junto com os brancos, para quem a sua família trabalhava e a quem refere como colonos, cultivadores de fumo (DIÁRIO, 30/11/2019).

Também realizaram atividades de corte de mato nas terras dos alemães em Santa Cruz do Sul e Erveiras. Trabalhavam cortando acácia e eucalipto. Ele referiu que era uma atividade igualmente difícil e que paravam somente para alimentar-se. A *kofá* Jônia lamentou que hoje já não pode mais trabalhar, pois estaria "muito velha". Recordou que deixava as crianças, os "meus pequeninhos" na sombra e que "Me lembro dos *tempos velhos*. Não se parava em lugar nenhum" (DIÁRIO, 06/11/2019; 19/12/2019).

Verifica-se que ao vincular as relações de trabalho visando satisfazer necessidades de existência, também destacam que não paravam muito tempo em um mesmo lugar. À medida que o serviço terminava, movimentavam-se para outros espaços. Dependendo do lugar em que se encontravam, podiam abrigar-se em ranchos de capim, debaixo de pontes ou em casas cedidas pelos colonos. Todavia, a preferência de Manuel estava na construção das casas de capim. Sobre a estrutura dessa casa-abrigo, Danda exemplificou que "Podia fazer um rodado e botar uns paus, umas taquaras, um barraco só assim, e amarrar com uns arames e encher de capim. Fazia o telhado de capim" (SOARES; SOARES, 2019b, p. 2-3).

Em meio às atividades que realizava ou ainda entre uma roça e outra, Manuel aproveitava para caçar, pois assim como o pai, gostava de comer carne de caça (DIÁRIO, 08/10/2019). Entre os animais capturados estava o ouriço, o tatu, entre outros. Sobre o processo de limpeza do ouriço, primeiro colocavam na água quente para facilitar a retirada dos espinhos. Depois era necessário pelar e queimar os pelos no fogo, além de retirar as vísceras. Jônia destacou que “É um bichinho muito bom pra comer”. Para além da carne de caça, alimentavam-se de feijão mexido com farinha de milho e arroz. Pela manhã, Jônia costumava fazer um pão de panela assado no fogo de chão, e que era comido por todos (SOARES; SOARES, 2019a). Cica deu mais detalhes do tempo que conviveu com os pais na região de Santa Cruz do Sul:

‘O pai também fazia fuá. E quando eles não tinham comida o pai ia na roça, pegava as espigas de milho secas, torrava e botava no feijão. Colocava o grão inteiro no feijão. Era esse alimento que tinham ao meio dia, e a noite’. Peço se o pai caçava e ela diz que caçava ouriço, mas às vezes dava sorte de não pegar. Caçava com bodoque, diz Jônia. Caçava preá, raposa. Comiam carne de caça para ficar forte. Faziam com arroz, com farinha de milho. “Fazia bola, enrola na farinha de trigo e bota ferver um pedaço de galinha ou de caça, e bota as bolas com colher, daí as bolas com farinha de milho. A mãe só cozinhava às vezes, quem mais cozinhava era Manuel. Fazia arroz com galinha, arroz com ouriço”. [...] Sobre como era o café deles, Cica explica que Manuel botava erva, comprava leite dos alemães, botava ferver em uma panelona e largava três colheres de erva no leite ou na água. Esse era o café. E tinha também bolo frito ou às vezes Jônia fazia pão nas folhas de bananeira e botava nas cinzas. Jônia aprendeu com a mãe e conta que a vó também fazia pão assim. Ou pegava panela de ferro, engraxava bem, colocava a massa dentro, botava tampa com carvão em cima, ou brasa e ficava uns “pãozão”. Dormiam com coberta no chão, em roda do fogo, quando era inverno (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 5-6).

No período de tempo que pararam na Vila Macaca (atual bairro Progresso, em Santa Cruz do Sul), continuaram a trabalhar para os colonos. Ficavam em torno de quinze dias fazendo empreitadas, capinando cana, cortando mato, depois retornavam para casa. No local, a anciã Pequena recordou que mantinham a prática de cozinhar no fogo de chão (MELLO, 2018). Também chegaram a morar nos matos do Parque da Gruta (antiga Gruta dos Índios), em Santa Cruz do Sul. Sobre as lembranças do lugar, a anciã Jônia mencionou que “Era um mato fechado. Tem uma sanga, assim, bem no meio. Nós pegávamos água lá. Água bem geladinha era. Bem boazinha de tomar” (SOARES; SOARES, 2019, p. 2).

Retomando a assertiva exposta nos parágrafos anteriores acerca da presença dos “índios do beijo furado” em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo, a *kofá* Pequena destacou que conviveu com tais grupos. Segundo ela, “o fogo deles era do lado do nosso, eles comiam galinha sem tirar bem as penas, nem cozinhavam muito” (DIÁRIO, 30/11/2018, p. 3). Além disso, “pitavam um cachimbo e depois de fazer a fumaça, eles passavam aquela fumaça pelo corpo. E a gente ficava ali” (DIÁRIO, 30/11/2018, p. 3). Sobre os locais onde os encontros ocorriam, Pequena deu a entender que alguns se deram sob alguma ponte, em uma região entre

Venâncio Aires e Santa Cruz, mencionando como referência o rio Pardinho. Ainda sobre o modo de ser desses indígenas, contou que não carregavam as crianças no colo, mas utilizavam algum equipamento para carregá-las na lateral do corpo. Chicão salientou que, num primeiro momento, houve certo estranhamento entre esse grupo do beijo furado e o grupo de seu pai, mas logo entendiam-se, pois eram todos índios e, portanto, deveriam ser amigos. Um elemento de identificação da descendência indígena, era, segundo Chicão, a confecção dos balaios. Ele explicou que esses índios de “beijo furado” diziam: “Ah, vocês fazem balaio, então são índios também” (DIÁRIO, 30/11/2018, p. 4).

Em recente estudo, Ernesto Pereira Bastos Neto (2019) buscou compreender a trama que envolve a etnogênese dos indígenas da TI *Jamã Tÿ Tãnh*. Nessa direção, traça aproximações entre esse coletivo e a comunidade Kaingang de Borboleta, situada na região do Alto Jacuí. Em síntese, a hipótese levantada pelo autor é de que na escarpa da serra da depressão central gaúcha, subsistiu no decorrer do século XX, um território etnicamente heterogêneo.

Sem a pretensão de ampliar a questão, apenas a título de ilustração, os Kaingang que atualmente reivindicam o reconhecimento e a regularização da Terra Indígena Borboleta, como descendentes diretos da Fazenda Borboleta, apropriada por Antonio José de Mello Brabo, que se casou com uma “rapariga autóctone ‘de beijo furado’”, com quem tem filhos (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 156), tem na alcunha “índios do beijo furado”, parte da gênese de sua história. Ainda de acordo com o autor citado, o sucesso das alianças estabelecidas com os indígenas que viviam na região da Borboleta se deve ao fato de ter ele, Melo Brabo, se casado com uma mulher indígena. Nessa mesma direção, diz haver “muita clareza em relação à definição de algumas famílias seguramente de ascendência indígena”, dentre as quais cita os “de Mello” vinculados ao atual território reivindicado de Borboleta (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 160).

Bastos Neto (2019) se debruçou mais especificamente sobre essa questão e apresentou como hipótese provável o fato da *kofá* Pequena, que carrega o sobrenome “de Mello”, ser aparentada dos indígenas da Serra Grande e/ou Borboleta. Porém, chama atenção que a vinculação definitiva dessas comunidades indígenas carece de uma investigação genealógica aprofundada. Para além da questão do possível parentesco, Bastos Neto (2019) nota que o designativo “beijo furado” costuma ser relacionado à ancestralidade dos Xokleng-*Laklãõ*³⁵.

³⁵ Tratando-se da presença Xokleng no Rio Grande do Sul, Cunha (2017) informa que, no início do século XIX, diante da expulsão do grupo de áreas mais centrais, abertas ou acessíveis dos Campos de Cima de Serra, passaram a se abrigar na cobertura vegetal da Serra Geral, próxima ao litoral.

Somado a essa constatação, Cunha (2017) pontua que os homens adultos do referido grupo, dado o fato de usarem um botoque no lábio inferior, eram cognominados no século XIX de “Botocudos³⁶”. Todavia, trata-se de uma questão complexa, pois conforme demonstrado por Fernanda Schneider (2019), na segunda fase de ocupação da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, data de ~ A.D. 1500-1630, especificamente no sítio RST 114, ocorreu uma elevada presença de tembetás atribuídos aos Guarani, interpretado pela autora como indicador de poder e prestígio, sendo também um importante elemento que compõe o ritual masculino de passagem da puberdade para a fase adulta. Frente ao exposto, pondera-se que o uso de adornos e a consequente perfuração labial pode ser atribuída tanto a grupos Xokleng-*Laklãnõ* quanto Guarani.

Evidencia-se até aqui a singular trajetória histórica do grupo pesquisado, dada a diferenciação das situações históricas³⁷ experienciadas. Desta feita, o foco da narrativa que buscou-se construir teve dois eixos centrais: 1º) apresentar elementos que coadunam com a ideia de uma ‘colonialidade dos corpos’, por meio das relações de trabalho; 2º) paralelo a essa questão, demonstrar aspectos de uma tradição indígena que persiste, tanto na forma material quanto imaterial, exemplificada por meio de práticas alimentares, da produção do artesanato, do modo de construir suas casas, do uso da medicina tradicional ou ainda da prática de mover-se sobre o território. É inegável o impacto que a ‘colonialidade dos corpos’ joga sobre o modo de vida de todo o coletivo e de seus ascendentes. Se num tempo mais longínquo, a base da existência baseava-se na caça, na pesca, na coleta e no cultivo, no período mais atual, a principal fonte de subsistência vem dos empregos informais, que são sinônimo de mão de obra barata e pronta.

3.2 Tramas de vida corporificadas em territórios do Alto Uruguai

Porque eu tenho uma história longa já... que veio do meu pai contando pra nós, né. Daí eu conto pra eles, pra não se esquecerem também, pra passar para os seus filhos. O que meu pai passou... a gente passa (VÉINGRÉ, 2019a, p. 11).

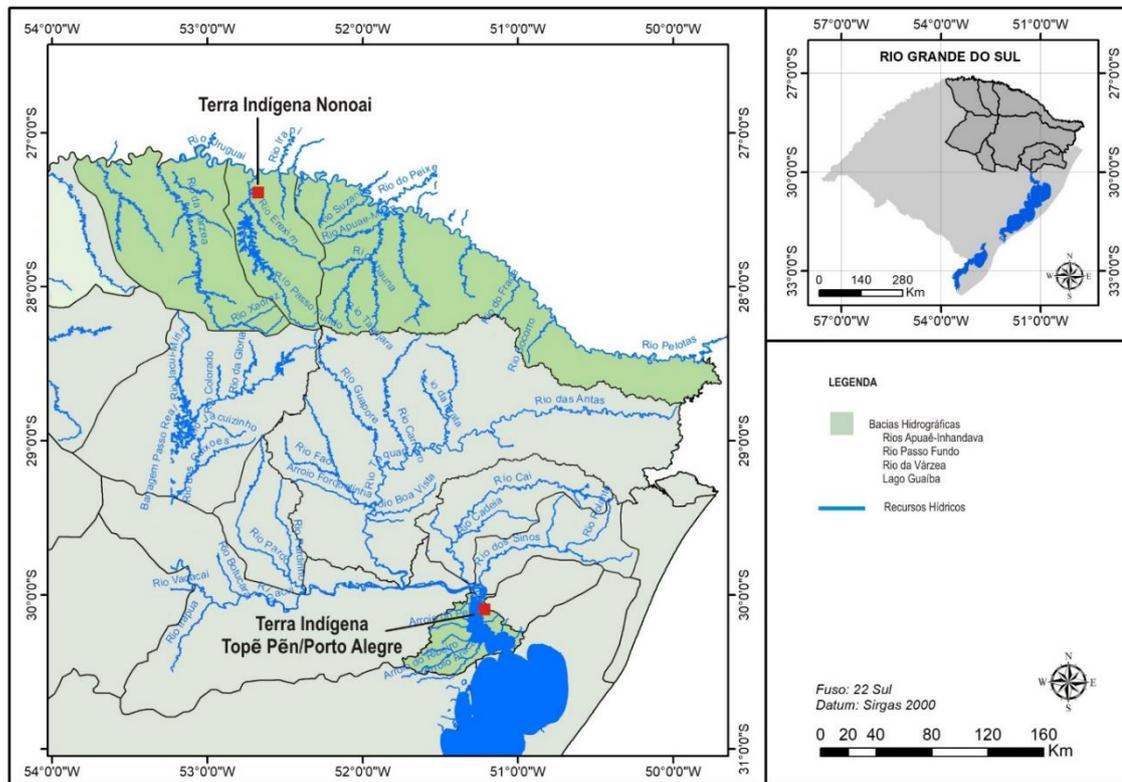
Nesta parte do estudo, busca-se evidenciar as trajetórias que envolvem a vida de *Véingré* em territórios da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai (FIGURA 3). É importante assinalar que

³⁶ O termo Botocudo é um apelido genérico atribuído pelos portugueses a diferentes etnias indígenas que usavam um adorno no lábio inferior chamado de botoque. Dentre estes, estavam grupos habitantes do sul da Bahia, norte do Espírito Santo e o vale do rio Doce (CUNHA, 2017).

³⁷ Utiliza-se a categoria ‘situações históricas’ no sentido proposto por João Pacheco de Oliveira (2016, p. 33), de colocar “em primeiro plano uma descrição comparativa dos atores sociais e uma análise das formas de articulação que os reúne dentro de uma configuração social marcada pela desigualdade e assimetria de poder, pela capacidade diferenciada dos atores presentes em interferir ou alterar a sua própria localização e os direitos dela advindos”.

as histórias narradas por esta interlocutora são como fios que, unidos a outros tantos, compõem a trama de vida que entrelaça diferentes corpos e pessoas e perpassa o fio do tempo. Entretanto, não se trata de uma biografia, mas de um estudo que costura muitas outras histórias indígenas.

Figura 3 – Localização da Terra Indígena Nonoai junto à Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai



Fonte: Elaborado pela autora. Organização técnica: Marcos Rogério Kreutz e Daniel Martins dos Santos, a partir do software ArcGis 10.2 e Photoshop CS6.

As origens espaciais de *Véingré*, dos irmãos³⁸ e do pai, o senhor João *Karenh* dos Santos, estão relacionadas à Terra Indígena Nonoai. A mãe, de nome *Oflia Vaixó Vicente*, é natural do Toldo Missão³⁹, situado na Terra Indígena Guarita. Em Nonoai, *Véingré* viveu boa parte da infância e juventude. Passou a residir com *Sê*, seu esposo, por volta dos vinte e três anos de

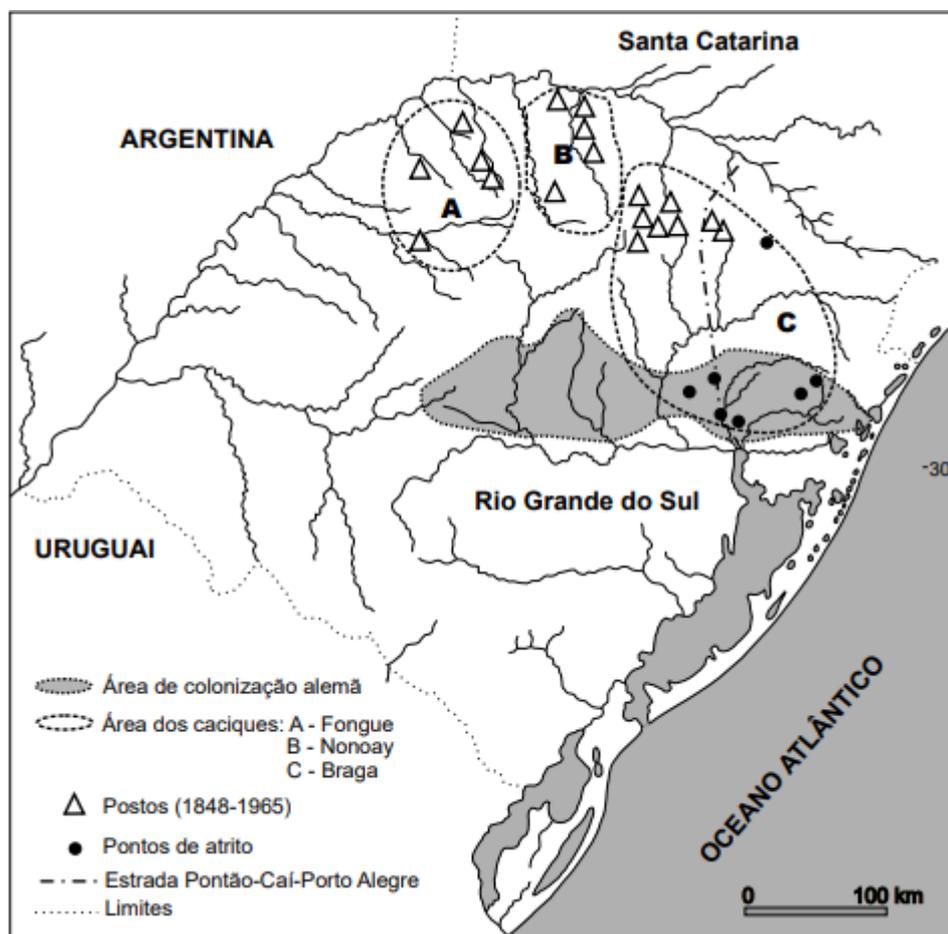
³⁸ Oriundos da união de *Karenh* e *Vaixó*.

³⁹ Durante o período republicano, utilizou-se a designação “Toldo” para referir-se aos antigos aldeamentos criados a partir de 1846. Bringmann (2015, 102) caracteriza essa postura do governo como “irônica”, uma vez que “esta denominação, durante o período imperial, representava o extremo da selvageria e errância dos povos indígenas, bem como uma ameaça à segurança das áreas coloniais. Os indígenas que insistiam em manter-se em seus Toldos, à época imperial, sofreram perseguições e tentativas várias de aldeamento”. Portanto, anterior à instalação dos aldeamentos, a expressão “toldo” foi utilizada para designar locais ocupados de forma temporária ou fixa por indígenas que já haviam sido contatados, mas que ainda não estavam envolvidos a uma política oficial de concentração por parte do governo. Esses espaços poderiam ser ocupados por grupos que variavam entre 20 a 300 pessoas, lideradas por um cacique principal e alguns caciques subordinados. As vilas e cidades geralmente eram circunvizinhas a esses espaços, o que permitia um contato para trocas e mesmo saques a viajantes pelas picadas e estradas da região. Com o avanço das frentes de expansão alguns desses toldos foram extintos e outros acabaram dando origem aos aldeamentos oficiais do governo (BRINGMANN, 2015).

idade. O lugar onde nasceu faz hoje parte do município de Planalto, e essa fração de terras integra a Terra Indígena Nonoai. Naquela época, havia um único morador no local, que possuía um pequeno comércio e três casas, aproximadamente. Segundo nossa interlocutora, “Pertencia tudo pra Nonoai. Nonoai que é velha! Nonoai é uma cidade muito antiga!” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 6).

Áreas como Guarita e Nonoai⁴⁰ constituem os primeiros aldeamentos indígenas criados pelo governo provincial na Bacia do Alto Uruguai⁴¹, em decorrência da Lei de Terras de 1850 (FIGURA 4).

Figura 4 – Aldeamentos criados no século XIX e TI demarcadas no início do século XX



Fonte: Becker (2006, p.146).

⁴⁰ Em 1856 o governo provincial executou uma demarcação de Nonoai, com uma área de aproximadamente 428 mil hectares (BRINGMANN, 2015).

⁴¹ Além de Guarita e Nonoai, foi criado também o aldeamento provincial de Campo do Meio, ambos a partir de 1846. Nesses aldeamentos, muitas vezes, foram encontradas por algum tempo facções de lideranças Kaingang como, por exemplo, a de *Fongue*, *Votouro*, *Nonohay*, *Condá*, *Nicafim*, *Braga*, *Doble*, dentre outras, as quais seguindo a interesses de sua parcialidade para a obtenção de utensílios, ferramentas, sementes e proteção, cogitavam ou não alianças para, em troca, estabelecerem-se com seus liderados nos aldeamentos (LAROQUE, 2007). Todavia, Laroque (2000) chama atenção que mesmo aldeados, os Kaingang e suas lideranças continuavam a mover-se para fora dos espaços de confinamento estabelecidos pelo estado.

A criação de aldeamentos visava liberar da ocupação indígena as terras nas regiões hidrográficas litorâneas e serranas. Tal medida tinha um objetivo claro: concentrar os indígenas que “ameaçavam” os lotes coloniais em um cenário de expansão colonial, a fim de possibilitar maior controle por parte do governo, amansar e domesticar os indígenas “bravos”, tirando-os do estado selvagem e introduzindo noções de religião, trabalho e civilização (NONNENMACHER, 2000). Ou seja, tais aldeamentos reduziam os espaços de movimentação e liberavam as terras para o estabelecimento das colônias. Trazendo à baila a lógica do “trabalho” implementada nos aldeamentos, apenas atividades relativas à agricultura eram consideradas importantes pelos missionários, uma vez que possibilitavam a produção de excedentes e a autossuficiência do local. A coleta de erva-mate igualmente representava atividade importante por garantir autonomia e retorno financeiro certo (BRINGMANN, 2015).

Com o advento da República, em 1889, e a consequente instituição do Sistema de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910, deu-se início o processo de demarcação de terras no estado do Rio Grande do Sul. Este trabalho foi orquestrado, basicamente, pela Diretoria de Terras e Colonização (DTC), organizada pelo governo do estado em 1907, com o objetivo de proceder a regulamentação da distribuição de terras aos colonos, fiscalizar as ações das companhias de colonização e controlar os conflitos no campo. Nesse passo, serão demarcadas as áreas de Nonoai, em 1911, e de Guarita, em 1912, dentre outras regiões (MACIEL; MARCON, 1994).

Conforme memórias de *Karenh* narradas a *Véingré*, Nonoai era um mato extenso, não havia divisão alguma e as terras eram limitadas pelo *goj vãn*, entendido como “o rio que não seca”, referindo-se ao Uruguai (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 3). Esse mato “inteiro” seguia na direção do rio Passo Fundo. *Karenh*⁴² nasceu na última década do século XIX, e nessa época viveu num “*ware ka xi*”, traduzido pelo termo ‘toldo’, que era caracterizado como um local que reúne várias famílias. A Guarita é igualmente referida como uma área muito grande, dividida em ‘toldos’. Quando teve início o processo de demarcação do ‘toldo’ de Nonoai, *Karenh* acompanhou os agrimensores, indicando “todas as pontas de Nonoai” e ajudando a constituir os limites da referida Terra Indígena (DIÁRIO, 09/12/2019).

⁴² Cruzando informações colhidas em campo, acredita-se que João *Karenh* dos Santos tenha nascido no ano de 1896. A afirmação fundamenta-se na informação de que ele teria atingido a longevidade de 115 anos, vindo a falecer em 2011 (DIÁRIO, 29/08/2019). Contudo, em 2008 *Rokág* mencionou que seu pai estaria com 111 anos, tendo nascido em 24 de junho (SALDANHA, 2009). Seguindo essa lógica, o ano de nascimento mudaria para 1897.

No contexto apresentado, convém fazer uma digressão acerca da importância da memória. Os estudos de Michael Pollak (1992, p. 204) são frutíferos para a compreensão de que a “memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.

A mãe de *Véingré*, Otilia *Vaixó* Vicente, foi dada a João *Karenh* dos Santos pelo *iambré/jãmré* (cunhado/metade oposta) dele, e pai dela, aos sete anos de idade. Na época, *Karenh* ficara viúvo da primeira esposa (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 2). A relação entre os *jãmré* era cercada por dimensões de reciprocidade e complementaridade, cujas ações remetem a um profundo respeito e um “querer bem” ao outro (AQUINO, 2008). Contudo, nessas circunstâncias, “os *jãmré* deram ela pra ele”. *Véingré* explica que essa era uma prática comum naquele tempo. Sendo assim, *Karenh* cuidou de *Vaixó* e, aos doze anos de idade, ela tornou-se esposa dele, e passaria a cuidar dos filhos oriundos do primeiro casamento (DIÁRIO, 09/12/2019). Juracila Veiga (2000) constatou que a prática do pai de enviar sua filha⁴³ para um homem viúvo era comum na TI Xapecó. Os velhos criavam as meninas até que elas tivessem tamanho para que eles as desposassem. Não obstante, o casamento era uma forma de perpetuar a aliança entre dois chefes de família extensa, um *kamé* e outro *kairu-kré*. A causa da morte da primeira esposa se deve, segundo explicações dadas por *Karenh* à *Véingré*, ao fato de ela ter perdido a queima de remédios dos *kujà*. Isso porque, na ocasião em que teria ocorrido o ritual em Nonoai, ela estaria acompanhando *Karenh* em uma expedição de caça, coleta de mel e cera, situação comum às mulheres da época, que iam junto dos maridos para fazer-lhes comida, dentre outras atividades⁴⁴ (DIÁRIO, 09/12/2019). Posteriormente, a mulher teria sido acometida pelo sarampo e, como o corpo não estava protegido de doenças, acabou sucumbindo a essa enfermidade. Aquino (2008, p. 85) pontua que “Os ritos xamânicos para a ‘proteção’ do corpo são comumente realizados em várias aldeias Kaingang (do planalto e da região litorânea). Queimam-se ervas em uma fogueira, onde as crianças e adultos, andando em fila, passam ao lado e/ou por cima da “fumaça que sai do chão”. A partir do exposto, verifica-se tratar-se de um ritual cuja origem remete a um tempo bastante antigo.

⁴³ Veiga (2000) salienta que os rapazes que iam morar com suas jovens esposas na casa dos pais destas, também estariam sendo, de certa forma, criados pelos sogros, na medida em que seriam ainda muito imaturos e o sogro é quem iria determinar como eles deveriam agir.

⁴⁴ Importante salientar que as expedições de caça são eventos realizados no domínio “floresta virgem”. Antigamente, ainda quando havia predominância de florestas nas aldeias, nesses locais cabia aos homens a realização de atividades centrais, tais como caça, pesca, coleta de mel e pinhão, enquanto as mulheres coletavam frutas, pequenas larvas, insetos, urtiga, folha de coqueiro, imbu, mandioqueira braba (ROSA, 2005, p. 203).

Vaixó pertencia à metade *kamé*, enquanto *Karenh* era da metade *Kanhru-kré*. *Véingré* é a terceira filha do casal, de um total de seis irmãos⁴⁵. Das memórias de infância, *Véingré* destacou uma em especial, que fez questão de retomar em várias oportunidades em que dialogamos, pois marca um tempo que, como ela mesma diz: “me conheci de gente” (VÉINGRÉ, 2019, p. 5). Refere-se à *mesada* organizada pelos pais em Iraí, quando ela tinha sete anos de idade, como forma de “pagar” uma promessa feita pela mãe ao Santo Antônio, visto que, aos seis anos de idade, *Véingré* tivera “sarampo recolhido no pulmão” e conseguira “escapar”.

A partir dessa lembrança narrada por *Véingré*, torna-se pertinente fazer uma consideração acerca das histórias indígenas. Tomando-se por referência os estudos de Silva e Silva (2010):

[...] as histórias narradas pelos indígenas podem ser percebidas não apenas como a reunião de eventos significativos, mas como um conjunto de elementos que se entrelaçam para compor uma narrativa histórica. Essas narrativas podem ser, então, tecidas pelos eventos significativos em que atores protagonizaram ações somados a elementos de outros planos que podem inclusive, de um ponto de vista nativo, significar um conjunto de informações que traduzam a história (SILVA; SILVA, 2010, p. 43).

A *mesada* consistiu na realização de uma festa em que sete crianças comeriam com ela na mesa, no dia de Santo Antônio. A crença da mãe neste santo se deve ao fato de *Véingré* ter nascido justamente no dia 13 de junho. Nesse tempo, *Véingré* e a família estariam fora de aldeia, e, por isso, não participaram da “queima de remédios”, o que acarretou na perda de vários irmãos e, por pouco, dela mesma. Como não havia vacina, quando as doenças ameaçavam chegar, o *jagrê* (espírito auxiliar/guia) dos *kujà* vinha contar e era preciso se precaver com remédios do mato (VÉINGRÉ, 2019). Quando adoeciam, recorriam aos *kujà*, que eram os médicos dos Kaingang. Relatou haver uma época em que o trabalho dos *kujà* sofreu perseguições, no entanto continuavam a fazer os benzimentos com o guia, utilizando estratégias de ocultamento das práticas xamânicas (DIÁRIO, 25/02/2020).

Rogério Rosa (2005) traz detalhes sobre a prática ritualística da *mesada*, inserida no sistema caboclo do xamanismo Kaingang com a denominação de *mesada dos inocentes*. Os estudos desse etnólogo nos ajudam a compreender melhor o que nossa interlocutora tentou nos comunicar. A *mesada dos inocentes* realizada pelos antigos Kaingang buscava conciliar

⁴⁵ A mãe de *Véingré* teve várias gestações, porém, algumas acabaram interrompidas por abortos involuntários e cerca de seis ou sete crianças morreram vitimadas pelo sarampo, doença comum na época (VÉINGRÉ, 2019).

aspectos do catolicismo popular com a tradição do sistema *kujá*. O autor citado exemplifica, a partir do relato de interlocutores indígenas, sobre a mesada dos inocentes organizada por uma poderosa *kujá* no toldo Votouro. O momento narrado por essa interlocutora envolvia praticamente todas as pessoas da comunidade e era precedido por convites feitos pela *kujá*. A atividade ritual era marcada por momentos de comensalidade, em que as crianças eram alimentadas primeiro, depois os adultos. A *kujá* prosseguia cantando na língua indígena e fazendo uma espécie de reza muito diferente para as crianças e tudo era repetido com os adultos. Mas, antes da comida, ela fazia o fogo com remédio e fomentava as crianças. Também fazia promessa aos santos e lavava os adultos com remédios. Há, como se pode ver, similitudes entre as narrativas tecidas por *Véingré* e as apresentadas por Rosa (2005): a interlocução com os santos, a realização de promessas e a preocupação e os cuidados com o bem-estar das crianças.

Ao ser interpelada acerca da origem da crença nos santos do panteão católico, *Véingré* referiu que, provavelmente, seja uma decorrência do aprendizado da língua portuguesa e da consequente aproximação com os ‘brancos’, que passaram a dar imagens de santos aos indígenas. Pontuou que, quando pequena, não se falava em religião, havia somente os *kujà* (DIÁRIO, 25/02/2020). De fato, conforme Rosa (2005), o termo que melhor dimensiona o xamanismo Kaingang seria “sistema cosmológico”. Ainda de acordo com o autor, antigamente, o *kujà* era a pessoa de maior prestígio na aldeia, uma vez que possuía muitos poderes e curava as pessoas, sendo, portanto, o principal mediador das comunidades indígenas. O *pã’i* (cacique) aparecia em segundo plano, exercendo o papel de organizador da vida ritual e das festas comandadas pelo *kujà*.

Contudo, *Véingré* recordou que o pai era “bem católico” e possuía uma capelinha de São João e outra de Santo Antônio, que ficavam dispostas num canto da casa. No amanhecer, por volta das seis horas, todos acordavam para fazer as rezas conduzidas por *Karenh*. Feitas as orações, o pai saía para seus compromissos, e *Véingré* e seus irmãos iam para a escola. No anoitecer, sempre antes de dormir, o rito se repetia e novamente todos rezavam. *Karenh* possivelmente teria recebido as imagens de São João e Santo Antônio dos compadres não índios (padrinhos), porém, *Véingré* chamou atenção para o fato de, nesse tempo, não haver pandere nas aldeias. As igrejas começaram a aparecer em Nonoai no final da década de setenta, quando ela já se encontrava casada com *Sê*. No entanto, contou que chegou a frequentar igrejas com o pai fora da aldeia e que ela e as irmãs foram batizadas na igreja católica. Por isso possuem padrinhos não índios, o que denota uma relação de compadrio e um querer bem desses caboclos com relação aos Kaingang. Foi justamente a esse padrinho não índio que o pai recorreu para

saber “a era que a filha nasceu” (VÉINGRÉ, 2019a), visto que *Karenh* se perdera na idade da filha e, quando *Véingré* teve que sair para estudar fora da aldeia, o pai precisou dessa informação. Recorreu, então, ao padrinho, que morava em Rodeio Bonito e teria guardado a lembrança do batismo. A partir daí, foi feito o registro de *Véingré* para que ela pudesse estudar “lá fora” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 9-11).

O parágrafo anterior corrobora com o caráter englobante atribuído aos Kaingang em relação ao sistema caboclo, fruto da intensificação do contato com o caboclo-camponês em seus espaços, a partir do século XIX. Conforme Rosa (2005), as coletividades Kaingang são sensíveis às transformações que vêm do exterior, de outras sociedades indígenas, do contato com as igrejas e o Estado. As trocas que irão estabelecer com esses “outros” traduz o dinamismo do complexo xamânico, estendido não somente aos *kujá*, curandor-caboclo, mas também a outras pessoas da aldeia, como foi o caso de *Karenh*.

Outra história narrada por *Véingré* refere-se à passagem dos santos pela terra no tempo dos antigos Kaingang. *Karenh e Vaixó* teriam vivenciado essa experiência quando pequenos e compartilharam-na com a filha. Segundo *Véingré* (2019), no tempo em que os apóstolos de Jesus, santos e profetas andavam sobre a terra, dentre os quais citou São João Batista, referido por ela como o *Santo Moy*⁴⁶, São João Maria e a Virgem Maria, o pai tinha cerca de nove anos de idade e presenciou a chegada de um desses santos em sua casa. Nessa época, *Véingré* ressaltou que ainda não existia calça comprida e que a mãe de *Karenh* teria costurado camisolas para ele e os irmãos usarem. *Santo Moy* teria chegado à casa pela manhã cedo. Os detalhes desse momento são explicitados na narrativa que segue:

E ele estava antes do sol sair, ele já estava ali. O meu bisavô olhou, ele estava enxuto. O orvalho não tinha molhado ele nada! Parece que ele veio no ar, e ele desceu ali. Aí diz que ele disse:

- Mas, da onde que tu veio?”.

E ele, no idioma, ele dizia:

- Do norte!

Veio do norte. Daí dizia pra ele:

- Mas, como é que tu veio?” – na nossa idioma.

E daí diz que ele dizia que lá estava muito... estava escurecendo. Lá estava escurecendo, já. E ele veio pra onde é que estava claro ainda, que era no sul. No sul ainda estava claro e lá escureceu...

- Daqui eu estou indo para o meu Pai – ele falou.

Daí ele disse:

- Mas, aonde mora teu Pai? – na nossa idioma.

Quando ele falava do Pai, ele entendia, né? Daí ele disse:

- Aonde mora teu Pai?

E ele dizia:

⁴⁶ Questionada sobre o significado da palavra “*Moy*”, nossa interlocutora explica que se refere aos apóstolos de Jesus. Naquele tempo, não falavam “apóstolos”, mas “*Santo Moy*” (VÉINGRÉ, 2019).

- Meu pai mora [*Véingré* gesticula com as mãos para cima] aqui, né. Mas daqui eu já vou ir, eu vou ficar aqui três dias – ele falou.
 E daí quando fez três dias, ele disse pra bisavó:
 - Ele vai ficar três dias conosco! [*Véingré* fala em tom de voz baixo] – na idioma, né.
 [...]
 Daí diz que eles agradaram muito, daí eles disseram:
 - Então entre! Então entre!
 Ele tinha uma bolsa de estopa. Esses... antigamente era estopa, né? Tudo rasgado, estava caindo as roupas dele, ‘parece que era um mendigo’, ele disse.
 [...]
 - Esse é *Santo Moy*!
 E ele contou o nome dele e disse como era o nome no idioma. Ele disse que era João Batista.
 - Sou João Batista!
 Daí ele disse:
 - *Santo Moy*! [*Véingré* fala em tom de voz baixo]
 Sempre falou para eles ‘Vamos guardar ele!’ Daí eles mandaram ele entrar. Disseram pra ele ‘Quer comer?’ E ele, ‘Não’, ele gostou é do chimarrão, e ele disse:
 - Não, eu quero tomar chimarrão! (*VÉINGRÉ*, 2019, p. 8-9)

Chamam atenção alguns elementos presentes no encadeamento dessa narrativa, que legitimam a condição de santidade em oposição à situação de meros mortais dos anfitriões: primeiro, era de manhã cedo e *Santo Moy* não trazia qualquer evidência de estar molhado pelo orvalho da manhã; a comunicação viável pelo entendimento do idioma de ambos os lados, sendo repetido várias vezes, isso porque o bisavô não falava o português; a escuridão, sendo sinônimo de ‘pecado’; a simplicidade, como forma de testar até onde iria a sinceridade e a generosidade daquelas pessoas; a necessidade de agradá-lo com alimentos. Rogério Rosa (2005), ao verificar um número expressivo de narrativas sobre a chegada de santos na casa dos Kaingang, sendo estas repletas de detalhes que expressam a relação entre as pessoas e os santos, constata que essa prática era uma constante na vida dos antigos Kaingang. *Véingré* (2019a) inclusive pontuou que os santos apareciam com frequência na época do pai dela, mas no tempo dela, já não podiam mais presenciá-los. Considerando que nossa interlocutora nascera na década de cinquenta do século passado, quando já havia radicalizado o desaparecimento do domínio “floresta virgem” e, com isso, santos e profetas pararam de aparecer (ROSA, 2005).

Já a experiência de *Vaixó* teria sido com a Virgem Maria. Acerca desse episódio, *Véingré* fez o seguinte relato:

A minha mãe também viu essas Virgem Maria... O meu vô surrava a minha mãe muito. Daí, quando a minha mãe escapou com a minha tia mais velha, que ela já faleceu também, e ela pegou a minha mãe bebezinha, ela a colocou aqui e a outra irmãzinha dela aqui no pescoço, correu, escapou dele, né? E quando ela ia correndo assim, quando estava chovendo, ela olhou do lado, num barranco estava saindo uma fumaça. Estava uma mulher ali, bem velhinha. Ela chegou nela:
 - Dá pra me escapar aqui da chuva, meu marido tá me surrando.
 - Entra filha! – ela disse pra ela.
 Quando ela entrou assim, estava chovendo e não entrava nem essas enxurradas no lugar onde ela estava. Disse que estava bem enxutinho, o foguinho dela acendendo, a

chaleirinha dela ali e daí diz que ela olhou para cima... em cima dela era só sol, não tinha casa!

- Sol! – ela dizia para minha mãe.

Daí ela disse:

- Espera um bandido passar por ali. Você tá junto com um bandido – ela falou!

Eles dizem um bandido, ela disse:

- Esses ruim!

O meu pai também disse que o bandido para eles, era essas pessoas ruim. Pessoas que não tem dó de ninguém, que gosta de maltratar os outros, ele disse. E aí ela disse que dali a pouco do que ele vinha vindo gritando, passou bem do lado deles, mas não viu eles. O meu avô.

[...]

Ela disse à minha mãe:

- Olha lá, ele tá vindo! Fica quieto, ele nem vai ver nós!

E ele passou na estradinha também, mas não viu eles. E daí embaixo da chuva chegou a molhar assim, e onde eles estavam, estava claro. A minha mãe também falava assim:

- Era a Virgem Maria!

E daí a minha avó contava para ela, ‘nós escapemos no lugar onde é que estava a Virgem Maria, que é a mãe de Jesus’. Mas olha, eles têm história bonita, minha mãe e meu pai! (VÉINGRÉ, 2019, p. 11).

Verifica-se nessa narrativa uma variante do contato dos Kaingang com santos católicos. Diferente do que comumente ocorria, ou seja, os Kaingang é que esperavam pela visita física dos santos, desta vez são as tias e a mãe que se deparam, no caminho, com a Virgem Maria. Contudo, permanece a marca principal do contato com os santos, que é a ajuda que recebem dessas pessoas especiais.

O ‘benzimento’ também era uma prática elaborada pelos pais. A mãe benzia temporal, fazendo gestos com as mãos e proferindo palavras na língua nativa. O pai aprendeu ‘simpatias’ para benzer temporal. Traçando um paralelo entre os dois, a simpatia feita pelo pai de *Véingré* diferia do benzimento, pois com o uso de machado, fazia o sinal da cruz e jogava sal no fogo para impedir chuva de granizo. Além disso, o pai também “jogava a peneira lá fora para não dar grande, o temporal. Só benzia temporal!” (DIÁRIO, 25/02/2020, p.07). *Rókág*, irmão de *Véingré*, foi referido por ela como um historiador, profundo conhecedor da história e cultura Kaingang, um verdadeiro sábio. No vídeo “*Nẽn ã tỹ ěg vějĕn nĩm tĩ* - A mata é que mostra nossa comida (PREFEITURA DE PORTO ALEGRE, 2010), *Rókág* apresenta a peneira como um objeto “bem antigo”, usada pelos Kaingang para resgatar o espírito das crianças quando elas caíam na água – como tudo tem espírito, o espírito da água segura o da criança. Quando um temporal se aproximava, a peneira deveria ser colocada contra a tempestade, para que não provocasse estragos. No vídeo, *Rókág* também pondera que os *kujá* alertavam os Kaingang a sempre terem uma peneira em casa, pois ela dá vida aos Kaingang.

A casa onde moravam era construída à base de taquara. Em relação à arquitetura, fazia-se uma estrutura com estacas de madeiras “bem fortes”, rodeava-se com esteira de taquara e,

sobre o teto, intercalava-se taquara mansa por entre madeiras compridas. Amarrava-se com cipó embira. Por baixo dessa estrutura, colocavam-se forros de esteira. Por fora, preenchia-se com madeira roliça. Havia uma porta, igualmente feita de esteira, que abria para fora e era fechada com tramela ou tranca. *Véingré* referiu que esse estilo de casa “era bem tradicional”. O pai fazia camas, amarrando taquaras, e sobre essa estrutura eram colocados colchões de palha de milho. Dentro da casa havia uma espécie de caixa feita pelo pai, que ele encheu de terra. Nessa estrutura “colocava uns tições de lenha”. Contou que antes faziam fogo de chão e penduravam as panelas de ferro em ganchos. Mais tarde, quando já estava crescida, *Karenh* construiu um fogão de chapa: “O pai fez tipo de jipão, o pai botou argila. Como forno de pão” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 3). Tratava-se de uma estrutura com chapa, onde eram colocadas as panelas, havendo um forno de pão em anexo. De forma concomitante, assava-se o pão em formas e nas palhas de milho (DIÁRIO, 04/02/2020).

Dentre as atividades realizadas para suprir sua existência estava a caça, o cultivo, a criação de animais e a produção de artesanato. *Véingré* lembrou que o pai possuía uma variedade de flechas e que fazia armadilhas de caça, dentre as quais cita o mundéu e a gaiola. *Vaixó* fazia *pisé* (ou *pixé*), alimento elaborado à base de milho torrado em uma panela. Posteriormente, as sementes de milho são socadas no pilão e, em seguida, peneiradas. A farinha que produziam nesse processo poderia ser comida pelos Kaingang durante meses. Do pinhão, um importante alimento na dieta Kaingang, fazia-se uma farinha (*fág fy*), que gostavam de comer com galinha frita. Tradicionalmente, plantavam milho e feijão. Cada um tinha o seu “cantinho” para plantar e quando se percebia que a terra poderia estar desgastada, “velha”, deixavam que o mato tomasse conta, se refizesse, e passavam a produzir seus cultivos em outro lugar, explicou *Véingré*. Ela lamentou que, com a entrada dos colonos, o mato praticamente se terminou. E foi justamente para estes não índios, que a mãe produzia e vendia balaios dentro da aldeia (DIÁRIO, 03/10/2019; 25/02/2020; *VÉINGRÉ*, 2019).

Questionada sobre a finalidade das roças que o pai fazia, *Véingré* salientou que “Nós tínhamos bodegueiro. O pai tinha patrão. Ele criava e vendia galinha, porco, feijão, tudo para o mercado. O pai depositava tudo lá!” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 3). *Karenh* possuía uma mula e um gaiotão, que servia para levar os produtos até Planalto. No final do ano, o dinheiro que não era gasto ficava como crédito na “bodega”. Quando ocorreu de terem que sair corridos de Pinhalzinho, o bodegueiro orientou *Karenh* a deixar uma parte do que havia depositado, como crédito (DIÁRIO, 14/01/2020).

Karenh vivenciou o processo engendrado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) quando este órgão passou a ser responsável por Nonoai, a partir de 1941⁴⁷. De acordo com Danilo Braga (2015), sob a astúcia do SPI, o indígena perdeu seu pedaço de terra para plantar, com a inauguração do projeto de lavouras coletivas na forma de mutirão e, nesse processo, acabaram forçados a aprender e praticar monocultivos de soja e milho. O restante das terras cultiváveis acabava, em grande parte, arrendado para não índios que, na sua maioria, viviam em terras localizadas no entorno das aldeias e, com o tempo, estes colonos passaram a morar dentro das reservas indígenas, junto aos Kaingang.

Sandor Bringmann (2015) ilustra de maneira substancial o impacto sofrido nas atividades de subsistência “dos antigos” a partir da entrada do SPI:

Assim como João Severo, os demais velhos entrevistados em Nonoai definem a atuação do SPI como uma ruptura com as atividades de subsistência “dos antigos”, principalmente com relação às práticas agrícolas e seus correspondentes. O SPI foi responsável por sistematizar a produção agrícola ao implantar modalidades produtivas com finalidades comerciais, mormente através das “lavouras comunitárias”. Produtos sempre cultivados em roçados familiares, como feijão, milho e mandioca, passaram a ser produzidos em maior escala, com o emprego de mão de obra indígena de forma compulsória e fiscalização do próprio encarregado, juntamente com funcionários e auxiliares contratados. Para Valter Sampaio, a principal transformação promovida pelo SPI em Nonoai está relacionada com a intensificação do trabalho agrícola e a diversificação da produção, pois os encarregados “faziam os índios fazer roça pra eles. Fazer 10, 15, 20 alqueires de roça... plantar milho, plantar feijão, plantar trigo.”” (BRINGMANN, 2015, p. 236).

No sistema de “lavouras comunitárias” os indígenas eram obrigados a trabalhar alguns dias da semana para o Posto Indígena. Poderiam sofrer punições ou restrições caso se negassem a fazê-lo. Geralmente ocorria em paralelo a outras atividades de cunho familiar, como a produção de pequenas roças de milho, mandioca, criação de suínos e produção de artesanato. Isso quando o trabalho nas “lavouras comunitárias”, na abertura de estradas, nas roçadas de capoeiras e outras atividades de limpeza do Posto não lhes consumia todo o tempo disponível, impedindo-os de dedicarem-se aos seus próprios roçados. Essa modalidade de trabalho compulsório é referida pelos Kaingang como sistema do Panelão, ou apenas, Panelão, tido como um dispositivo normatizador, sob o qual os indígenas tinham hora para iniciar o trabalho, comer, descansar e sair do trabalho (BRINGMANN, 2015).

⁴⁷ Isso ocorre devido à situação cada vez mais calamitosa em que se encontravam os Toldos e os indígenas do Rio Grande do Sul. A partir de 1941, além da Colônia Agrícola Indígena do Ligeiro, criam-se também os Postos Indígenas nas áreas dos antigos Toldos, subvencionados ao órgão federal de proteção e assistência aos indígenas, entre os quais o Posto Indígena Nonoai, ambos entregues pelo governo do estado à tutela do Serviço de Proteção aos Índios (BRINGMANN, 2015).

Sob a administração da FUNAI, no início dos anos setenta, houve a oficialização do arrendamento de terras nas áreas indígenas, em completa discordância com a Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Em 1974 foi expressiva a entrada de colonos nas áreas indígenas, a maioria como intrusos (TEDESCO; MARCON, 1994).

O episódio que acarretou a saída da família de *Véingré* de Pinhalzinho envolveu tensões entre o pai e as lideranças políticas de Nonoai. *Karenh* não era liderança, porém, frente ao faccionalismo, entendido como uma estratégia política, próprio da relação interna das coletividades Kaingang, houve pressão para que ele se posicionasse de um dos lados da disputa, intento que não foi levado a cabo por ele (VÉINGRÉ, 2019a). Registros feitos em diário de campo dão conta de explicitar os fatos:

[...] *Véingré* explica que é que nem hoje, que “as lideranças perseguem um ao outro”. Diz que “Meu primo perseguiu as lideranças de Pinhalzinho. Caluniaram o meu pai”. Na época, *Karenh* estava trabalhando em Alpestre. Os policiais indígenas teriam se acampado no Posto de Nonoai para prendê-lo, sob a alegação de que ele tivesse liderando, sem a ordem de seu cacique. *Karenh* e a família residiam, à época, no interior de Pinhalzinho [hoje constitui distrito de Planalto]. Os homens se acamparam por lá e acharam que a mãe estivesse mentindo, que o pai estaria trabalhando para fora. Em determinado momento, aproveitando-se da distração das polícias, já que teriam ido até outro local para prender outros indígenas, também acusados de calúnia, a mãe pegou o cavalo e foi atrás de *Karenh*, para avisá-lo de que não poderia retornar. Conta que é como se fosse hoje, uma vez que Nonoai é liderada por José Lopes, na época era seu primo, referido como *Vairã* Casemir, ele seria bem novo. Ele estaria colocando que o pai estava como cacique de Pinhalzinho. *Véingré* conta que foi fofoca das mulheres. Os homens ficaram no local onde ela e a família moravam, por cinco dias, e até mataram os porcos do pai. Contudo, a mãe e o pai conseguiram fugir para São Miguel do Oeste. Deixaram para trás as plantações, feijão, uma caixa grande onde eram guardadas sementes, criação de porcos. Nessa época, *Véingré* tinha cerca de dois anos de idade [por volta de 1958-1959, já que ela nasceu em 1956]. Enquanto estavam fora é que teria entrado os posseiros. [...] Quando retornaram, *Véingré* já estava com dez anos de idade e os posseiros já estavam em Nonoai. Pinhalzinho, nessa época, fazia parte de Nonoai (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 2).

De São Miguel do Oeste deslocaram-se para Iraí, onde permaneceram por cerca de dois anos, morando como agregados. Sobre essa nova realidade, *Véingré* salientou que plantavam “a meia” e o pai fazia roçado e lavoura para o patrão, que lhe pagava por mês, além de criar porcos. Quando tomaram conhecimento da troca de cacique, resolveram retornar para Nonoai. *Véingré* acredita que, nesse tempo, já estivesse com dez anos de idade (DIÁRIO, 14/01/2020; VÉINGRÉ, 2019). O retorno foi combinado com Albino, um dos irmãos de *Véingré* por parte de pai, quando esteve fazendo-lhes uma visita em Iraí. Albino deveria escolher, em Nonoai, um lugar próximo da água, onde deveria fazer um piquete à espera do pai. Com isso, evidencia-se que a territorialidade intimamente entrelaçada aos cursos d’água era uma (eco)lógica que acompanha os Kaingang há milhares de anos. Sobre as circunstâncias da volta, enquanto mãe e filhos movimentaram-se de ônibus, o pai e o tio deslocaram-se a pé, conduzindo uma vara de

porcos pela estrada. *Karenh* teria saído antes do sol nascer, por volta das quatro horas da manhã, e por volta das dezesseis horas da tarde já se encontrava em Nonoai⁴⁸ (DIÁRIO, 14/01/2020).

No ano de 1978, *Karenh* desempenhou papel importante na expulsão dos posseiros de Nonoai. Ele e outras lideranças Kaingang viajaram até Brasília, a fim de buscar ajuda na mediação do conflito. Como não obtiveram êxito no diálogo junto aos órgãos governamentais, resolveram eles mesmos remover os posseiros da Terra Indígena. *Véingré* contou que sentiram medo e que os homens “[...] deixaram nós lá numa casa, a gente ficou só as mulheradas, né. Pra depois eles fazerem os trabalhos deles. Naquela época, só os índios que tiraram” (VÉINGRÉ, 2019; DIÁRIO, 09/12/2019). Sobre essa questão tida como marco fundante do processo de ‘luta por terras’ pelos Kaingang, Braga (2015) explica que a situação exigia coragem, pois havia o perigo iminente de ataque dos colonos (por isso também passaram mais de uma década em discussão, organização e mobilização). Além disso, teriam que se preparar para enfrentar um governo militar que tinha como prática a repressão, numa postura “anti-índigena”. Essa atitude fora respaldada pela Lei 6001 de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, e que previa legalmente a retirada dos intrusos das áreas indígenas, servindo como importante instrumento para a época e ajudando-os a defenderem seus direitos. Como o governo e a FUNAI nada fizeram, os próprios indígenas tomaram a iniciativa de retirada dos colonos (BRAGA, 2015).

Um ano após a expulsão dos posseiros de Nonoai, *Véingré* casou-se com *Sê* (DIÁRIO, 14/01/2020). Questionada sobre como os casamentos eram arranjados na época, obteve-se a explicação de que, antigamente, a escolha era feita pelos pais e o casamento era acertado entre as famílias. Porém, embora o pai de *Véingré* tivesse tentando proceder de acordo com a tradição indígena, não houve aceitação por parte dela, visto que ela “já estava estudada” e não quis casar nova. *Véingré* estudou até a sétima série, e conta que foi à escola para aprender a língua portuguesa. Iniciou os estudos por volta dos nove anos de idade. Coursou parte da sua trajetória escolar na Terra Indígena de Nonoai e parte fora dela (VÉINGRÉ, 2019a, p. 8-9).

Sê nasceu no ano de 1955, na Terra Indígena Serrinha. A mãe teria ascendência italiana e indígena, pois nasceu da relação da vó, uma “índia pura”, com um italiano, que a teria “pego” no caminho de volta para casa, enquanto retornava de um pequeno comércio que havia por lá⁴⁹.

⁴⁸ Na década de 1980, *Vaixó*, aos 47 anos de idade, separou-se de *Karenh*, que se encontrava com 84 anos de idade. *Vaixó* passou a residir com uma das irmãs de *Véingré*. Posteriormente, *Karenh* adoeceu e foi trazido para o Hospital da Santa Casa, em Porto Alegre. Nesse local, teria “aceitado Jesus” e “Deus curou ele” (DIÁRIO, 09/12/2019), denotando, a partir desse momento, uma aproximação com igrejas pentecostais.

⁴⁹ *Véingré* conta que, na época, dois homens que se encontravam no local ofereceram cachaça à mãe de *Sê*. Como ela apreciava a bebida, tomou alguns goles e depois foi para casa. No caminho, um dos homens foi atrás dela a

Posteriormente, a mãe de *Sê* casou-se com um homem “bem índio” (DIÁRIO, 09/12/2019). *Sê* afirma não ter conhecido o pai, que faleceu cedo, razão pela qual parece atribuir parte da expropriação das terras de Serrinha, pois diz que a mãe ficou sozinha com alguns filhos e, segundo ele, “Mulher não resolve nada” (DIÁRIO, 31/01/2019, p. 2). Acabaram deixando a área que era de uso da família, pois a terra que ocupavam foi vendida por um tio, irmão da mãe, por um valor irrisório na época. Em relação à expropriação de Serrinha, *Sê* pontuou que toda a área, uma vez demarcada, foi invadida ou vendida. Nessa época, semelhante ao que ocorrera em Nonoai, os colonos também invadiram Serrinha. Segundo ele, tratava-se de áreas boas para o plantio. Sobre a atuação de órgãos como o SPI e a FUNAI, *Sê* demonstrou claro desprestígio (DIÁRIO, 31/01/2019), o que é perfeitamente compreensível diante de tamanhas atrocidades praticadas por esses órgãos em suas políticas indigenistas. Frente à expropriação total de Serrinha, os indígenas dessa área foram levados, a maioria, para a área indígena de Nonoai (DIÁRIO, 14/01/2020).

A mãe faleceu quando ele tinha dez anos de idade. Dessa forma, *Sê* precisou se virar muito cedo e foi trabalhar para os colonos. Lembra que permaneceu por cerca de seis anos na propriedade de um italiano. Depois de um tempo, deslocou-se para outras cidades, tais como Campo Bom, onde trabalhou em um fábrica de calçados, e Não-Me-Toque, onde desempenhou a função de calceteiro. Desta última cidade retornou para Serrinha, conduzido por uma de suas irmãs. Posteriormente, outra irmã o teria levado para morar com ela em Nonoai. *Sê* revelou que o retorno à aldeia foi um processo bastante difícil e que reconheceram sua identidade indígena somente depois de três meses. Esse processo foi engendrado pela liderança da Terra Indígena, que o teria interpelado sobre os laços de parentesco que o ligariam a uma ascendência indígena. Também era preciso garantir sua ligação com pessoas que viviam na área, as quais precisaram confirmar o parentesco. Frente ao reconhecimento da identidade indígena, a liderança o deixou ficar e lhe concedeu um lugar para morar (DIÁRIO, 02/02/2018). Convém destacar a importância dada ao parentesco neste processo de reconhecimento, justamente porque incluiu o que Viveiros de Castro (2006) denomina como ‘relações de afinidade’. Na concepção do referido autor, em muitas culturas indígenas, a afinidade é transmitida intergeracionalmente e é também o arcabouço político e a linguagem ideológica dominante nas comunidades indígenas.

Tempos depois, em Pinhalzinho, conheceu *Véingré*. Então, *Sê* considerou ter encontrado sua “mulher para namorar”. Porém o *kakrã* (sogro) não consentiu o casamento, por entender

cavalo e teria “pego ela”. Ela era mãe solteira e morava na Serrinha. Desse episódio, nasceu uma menina “bem branca”, que vem a ser a mãe de *Sê* (DIÁRIO, 09/12/2019).

ser ele um *fóg* (não índio). Novamente, foi exigido a *Sê* que fizesse o inventário dos parentes indígenas, devendo apresentar documentos que atestassem sua identidade indígena. Além disso, deveria provar que falava o idioma. Esses dois elementos eram, para o sogro, indicativos de pertencimento étnico. *Sê*, embora não tivesse documento algum naquele momento, confirmou sua identidade indígena, remetendo sua parentela à figura do finado Isaltino, indígena com grande representatividade e conhecido de seu *kakrã*. Porém, isso não foi suficiente, pois a fala do idioma o comprometeu: ele, de fato, o havia esquecido, por deixar de praticá-lo.

Num baile, onde se fazia presente o sogro e sua futura esposa, *Sê* acabou brigando, o que resultou em um desafeto. Decidiu ir embora, porém, *Véingré* fugiu com ele. *Vaixó* e *Karenh* chegaram a ir atrás deles, porém, o *matão* impedia de encontrá-los. A certa altura do caminho, depararam-se com outro baile em outra aldeia, onde encontraram com *Rokãg*, irmão de *Véingré*, e lhe contaram o ocorrido. *Rokãg* teria dado apoio ao cunhado. *Sê* destacou ter tocado muitos bailes em aldeias indígenas, na companhia de seu *jamré*, a quem nutre profunda admiração e respeito. E foi justamente por ocasião desses bailes que ele reaprendeu a língua Kaingang (DIÁRIO, 02/02/2018).

Portanto, nesse caso, não houve festa de casamento nos moldes da tradição indígena. Tempos depois, *Karenh* descobriu que o indígena Antônio Vergueiro, pai de *Sê*, era seu *jãmré*. *Véingré* contou que, por conseguinte, *Sê* seria *jãmré xi* de seu pai, por ser ele filho do *jãmré* e genro dele. Sendo assim, ela e *Sê* faziam de tudo para agradá-lo, atitude peculiar de uma relação entre *jãmré* (DIÁRIO, 04/02/2020).

Sê e *Véingré* continuaram morando na área indígena de Nonoai, porém, próximo do Posto Indígena situado na cidade⁵⁰. Relatos do início da vida do casal buscam construir uma narrativa de protagonismo próprio:

Naquele tempo foi assim... o começo: a gente sofreu nós dois junto, para fazer a lavoura. Só a gente, né. Só eu e ele fazendo, plantando com uma junta de boi, lavrando e eu plantando. Ia desmoitando, daí foi, foi, até que a gente foi guardando aquilo que a gente fez, né. E daí foi um dia que as terras que a gente planta, foi ficando fraco, também! Daí nós não tínhamos condição pra comprar, a gente tinha que comprar bastante semente para gente plantar. E daí ele disse ‘Bah! As plantas já não tá dando

⁵⁰ Atualmente a área da Terra Indígena de Nonoai abrange quatro municípios: Nonoai, Planalto, Rio dos Índios Gramado dos Loureiros. A superfície total da área é de 19 830 hectares, localizados entre os rios Passo Fundo e Rio da Várzea, onde vivem cerca de 2 667 pessoas da etnia Kaingang e cerca de duas centenas de Guarani (Guarani *Mbya* e Guarani *Ñandeva*) (FUNAI, texto digital; IBGE, 2012). Essa Terra Indígena está organizada em três setores: o setor Bananeiras (Aldeia Bananeira um e Bananeira dois), o setor Posto Indígena (Aldeia Capinzal, Aldeia Cascata, Aldeia Capão Alto, Aldeia Sede e Aldeia Vila Alegre) e o setor Pinhalzinho (Aldeia Conceição, Aldeia Ivaí, Aldeia Passo Feio, Aldeia Quarta Seção, Aldeia Sanga Leonardo ou Mbaracá Mirim, Aldeia São Braz, Aldeia Vila Cruzeiro e Aldeia Vila Dois ou Pinhalzinho, onde há duas aldeias Guarani com mais de duzentas pessoas que falam a língua Guarani) (NASCIMENTO, 2017).

mais nada! Vamos fazer um – ele disse assim – um *sítio*, né? Um acampamento. Vamos lá naquele lugar lá, vamos fazer um acampamento, porque nas aldeias na época não tinha, não tem dono, era pra todos! Quanto mais aquele que trabalha! Daí fomos achar uma terra boa. Daí a gente fez um acampamento e foi morar lá. Daí que ele fez tipo de cooperativa, ele foi na cooperativa pra tirar a semente para plantar aqui, já que nós não tínhamos a semente que chega, né? (VÉINGRÉ, 2019, p. 6).

Trazer narrativas como a citada requer pensar como os indígenas se fazem sujeitos no enredo que constroem e como as experiências por eles vividas fazem emergir significados marcados por tensões, aproximações, transformações. Nesse ponto, reside fundamentalmente a riqueza da narrativa oral, uma vez que traz à baila formas indígenas de pensar e fazer história, desvelando historicidades próprias ou mesmo uma outra história (SCHWARCZ, 2005).

Voltando à narrativa, nota-se que o termo *sítio* é empregado com a conotação de lugar onde costumavam fazer seus roçados e criar animais. Nesse alinhamento, Ricardo Cid Fernandes (2003) traz uma explicação semelhante ao pontuar que a categoria nativa “sítio” designa as terras destinadas à produção exclusiva do grupo familiar, que dispõe do direito de uso da terra, sendo o produto colhido de sua propriedade. Verifica-se que houve uma movimentação dentro da Terra Indígena Nonoai, em busca de um novo lugar, de uma “terra boa” para morar e cultivar. Importante sublinhar que a terra era de uso coletivo e, conforme arguiu nossa interlocutora, “naquele tempo, a gente poderia ir no lugar que a gente queria. Pra ir lá fazer lavoura, fazer um acampamento. E a gente fez lá! Porque na aldeia indígena é pra todos! Não é que nem os não índios que tem os seus pedacinhos marcados. Vai em qualquer lugar e faz um plantio lá, que não tem divisão” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 10).

A produção era destinada à Cooperativa Cotrisal, que em troca cedia-lhes sementes, certo valor em dinheiro, além de ficarem atrelados ao mercado da cooperativa (DIÁRIO, 26/12/2018). O trabalho era realizado com auxílio de peões indígenas, que poderiam receber por empreitada ou por dia, num sistema de trocas, que funcionava da seguinte forma:

[...] Era a troca. Porque lá tem poucos que se interessam em plantar muito. E daí assim, como meu esposo, ele plantava bastante, nós guardávamos. Tinha feijão no paiol, né? Tudo guardado... milho em espiga, eu tinha muitas criações, assim... Nós tínhamos seis vacas de leite e fazia queijo, fazia tudo. Tudo para vender para os peões. Daí eles levavam, a gente descontava dos dias (VÉINGRÉ, 2019, p. 7).

A farinha de trigo também era utilizada como elemento de troca com os peões. O trigo era igualmente cultivado em grandes quantidades. Parte do produto era levado por Sê ao moinho em Nonoai, que retornava com sacos de farinha na carroça e ainda poderia ficar em haver, para retirar no decorrer do ano. Também o milho era levado aos moinhos para produção de farinha. O trabalho de moer poderia ser pago ou feito no sistema de troca. Dessa forma, “Eles faziam a

farinha e às vezes ele ganhava 30% ou metade por metade” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 7). Assim, sempre possuíam estoques de farinha. O milho cateto era cultivado para produção de farinha visando ao consumo próprio. Ressalta-se que essa espécie de milho era cultivada com sementes crioulas, própria das culturas originárias indígenas e cumpria uma função importante que era de fortalecer a dinâmica alimentar Kaingang. Sementes de milho cateto eram salvaguardadas, para que eles pudessem continuar cultivando-as (VÉINGRÉ, 2019a).

Em suma, *Véingré* e *Sê* cultivavam milho, feijão, soja (em regime de concessão) e trigo. Utilizavam plantadeira manual e, além do trabalho realizado com auxílio de “peões”, também desenvolviam um sistema de ‘troca de dia’ com os vizinhos, ou seja, uma espécie de mutirão para fazer as roças. Sobre esse sistema de cultivo, *Véingré* destacou que, “num instante nós plantava um monte”, denotando haver colaboração recíproca ou algum tipo de aliança na realização de plantios feitos de forma coletiva. A abertura da roça envolvia a derrubada do mato (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 7). Depois de um tempo, quando entendiam que a terra estivesse desgastada, aquela roça era abandonada e deixavam crescer o matão na lavoura, pois a vegetação serviria de proteção, de adubo para a terra, deixando-a descansar por um tempo, e só depois, se desmatava novamente o necessário para fazer uma nova lavoura. O feijão e o milho eram cultivados no início e no final do ano. O cultivo da soja era feito com auxílio de uma plantadeira contratada e paga por hora. Além de cultivar a terra, também possuíam vaca de leite e criação de porcos (DIÁRIO, 31/01/2019; 14/01/2020). Diana Nascimento (2017) evidencia em seu estudo sobre resistência *Kaingang* através da manutenção de sistemas agrícolas tradicionais, a prática de mutirões entre famílias Kaingang de Nonoai. Segundo a referida autora, os Kaingang referem essa ajuda mútua de ‘troca dia’, caracterizada pelo momento em que várias famílias se reúnem nos arredores do roçado do dia, prática realizada no tempo antigo (*vãsy*) e que permanece operante nos tempos atuais entre os indígenas mais velhos, com idades entre 55 e 75 anos.

Recebiam a retribuição dos plantios destinados às cooperativas, por ano. Dessa forma, a compra de duas ou três peças de roupas e chinelos, sobretudo para os filhos mais velhos, se dava após o recebimento do dinheiro da safra. No entanto, *Véingré* revela que também procediam na forma de trocas de roupas usadas por peças de artesanato, com aqueles que saíam vender balaio. Dessa forma, produziam balaio que eram trocados por roupas (DIÁRIO, 09/12/2019). Foi durante uma das incursões a TI que conhecemos uma das pessoas com quem *Véingré* costumava trocar artesanato por calças de brim e lençóis: *kofá* Tereza Lopes. Porém, a ligação com esta mulher, vai além da reciprocidade. Tereza foi a primeira professora indígena

contratada para trabalhar na escola recém-fundada, ainda nos tempos do SPI, no Posto Pinhalzinho, que integrava a TI Nonoai, e que hoje pertence ao município de Planalto. Quem a conduziu foi o próprio chefe do Posto. Nessa época, a escola ainda não era bilíngue e Tereza ministrava aulas também para os filhos dos posseiros. *Véingré* destacou que “A gente morava ali, e logo do lado tinha um posseiro”. *Sê*, *Véingré* e *Rokãg* foram alunos de Tereza. Ela permaneceu por dois anos ministrando aulas, e quando se casou o marido não quis mais que ela saísse para trabalhar. Os lençóis trocados com Tereza eram cortados e usados como fraldas para as crianças (DIÁRIO, 14/11/2019).

A pesquisa revelou que a prática do plantio em grandes áreas de terra, cuja produção seria destinada à cooperativa Cotrisal, era realizada apenas por alguns grupos domésticos. Porém, contatou-se que havia plantio por parte de outras famílias indígenas que “tiravam de troca-troca” com a FUNAI (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 9). Ou seja, a FUNAI concedia a semente e, em troca, recebia parte do cultivo. O que sobrava, a família indígena vendia para algum mercado. Ao ser perguntada sobre quem ganhava com esse ‘sistema’, *Véingré* devolveu o seguinte questionamento: se a FUNAI ganha dois sacos de cada família, quantos sacos dá, num total de cinco mil famílias, por exemplo? (DIÁRIO, 09/12/2019). Essa arguição revela o processo de exploração indígena orquestrado pela FUNAI, através da implementação de uma ‘política de renda’, que visava sobretudo à incorporação dos indígenas a um modelo desenvolvimentista e à sociedade nacional.

Com a FUNAI à frente das políticas indigenistas desde 1967, as famílias Kaingang passaram a ter um pedaço de terra para fazer sua plantação (BRAGA, 2015). Não obstante, no sul do Brasil, implantaram projetos de “integração” que objetivavam o arrendamento de terras indígenas para colonos sem terras ou pequenos proprietários. A meta da FUNAI era transformar os indígenas em “empresários” e as reservas em “empresas rurais”. Nesse contexto, os indígenas no sul do Brasil passaram a produzir, a partir da década de setenta, soja e trigo, visando à incorporação à lógica capitalista de produção (TEDESCO; MARCON, 1994).

Contudo, houve tempos difíceis, marcados por secas e chuvas de granizo que assolaram a plantação.

[...] eu tinha meu filho mais velho, eu tinha a menina, a outra, daí eu tinha dois filhos, três filhos, aí que começou a vir esses tipos de seca, seca, veio fora de tempo, e terminava as plantas, secava tudo! E daí a gente tinha que tá pagando aqueles Cotrisal na época e o mercado. Ele largou pra nós por ano, e chegava o fim do ano, e já não dava mais pra gente pagar. Ele [*Sê*] chegava lá e conversava com eles. Daí eles disseram assim ‘Tira mais semente que daí no outro ano paga o que não deu’, e foi indo. Um ano ainda deu certo e nos outros anos não conseguimos mais pagar porque quando os milhos já estavam bonecando – era tipo uma granja, porque ele pagava por

hora já, pros que tem trator, comprava óleo e pagava por hora, para fazer a lavoura. A gente fazia uma lavoura grande porque nós já tínhamos a nossa família. A gente pode dar uma coisa quando ficasse grande, daí a gente começou a se virar enquanto que nós tínhamos força, né? – E daí quando a planta está bem bonita, os milhos estavam dando os bonecos, veio esse tal de granizo. [...] Parece que era umas pipocas, né? E aí foi, foi, e daí quando fomos lá olhar o milho, o milho estava tudo cozido, estava dobrado tudo. Cozinhos tudo o que nós tínhamos! Todo mundo perdeu as suas plantas. [...] Daí nós ficamos triste de ver aquilo lá! [...]. Quando veio o sol, ficou tudo sapeca. Aí ele foi lá chamar o que largou as sementes, não é o dono, mas é o que... foram lá ver, daí eles queriam dar mais semente, daí *Sê* disse ‘Não, agora não dá mais. Eu estou devendo do ano passado, agora esse ano, né? Então eu vou pagar, vou tentar pagar para vocês, vou vender minha criação’, nós tínhamos bastante criação (VÉINGRÉ, 2019, p. 6).

Nesse contexto, buscaram-se explicações para as motivações dos eventos climáticos enunciados nos parágrafos anteriores, como a seca e a chuva de granizo e obteve-se a seguinte resposta:

A seca, ela vem, das vezes, do mato que termina, né? Porque o mato que segura! Agora não tem mais mato, por isso que tá vindo seguido. Às vezes as mulheres dizem ‘Como é que foi lá de temporal?’ Eu digo, não deu temporal lá! Aqui até quinze anos que nós estamos aqui, veio o temporal e não derrubou nenhuma casa. Porque não vem vento forte aqui, porque é no topo, né? Então lá também, lá como assim, foi mudando, mudando, mudando. Nós tínhamos mato lá! Aqui também tem mato. Mas os outros de lá que não são índios, já terminaram o mato, por isso que já digo que assim, que vem vento bravo, é da natureza mesmo, né? Então, muitas vezes a gente que provoca... já digo... a natureza! Através disso que a gente veio para cá. Quando terminou com as nossas plantas, e terminava com a seca! Eu acho que era um castigo, a gente diz. Naquela época a gente diz ‘É castigo!’ (VÉINGRÉ, 2019, p. 8).

Essa narrativa nos conduz a pensar sobre a relação Kaingang com a floresta e seu poder de agência. Entende-se que, de maneira muito perspicaz, *Véingré*, ao usar a categoria ‘castigo’ sinaliza que a ‘natureza’, associada ao matão e aos espíritos da mata⁵¹, estaria se vingando dos Kaingang de Nonoai. Vê-se que, embora ela relacione a perda e o desflorestamento das matas ao modo como os não índios de Nonoai estariam se relacionando com a floresta, isso também evidencia que “a gente que provoca”. Embora desejássemos aprofundar a questão, a partir de outras proposições importantes que nos levariam a uma melhor compreensão do porquê a natureza estaria se vingando de alguns Kaingang, não conseguimos retomar o campo, ficando essa questão em aberto para futuras investigações. Entretanto, há que se considerar que a importância dada à floresta e ao mato extrapola o contexto ecológico, e tem a ver muito mais com a base cosmopolítica⁵² da relação Kaingang com a floresta (ROSA; CRÉPEAU, 2020).

⁵¹ A floresta é um espaço extremamente povoado de seres e espíritos visíveis e invisíveis. Afinal, trata-se do lugar de acesso direto dos três domínios (“*nügmê*”, “floresta virgem” e “*fãg kawã*”) e três níveis Kaingang (subterrâneo, terra, mundo do alto) (ROSA, 2005, p.369).

⁵² Entendida como a base da causalidade e da legalidade originada, ou seja, da lei indígena. A floresta é também o espaço paradigmático da atividade xamânica que permite aos *kujã* tratar as aflições dos seus pacientes (ROSA; CRÉPEAU, 2020)

Certa vez, *Véingré* resolveu retomar a conversa que vínhamos tecendo em torno das motivações da saída de Nonoai, e contou que, frente aos ‘castigos’ que abateram as plantações e as criações, ela e *Sê* procuraram uma benzedeira e, por nove sextas-feiras, estiveram com essa pessoa. A benzedeira teria dito que estavam ‘amaldiçoados’, que havia muita inveja e que precisariam fazer alguns trabalhos para livrá-los dessa condição. Como pagamento dos trabalhos, alcançaram-lhe certo valor em dinheiro e alguns sacos de feijão. Além disso, precisaram providenciar os materiais para a benzedeira, que era uma pessoa não índia, fazer os trabalhos. Ela pediu que eles retornassem, passados três anos, mas como estava tudo bem, acharam não ser necessário. No entanto, *Véingré* ressaltou que, dali para frente, as coisas começaram a piorar. Acredita-se que a benzedeira a quem nossa interlocutora se refere, seja uma curandeira cabocla.

Além disso, nesse meio tempo, um de seus filhos foi acometido por “espíritos maus”, situação que os impulsionou a buscarem mediação de um *kujà* (DIÁRIO, 14/10/2019). Conforme Rosa (2005; 2014), o *kujà* é o xamã dos Kaingang, responsável pelo equilíbrio das relações dos seres visíveis e invisíveis que habitam no “mundo aqui” e no “mundo-outro”. É auxiliado pelo *jangrê*⁵³, que cede seus saberes e poderes ao *kujà*, orientando-o na busca por remédios do mato e no tratamento das doenças invisíveis. Trata-se de um exemplo claro da maestria com que os Kaingang souberam conciliar o sistema *kujà* e o sistema caboclo, já que diferenciaram as situações em que recorrem a um ou ao outro. Essa questão resta evidente na conversa tramada com *Véingré*:

Pesquisadora: Quem descobre as doenças do espírito é o *kujà*?

Véingré: Os *kujà*. Eles veem se tá lá no *nügme*, daí eles chamam de lá. É onde que estão as almas né, os mortos. Daí eles chamam de lá, se é pra eles, e se não é pra eles daí, que eles não veem que é o espírito do mal que vem de lá, né, eles já não...

Pesquisadora: Que é o que aconteceu com o seu filho mais novo lá fora também?

Véingré: É. Aha!

[...]

Pesquisadora: E de onde vem o espírito mal?

Véingré: Olha, esse é da maldição de onde que eu estou falando, né. Pra escraviza aquela pessoa... que nem a tua vida. Não te gosto, então quer fazer o mal para você assim. Mas, manda o espiritual (*VÉINGRÉ*, 2019a, p. 2-3).

Diante dos ‘espíritos maus’ e dos ‘castigos’ que assolavam as plantações e resultavam em perdas, venderam as vacas de leite, as cinco juntas de boi, os porcos, a fim de usar todo valor para pagar a dívida que haviam contraído com a Cooperativa. Ainda assim, isso não foi suficiente para cobrir todo o valor devido e, então, decidiram sair de Nonoai e deslocar-se a

⁵³ Nome que designa espíritos animais e vegetais da floresta, e também os santos do panteão católico (ROSA, 2005).

Porto Alegre. Deixaram para trás uma parcela da dívida contraída com a Cotrisal, que foi paga com o dinheiro da venda do artesanato produzido e comercializado na capital (DIÁRIO, 26/12/2018; 31/01/2019). A concepção de que um ‘castigo’ abateu as plantações dimensiona a complexidade da cosmológica Kaingang. Não temos a pretensão de aprofundar a questão, mas de sinalizar como essas elaborações se dão a partir de categorias do *Kanhgág jykre* (pensamento Kaingang). Interpreta-se também que a saída de Nonoai esteja envolta a uma tentativa de romper com o sistema de exploração e dominação materiais e subjetivas, próprios da “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2009), articulado pela inserção num modo de produção capitalista, experienciado pelos sujeitos da pesquisa através da vinculação à Cooperativa Cotrisal.

3.3 Corpos em movimento: múltiplas territorialidades dos coletivos das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela e *Topẽ Pẽn*/Porto Alegre

“O sistema do índio é assim!” – essa foi a frase proferida em campo por um interlocutor Kaingang, desejando explicar que ora o “índio” está aqui, ora está em outra parte, sendo a mobilidade entendida como meio de produzir suas vidas. Pode-se pensar o movimento, no caso dos coletivos em tela, como uma “viagem de volta”, conforme argui João Pacheco de Oliveira (1996). Segundo o autor, os fatores mobilizados por essa “viagem de volta” são, sobretudo, de ordem cultural. O ‘corpo’, por sua vez, é o lócus central e detentor de mobilidade, ação e percepção. Unidos em movimento, os sujeitos constituem uma sociabilidade capaz de produzir espacialidades e territorialidades específicas. Outrossim, corpos em movimento interagem uns com os outros, com os mundos outros e, nesse contexto, se aprende muitas coisas. Não obstante, a mobilidade é uma condição histórica dos coletivos Kaingang (TOMMASINO, 2000).

3.3.1 A arte da cestaria como via pulsante na mobilidade e constituição da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*

O movimento de saída da família nuclear de Manuel Soares da região hidrográfica do rio Pardo ocorreu a partir da segunda metade do século XX. Dentre os marcadores históricos e socioculturais que impulsionaram o deslocamento do grupo para outros locais, tais como Mariante, Bom Retiro do Sul, Montenegro e Estrela, destaca-se a prática cultural de mover-se sobre o território, a produção e comercialização do artesanato e a busca por novos trabalhos.

Tanto a região hidrográfica dos rios Taquari-Antas, quanto a região hidrográfica do rio Cai representavam uma fronteira aberta, por isso vieram “a rumo”. Nesse movimento, a arte da cestaria nos parece a via pulsante que mobiliza o grupo a deslocar-se sobre o território, conforme atesta a anciã Jônia: “Ia parando [...]. Ia fazendo balaio, pra lá e pra cá!” (SOARES, 2018, p. 4-5). A anciã Pequena reforça essa perspectiva: “Nós viemos a pé. Viemos fazendo balaio pelas estradas! E viemos embora!” (MELLO; SOARES, 2020, p. 3).

Sempre que possível, permaneciam acampados em áreas de mata e chegaram a abrigar-se também debaixo de estruturas de pontes. Entretanto, buscavam ocupar sempre ambientes próximos a cursos d’água e com vegetação que lhes garantisse matéria-prima para confecção de seus artesanatos. Cica, a filha mais velha de Jônia, mencionou que chegavam a ocupar o interior de matas fechadas e, nesses locais, o pai fazia fogueiras para espantar animais silvestres e protegê-los de possíveis ataques. No entanto, reforça-se a tese de que Manuel não parava muito tempo num mesmo lugar. Sobre a prática da pesca realizada nos rios e arroios das Bacias Hidrográficas do Pardo e Taquari-Antas, Manuel pescava com taquara. Ademais, confeccionava armadilhas para caçar (DIÁRIO, 16/12/2019; 04/07/2017). Chicão referiu que a arapuca confeccionada pelo pai para caçar tatu era conhecida pelo termo “*jupiã*”, o que é muito instigante, pois essa palavra é encontrada na língua guarani e, conforme Borges (2002), significa ‘subir’. Ora, essa lógica faz sentido pela forma com que a armadilha era arrumada. Nas palavras de Chicão, o pai “enchia de terra, até embuchar lá embaixo. Ele tocava na toca, tinha que sair da toca. Ele saía e ficava trancado no meio dos paus. Ia lá, ele estava lá. Assim ele fazia” (MELLO; SOARES, 2020, p. 9).

Nesses movimentos, carregavam alguns objetos para suprir necessidades cotidianas. Para além disso, curiosamente constatou-se que Manuel Soares possuía uma porção de santos do panteão católico. Sobre essa questão, Cica recordou em tom jocoso que Chicão carregava os santos do pai dentro de um saco, Maria Antônia carregava as panelas e ela carregava forros de cama dentro de sacos de linha e outras coisas do pai, que não foram detalhadas. Destacou que o pai tinha verdadeiro apego aos santos, no entanto, não frequentava igreja alguma e desacreditava os “crentes” (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3). Fazia suas orações sozinho e tinha confiança nas imagens dos santos que possuía: o Santo Antônio, a Nossa Senhora e o São Jorge.

Isto é perfeitamente compreensível, na medida em que o contato dos grupos indígenas com entidades materializadas na figura de santos do panteão católico é muito antigo. Tratando-se dos Kaingang, o etnólogo Rogério Réus Gonçalves da Rosa (2005) trouxe contribuições valiosas sobre essa questão. Segundo o autor, o contato dos Kaingang com os jesuítas, com as

frentes regionais de expansão, com os funcionários provinciais e, de maneira particular, com os caboclos curandores e com os santos do panteão do catolicismo popular, que se deu no século XIX, acarretou no deslocamento do eixo do saber “guiado” do xamanismo Kaingang⁵⁴ do sistema *kujà* para o sistema caboclo. Surge, nesse contexto, a figura do curador-caboclo, que utilizava como guia os santos do panteão do catolicismo popular. Dessa forma, sugere-se que Manuel, em determinado momento, teve contato com o “caboclo-camponês” e, a partir de uma relação de troca, acabou por incorporar os santos em seu rol de crenças.

Ainda sobre o São Jorge, Cica comentou que Chicão passava trabalho para carregá-lo, pois tratava-se de uma imagem de considerável tamanho (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3). É possível que o santo de maior tamanho fosse o escolhido por Manuel para ser o santo protetor e/ou de maior devoção. Lançamos essa hipótese devido ao fato de, conforme Rosa (2005, p. 247), “[...] o grandão trata-se do nome que os Kaingang atribuem ao santo que o *kujà*, o curador, o capelão, enfim, as pessoas ligadas a essa instituição xamânica, tornam-se devotos”.

O próprio Chicão relatou certa vez que “O pai tinha tantos santos que, quando a gente ia pra lá e pra cá eu que carregava uma sacola cheia de santos, por isso meu nome é José” (DIÁRIO, 30/11/2018, p. 6). Sobre como teria adquirido esses santos, Cica contou que Manuel os ganhava nas festas de comunidade de que ele participava, no interior de Santa Cruz do Sul (DIÁRIO, 04/07/2017). Retrocedendo no tempo, Rosa (2005) salientou que, no auge do sistema caboclo, entre o século XIX e as primeiras décadas do século XX havia uma intensa troca de santos entre os Kaingang, os caboclos, os pandére (padre) e os regionais. Ainda de acordo com o mesmo autor, conforme relatos dos velhos Kaingang da TI Votouro e da TI Nonoai em relação aos tempos antigos, uma das principais atividades dos pandére nos toldos indígenas era a doação de santinhos, medalhas, quadros com imagens de santos da Igreja Católica, dados aos Kaingang tradicionais e católicos e recebidos com grande admiração. Embora não tivéssemos indícios da presença dos antepassados de Manuel nos toldos do norte do estado, entende-se que, em contato

⁵⁴ Estabelecendo um paralelo entre o sistema *kujà* e o sistema caboclo, é fundamental compreender que “A partir da lógica do saber ‘guiado’, a diferença entre o sistema *kujà* e o sistema caboclo é a ênfase dada aos domínios ‘floresta virgem’, ‘espaço limpo’ e ‘casa’ a noção de poder. Isto é, no sistema *kujà* a ênfase do sistema xamânico está colocada no trabalho de mediação do *kujà* a partir do domínio ‘floresta virgem’, vinculado ao poder exclusivo do *jagrê* animal ou vegetal do matão. Por sua vez, no sistema caboclo, a ênfase está calcada no trabalho do curador, a partir dos domínios ‘casa’ e ‘espaço limpo’, vinculado ao poder dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular” (ROSA, 2005, p. 226). Em suma, “o sistema *kujà* resulta, no plano cosmológico, das relações do *kujà* com seus *jagrê* animais do domínio ‘floresta virgem’; no plano sociológico, das trocas religiosas entre os Kaingang e Guarani. Por sua vez, o sistema caboclo se origina, no plano cosmológico, das relações dos *kujà* e curandores com seus *jagrê* e santos do panteão do catolicismo popular, por sua vez, no plano sociológico, do contato religioso dos *kujà* e curandores Kaingang com os jesuítas, os padres, os santos que caminhavam pela terra, os curandores caboclos, as sociedades regionais” (ROSA, 2005, p.184).

com a sociedade regional, pudessem ter tido a mesma experiência relatada pelos velhos Kaingang das referidas Terras Indígenas.

Na atualidade, verifica-se que Chicão e Pequena mantêm a crença em santos católicos, possivelmente herdada de Manuel. Chicão possui a Santa Bárbara, para quem pede proteção, acreditando que, com a espada que a santa empunha, ela seja capaz de desfazer o mal (DIÁRIO, 30/11/2018). Neguinho, irmão de Chicão, embora não tivesse mostrado qualquer imagem de santidade, afirmou também rezar para vários santos, dentre os quais citou Santa Bárbara, Santo Expedito, Menino Jesus de Praga. De acordo com Neguinho, Maria Antônia compartilhava com Chicão a tarefa de carregar os santos do pai, por isso recebera o nome de ‘Maria’ (DIÁRIO, 13/03/2019). A nomeação das crianças é outra mudança que ocorreu do sistema *kujà* para o sistema caboclo. No “sistema *kujà*”, era o próprio *kujà* quem dava nome do mato às crianças, três dias após o seu nascimento. Já no sistema caboclo, as crianças recebiam nomes de santos. Convém mencionar também que a forma de nomeação definia a relação desse Kaingang com o próprio catolicismo popular (ROSA, 2005). Possivelmente, Manuel tivesse aprendido essa prática, por isso, atribuiu a alguns de seus filhos nomes de santos do panteão católico⁵⁵.

Em relação à estrutura da casa abrigo construída durante os deslocamentos, a anciã Jônia é quem nos deu os detalhes:

Jônia: Nossas casas era assim, de capim, não havia essas casas assim... [refere-se às casas de alvenaria].

Pesquisador Ernesto: E era bom? Era bom de dormir?

Jônia: Era bom de dormir. Ficava ali morando.

Pesquisadora Fabiane: Não era frio?

Jônia: Era bem quentinho dentro!

Pesquisadora Juciane: E a comida dona Jônia, como é que fazia?

Jônia: Fazia fogo no chão! Fazia, aí botava a panela assim, como eu vou dizer...

Pesquisadora Fabiane: Numa gradezinha?

Jônia: Isso mesmo! [Risos]

Pesquisadora Juciane: O que cozinava, dona Jônia?

⁵⁵ Ledson Kurtz de Almeida (2004), que se debruçou mais detidamente à análise antropológica da entrada das igrejas cristãs entre os Kaingang (no Rio Grande do Sul, desenvolveu pesquisa junto às TIs Cacique Doble, Carreteiro, Iraí, Ligeiro, Monte Caseros, Rio da Várzea e Votouro; em Santa Catarina a pesquisa ocorreu na Reserva Kondá e no Posto Indígena Xaçecó; e, no Paraná, na TI Apucarana), informa que desde meados do século XVII até o início do século XX predominaram as missões católicas como interferência religiosa junto a esse grupo étnico. Assim, durante largo período de tempo, os Kaingang tiveram contato com a materialização dos santos do panteão católico e souberam significá-los conforme suas próprias concepções de religiosidade, atribuindo sentidos próprios e aceitando/vivenciando o cristianismo a seu modo. O chamado “catolicismo popular” existe paralelamente ao poder dos *kujà* e dos(as) curandeiros(as). Ainda conforme o autor supracitado, em fins da década de 1940 e início de 1950, houve a emergência de muitas e diferenciadas missões religiosas, das quais cita-se de cunho não-católico, fazendo surgir um número considerável de *crentes* indígenas (o termo “*crente*” é utilizado pelo autor para referir-se às denominações religiosas não católicas, independente de serem classificadas como evangélicas, pentecostais ou seitas fundamentalistas) e de edificação de igrejas dentro das Terras Indígenas.

Jônia: Cozinha feijão, mandava compra assim, miúdo nos açougues, daí a gente comia!

[...]

Pesquisadora Fabiane: Nunca aconteceu de pegar um temporal e a senhora estar numa dessas casinhas de capim?

Jônia: Peguei, quantas vezes já!

Pesquisador Ernesto: E aí?

Jônia: Aí tirava tudo, saía os capins assim de cima, né? Aí molhava tudo dentro de casa! Até minhas crianças dentro de casa, tudo molhado! Ficava ali tudo sentadinho.

Pesquisador Ernesto: E aí benzia isso?

Jônia: Não! Assim, negócio de tormento eu sei benze um pouco, mas não é muito, ele me ensinou, né?

Pesquisadora Juciane: O Seu Manuel benzia?

Jônia: Benzia! (SOARES, 2018, p. 5).

No final do relato de Jônia, percebe-se que, em situações adversas, Manuel mantinha a prática dos benzimentos. Em outras conversas alinhavadas em campo, tomou-se conhecimento de que Manuel, além de benzer temporal, também benzia os filhos quando doentes e dizia estar convicto de que “Amanhã essa criança tá boa!”. Nesse tempo, não acessavam a biomedicina, pois “a gente andava pelos matos”, referiu Cica. Ele aprendera a prática de benzimentos com a mãe, Maria Marcelina (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 3). Sendo assim, pode-se pensar que Manuel exercia, de certa forma, o papel de “curandor” junto aos seus familiares. Embora não tenha sido relatado a existência de qualquer “altarzinho” de madeira nas casas construídas por Manuel, havia um simbolismo especial em torno da figura dos santos, conforme evidenciado nos parágrafos anteriores. Maria Serse do Couto corroborou a informação dos demais interlocutores indígenas, ao afirmar que Manuel e Maria Marcelina faziam benzeduras para atacar ventanias e detalhou que usavam fogo e machado e faziam o sinal da cruz na direção que vinha a tormenta (DIÁRIO, 17/07/2019).

A anciã Pequena também tangenciou sobre a prática de benzimentos, sinalizando que ela própria benzia para afastar tormenta. Esse era um evento que causava verdadeiro espanto entre o coletivo. Segundo ela, o benzimento consistia em fazer uma cruz com erva-mate e sal sobre uma fogueira, fazendo levantar a fumaça. Outra forma de benzer o mau tempo era fazer o sinal da cruz no ar (DIÁRIO, 30/11/2018). Nota-se, portanto, a existência de uma cosmo-ontológica implicada na forma de interpretar, perceber e reagir ao fenômeno.

O primeiro local onde teriam parado por um tempo, na ocasião da saída da região serrana de Santa Cruz do Sul, foi Mariante, atual distrito de Venâncio Aires, situado na porção sul do município. Ocuparam a ponte de Mariante, mas logo tiveram de deixar o local em decorrência de uma cheia do rio Taquari (SILVA, 2016; SCHWINGEL, LAROQUE, PILGER, 2014). Por volta da década de setenta do século passado, empreenderam um novo movimento, desta vez, deslocando-se em direção à Bacia Hidrográfica dos rios Taquari-Antas, vindo a estabelecer-se

junto ao trevo de acesso ao município de Bom Retiro do Sul. Nesse tempo, a rodovia BR-386 ainda estava sob domínio estadual. Escolheram um lugar para montar seu “rancho” e construir uma casa de capim. A comida era preparada no espaço externo da casa, onde colocavam duas ou três estacas afixadas no chão, que serviam para pendurar as panelas de ferro numa espécie de gancho sobre o fogo. O grupo dormia praticamente em contato com a terra, “no chão”, como dizem. Para tanto, construía uma estrutura feita com palhas e cobertas de tecidos ou forros de cama. Interessante notar que o lugar escolhido para montar este acampamento fixo ficava próximo a um córrego, onde posteriormente Manuel construiu a estrutura de um poço para coletar água (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 2). Verifica-se, portanto, a vivência de uma territorialidade específica fundamentada no esforço coletivo do grupo “para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*” (LITTLE, 2002, p. 3). Esse local é referido pelo grupo como “aldeia velha”, assim designado por ser o local da primeira ocupação na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, onde nasceram vários dos filhos de Manuel, hoje adultos, e onde seus umbigos foram enterrados. Esse lugar também representa um lugar de memória(s), o que foi mencionado por Danda, que referiu o desejo de voltar a morar no lugar em que seu umbigo estaria enterrado e que guarda memórias do tempo em que viver na ‘aldeia velha’ era melhor (DIÁRIO, 19/12/2019).

Logo, o grupo foi orientado pela Polícia Rodoviária Estadual a ocupar um local abaixo do trevo de acesso a Bom Retiro do Sul, sob a alegação de que o lugar poderia garantir-lhes maior segurança. Chicão afirmou que os agentes policiais reconheceram-nos como um grupo de “índios”, já que, na visão de Chicão, habitavam casas de capim, ou seja, o modo de ser denotava pertencimento e diferenciação. Questionado se, nesse tempo, Manuel ocupava a posição de cacique, Chicão esclareceu que “Naquela época não tinha cacique, o pai mandava em tudo. Ele era nojento. Não tinha conversa!” (DIÁRIO, 16/01/2018, p. 7).

Estabelecendo um paralelo entre o papel outrora exercido por Manuel, um de nossos interlocutores principais associa-o à figura de um “chefe” (DIÁRIO, 07/02/2020). Pierre Clastres (1989) utiliza o termo “chefia” indígena para designar o papel que um sujeito exerce perante determinado grupo. No caso em tela, tem-se um grupo familiar que, vez por outra, achava-se acrescido de algum parente próximo, tal como a mãe ou irmão. Sendo assim, o que parece legitimar o papel desse homem relacionando-o à figura de um “chefe” é a autoridade que exercia na manutenção desse núcleo familiar. Interessante que, ao discutir sobre as características que legitimam a figura de um “chefe”, tais como o dom da oratória, a

generosidade e a capacidade de manter a coesão do grupo, Clastres acrescenta uma quarta característica para os grupos das terras sul-americanas, que é a poligamia, reconhecida pela grande maioria dos grupos como um privilégio do chefe. Ora, Manuel de fato desposou três mulheres (embora não tivesse envolto a um coletivo), atitude singular entre os Kaingang, pelo menos tratando-se do tempo *üri*.

Importante frisar que o movimento para essa região se dá ainda em virtude da memória da mãe Maria Marcelina – uma índia Guarani –, de que o umbigo de Manuel estaria enterrado em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas (GONÇALVES, 2008). Sendo assim, a memória coletiva constitui-se como elemento importante na localização desse espaço geográfico entendido como sítio original. Estudos de fundamentação arqueológica demonstram a ocupação pretérita de grupos pré-coloniais ou pré-históricos⁵⁶ no território em questão, a saber, grupos caçadores-coletores, Guarani, assim como de populações Proto-Jê (WOLF, 2012; 2016). Para entender o esforço que um determinado grupo tem para estabelecer e manter seu território, Little (2002) lança mão do conceito de cosmografia, entendido como os saberes ambientais, ideologias e identidades, criados de forma coletiva e situados historicamente. Sendo assim, interpreta-se que, para o coletivo em questão, os vínculos afetivos que mantêm com o território, a história de ocupação guardada na memória coletiva e o uso sociocultural que deram ao território foram determinantes para as movimentações e para o estabelecimento de um acampamento fixo.

Em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, deram continuidade à lógica de trabalho que variava entre a produção e comercialização do artesanato, o corte de mato e a prestação de serviços à comunidade local (DIÁRIO, 08/10/2019). Em dado momento, parte do grupo deslocou-se para a cidade de Montenegro, onde permaneceu por bastante tempo. Nesse local, mantiveram relações de trabalho com a empresa Tanac⁵⁷, desenvolvendo atividades no corte de mato (SOARES; SOARES, 2019b). Além da Tanac, referem ter cortado mato de Acácia-Negra também para a empresa Seta⁵⁸ (DIÁRIO, 06/11/2019).

⁵⁶ O período “pré-histórico” se refere tradicionalmente ao tempo no qual a história não era registrada por meio da escrita. Na ausência de documentos escritos, as informações de como as populações viviam na época são encontradas na cultura material que produziam e nas transformações empreendidas na paisagem que ocupavam. Os restos materiais dos artefatos produzidos por essas pessoas e as paisagens que elas construía são as fontes principais da ciência conhecida como Arqueologia (RELLY, MACHADO, SCHNEIDER, 2008).

⁵⁷ A empresa iniciou suas atividades em 1948, com a produção de extratos vegetais de Acácia-Negra no município de Montenegro, no Rio Grande do Sul, inaugurando a Unidade de Taninos (<http://www.tanac.com.br/pt-br/unidades/taninos>). Acesso em: 03 fev. 2020).

⁵⁸ Com sede na cidade de Estância Velha/RS, a empresa teve suas atividades iniciadas em 1941. Originalmente, surgiu para fornecer tanino vegetal de Acácia-Negra aos curtumes da região, porém, com o passar do tempo,

Na época, Manuel teria se deslocado com familiares para realizar o corte de Acácia-Negra⁵⁹. A atividade era feita manualmente, apenas com uso de machado. Crianças e mulheres participavam do trabalho, descascando as toras que eram derrubadas pelos homens. Nesses locais, havia turmas de trabalhadores.

Questionado sobre quem eram essas pessoas, um de nossos interlocutores mencionou que “nos matos, era tudo brasileiro”. Essa questão nos leva a crer que se tratava de diferentes sujeitos sociais que se relacionavam e que interagiam nesses espaços. O historiador Bastos Neto (2019) buscou discutir qual a ideia que fazem, sobretudo as pessoas mais velhas da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, em relação ao termo “brasileiro”, justamente por se incluírem, em determinados momentos, nessa categoria. Frente a essa questão, o autor sustenta a ideia de que se trata de uma oposição Nós/Outros, em relação aos alemães, negros e outros grupos indígenas. Explica o autor que não há uma vinculação étnica exclusiva, acionada através da memória pretérita, como pertencente a grupos cujo etnônimo – pensado de forma exógena, correspondesse aos Guarani, Kaingang ou Xokleng. Tal perspectiva alinha-se às discussões de Eduardo Viveiros de Castro (2006) em torno das tentativas de “desindianização” e “emancipação” indígena levadas a cabo pelo Estado no transcurso da história, e que foi interrompido com a Constituição de 1988. De maneira sintetizada, pode-se resumir esse processo a partir do exposto:

[...] porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as

ampliou seus negócios e, conseqüentemente, o cultivo de florestas de Acácia (<https://setaonline.com/conheca-a-seta/>. Acesso em: 12 out. 2020).

⁵⁹ Tendo em vista a revisão bibliográfica realizada, não foi possível localizar qualquer estudo de natureza histórica que tenha se debruçado sobre o tema da silvicultura no Rio Grande do Sul, na perspectiva de quem eram esses sujeitos que desenvolviam atividades de corte de mato reflorestado, desde a sua introdução para fins comerciais, data do século XX. Dentre os muitos estudos de caráter ambiental e econômico relacionados ao tema da silvicultura, uma pesquisa em especial realizada por Letícia de Lima (2014) junto do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da UFRGS, foi importante para entender aspectos mais pontuais do cultivo de Eucalipto e Acácia-Negra no estado. Verificou-se, com base no referido estudo, que o Eucalipto plantado para fins comerciais, teve seu impulso inicial na primeira década do século XX, porém, o reflorestamento em larga escala iniciou mesmo na década de sessenta, e o plantio passou a ocupar lugar de destaque na década de setenta, visando a produção de celulose e de madeira em tora. A Acácia-Negra foi introduzida no estado em 1918, porém dez mais tarde é que são feitas as primeiras experiências de plantio para fins comerciais, no município de Estrela/RS. Os plantios dessa espécie destinam-se à produção de lenha, toras e cavacos utilizados na produção de celulose. Da casca de Acácia-Negra extrai-se o tanino para uso no curtume da indústria coureira. Sem aprofundar a questão, apenas a título de informação, Lima (2014) expõe que o trabalho realizado no período de 1970 e 1980, em Arroio dos Ratos, era desempenhado por empregados sazonais organizados em acampamentos itinerantes que migravam constantemente acompanhados por seus familiares, porém, não diz quem eram essas pessoas. Segundo Lima (2014, p. 79), “Eram milhares de pessoas que habitavam moradias precárias, seja de lona preta ou madeira de compensado, formando grandes massas de trabalhadores com condições de trabalho, saneamento básico e alimentação duvidosa”.

antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 6).

Cabe mencionar ainda que incluir o indígena na categoria “brasileiro” é parte de um processo antigo e “aos agentes imperiais oitocentistas interessava mascarar-los para instituir uma outra identidade – a de brasileiros” (FREITAS, 2005, p. 183). Dessa forma, trata-se de uma diferenciação, mas também como um termo atribuído e que acabou incorporado, conforme referido anteriormente, pelos anciãos, que hoje trazem em seus discursos a marca desse processo de tentativa de apagamento dos “índios” da história.

O irmão de Manuel, de nome Bento, chegou a trabalhar com a família no corte de mato. Nesses locais, construíam moradias provisórias, onde permaneciam acampados. Sobre a estrutura dessas casas-abrigo, Chicão detalha que poderia ser de madeira, lona, capim e barro, e que até mesmo folhas de coqueiro eram utilizadas (DIÁRIO, 08/10/2019, p. 5). A empresa concedia-lhes alimentos, que eram preparados no fogo de chão. Como não havia geladeira na época, “o pai enterrava, fazia um buraco na terra, enrolava bem, botava dentro de um saco e enterrava pra gelar. Ali era a geladeira dele”, relatou Cica (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 4). Também recebiam mantas de charque, que eram cortadas e utilizadas no cozimento de carreteiros. Manuel era quem deslocava-se do mato mais cedo para preparar a comida e, antes de sair, orientava para que ficassem descascando e amontoando as acácias. Antes do amanhecer, por volta das quatro horas da manhã, Manuel costumava fazer uma fogueira e tomar chimarrão. Um pouco mais tarde, Jônia, ao despertar, dedicava-se ao preparo de bolinhos de farinha de milho misturada à farinha de trigo. Também costumava fazer pão enrolado em folha de bananeira, assado na brasa (DIÁRIO, 16/12/2019). Resta evidente que as narrativas orais dos interlocutores da TI têm um efeito de fortalecer sua autoestima, na medida em que se veem representados como agentes de suas próprias histórias e, embora se reconheça que sejam histórias de perdas, explorações, violências e preconceitos, são histórias também suas e, como postula Maria Celestino de Almeida (2008, p. 34), “não deixaram de atuar, nem tampouco se anularam, enquanto grupos distintos”.

O interlocutor apelidado de Veio, atualmente com 47 anos de idade, contou que, por volta dos doze anos já acompanhava o pai e os irmãos no corte de acácia e eucalipto. Segundo ele, primeiramente o corte era feito com o uso de um machado, porém, em curto espaço de tempo, Manuel passou a utilizar motosserra para realizar o trabalho. Os filhos possuíam a tarefa de desgalhar as árvores derrubadas ou descascar a acácia, pois a casca era separada e vendida

pelo dono do mato para fabricação de tinta. O pagamento era feito em espécie, calculado por metro de mato cortado. Parte do grupo permanecia a semana inteira fora e retornava somente às sextas-feiras à noite, mantendo assim, o acampamento fixo em terras lindeiras, entre os municípios de Bom Retiro do Sul e Estrela. No local do corte de mato, montavam um acampamento provisório. Poderia ocorrer também de o “patrão” encostar o caminhão, a fim de levar os rapazes para trabalhar com ele. Nesse caso, Manuel combinava valores diários para cada filho: o trabalho dos mais velhos, que sabiam trabalhar e tinham força, era mais caro, em detrimento dos filhos mais novos, para os quais pagava-se menos. Quem recebia o valor em dinheiro era Manuel (DIÁRIO, 07/02/2020). Não resta dúvida de que a lógica da inferioridade racial própria da colonialidade do poder capitalista (QUIJANO, 2005) operava nessas relações de trabalho. Assim, o pagamento atribuído ao trabalho realizado por eles, certamente, vinculava-se a uma classificação social preconceituosa, sendo-lhes pago um valor menor pela atividade desenvolvida.

Jônia sempre acompanhava o grupo e era responsável, na maioria das vezes, pelo preparo dos alimentos. Torna-se ilustrativo dessa questão o relato de Veio, ao referir que, “Na época do meu pai, não sabia o que era luz, não usava luz, não sabia o que era gás. Era só fogo do borralho, no chão. Tinha aquelas panelinhas de gancho, pendura aquelas alcinhas, pendurava no gancho e cozinhava” (DIÁRIO, 06/11/2019, p. 3). Manuel também confeccionara painéis de barro para Jônia cozinhar. O fato de Jônia integrar o grupo em todas as ‘expedições de trabalho’, se deve, segundo nosso interlocutor, ao fato de ser ela a única mulher casada com Manuel no regime Civil. Os filhos menores eram cuidados ora por Pequena, ora por Maria Serse. Somado às atividades enunciadas nos parágrafos anteriores, havia ainda a capina de roças de milho dos colonos (DIÁRIO, 06/11/2019).

Certa vez, Manuel sofrera um acidente enquanto serrava o mato do senhor Mathes. Danda contou que seu irmão tentou avisá-lo, porém, Manuel não conseguiu driblar uma árvore de acácia que acabara atingindo-o na cabeça. Em decorrência desse incidente, necessitou permanecer internado no hospital durante meses para se recuperar. As memórias de Danda sobre esse tempo de trabalho com o corte de mato revelaram que eram conduzidos por uma kombi e poderiam ficar até um mês fora, dependendo do tamanho do mato a ser cortado. Vale salientar que os aspectos que a memória individual grava, recalca, exclui ou relembra, são o resultado de um trabalho de organização pessoal e política do momento, o que demonstra que a memória é um fenômeno construído (POLLAK, 1992). Semelhante ao relato dos irmãos mais velhos, Danda reforçou a tarefa que desenvolvia junto à mãe Jônia, que era desgalhar as árvores

com uso de um facão, enquanto Manuel serrava o mato. Revelou que recebiam alimentos do patrão, porém, “Carne a gente nem precisava. Ele mesmo caçava, né mãe? Eles perguntavam se a gente queria carne lá, eu me lembro. ‘Carne eu posso caça aí, posso pescar também’ [dizia o pai]” (SOARES; SOARES, 2019b, p. 2).

Na continuidade do diálogo, Danda e Jônia deram mais detalhes sobre como era o preparo e a busca por outros alimentos, enquanto permaneciam nesses acampamentos provisórios:

Pesquisadora: O Manuel pescava?

Danda: Pescava! Se tinha arroio onde tinha peixe, ele pescava. Nós comíamos peixe frito daí. O pão a gente fazia na panela. Se não era na panela, era no fogo no chão, né mãe? Às vezes comia pura cinza, né mãe? Os fóg perguntavam como a gente comia aquele pão, assim. O pai dizia, é nossa tradição, nossa convivência.

Pesquisadora: E chegava a plantar alguma coisa?

Danda: Não tinha tempo. Mas lá [aponta para a aldeia Velha] ... lá nós tínhamos. Plantava milho, mandioca...

Jônia: Batata-doce (SOARES; SOARES, 2019b, p. 2).

No intervalo entre as empreitadas de corte de mato, Manuel conjuntamente com os filhos maiores e esposas, “lidava com artesanato”. Confeccionavam cestarias e saíam a vendê-las para os colonos. Em época de Páscoa, dedicavam-se à produção de cestos menores. Questionado sobre como era a relação com os colonos da região hidrográfica do Taquari-Antas, Veio recordou que eles compravam as cestarias, “Mas, eles nos chamavam de bugre! Só que nós não somos bugre, nós somos índios!”, denotando haver uma fronteira étnica. Na atualidade, refere que, ao circularem para a venda de suas artes, ocorre a referência a eles como “os índios”, havendo, nesse caso, uma virada no reconhecimento da alteridade indígena (DIÁRIO, 06/11/2019, p. 3).

Manuel repassara aos filhos o conhecimento da arte da confecção de cestaria e outros objetos artesanais elaborados a partir do manejo de fibras vegetais de lianas e taquaras. Chicão contou que aprendeu a fazer balaio virado com o pai, que também fazia diversos outros tipos de cestaria, de acordo com as necessidades dos colonos, seus principais compradores. Chicão exemplificou um balaio de base mais quadrada, que os colonos compravam em quantidades consideráveis. Janete⁶⁰ mencionou que só sabe fazer balaio virado, tendo aprendido com o pai, (DIÁRIO, 08/10/2019). Tais exemplos ilustram os “saberes” transmitidos pelas gerações mais velhas e apreendidos pelas gerações mais novas.

⁶⁰ Janete está com 43 anos de idade, de modo que tinha aproximadamente 13 anos quando Manuel faleceu (DIÁRIO, 08/10/2019).

Em dado momento, Manuel recebeu a doação da estrutura de uma casa de madeira do senhor “Dresch”, dono de um antigo supermercado em Lajeado/RS. Manuel, além de trabalhar nas roças desse senhor, também produzia cestarias que eram comercializadas no Mercado Dresch. No entanto, embora Manuel tivesse utilizado as madeiras para construir uma nova casa, a maior parte da estrutura da morada continuava a ser de chão batido, onde “Ele fazia fogo, sempre fez fogo!”. A luz era de lampião de taquara, acesa com querosene (DIÁRIO, 28/11/2019, p. 3).

Na aldeia velha, o grupo familiar de Manuel cultivava feijão, milho, mandioca, moranga e melancia. Os cultivos eram precedidos do preparo do terreno, que envolvia a realização do roçado com uso de uma foice, depois aguardavam a vegetação secar, ateavam fogo e plantavam. Também criavam galinhas, porcos e ovelha. Tais animais geralmente eram adquiridos e negociados com os colonos num sistema de troca, em que Manuel fornecia balaios ou serviço. Manuel despertava sempre antes do nascer do sol e muitas vezes saía por volta das cinco horas da manhã para prestar serviços aos colonos ou comercializar cestaria, levando com ele uma das esposas, e geralmente os filhos mais velhos. Segundo um interlocutor indígena, “Ele amarrava os balaios para cada um, ele botava dois nas costas de cada um, só ele levava três” (DIÁRIO, 06/11/2019).

As dinâmicas de trabalho e os preconceitos sofridos distanciavam, sobretudo, as crianças mais velhas da escola. Sobre o contexto relacional vivido, os interlocutores recordaram que sofriam uma série de estigmas por parte das crianças e dos educadores não índios. Chegavam a ser matriculados na instituição de ensino localizada na Linha Glória, em Estrela/RS, porém, faltavam às aulas para trabalhar com Manuel⁶¹ ou mesmo por não se sentirem acolhidos, uma vez que ser chamado de “bugre fedorento”, dentre outras ofensas sofridas⁶², concorria para que tivessem experiências difíceis com a escola (FIGURA 5), o que resultava em dificuldades de aprendizagem, fugas, brigas, suspensões (DIÁRIO, 07/02/2020).

⁶¹ Questionado, nosso interlocutor relata que seu pai desejava que os filhos estudassem, porém, por volta dos 12 anos de idade, Manuel inseriu-os no ciclo produtivo do artesanato: coleta de materiais, produção e comercialização do artesanato, ou seja, “botou a trabalhar”, tanto rapazes quanto as moças (DIÁRIO, 04/04/2017).

⁶² As professoras os faziam tomar banho na escola. Veio refere que “Nós tomávamos banho em casa, mas eles faziam tomar banho de novo!”, “Eles nos maltratavam, demais, faziam nós tomar banho” (DIÁRIO, 04/04/2017, p. 03), relato que dá a dimensão do preconceito a que eram submetidos.

Figura 5 – Fachada principal da Escola Estadual de Ensino Fundamental Pedro Braun



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 12/12/2019.

Contudo, no decorrer das trajetórias de trabalho, houve inúmeros outros aprendizados, fruto das experiências e das vivências com o pai. Essa situação foi reconhecida por Veio ao afirmar que “muitas coisas que aprendi na vida eu tenho que agradecer ao meu pai, porque ele me ensinou. Porque eu sei fazer artesanato, eu também gosto de cortar mato” (DIÁRIO, 06/11/2019, p. 3). O fenótipo e as características da personalidade de Veio assemelham-no muito ao pai, segundo referência dos próprios irmãos (DIÁRIO, 06/11/2019).

Quando esteve residindo na Terra Indígena *Pó Mág*, situada na cidade de Tabaí/RS, Veio retomou a atividade de corte de mato em Catupi, no município de Triunfo/RS. Ele, juntamente da esposa Lures e de dois filhos dela, deslocaram-se para realizar a atividade. Enquanto Veio cortava o mato com a motosserra, os filhos de Lures ajudavam a abrir caminho para realização do serviço. Diferente do tempo do pai, num período mais atual, as terras são puxadas com auxílio de um trator, não necessitando, portanto, serem empilhadas manualmente. No local, teriam recebido uma casa para morar. O pagamento do trabalho foi feito por metro cortado, ao valor de R\$ 5,00 o metro, porém, sem haver qualquer vinculação trabalhista. As ferramentas de trabalho foram cedidas pelo patrão. Ao final de um dia de trabalho, estima-se que sejam cortados 25 metros de mato (DIÁRIO, 06/11/2019).

Chicão e alguns dos irmãos trabalharam um tempo na antiga Corlac (Companhia Riograndense de Laticínios e Correlatos), empresa situada na Linha Glória, em Estrela. No local, faziam “linha de leite, no tempo dos taro de leite”, ou seja, pesavam o leite que vinha nos caminhões e informavam ao motorista, que fazia o registro da quantidade de litros pesada. Chicão chegou a trabalhar por seis anos na Corlac, porém revelou não gostar de trabalhar em firma, pois se é muito “mandado” (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 3). Em contrapartida, as gurias eram impelidas pelo pai de trabalhar fora, pois precisavam estudar.

Por outro lado, é interessante notar a complexidade das relações experienciadas no contato com outras pessoas não índias, uma vez que os dados coletados em campo revelam que para além dos vínculos de trabalho, havia laços de amizade e compadrio com alguns brancos. Conforme informou Chicão, alguns de seus irmãos foram apadrinhados por amigos não índios do pai, além de frequentarem salões de baile, dentre os quais citam o “Salão dos Fel”, situado na Linha Glória, que há muito não existe mais, e também frequentarem a igreja católica e as chamadas “vendas”, ou seja, mercados de alimentos (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 4). Conforme Sandor Bringmann (2015), as relações de aliança e compadrio estabelecidas entre famílias Kaingang e pessoas da sociedade regional, seja através do escambo ou da venda de produtos agrícolas, da compra de manufaturas e alimentos, da prestação de serviços, ou, inclusive, por meio de casamentos interétnicos, foram registrados desde o período imperial, nos aldeamentos provinciais e continuaram durante o contexto da República Velha. Contudo, considerando o coletivo em tela, essa constatação pode extravasar para além desse período, estendendo-se até os dias atuais.

Todavia, verifica-se um paradoxo nessa relação. Se por um lado poderia haver relações de aliança com os “brancos”, por outro também havia tensões enunciadas por nosso interlocutor que considerava que “os alemães são boca braba”, visto que “tem uns bom, tem uns que não valem nada”. Tais proposições indicam uma linha tênue na relação entre esses sujeitos (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 3). Analisando esse processo, pode-se perceber a complexidade da dinâmica de ocupação do espaço, uma vez que:

O espaço pode ser o ponto de partida para pensar o território, enquanto suporte físico que é territorializado: relações são estabelecidas, criando limites e canais de comunicação, proximidades e distâncias, interdições, fronteiras seletivamente permeáveis conforme a lógica territorial do grupo que territorializa uma dada porção de espaço. [...] Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais (GALLOIS, 2004, p. 9).

Sendo assim, é possível afirmar que, no contato com grupos não índios, o coletivo da TI *Jamã Tÿ Tãnh* manteve suas territorialidades segundo seus próprios padrões, porém também enfrentou conflitos com outros grupos, cujas lógicas diferiam das cosmológicas indígenas. Ademais, a territorialidade vivenciada por esse coletivo em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas abrange: áreas de manejo para coleta de cipós e remédios junto a fragmentos de matas, mantendo contato permanente com as florestas; áreas de coleta de água e usadas para banho, preferencialmente, de águas fluentes; relação com outros seres, marcados pelas atividades de caça, mesmo que esporádicas; num período relativamente recente, busca pela

aproximação com seus parentes indígenas. Corrobora com as características dessa territorialidade, uma relação específica com o território, expressa nas palavras de Rogério Haesbaert (2020, p. 87), que, desejando referir-se especialmente aos povos indígenas, afirma que “Trata-se de grupos cuja existência se deve a essa relação indissociável de seus corpos/afetos com os espaços de vivência cotidiana”. Assim, levando-se em conta a metáfora do “território-corpo” (HAESBAERT, 2020), sugere-se que o elo entre território e corpo para o coletivo em questão, inclui uma multiplicidade de (inter)relações.

Por volta da década de 1990, Manuel veio a falecer em decorrência de um acidente de trânsito. Frente a essa nova realidade imposta pela ausência do ‘chefe’, Jônia e grande parte de seus filhos deslocam-se para junto de Maria Antônia e Cica, que residiam na região metropolitana de Porto Alegre. Porém, Pequena, seus filhos e Chicão, permanecem no mesmo lugar. Nesse tempo, Maria Serse já havia se apartado de Manuel e retornado com os filhos para a cidade de Venâncio Aires. Passado algum tempo, Jônia, Maria Antônia e os irmãos retornam para os territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas (SILVA, 2016).

A autoafirmação do coletivo como pertencente à etnia Kaingang deu-se no ano de 2002. A partir desse momento, ocorrem movimentações visando à expansão da área ocupada que era de apenas um hectare de terras, configurando-se numa verdadeira ‘luta pela terra’. Detalhes desse processo serão melhor elucidados no capítulo cinco da tese.

Para além da questão da mobilidade como forma de ampliar o espaço ocupado, verifica-se no período atual a prática da mobilidade de algumas famílias da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, ainda que de forma mais esporádica, para outras áreas indígenas, situadas em contextos urbanos, que ocorre devido a diferentes motivações, dentre as quais citam-se conflitos internos, acesso à biomedicina não índia, sobretudo na capital, e união matrimonial. Torna-se elucidativo desta última questão a união de Veio, da TI *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela, com Lures, da TI *Pó Mág*/Tabaí, fato ocorrido há cerca de quatro anos. Na atualidade, o casal reside na *Jamã Tÿ Tãnh*, o que acabou motivando também a vinda da filha, do genro e de dois filhos mais novos de Lures, de Tabaí para a referida área indígena. Anteriormente, Carlos era quem havia se deslocado para morar junto de Lures na *Pó Mág*, e também no Morro do Osso, em Porto Alegre.

Outro exemplo da constituição de uma rede de laços sociais e de articulação territorial ocorreu com dois filhos da anciã Pequena Rosalina de Mello. Um deles, de nome Leandro, está casado e residindo com sua esposa na Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado. Outro, cujo nome é Vanderlei, está casado e residindo com a filha de Lures (atual esposa de Veio) na Terra Indígena *Pó Mág*. Sofia (filha de Lures) e Vanderlei chegaram a morar um tempo na TI *Jamã Tÿ Tãnh*,

porém, logo retornaram para Tabaí, onde se encontram atualmente (DIÁRIO, 03/02/2017; 14/03/2017).

Constata-se, contudo, que a mobilidade se faz enquanto prática cultural⁶³, podendo ser evidenciada num período atual por meio de articulações interaldeã, e num tempo mais antigo, pela conseqüente formação de acampamentos. A mobilidade constitui-se como parte de uma estratégia tradicional e antiga das coletividades indígenas, que circulavam no território, entendido como um espaço relacional, onde os diferentes entes trocam experiências e produzem suas vidas, ao passo que satisfazem necessidades físicas e culturais. Esse processo evidencia a forma como esse coletivo indígena foi capaz de se reconstituir enquanto sujeitos sociais em movimento, reelaborando práticas, reivindicando direitos, em suma, conforme sublinha Heloisa Helena Pacheco Cardoso (2010, p. 38), “refazendo-se no social”.

3.3.2 “Trajetório indígena” e trajetórias de vida constituindo a Terra Indígena *Topê Pên*

Os caminhos percorridos por *Véingré* para alcançar territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba integram um movimento maior inserido no “trajetório indígena”, ou caminho dos antigos, que nos idos do século XIX, deslocaram-se dos toldos e aldeamentos localizados na Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, em direção à região litorânea, para fazer política e outras incursões. Esse movimento jamais cessou e avançou também para o período republicano. Cabe sublinhar que a prática da mobilidade no/sobre o território foi uma constante na vida dos Kaingang e, não obstante, no contato com as frentes de expansão coloniais alóctones, ora avançou, ora recuou, porém sempre existiu e persistiu.

Sobre as circunstâncias e o tempo desses deslocamentos, *Véingré* teceu a seguinte explicação, registrada em caderneta de campo:

Olha, com os índios é assim: vão, saem, acham um lugar que é bom de ficar. Ficam um ano, dois anos, se enjoar de lá, voltam de novo. Assim como está hoje. Eles vão e voltam! [...] É muito familiar, muito unido. Quando se lembra, ficou um parente aqui, daí vai pra lá, daí quando está com saudades da irmã, da prima ou do irmão, já vai lá. Daí vem aqui e fica. Se lembra do outro e vai. **Por isso que tem esse trajetório indígena.** Vai e vem. O pai dizia que para os indígenas, a aldeia é para todos, não é

⁶³ É importante destacar que, num período anterior a 2015, quando residiam na “aldeia velha” (assim denominada porque fora o local que Manuel Soares viveu a maior parte do tempo com seu núcleo familiar em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, por conter as cinzas das fogueiras produzidas em vida e diversos outros elementos simbólicos que marcam o lugar), recebiam a visita de indígenas oriundos de outras Terras Indígenas, que passavam pela aldeia de Estrela para descansar ou mesmo para venda de artesanato na região. Segundo um de nossos interlocutores, alguns faziam suas tendas junto às deles, e outros preferiam acampar dentro do mato e afirma que se todos os que já passaram por ali tivessem ficado definitivamente, e outros não tivessem saído, certamente poderia haver umas 90 famílias residindo no local (DIÁRIO, 13/01/2017).

só para eles, pois ninguém tem “o seu pedacinho marcado”, pois não paga nada, então todos são donos. E se é indígena, ele tem direito ali (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 4-5, grifo nosso).

Resta evidente que o “trajetório indígena” enunciado por nossa interlocutora sintetiza a ideia do movimento sobre/no território vinculado à manutenção de uma rede de contatos, calcada na sociabilidade Kaingang, mas também nas relações que estabelecem com os diferentes entes (socialidade) que vivem e constituem o território. Veja-se que ir e vir sobre o espaço complexifica a dimensão de um modo próprio de estar e viver dos Kaingang, que se molda e é moldado no transcurso deste “trajetório indígena”, ao passo que adquire importância como território de “r-existência” (HAESBAERT, 2020).

A vinda de *Véingré*, do esposo e dos filhos, em fevereiro de 1994, foi precedida por outros Kaingang que, de forma mais massiva, desde a década de 1980, vêm constituindo suas territorialidades na grande Porto Alegre, oriundos da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, sobretudo da Terra Indígena Nonoai. A esse respeito, o antropólogo Diego Severo tece a seguinte explicação:

O deslocamento intenso de *Kanhgág* para as grandes cidades têm início nos anos 1980, quando os projetos de desenvolvimento agrícola nas terras indígenas estão consolidados e a floresta foi derrubada, transformou-se em espaço limpo. *Pã'i* – líderes de grupos domésticos proeminentes –, cabeças e seus respectivos *kanhkó* descontentes com a ação do *pã'i mág* e dos *pã'i* apoiadores da *êmã mág* Nonohay e contrários a forma de empreendimento desses *pã'i* com os *fóg* (brancos), buscam na cidade de Porto Alegre auxílios jurídicos para resolver as suas demandas políticas e territoriais (SEVERO, 2020, p. 306-307).

Além do exposto, esse movimento se deve à diferentes marcadores históricos, dentre os quais podem-se citar as tensões resultantes do apoio dado por alguns indígenas de Nonoai à *Ângelo Kretãn*, na década de oitenta, durante o processo de retomada da TI Mangueirinha dos posseiros, o que resultou na transferência e expulsão por parte da liderança Zé Lopes, de oitenta Kaingang para outras áreas indígenas. Nesse contexto, algumas dessas famílias, entre 1989 e 1992, acabaram vindo residir em bairros periféricos de Porto Alegre. Também, nesse período, questões políticas na TI Guarita decorrentes de arrendamento e exploração madeireira incentivada por agentes indigenistas fizeram com que algumas famílias acabassem se deslocando para a região metropolitana. Além disso, indígenas oriundos da antiga Fazenda Borboleta, dentre os quais cita-se João Carlos Padilha, e de Iraí, passam a circular e/ou fixar-se em Porto Alegre (FREITAS, 2005). A dimensão dessa cartografia de trajetórias de vida envolve:

Mobilidade “por entre mundos”, pelos caminhos dos “troncos velhos”, pela busca de possibilidades de vida, pela fuga do confinamento geográfico, pela luta contra a expropriação espacial, enquanto vida em “aventura” – pelo “devir e mudança”. O

espaço reconhecido geopoliticamente como “grande Porto Alegre”, um dito “território urbano”, é aqui percebido enquanto “trama de caminhos”, de encontros entre trajetórias de vida específicas, vidas em dinâmicas espaciais marcadas por mobilidades específicas (SALDANHA, 2009, p. 46).

Além dos marcadores históricos supracitados, o movimento de saída das áreas indígenas situadas no Alto Uruguai também se deve à invasão dessas áreas, iniciada na década de 1940, por igrejas, escolas e serrarias, ao confinamento nas terras indígenas criadas pelo Estado, à devastação das florestas, à chegada da FUNAI e das máquinas, à imposição do modo de trabalho agrícola-pecuário, à crise das instituições do xamanismo (FREITAS, 2005; FUHR, 2012). Em estudo recente, Diego Severo (2020) adensa a referência dos marcadores de saída das *êmã mág* (aldeia grande) estabelecidas no norte do estado do Rio Grande do Sul, no tempo atual. Nas palavras do antropólogo:

Muitos grupos domésticos insatisfeitos ou contrários às políticas encabeçadas pelos *pã'i mág* buscam (ou são expulsos) outros territórios para viver. Alguns optam por juntar-se a parentes distantes em outras *êmã mág*, outros decidem viver permanentemente nos acampamentos que faziam nos períodos de festividades fóg (especialmente a Páscoa e o Natal) para a venda de artesanato, que são os mesmos onde seus antepassados faziam em períodos anteriores, seja para realizar pequenas plantações, descansar da viagem realizada a pé das *êmã mág* para a cidade de Porto Alegre, onde realizavam reuniões com as autoridades e mesmo para comercializar seus artesanatos (SEVERO, 2020, p. 95-96).

No relato de *Véingré*, evidencia-se a presença antiga dos Kaingang em territórios da Bacia do lago Guaíba ao afirmar que “Os primeiros que vieram, foram os dali de Nonoai, porque nossos antepassados já vinham pra cá e já falaram que tem os lugares dos indígenas pra cá, daí vieram procurando” (*VÉINGRÉ*, 2019a). Entre os que vieram primeiro, oriundos do Alto Uruguai, está a família de Zílio *Jagtyg* Salvador, Jaime *Kětánh* Alves, Francisco *Rokág* dos Santos, Iracema, Marcolino, Vicente, dentre outros. Já entre os que vieram da Bacia Hidrográfica do Alto Jacuí, destaca-se João Carlos Padilha.

De acordo com relatos de *Vêrixar*, o avô *Karenh* vinha a Porto Alegre negociar com o governador. Nesse tempo, *Karenh*, ainda pequeno, acompanhava o pai nas andanças à capital. Segundo *Véingré*, o pai contava que eles ficavam num *wãre* (*vãre*), um matão limitado pelo *goj kafõ tü*⁶⁴ (água sem fim) (DIÁRIO, 25/07/2019).

Diferentes momentos de uma dualidade temporal marcada pelo *vãsy* (tempo passado) e pelo *üri* (tempo atual) emergem da narrativa de *Véingré*, trazendo para um mesmo plano os tempos do pai, do avô e do bisavô. Conforme lhe contava *Karenh*, quando estavam onde hoje é o centro de Porto Alegre, “olhava pra cá, e os bisavôs diziam que quando eles vinham pescar,

⁶⁴ *Rokág* define como a “grande água onde não se enxerga a outra margem” (SALDANHA, 2009, p.60).

eles viram vestígio de indígena, porque os índios antigamente não tinham sapato, e tinham muitos que pescavam de pé no chão. Ele dizia ‘Ah, aqui tem um pé de índio, mas não é índio Kaingang, é um Xokleng’ (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 4). *Véingré* salientou que o bisavô sabia diferenciar vestígios dos Xokleng, dos Guarani e dos Kaingang, pelo rastro da sola do pé no barro, deixado por onde andavam. Traçando um paralelo, referiu que os não índios têm os dedos fechados pois usam calçado de couro, já os indígenas, quando não usavam calçado, deixavam a marca dos dedos abertos (DIÁRIO, 09/12/2019).

Sobre o tempo em que *Karenh* acompanhava o pai nas andanças a Porto Alegre, *Véingré* conta que a TI Nonoai ainda não era demarcada. O pai e o avô andavam meses para chegar à capital, que à época era formada por um povoadinho, havendo poucas casas já construídas ou sendo edificadas no local. Vinham para solicitar ajuda ao governo, principalmente no que diz respeito ao fornecimento de tecidos. Sobre a espacialidade do lugar, o pai recordava que, junto à Praça da Alfândega, havia uma lagoa, cuja paisagem predominante incluía extensas áreas de mata. *Karenh* contava que “aqui era tudo mato, só via moro, perau, de mato. Ele disse ‘Eu acho que é daqui do Gasômetro que se enxerga esses moro’” (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 3). Permaneciam tempo morando no entorno desse povoado, junto às matas, pescando no lago Guaíba. O pai de *Véingré* acompanhou o avô em inúmeras incursões a Porto Alegre, o que é interpretado por nossa interlocutora como um momento de preparação, de aprendizagem e, como ela mesma refere, “decerto porque era para ele ser liderança também” (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 3).

Diversas viagens a Porto Alegre foram realizadas pelos Kaingang no decorrer do século XIX⁶⁵. Conforme é possível depreender dos estudos de Laroque (2000), o cacique Doble, que à época encontrava-se na Colônia militar Monte Caseros, é um dos tantos exemplos possíveis da articulação política e das movimentações empreendidas pelos Kaingang. No ano de 1864, Doble, acompanhado de alguns de seus guerreiros, deslocou-se a Porto Alegre com o intuito de receber do Presidente da Província gratificações por serviços prestados. Interessante mencionar que, nessa viagem, integravam a expedição três anciãos que seguiam a pé a Porto Alegre, possivelmente por serem sábios e profundos conhecedores do território. Porém, Doble e os seus sequer imaginariam que iriam sofrer uma guerra biológica ao serem presenteados com roupas

⁶⁵ Por volta de 1846, lideranças Kaingang oriundas do Alto Uruguai, deslocam-se a Porto Alegre, a fim de negociar com o governo meios para aldear-se, movimento que dará origem ao Aldeamento de Nonoai (CORRESPONDÊNCIA de 01 de junho de 1850).

contaminadas pelo vírus da varíola, resultando na morte de muitos indígenas e do próprio Doble, ao regressar a Caseros (CORRESPONDÊNCIA de 29/03/1864, 1928, p. 69).

Ao longo do século XX, estas viagens de ida e volta se intensificaram⁶⁶. Freitas (2005) informa que, no contexto das décadas de 1940, os indígenas deslocavam-se a pé, demorando semanas para chegar à capital, e estas movimentações ainda estão presentes na memória dos velhos. Buscavam garantia de suas terras e a efetivação de promessas feitas por “autoridades dos brancos”. Freitas (2005, p. 19) salienta que, “nestas ida e vindas, os Kaingang foram estabelecendo referências na cidade: pessoas, espaços, organizações governamentais e não governamentais, serviços públicos, feiras, lojas, parques, florestas, campos, hospitais, igrejas, universidades, escolas”.

O deslocamento definitivo para a capital foi precedido de outros trânsitos realizados por *Sê* e *Véingré* na venda do artesanato, representando outro “modo de vida” para “sustentar seu viver” (FREITAS, 2005). *Véingré* relatou que, em dado momento, *Sê* propôs que se ela sabia fazer balaios, poderiam sair para vendê-los. Ela teria dito que não sabia oferecer às pessoas, mas ele a teria ensinado que “A gente põe num lugar e a gente fica ali, no movimento”. O primeiro local que recorda terem se deslocado para a venda do artesanato foi Florianópolis/SC, tendo permanecido na rodoviária. A partir daí, foram gostando e começaram a sair para vender também em outros locais (DIÁRIO, 09/12/2019). Nesse tempo, *Sê* aprendeu com *Véingré* sobre o “saber” e o “fazer” artesanato, conhecimento que ela vivenciou com os pais, momentos guardados na memória de um tempo em que “O pai tirava o material, ajudava, estalava, iniciava, num instante fazia um monte” (DIÁRIO, 14/01/2020), denotando haver complementariedade na produção da arte.

Outros locais por onde teriam circulado para a venda de artesanato seriam áreas urbanas situadas junto às Bacias Hidrográficas do Rio Pardo, tais como Santa Cruz do Sul e Rio Pardo, do Taquari-Antas, em cidades como Lajeado, Triunfo e Venâncio Aires. Também teriam circulado junto à Bacia Hidrográfica do Baixo Jacuí, na cidade de General Câmara. Quando esteve em Santa Cruz do Sul, *Véingré* mencionou de ter dormido na rodoviária e que à época, o filho *Kãg* ainda mamava no peito, tinha meses de vida. Isso, 34 anos atrás, o que nos permite

⁶⁶ Outro exemplo característico do deslocamento Kaingang da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai em direção à Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, desta vez avançando para o século XX, verifica-se no trecho a seguir: “Manoel Cypriano de Oliveira: tratava-se de *Pã’í mbâng* bastante prestigiado entre a sua facção e era também chamado de major. Representando os interesses do grupo, foi escolhido, juntamente com o *Pã’í mbâng* Antônio Pedro, para ir a Porto Alegre, em Junho de 1908. Nesta capital, reuniu-se com o Presidente Carlos Barbosa a fim de tratar sobre a demarcação dos territórios nativos (Relatório de 27/08/1909, p. 87). Liderava os Kaingang do Toldo da Serrinha, que estava localizado “no lugar denominado ‘serrinha’, igualmente formado por campos, Campinas feitas a fogos e Mattos” (Relatório de 31/07/1911, p.155)” (LAROQUE, 2007, p. 161).

inferir que o trânsito por estes territórios tenha ocorrido por volta de 1986. Os três filhos maiores permaneciam em casa, e enquanto cuidavam da ‘criação’⁶⁷, também eram cuidados pela *jãmré* de *Véingré*, irmã de *Sê*. Na rodoviária, foram orientados a deslocar-se para Triunfo, pois segundo seus informantes, não haveria indígenas vendendo sua arte no local. Então foram! Chegando na cidade, um homem da prefeitura teria arrumado um lugar para ficarem, local referido como “prainha”, situado dentro de um parque. Nesse local tinham acesso a um rio, onde *Sê* costumava pescar. *Véingré* recordou ter comido muitos peixes desse rio (possivelmente seja o Jacuí ou Taquari, já que Triunfo está situada no encontro destes dois rios) (DIÁRIO, 09/12/2019). Nesta cidade, comercializaram sobretudo balaios de tampa, feitos de taquara mansa, fibra vegetal encontrada também na região.

Em outra ocasião que estiveram em Santa Cruz do Sul, deslocaram-se para Rio Pardo e depois para São Jerônimo. Posteriormente, acessaram a rodoviária de Porto Alegre rumo a Nonoai. Também de Santa Cruz, certa vez rumaram para Venâncio Aires e depois Lajeado. Quando estiveram em General Câmara, a polícia teria orientado a acamparem do outro lado da rodoviária, porém, as vendas foram rápidas e puderam retornar logo para casa. Recorda que estiveram umas quatro vezes vendendo sua arte nesta cidade, caracterizada como uma cidade de policiais aposentados. Entre as cestarias comercializadas estava o balaio de tampa, cesto de compra, balaio com alça, balaio guarda pão e balaio de carregar pé de moleque (DIÁRIO, 09/12/2019; 14/01/2020).

Não temos como traçar uma sequência temporal destes deslocamentos – e tampouco temos a pretensão de fazê-lo –, uma vez que as memórias emergem sem uma preocupação de delimitar em que tempo aconteceram. Verifica-se a importância dada às relações tecidas nesse território, e isso é que faz verdadeiro sentido nesses movimentos. Há, portanto, um pensamento circular, que vai e volta, ligando-se à mobilidade conectada por uma dimensão sincrônica dos acontecimentos.

Voltando ao tempo em que *Véingré e Sê* viviam em Nonoai, já foi referido acerca das dificuldades que tinham para pagar a dívida com a Cooperativa Cotrisal. Assim, o casal planejou fazer balaios e vendê-los, a fim de reunir o valor que restava. Havia, segundo ela, relativa tranquilidade, pois ainda contavam com uma reserva de feijão e milho (VÉINGRÉ, 2019a). Nesse tempo, numa visita que *Rokág* fez à *Véingré* – depois de ter incursionado à casa de Marina que morava em Águas de Chapecó, e antes de retornar a Porto Alegre, onde já residia

⁶⁷ Termo utilizado para designar as galinhas, porcos, bois e vacas que eram criados e utilizados no trabalho ou na alimentação.

há bastante tempo –, ele pôde verificar que ela e *Sê* possuíam uma quantidade considerável de balaios, e fez o convite para que fossem com ele, vender artesanato nas praias. No dia nove de fevereiro de 1994 chegaram a Porto Alegre, de onde partiram para Laguna. Desejavam aproveitar o movimento do veraneio e do Carnaval, porém, chegaram no final e não tiveram êxito nas vendas. Retornaram com os balaios à Porto Alegre, onde decidiram permanecer em definitivo, vivendo do artesanato na cidade grande, junto do irmão e do cunhado *Rokág* (VÉINGRÉ, 2019a; DIÁRIO, 09/12/2019; 14/01/2020). *Véingré* salientou que veio a Porto Alegre, quando *Kókoj* tinha dois meses de vida, portanto, terminou a dieta, fez os balaios para então deslocarem-se à capital (DIÁRIO, 09/12/2019).

A trajetória de *Rokág* até Porto Alegre foi abordada por José Rodrigo Saldanha (2009), a partir de narrativas, “aulas” e interlocuções realizadas junto a este “protagonista político”. Pode-se depreender do referido estudo que *Rokág* chegou a Porto Alegre no ano de 1992, acompanhado de outros parentes. Para chegar à capital, deslocou-se por diversas cidades, entre as quais estão Sarandi, Carazinho, Lajeado, São Leopoldo. Nesta última permaneceu por quatro anos, para depois deslocar-se a Porto Alegre. Movido pelas histórias contadas pelo pai e pelas coordenadas de seus “truncos velhos”, *Rokág* refez e abriu caminhos de “sustentabilidade” e de “luta pelos direitos indígenas” à livre circulação, à territorialidade e à espacialidade (SALDANHA, 2009).

Inicialmente, *Sê* pretendia arrumar um serviço, mas foi aconselhado pelo *jamré Rokág* que o trabalho com o artesanato poderia ser mais rentável. Mesmo assim, *Sê* insistiu em tentar. *Véingré* tinha muitos balaios que trouxera prontos de Nonoai, elaborados a partir das fibras de taquara e poderia comercializá-los na capital. Além disso, no Jari, local onde passaram a residir junto a *Rokág*, havia mato com taquaruçu, uma espécie de taquara semelhante a encontrada em Nonoai, e, portanto, já estava acostumada a lidar com essa fibra. Importante salientar que a morada junto a *Rokág* deu-se no momento que justamente a acomodação de famílias Kaingang na vila Jarí, no entorno do Morro Santana, se consolidava de forma parcial, em 1994. Esse terreno havia sido adquirido pela Organização não governamental intitulada Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), e chegou a abrigar mais de dez famílias, gerando tensões e cisões entre grupos. E é nesse contexto que Valdomiro *Sê* Vergueiro e Zílio *Jagtyg* Salvador, juntamente de seus familiares, participam da mobilização da ocupação de um terreno de propriedade do INSS, na Vila Safira (FREITAS, 2005).

Certo dia, *Sê* e *Véingré* receberam uma encomenda de cipó, porém, não sabiam trabalhar com fibras de lianas, somente com taquaras. Conforme estudos de Ana Elisa Freitas (2005),

outros indígenas como Francisco *Rokág* dos Santos e José Vergueiro, ao chegarem em Porto Alegre, também não sabiam lidar com cipó e, ao verificarem que João Padilha já fazia cestos de lianas e os vendia no Brique da Redenção, passaram a fazê-lo também. Segundo a referida autora, a taquara-mansa, fibra apreciada para a confecção de artesanato na Bacia do Alto Uruguai, quase não ocorria nas florestas da Bacia do Guaíba, onde encontravam uma similar, a taquara-bambu, que não se mostrava adequada ao artesanato.

Sê e *Véingré* puseram-se a aprender, olhando Jaiminho fazer. Como a encomenda era grande, garantiram um bom valor em dinheiro, que foi usado para pagar mais uma parte da dívida com a cooperativa. Em suma, *Sê* desistiu do serviço fora e acabou lidando somente com artesanato, convencido de que o trabalho com a arte poderia garantir renda à família. A lida com o artesanato possibilitou que pudessem comprar um terreno na Safira, fazer um barraco no local e, mais tarde, construir uma casa pré-montada. Inicialmente moravam num barraco de lona, em local cedido, na beirada do asfalto. Contudo, a encomenda realizada pela Ceasa, que envolveu, à época, o trabalho de cerca de cinco anos, garantiu-lhes viver no/do artesanato (VÉINGRÉ, 2019a). O acerto ocorreu enquanto faziam feira no Parque da Redenção no domingo, local de encontro das famílias Kaingang.

Zílio *Jagtyg* Salvador comprou um pedaço de terra ao lado do terreno adquirido por *Véingré* e *Sê*, na Safira. Nesse local, passaram a conviver no meio dos não índios. Contudo, o movimento empreendido do Alto Uruguai para o lago Guaíba possibilitou, na visão de *Véingré*, “uma vivência melhor através do artesanato do que na lavoura, que a gente sofre no sol, e tudo, mas não dá nada!” (VÉINGRÉ, 2019, p. 17).

Assim, a dimensão da territorialidade que passam a vivenciar no final do século XX, junto à porção da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, correspondente ao município de Porto Alegre, integra núcleos de resistência situados no entorno das florestas do Morro Santana e espaços de trânsito na coleta das fibras vegetais (FREITAS, 2005). Este último é reconhecido pelos Kaingang como importante à sustentabilidade de seus modos produtivos, abrangendo áreas dos morros do Osso, da Glória, Belém Velho e Lomba do Pinheiro, cujas áreas de campos e florestas integram o que Ana Elisa Freitas (2005, p. 248) define como “circuito do *Mrÿr Jykre* – cultura do cipó”.

No tempo que residiram na Safira, foram convidados a participar da igreja evangélica pentecostal. Inicialmente, *Véingré* acompanhou *Sê*, mas logo passou a não frequentar mais. À medida que *Sê* “aceitou Jesus”, ela passou a acompanhá-lo novamente. *Véingré* construiu uma explicação com fundamentação onírica, ao referir que, numa noite, enquanto dormia, sonhou e,

nesse momento, veio uma luz muito forte, que falava com ela. Primeiro pensou que pudesse ser seu pai, ou que algo pudesse ter acontecido com ele. No sonho, a luz falava que eles eram os escolhidos e que seriam o instrumento dele. Mais tarde, entendeu que era o pai do céu que falou com ela (DIÁRIO, 14/10/2019). Porém, interessante análise da acomodação do sistema *kujà* com a realidade das igrejas pentecostais na cotidianidade Kaingang é elaborada por *Véingré*:

Isso é do lado do evangelho. Da nossa cultura é a mesma coisa, né. E por isso, a cultura que deus deu para nós, na nossa tradição, deus deu pra nós também! Porque daí a gente nunca pode dizer agora eu sou evangélico, eu não vou mais fazer a minha cultura. Não! A nossa cultura é nossa! Deus deu, na terra, o senhor Jesus, livra nós da maldição espiritual. E já pra nossa vida carnal, nossa vida humana, daí tem os remédios, os nossos chás! E os nossos *kujà*. Então a gente, os nossos corpos humanos ele precisa de medicina, da terra! E pra espiritual, porque médico não cura a doença espiritual. Pode ir no médico, mas ele nem vê que enfermidade é que a gente tem. Porque é espiritual. É que nem isso que eu te contei. É maldição. E só Deus. Tira tudo as maldição, dos inimigo nas almas, tentando matar, levando nós no mal [...]. E o médico não descobre isso aí, da onde que veio. Os *kujà* vão com remédio, né (VÉINGRÉ, 2019a, p. 2).

A explicação de *Véingré* segue a constatação de Rosa (2014, p. 27) ao referir que “Embora não seja mais a prática dominante nas terras indígenas e cidades onde vivem os Kaingang, o xamanismo constitui uma dimensão importante, sendo internamente um ponto de vista concorrente a outras visões de mundo ligadas ao evangelismo e ao pentecostalismo”. Nessa direção, completa o autor, no plano etnológico não há uma ruptura entre xamanismo e pentecostalismo, na medida em que o segundo seria a persistência do primeiro, havendo, pelos menos dois pontos comuns pautados pela agência da floresta (plantas) e de deus.

No início dos anos 2000, outro movimento estava prestes a ocorrer, marcado por ações do coletivo, articuladas no Parque da Redenção por pessoas Kaingang que comercializavam sua arte e reuniam-se oriundas de diferentes lugares da capital, tais como Jarí, Safira, Glória e Agronomia. A reunião marcaria um importante momento da luta Kaingang pela terra, empreendida por estas pessoas que há muito encontravam-se territorializadas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. Inicialmente organizaram a retomada de uma área na Lomba do Pinheiro, conforme segue:

[...] Os da Agronomia e nós nos reunimos todos, era poucos ainda e fomos lá. Porque lá tinha uma terra, que eles disseram que não era dos indígenas, mas estava perdido. ‘Vão ali, vocês índios, é do governo, da prefeitura, mas não tão usando’. E daí ali os que estavam sofrendo lá, vieram. E pediram ajuda, e nós fomos também, né. E daí foi e foi, foi até que decidiram que dava para ficar ali, aquilo é da prefeitura. Quando estavam bem, daí nós voltamos pro nosso lugar! Cada um foi, daí os que não tinham moradia certa ficaram ali, ajudando (VÉINGRÉ, 2019, p. 18).

O referido movimento resultou no processo de constituição da *ÿmã Fág Nhin*, em fevereiro de 2003, uma conquista de 5,8 hectares de terras, na região conhecida como Lomba

do Pinheiro e reuniria indígenas que residiam na Vila Safira, Jarí, Agronomia e Jardim Planalto (FREITAS, 2005). Posteriormente, foi concedido o estatuto legal de terra indígena do tipo Reserva Indígena Kaingang da Lomba do Pinheiro (SALDANHA, 2009).

Em 2004, *Sê* e *Véingré* participaram do movimento de retomada do Parque Natural Morro do Osso. Trata-se, portanto, de um duplo movimento, entendido tanto como um processo de articulação das coletividades Kaingang, quanto de corpos em movimento, que se deslocam fundando uma nova territorialidade. Vejamos:

Daí nós soubemos que esse era nosso e daí fomos ficando mais sabido e aí descobrimos que esse aqui tinha um lugar que pertencia pros indígenas, se reuniram e daí primeiro foram lá! Lá na Lomba do Pinheiro. [...] Quem ajudou de lá, que tá morando lá, foi o Cláudio, o finado Claudião. Ele tava lá, mas ele disse ‘Eu ajudo!’. Daí ele entrou conosco. Daí os que estavam na favela assim, né, nos bairros, nas vilas, que vieram para cá. Veio nove famílias, só. Porque naquele tempo estava já casado o meu filho, esse aí. Era pouco tempo, ele tinha só uma menina, pequenininha, bebê, e daí nós entramos pra cá. Quando o meu bebê tinha quatro meses, né. Agora ele tem quinze anos, vai fazer dezesseis anos no mês que vem. E aí a gente se reuniu e veio pra cá. E aqui era nosso mesmo, era perdido não é do... eu já digo, não é do governo, era que pertencia pros nossos antepassados e daí a gente ficou. Mas foi uma luta né! Eles disseram que não tem vestígio dos indígenas, que não tinha nada dos índios ali. E são os invasor! Bah, um preconceito que nós levamos! (VÉINGRÉ, 2019, p. 18).

Diversos estudos antropológicos tangenciam ou aprofundam sobre o processo de retomada do Morro do Osso pelos Kaingang (FREITAS, 2005; AQUINO, 2008, 2009, 2014, 2016; SALDANHA, 2009, 2015; ELTZ, 2011; FUHR, 2012) e abordam sobre a tentativa de retirada dos indígenas do Parque, movida por uma ação policial orquestrada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Dessa forma, a questão foi amplamente abordada em diferentes perspectivas e por diferentes pesquisadores. Nesse sentido, as narrativas de *Véingré* corroboram tudo o que já se produziu sobre o assunto. Ressalta-se que o capítulo cinco da tese irá tratar especificamente sobre o agenciamento feminino nos processos de luta pela terra, trazendo em primeiro plano a narrativa das mulheres e sua percepção no processo de retomada do Morro do Osso. Na seara de Joana Aparecida Fernandes Silva e Giovani José da Silva (2010), para uma boa história indígena o desejável é que se localizem as diversas versões ou interpretações sobre os eventos, e que estes sejam compreendidos a partir das posições situadas dos(as) atores(as) sociais, produtores dessas interpretações.

Tratando da historicidade da ocupação indígena no Morro do Osso, Sergio Baptista da Silva (2004b) informa que, nos idos de 1964, um indígena oriundo de Cruz Alta fixou moradia nesse local, exercendo atividades de caça, coleta, além da confecção de artefatos para uso cotidiano. O sujeito expressava-se em português e “numa língua estranha”. Ana Elisa Freitas (2005) informa que há forte suspeita de que seja João Floriano *Kanheró* Chimbanguê, que por

volta de 1961 teria se deslocado de Nonoai para tratar de um glaucoma na Santa Casa de Misericórdia, e que tendo recebido alta, não voltou mais para casa. O mesmo interlocutor que prestou testemunho a Sergio Baptista teria relatado “aos Kaingang hoje residentes no Morro do Osso, que este indígena teria enfrentado os homens que instalavam explosivos na exploração do granito nos morros da zona sul de Porto Alegre” (FREITAS, 2005, p. 235). Havia uma forte suspeita dos indígenas que o desaparecimento de João Floriano esteja relacionado a este fato. Posteriormente, outras pessoas passaram a viver em Porto Alegre. A referida antropóloga identifica, inclusive, a vinda na década de 1970 de pessoas da TI Votouro.

Diante da pressão sofrida e da necessidade de ter certeza de que a terra que estavam retomando era mesmo uma “terra tradicional” uma “terra indígena”, *Rokág* teria proposto que pedissem ao “Pai, se é nosso, alguma coisa os antepassados vão mostrar!” (VÉINGRÉ, 2019). Certa noite, *Rokág* sonhou. Segundo *Véingré*, essa capacidade de ter visões e dialogar através dos sonhos fazia com que ele pensasse que um dia poderia ser um *kujà*. A experiência onírica de *Rokág* é assim narrada por ela:

E veio um velho buscar ele no sonho. E ele foi com o velho e daí ele disse:

- Eu fui, me levou lá! Ele me mostrou um careiro de nossos antepassados, antigamente, com carreirinho assim... que era fundo e ele desceu ali e tinha até aonde é que pisam assim... e tinha o pé, daí tem aquele buraco, o buraco assim, foi descendo. Ele disse para mim ‘Olhe para cima!’ Olhei assim naquele barranco alto. Ele disse ‘Tira aquele que tá ali! E tem uma pedra’ – ele disse. Eu puxei, era uma pedra comprida assim. Era uma mão de pilão de pedra. Ele disse ‘Tu tá vendo?’ Aquele velho falava comigo, mas eu não enxergava, o velho – ele disse. Falava a fala de velho. Ele disse ‘Segura, esse é teu!’

Ele disse:

- Ah, esses aqui era dos nossos antepassados que tinham a mão de pilão para socar! Ele se acordou. Daí cedo ele veio. A barraquinha dele era bem ali. Ele acordou nós também. Nós estávamos na lona, ali. Ele disse pro *Sê*:

- *Jamré* – ele disse – Achei uma mão de pilão no meu sonho. Um velho ele era, os nossos antepassados, era o espírito deles, a alma deles! Me levou em tal lugar, eu estou indo lá.

Ele foi com a mulher dele. Ele tinha outra mulher. Foi. E foram. Antes do sol sair eles já estavam indo lá. Quando o sol saiu entraram no mato e foram. E acharam aquele lugar, porque quando nós entramos a primeira vez, nós estávamos lá do outro lado, bem no meio do mato. Daí ele foi, e daí ele foi e ele achou aquele carreirinho e foi descendo, foi descendo e daí ele disse para a mulher dele ‘Aqui que ele me mostrou, aquele velho! Vamos indo!’ E daí cada vez mais estava ficando fundo. Aquele barranco ficando mais alto, mais alto, e foi descendo. E daí quando ele deu bem naquele lugar onde ele disse que era para olhar, lá naquele barranco onde ele disse que estava alto. Ele olhou e viu a pedra. Estava ali. E não tinha nenhuma pedra, era só a terra dura mesmo. E aquela pedra estava ali. E aí ele disse ‘É esse!’, ele tinha facão, cavocou assim, tiraram a terra e a pedra comprida de mão de pilão. Aí ele trouxe. Ele chorou até quando viu aquilo (VÉINGRÉ, 2019, p. 18-19).

Rokág encontrou também outros artefatos líticos e cerâmicas no local, o que configura a presença de um sítio arqueológico. Quando isso acontece, é feita uma interlocução com a

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), por intermédio do professor Sérgio Baptista da Silva, e os materiais são levados para serem estudados na academia. Além dos elementos materiais que atestam a ocupação pretérita do local, há também relatos da existência de um cemitério indígena, cuja referência remete à memória de ocupação antiga pelos antepassados. *Véingré* explicou que, no tempo dos toldos indígenas, quando o Morro do Osso envolvia uma área muito maior, que abrangia outros morros, inclusive o Morro Santana, nestes espaços havia aldeias que sepultavam seus mortos no topo do Morro do Osso. Fazendo uma analogia com a atualidade, ela diz que é como hoje, que os indígenas da TI *Topê Pên*/Morro do Osso são sepultados na TI *Fág Nhin*/Lomba do Pinheiro. Porém, pontuou que vários grupos ocuparam esses lugares, mas os Kaingang teriam chegado primeiro, depois vieram os Xoklêng e por último os Guarani (DIÁRIO, 25/07/2019).

Sê salientou a presença do cemitério referindo que “aqui estão os ossos dos antigos, as pontas das orelhas dos antepassados que morreram nas guerras contra os brancos”, reforçando a relação da terra enquanto “mãe” (DIÁRIO, 19/07/2017, p. 4). Ocorre, portanto, um pertencimento simbólico que, segundo Freitas (2005), estabelece através da categoria *ymã si* – aldeia velha, a conexão no imaginário Kaingang entre a imagem da terra e a imagem da mãe. Conforme argui a autora, o espaço central de pertencimento a um território é o cemitério, onde estão as cinzas dos mortos⁶⁸. Apontamentos feitos pelo cronista Caldre Fião, datados de 1875, referenciam o antigo cemitério dos Tapi-mirins no Morro do Osso (FREITAS, 2005; SALDANHA, 2009).

A explicação da movimentação e ocupação de um mesmo território por diferentes etnias, também é constatada por *Rokág* nos achados arqueológicos, indicados novamente por meio dos sonhos:

[...] o homem pegou na mão dele, um velhinho, pegou e disse para ele ‘Levanta filho!’, no nosso idioma, ele disse ‘Levanta filho, venha comigo! Agora vai acabar essa aflição que tu tá passando, venha comigo, eu vou te mostrar onde que vai se afirmar mais’. E foi. Ele o levou também no lugar e disse que aquele velho tinha uma faca. - Eu também tinha uma faca e chegou nesse lugar ele disse assim para mim ‘Filho, tira esses ciscos daí, para tu olha’. Eu tirei assim, eu vi aquela cerâmica antiga dos nossos antepassados, fora tudo. Daí ele disse ‘Tira três dali!’. Daí ele tirou, três. Um que estava mais fundo, e outro que estava mais aparecendo e outro que estava bem alto. Ele disse ‘Através disso aqui tu vais ter aquela tua autoridade de derrubar os não-índio’. Ele olhou, ‘Era as cerâmicas’ – ele disse. E diz que olhava ele, para eu falar com ele, mas ele não enxergava aquele que falava. E ele se acordou, daí no outro dia ele foi também [...].

⁶⁸ São esses elementos que efetivamente distinguem um *wãre* (acampamento) de um *ymã* (aldeia), assim como suas categorias *ymã si* (aldeia velha) e *ymã tãg* (aldeia nova) (FREITAS, 2005).

Ele foi sozinho. E ele achou! Os três tipos de cerâmica que era: o primeiro era dos Kaingang, que estava mais lá no fundo, e aí o outro que estava mais aparecendo, daí ele disse que dos Xockéng e o último era do Guarani. E cada um tem o seu tipo de marca (VÉINGRÉ, 2019, p. 19).

As marcas são identificadas pela forma e técnica empregada. De acordo Véingré (2019a), os Kaingang elaboravam suas marcas com a unha do dedo mínimo, os Xokleng com o dedo polegar e os Guarani produzem marcas semelhantes àquela empregada nos balaios, porém, também utilizando a unha. Para além, dos vestígios já citados que sustentam a retomada de uma terra indígena tradicionalmente ocupada, verifica-se a presença de uma casa subterrânea e a referência das trilhas dos antigos, ou como referem, “as trilhas antigas” deixadas pelos antepassados em meio a mata (DIÁRIO, 04/02/2020).

A retomada deu-se em nove de abril de 2004, após inúmeras incursões dos Kaingang nas florestas do Morro do Osso, para fins de manejo dos cipós e coleta de remédio. Sob a liderança de Jaime *Kéntãnh* Alves e Lurdes *Nimprê* da Silva, constituíram o primeiro acampamento junto a um horto de acácia-negra (FREITAS, 2005).

Importante salientar que justamente por ocasião dos trânsitos mantidos nas matas do Morro do Osso é que os Kaingang se depararam com um processo de ocupação imobiliária delimitado por demarcações de lotes e ruas na encosta sul do morro. Num processo articulado com entidades e demais segmentos sociais relacionados à questão indígena, fizeram o registro da tentativa de privatizar a área via empreendimento imobiliário e da iminente ameaça de destruição do local. Contudo, no dia dezessete de abril, foi feita uma ação mobilizada por agentes da Prefeitura de Porto Alegre com apoio de soldados de um batalhão da Brigada Militar com a intenção de removê-los do morro. Ao desocupar a área, pediram para serem deixados pelo caminhão da prefeitura que os transportou, do outro lado, na avenida Juca Batista. Os Kaingang que haviam permanecido próximo à sede do parque deslocaram-se também para este outro lado do morro. Com o passar do tempo, o acampamento provisório deu origem à *ÿmã Topê Pên* (SALDANHA, 2009).

Entre os coletivos que participaram do movimento de retomada do Morro do Osso estão a família de Véingré, de Jaiminho, do Claudião, do Vicente, da Lurdes *Nimprê* da Silva, de Francisco *Rokág* dos Santos e do Jaime *Kêtãnh* Alves (DIÁRIO, 04/02/2020). Quando esteve em pesquisa de campo, Freitas (2005) identificou a presença de vinte e duas famílias acampadas, constituindo uma única parentela, proveniente de três espaços: Aldeia Lomba do Pinheiro, Vila Safira e Aldeia Agronomia. A retomada constitui uma verdadeira rede de famílias e sujeitos que lutam de forma conjunta.

A TI *Topê Pên* está situada num *vãre mág*, descrita por nossa interlocutora principal como uma *terra tradicional*. Esta, por sua vez, insere-se no contexto da *ymã mág*, entendida como sendo a capital, uma cidade grande (VÉINGRÉ, 2019a, p. 16). Freitas (2005) igualmente refere a categoria *ymã mág* como sendo uma aldeia grande, cidade grande, Porto Alegre. Noutra perspectiva, tem-se a *ymã si*, que são os municípios pequenos. As terras que são cedidas aos indígenas nos municípios são entendidas como um *vãre kāsir* (VÉINGRÉ, 2019a, p. 16). Contudo, Freitas (2005) sublinha que a *ymã si* designa a ‘aldeia velha’, ou seja, o Morro do Osso, por conter cinzas tanto dos mortos como do fogo que utilizavam para se aquecer em vida.

Nessa direção, e levando em conta a perspectiva da espacialidade Kaingang, Diego Severo (2020) aponta para o surgimento de diversas *ẽmã sĩ* (aldeia pequena) em áreas distantes da *ẽmã mág* (aldeia grande), e que, segundo o autor, parece reconstruir a territorialidade anterior ao estabelecimento dos aldeamentos, resultando na constituição de uma nova *ẽmã* (aldeia). A TI *Topê Pên* insere-se no contexto de uma *ẽmã sĩ*, juntamente com outras oito Tis⁶⁹, situadas em territórios das Bacias Hidrográficas do Lago Guaíba, rio dos Sinos, Caí e Taquari-Antas. Estas *ẽmã sĩ* (“aldeias pequenas”) se constituem num espaço territorial pequeno e caracterizam-se pela existência de duas ou mais *Ïn* (Casas), com um *pã’i mág* (chefe político) e pela ausência de *ẽmã* subordinadas (SEVERO, 2020). A formação das *ẽmã sĩ* em contextos urbanos se realiza, segundo Severo, por três aspectos, quais sejam:

[...] distância dos grupos políticos opositores, proximidades das instituições governamentais e a possibilidade de incremento ao acesso às mercadorias e formas de renda dos *fóg*. Essas condições são plenamente satisfeitas quando sobrepostas com a morada em pequenos espaços ainda preservados com matas (SEVERO, 2020, p. 307).

Não obstante, vale destacar que a saída das *ẽmã mág* (aldeias grandes) não representa, conforme argui Severo (2020, p. 309), uma ruptura com esses espaços, mas o estabelecimento da vinculação da pessoa ao universo dos *kanhkó* (parentes), mantendo laços com os grupos domésticos. Nesse sentido, é possível “retornar para o antigo local, desde que não se perca a confiança de um *pã’i*, que possa estabelecer uma ponte no relacionamento com o *pã’i mág*”.

Para marcar definitivamente a retomada, fez-se toda uma articulação para a realização de um Encontro dos *kujà* no Morro do Osso, no ano de 2006. Como expressou Aquino (2008), o Encontro dos *kujà* sinaliza um novo contexto em que o *xamã* tende a ocupar a cena público-cerimonial das aldeias da região litorânea e exerce um importante papel em relação às incertezas

⁶⁹ São elas: *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro), *Rhátéje*, *Por Fi Ga*, em São Leopoldo; *Fosá* (Cedro), em Lajeado; *Jamã Tỹ Tãnh* (Coqueiro), em Estrela; *Pã Nónh Mág* e *Ka Mág*, em Farroupilha; e *Pó Mág* (Pedra Grande), em Tabaí. Para além das referidas *ẽmã sĩ*, outros espaços são habitados pelos Kaingang no Morro Santana, Vila Safira e Agronomia, bairros da periferia da capital.

jurídicas e políticas referentes ao estatuto do Morro do Osso como Área Indígena, e em relação a sua posição frente a outras aldeias no planalto. A dimensão dessa importância pode ser conferida no parágrafo que segue:

De fato, antes e depois do Encontro dos *kujà*, essas aldeias na região litorânea já eram intimamente conectadas entre si e com o planalto, por laços de parentesco e outras formas de relação – como as envolvidas na movimentação para a coleta de material para a fabricação de artesanatos e de remédios, ou na interação das lideranças que participam ativamente da vida política Kaingang no cenário local, regional e nacional. Uma diferença, entretanto, é visível: no Encontro os Kaingang da região litorânea fortaleceram laços de parentesco e trocaram informações sobre caça, coleta, e outros elementos necessários para a atividade xamânica, não só em uma escala maior que em outros contextos, mas de uma forma pública e institucionalizada que é inédita (AQUINO, 2008, p. 150).

Assim, o trabalho dos *kujà* tomou proporções importantes nesse processo e, conforme exemplificou *Véingré*, o *kujà* veio para verificar se o lugar era mesmo dos antigos *kujà* que moraram no Morro do Osso. Reafirmou-se, portanto, a importância desses indivíduos como articuladores políticos e mediadores do bem-estar da comunidade. E foi “Aqui que nasceu de volta, antigamente a nossa cultura que estava sumindo, ela viveu de novo. No tempo antigo já havia, ficaram um tempo escondido, estavam se apagando, mas nunca parou”, pontuou nossa interlocutora (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 7).

Retomando a motivação inicial que mobilizou *Véingré* e diversos outros Kaingang a deslocarem-se para a Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, a fim de comercializar suas artes, verifica-se a existência de um processo histórico continuado que marca a mobilidade através do trânsito territorial. No entanto, cabe enfatizar que, à medida que esse trânsito ocorre, os Kaingang constroem aprendizados, exploram outros ambientes, relacionam-se com os diferentes entes e com seus parentes e, assim, se constituem como sujeitos e concebem o ser Kaingang. A territorialidade vivenciada pelos Kaingang que habitam a Bacia Hidrográfica do lago Guaíba, em Porto Alegre, integra diversas unidades de paisagem (campos, florestas) e de recursos (públicas ou privadas), o que atualiza os deslocamentos e demonstra que dominam e manejam um amplo território, seja para coleta de fibras vegetais, para venda da arte produzida, seja para visitar parentes em situações especiais nas terras indígenas situadas no norte do estado: “nascimentos, festas, casamentos, mortes, visitas ou reuniões políticas, quando aproveitam para trazer e levar materiais que são coletados, trocados ou comercializados” (FREITAS, 2005, p. 354) ou ainda para acessar recursos florestais, constituindo uma ampla malha de relações de vida.

3.4 Constituição do corpo social e da sociabilidade dos coletivos das TIs *Topē Pēn e Jamã Tÿ Tãnh*

A presença no espaço de diversas pessoas e de famílias Kaingang como corpo social, ou seja, como grupos autodeterminados (SALDANHA, 2009), o modo de ser e estar no mundo, de conceber as diferentes formas de vida, se deve a um processo de pertencimento coletivo calcado na sociabilidade. As relações sociais se estendem por espaços de convívio e interação, e constituem-se tanto por laços de reciprocidade, afinidade e consanguinidade, formando um ‘corpo de parentes’, como por relações tecidas com outros grupos indígenas ou com não índios. Cabe registrar que, na cosmologia indígena, outros mundos e relações (diferentes entes, sejam eles animais, vegetais e outros) estão imbricadas nas relações sociais, porém, não trataremos desse aspecto em específico nesta parte do estudo.

A Terra Indígena *Topē Pēn* é constituída por aproximadamente quarenta famílias, oriundas sobretudo da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, de áreas como Nonoai, Guarita e Votouro. Importante salientar o número de famílias residentes na área varia, em razão da prática da mobilidade entre as áreas indígenas, do estabelecimento de alianças matrimoniais, da relação política interna Kaingang e do acesso às unidades de saúde. Em diálogo com *Jégá*, que atua como técnica de enfermagem no Posto de Saúde da TI *Topē Pēn*, constatou-se que algumas famílias se deslocam de tempos em tempos das Terras Indígenas do norte do estado a Porto Alegre, pois a cidade oferece mais oportunidades para a venda do artesanato (DIÁRIO, 29/08/2019; 21/01/2020).

O coletivo da TI *Topē Pēn*⁷⁰ é constituído por três grupos domésticos Kaingang, algumas famílias nucleares Kaingang, um grupo familiar de peruanas, um núcleo familiar de Guarani e um Guarani solteiro. De modo mais detalhado, temos: o grupo doméstico de *Véingré* e *Sê*, oriundo de Nonoai e constituído por seis filhos casados e dois filhos biológicos solteiros, uma filha de criação solteira e uma filha de criação casada; a família nuclear de Marilda (irmã de *Véingré e de Rokág*), natural de Nonoai, e o esposo Isaías (filho de Lures Carvalho, que foi casada com o finado *Rokág*), natural de Guarita; a família de Álvaro, sua esposa e uma irmã,

⁷⁰ Sobre a possibilidade de haver relações interétnicas entre Guarani e Kaingang, *Sê* pontuou que por parte dos Kaingang havia a abertura para realização de alianças matrimoniais, mas que entre os Guarani, não havia essa liberação. *Sê* exemplificou que um rapaz Guarani teria se casado com uma Kaingang, porém, o casamento não durou e ele retornou para sua terra de origem. Por ocasião dos Encontros dos *kujà* protagonizados na TI *Topē Pēn*, é estendido convite também aos Guarani para participarem (DIÁRIO, 25/08/2018).

ambos da TI Nonoai; o grupo doméstico de Joel Bento⁷¹ e Norilda⁷², oriundos de Guarita, formado por quatro filhos casados (duas filhas e dois filhos) e duas netas também casadas; o grupo doméstico dos Salvador, constituído apenas por irmãos, uma vez que os pais já são falecidos. Os Salvador residem na área há cerca de oito anos, são oriundos também de Nonoai e são formados por: Luís Salvador (com esposa Irma) e um filho casado, Assis Salvador, Adão Salvador, Ademir Salvador e as filhas casadas. Além destes, constatou-se ainda a presença de um único grupo familiar de Guarani, natural de Nonoai, formado por Vanderlei dos Santos e Valdomiro dos Santos; de um sujeito referenciado como “o gaúcho⁷³”, que é um Guarani oriundo da aldeia Passo Feio; de um grupo familiar de peruanas, acolhidas na TI pela liderança, após certificar-se que de sua identidade indígena. Trata-se de Margô⁷⁴ e da filha Andréia, ambas casadas e residentes na mesma casa (DIÁRIO, 14/11/2019; 09/12/2019; 14/01/2020).

Interessante notar que cada grupo doméstico constrói suas habitações umas próximas das outras e em torno do ‘casal de velhos’, que são os pais. Para exemplificar, pode-se citar a disposição das casas da família de *Véingré*, em que a maior parte dos filhos, genros, noras e netos ocupam casas alinhadas ou muito próximas à casa da mãe. A única exceção é *Vãrexar Vergueiro*, que atualmente exerce o papel de cacique, além de atuar como Agente Indígena de Saúde, cuja casa situa-se mais ao fundo da aldeia, na direção nordeste, próximo à igreja evangélica (DIÁRIO, 25/02/2020).

Diversos núcleos e/ou grupos familiares sustentam o seu viver com a produção e comercialização da arte de lianas e de outros produtos da sociedade urbano-industrial, que foram incorporados ao comércio, como tocas, chapéus, lenços, blusas, entre outros (DIÁRIO, 28/07/2018; 14/11/2019). Dentre esses, pode-se citar o grupo doméstico de Joel Bento e

⁷¹ Por ocasião de uma conversa que teve-se com Joel Bento ele contou sobre seus conhecimentos envolvendo o efeito curativo das plantas e que frente a uma doença grave de uma indígena no Morro do Osso, ele havia se dirigido até Nonoai para buscar alguns chás e preparar um composto, que segundo ele, a ateria curado. Quando questionado se ele era um *kujà*, respondeu negativamente e pontuou que *kujà* mesmo, seria a mãe, da mãe, de sua avó. Pontuou que seus conhecimentos, ele não transmite a ninguém, exceto, seus familiares (DIÁRIO, 19/06/2019).

⁷² *Véingré* contou, explicando-me, que Joel Bento juntamente com a família, retiraram-se de Guarita devido a questões relacionadas a disputa do cacicado, ocorridos na referida área. Inicialmente estabeleceram-se na TI *Pó Mág*, no município de Tabai, e posteriormente deslocaram-se para a *Topê Pên*. Segundo nossa interlocutora eles não se “acertaram” na Tabai (DIÁRIO, 14/11/2019).

⁷³ Esse Guarani teria filhos residindo em Curitiba, para onde se desloca de tempos em tempos. Também teria uma outra filha casada com um Kaingang, no Planalto. Ele é professor de música gaúcha, e já está aposentado. Devido ao seu estilo, andando sempre de bombacha, não teria sido aceito em outras aldeias (DIÁRIO, 14/11/2019).

⁷⁴ Margô teria sido acolhida pelo então cacique *Sê* há cerca de cinco anos atrás, ao pedir estada na aldeia, após de ter sido abandonada pelo esposo em Porto Alegre, juntamente com sua filha, onde vendiam produtos no centro. Passado algum tempo, Margô casou-se novamente com outro peruano (DIÁRIO, 14/11/2019). Atualmente a filha Andreia trabalha na venda de produtos em praças e no brique da Redenção em Porto Alegre (DIÁRIO, 04/02/2020).

Norilda, a família nuclear de Irma e a família nuclear de *Véingré* (DIÁRIO, 09/12/2019). Deve-se acrescentar que há um número considerável, sobretudo, de indígenas mais novos que trabalham na construção civil, atuam como entregadores de gás, como motoboy (entregador de remédios) ou ainda como caixa de supermercado. Existem também empregos fornecidos na própria área indígena, ligados à saúde (agente indígena de saúde, agente indígena de saneamento, enfermeiro) e à educação escolar indígena (professor, gestor e merendeira), sendo estes os preferenciais. Há pelo menos quatro indígenas cursando o Ensino Superior na UFRGS, nos cursos de Farmácia, Medicina, Pedagogia e Direito. Além destes, pode-se constatar também a busca por cursos técnicos, sobretudo de Enfermagem (DIÁRIO, 21/01/2020).

A língua Kaingang é preponderante na comunicação intra e interaldeã. De forma paralela, verifica-se o uso da língua portuguesa, sobretudo no contato com os não índios. As crianças pequenas aprendem a língua materna quase que de forma concomitante à língua portuguesa, visto que, mesmo antes de ingressarem à escola, por volta dos três anos de idade, acabam inseridas no aprendizado dessa língua, justamente por acompanharem seus pais na venda do artesanato ou por ocasião das brincadeiras com crianças indígenas maiores.

O artesanato é uma atividade de existência fundamental para a dimensão ecológica, societária e territorial das famílias Kaingang da TI *Topē Pēn*, na medida em que:

[...] permite-lhes manter os vínculos societários tradicionais na cidade a partir da relação com os campos e florestas locais, atualizando os elos entre grupos familiares e grupos domésticos, sobretudo nas expedições de coleta, aos moldes do que faziam nas caçadas aos porcos-do-mato (*krág*), relatadas pelo *kujà* Jorge *Kagnāg* Garcia, na coleta de peixes (*pirã*) nos paris conforme relatos de Diolinda Tomás Pereira, na coleta do pinhão (*fág fy*) e outras frutas que brotavam nas florestas (FREITAS, 2005, p. 403).

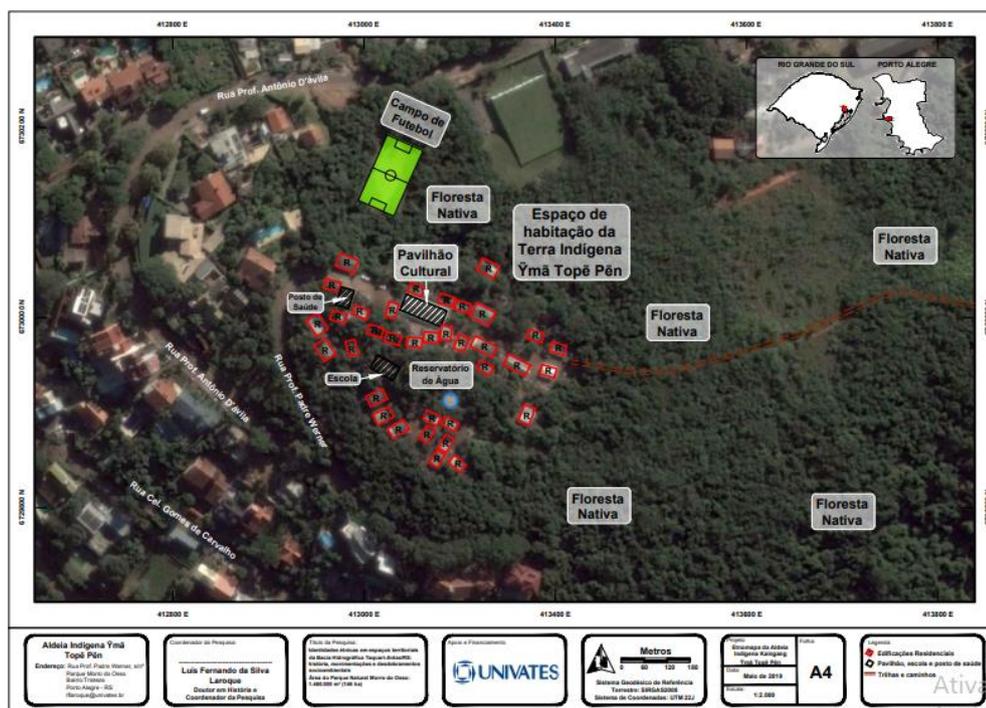
Entendido como um modo de vida, o artesanato tem sido um importante marcador de diferenciação entre os Kaingang que vivem em territórios da Bacia Hidrográfica do lago Guaíba, em contradição àqueles que vivem em Terras Indígenas do Alto Uruguai. Conforme enunciado por uma de nossas interlocutoras, na cidade grande, “nos toldos onde tem aldeia” muitos Kaingang vivem como “índios autônomos, trabalham autônomos, com artesanato”, diferente dos indígenas de Nonoai que seriam “índios agricultores e estão mais no [sistema] do branco” (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 8). Sugere-se que tal concepção denota o entendimento de que os Kaingang seriam muito mais ‘indígenas’ em contextos urbanos, sobretudo aqueles que têm no artesanato o seu modo de viver, em oposição à manutenção de um modelo colonial imposto aos indígenas e que acaba por perpetuar a “colonialidade do poder” (QUÍJANO, 2009).

De acordo com Crépeau (2005), a organização espacial dos Kaingang é marcada pela tríade “casa”, “espaço limpo” e “floresta” (“*in*”, “*plur*”, “*nietkuxã*”). Esses três domínios hierárquicos integram o segundo nível do território xamânico Kaingang, que é o nível “terra”, onde se desenrolam as relações sociológicas (ROSA, 2005b). De fato, tal disposição é verificada na TI *Topē Pēn*: encontram-se lá trinta e quatro casas de madeira⁷⁵, circundadas por áreas limpas, onde foi possível constatar uma estrutura que abriga a igreja evangélica, um Salão Cultural⁷⁶, um Posto de Saúde, uma estrutura que abriga a escola e um campo de futebol (DIÁRIO, 13/04/2018), além de pequenos roçados com cultivo de cana, batata-doce, mandioca e feijão, próximo às casas ou das saídas para o mato. A área de mata envolve o Parque Natural Morro do Osso e constitui o ‘domínio floresta’, de onde retiram lianas, remédios, acessam a fonte de água e o Pé de deus, e realizam cerimoniais. Inspirados na perspectiva da “nova cartografia social” proposta pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2013; 2018), que possibilita empoderar coletivos indígenas para cartografar e autodefinir seus territórios, pensamos que a proposta de construção conjunta do etnomapa a seguir, se ajusta a essa perspectiva, na medida em que busca afirmar direitos territoriais e marcar pontos que materializam o território ou a própria territorialidade da coletividade localizada. No etnomapa é possível identificar boa parte das estruturas presentes no “espaço limpo” da terra indígena (FIGURA 6).

⁷⁵ Geralmente as casas contam com um ou dois quartos, cozinha ligada à sala e, algumas contam com banheiro. Essa última estrutura, apesar de não permitida por órgãos governamentais, justificado pelo fato de a terra encontrar-se em processo de regularização fundiária, vinha sendo ampliada durante a minha estada na TI, em resposta ao impasse junto ao governo municipal que acabou retirando os banheiros químicos do local (DIÁRIO, 25/02/2020).

⁷⁶ Trata-se de uma estrutura retangular de madeira, com tamanho considerável, chão de terra batida, situada na entrada da aldeia, usado para realização de festividades, reuniões, garagem para carros e motos (DIÁRIO, 19/01/2018), diálogo com não índios ligados as mais diversas organizações, como espaço onde desenrolam-se brincadeiras das crianças ou diálogos entre adultos indígenas.

Figura 6 – Etnomapa com vista do “espaço limpo” da Terra Indígena *Topê Pên*



Fonte: Acervo Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas, Univates, 2019.

Analisando o espaço com lupa, é possível perceber a existência de tanques de concreto conectados a torneiras, usados para lavar roupas e fazer a higiene matinal, e uma estrutura de tijolos com chuveiro, de uso coletivo. No “espaço limpo”, além da presença constante de pessoas, contata-se a circulação de cachorros, gatos, patos, galinhas, cigarras, borboletas e uma variedade de pássaros (DIÁRIO, 19/01/2018; 25/02/2020). Verifica-se ainda a existência da estrutura de uma cadeia⁷⁷, situada no lado esquerdo da entrada principal do Salão Cultural, evidenciada durante um momento em que buscava-se dialogar com *Sê* sobre a existência de ‘leis internas’ que pautam o convívio social (dias da semana em que está permitida a ingestão de bebidas alcoólicas, brigas entre indígenas, conflitos conjugais, entre outras). Na ocasião em que decidiu revelar sobre a existência dessa estrutura, *Sê* destacou que, quando estas “leis indígenas” não são respeitadas, pode resultar em prisão. O tempo de permanência na cadeia depende da gravidade do ocorrido (DIÁRIO, 19/01/2019). Almeida e Nötzold (2013) explicam que a cadeia e a polícia indígena (indígenas nomeados em diversas patentes como soldado,

⁷⁷ Pude observar que a cadeia é uma estrutura de tijolos, salpicada com cimento na parte interna, dividida em quatro repartições, uma ao lado da outra, que acredito ter cerca de 1 metro e 80 centímetros de altura, e em torno de 1 metro de largura [cada uma], fechada com uma estrutura de madeira, sem luminosidade (DIÁRIO, 19/01/2018)

cabo, major, capitão, sargento e tenente, tendo por finalidade estabelecer a ordem, o controle social e o cumprimento das determinações do encarregado) são criações do SPI, nos Postos Indígenas, sendo estas constituintes de uma estrutura que alicerçava a prática tutelar dos agentes, nos Postos Indígenas (nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e no Rio Grande do Sul).

Nas diversas incursões em campo, não foi possível evidenciar o uso efetivo desta estrutura e, tampouco, a existência de uma polícia indígena, o que não significa que não possa ocorrer, talvez estivesse adormecido ou tenham escolhido não revelar. No entanto, ao relatar sobre como seria a organização política da área de terras concedida pelo DNIT como medida compensatória decorrente do processo de duplicação da BR-386, *Sê* explicou que, nessa nova terra, “ficará tipo um setor, com um capitão e mais dois ou três policiais”, porém, segundo ele, um único cacique seria suficiente para conduzir as duas áreas (DIÁRIO, 02/02/2018, p. 2-3). Esse relato evidencia, portanto, o uso dos termos endógenos criados pelo SPI, possivelmente ressignificados pelos Kaingang.

O domínio “casa” é um importante espaço de convívio do grupo familiar. Contudo, o limite da varanda da casa (área aberta) é um local especial de sociabilidade, onde ocorre o encontro e o diálogo com parentes e onde visitas são recebidas. A casa, enquanto estrutura física, pode ser de uso da coletividade, para os casos em que são construídas com materiais oriundos da FUNAI ou de outros órgãos, e há casas particulares, que o indígena constrói por conta própria e estas podem ser vendidas ou mesmo desmontadas e levadas para outros lugares (DIÁRIO, 21/01/2020).

A igreja evangélica Unidos pela Fé, identificada como *Ég Kar Tÿ Nêm Kri Fig Mû Nen* (FIGURA 7) e o Salão Cultural, nomeado de *Îm măn Kron Nãnh Măg Fó* (FIGURA 8), representam dois espaços de sociabilidade do coletivo da TI *Topê Pên* (DIÁRIO, 13/04/2018). Grande parte das famílias que atualmente residem na TI participam de cultos evangélicos realizados às terças-feiras e aos sábados na igreja, conduzidos por *Véingré*.

Figura 7 – Igreja evangélica



Figura 8 – Vista externa e interna do Salão cultural



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 2018 e 2020.

O *Ïm mǎn Kron Nǎnh Mǎg Fó* é um importante palco de reuniões intra-aldeã e entre aldeias Kaingang. Tratando-se do contexto intra-aldeã, há situações em que todo o coletivo é chamado a participar. Há também momentos mais restritivos, apenas com a presença dos homens. Essas reuniões são acionadas pelo cacique e, quando envolvem toda a coletividade, geralmente decisões importantes precisam ser tomadas, ou se faz necessário que todos tenham conhecimento sobre algum acontecimento, como, por exemplo, a chegada de uma nova família. Nesse sentido, são passadas orientações para que não haja “fofocas”, possibilitando que a família seja auxiliada, caso esteja passando por dificuldades. O espaço também é usado para abrigar carros e motos, para receber ‘visitas’ e dialogar com não índios, como local de brincadeiras das crianças ou para encontro de duas ou mais pessoas, geralmente da mesma família ou grupo doméstico, a fim de dialogar (DIÁRIO, 14/11/2019; 09/12/2019).

Especificamente, em relação à utilização do espaço como local de reunião interaldeias, pôde-se acompanhar a realização da sétima edição do Encontro dos *Kujà*, realizado em novembro de 2018. O encontro, protagonizado desde 2006 pela TI *Topē Pēn*, reúne Kaingang das Terras Indígenas do norte do estado do Rio Grande do Sul, de áreas em contextos urbanos e até mesmo de fora do estado, além de estudantes universitários, agentes do poder público, antropólogos e indigenistas. Esse é um momento singular de socialidade e sociabilidade dos coletivos Kaingang, onde o salão cultural é usado para discursos políticos, apresentações de canto e dança na língua Kaingang, momento de comensalidade, tendo um dia reservado para o preparo de comidas típicas, e momento de festa, com a culminância de um baile no último dia do encontro. Segundo o interlocutor *Vǎrexar*, o Encontro é um momento em que os *kujà* trazem muitos ensinamentos para compartilhar com os mais novos. *Vǎrexar* salientou ainda que, antigamente, havia assembleias, que eram reuniões onde os antigos, os ‘velhos’, passavam ensinamentos e contavam histórias (DIÁRIO, 29/08/2019).

A Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Topē Pēn* constitui um espaço recriado pelos Kaingang num processo de “indianização da escola” (BAPTISTA DA SILVA, 2013) que busca trabalhar a afirmação de seus saberes e de suas identidades e fortalecer os jovens e as crianças para os desafios enfrentados no contato com não índios em zonas de fronteiras (escolas não índias, nos espaços de venda do artesanato, dentre outros). A escola, que funciona na TI desde o ano de 2006, foi criada e é gerida pela Secretaria de Educação do estado do Rio Grande do Sul. Desde a sua efetiva criação, funciona em estruturas provisórias, havendo a condicionante da regularização da terra para que seja construída uma estrutura adequada com cozinha, banheiro e biblioteca. Por esse motivo, ainda não recebeu autorização do Conselho Estadual de Educação. Assim, se mantém vinculada a uma escola estadual não indígena situada nas adjacências do Morro do Osso (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010; INQUÉRITO, 2017).

Atualmente a escola trabalha em regime de classe multisseriada. Em diálogo com a professora *Kokoj*⁷⁸, que atua na escola há quatro anos, ela explicou que atende aos alunos do 1º, 2º e 3º ano do Ensino Fundamental, no turno da tarde, juntamente com a professora Evanice, que trabalha com a Pré-escola. Pela manhã as aulas são destinadas aos alunos do 4º e 5º ano do Ensino Fundamental, sob a orientação do professor Raul, que vem realizando um curso de gestão escolar para assumir também a função de diretor da escola. No total, a escola conta com cerca de trinta e sete alunos. Há uma merendeira indígena, responsável pelo preparo da alimentação que é servida às crianças. A partir do 6º ano do Ensino Fundamental, os alunos estudam em escolas não índias, dentre as quais cita-se a Escola Estadual de Ensino Fundamental Três de Outubro e a Escola Estadual de Ensino Fundamental Landell (DIÁRIO, 21/01/2020; 25/02/2020).

Acerca da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, é formada, aproximadamente, por trinta e seis famílias (DIÁRIO, 24/06/2019). O coletivo da referida área indígena constitui-se como um ‘corpo de parentes’, sendo possível identificar a constituição de dois grupos domésticos, os *Soares* e os *Mello*, e da família nuclear *do Couto*. Esta última é formada pela filha mais velha de Manuel Soares e Maria Serse do Couto, com o esposo e uma filha de criação. Os dois grupos domésticos se reúnem em torno das *kofá*, tendo em vista que o progenitor que une os laços de parentesco entre os três grupos acabou vitimado por um acidente de trânsito na década de 1990. Portanto, cada um destes grupos domésticos reúne filhos, genros, noras, netos e netas casadas

⁷⁸ A professora relatou que o primeiro professor na escola foi o Felipe. Com a saída do professor Felipe, veio o professor Álvaro que permaneceu bastante tempo trabalhando na escola. Ele inclusive foi professor de *Kokoj*. Com a saída de Álvaro, Clarice entrou no lugar dele (DIÁRIO, 21/01/2020).

e filhos que foram incorporados ao grupo, oriundos de outros enlaces conjugais. Faz-se necessário abrir um parêntese para a presença de dois sujeitos que não estão ligados a nenhum dos grupos domésticos supracitados, mas que, em virtude de terem constituído enlace matrimonial com Maria Antônia Soares, que atuou como liderança da referida área, permanecem residindo na área. Importante destacar que os Soares representam o grupo doméstico mais expressivo no que diz respeito ao número de famílias que o compõe.

O “espaço limpo” (CREPEAU, 2005) da TI, situado ao redor das vinte e nove casas de alvenaria, é limitado por uma área de mata, e marcado por diversas fronteiras, dentre as quais, pode-se citar a escola, a Casa de Fala, o cemitério, a área de plantio, o campo de futebol e a Casa de Artesanato (FIGURA 9). Para além das fronteiras situadas dentro da Terra Indígena, verifica-se aquelas que fazem divisa com a área de 14,7 hectares concedida pelo Estado, ou seja, as “colônias”, onde podemos notar a existência de um extenso roçado, que configura uma grande propriedade rural, e a própria cidade (ROSA, 2005b). Nesta última fronteira, costumam deslocar-se para acessar a parada de ônibus, as igrejas, o comércio, os bancos, a prefeitura, o posto de saúde, a casa de proprietários rurais etc. Vejamos como alguns destes espaços aparecem referenciados no etnomapa que segue:

Figura 9 – Etnomapa da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*



Fonte: Acervo Projeto de Pesquisa Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas, Univates, 2016.

Em meio às casas de moradia, situa-se a Casa de Fala. Para os indígenas da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, a Casa de Fala seria, em associação à ideia de Lévi-Strauss (1996) para o plano da aldeia

Bororo, interpretada como o palco da vida social e religiosa, uma vez que importantes decisões que afetam toda coletividade são discutidas e dialogadas no referido espaço. Também é nesse local onde ocorrem festividades intra e entre aldeias, reuniões com agentes públicos, cerimônias fúnebres (SILVA, 2016), cultos religiosos ministrados por pastores, destinados às famílias adeptas ao pentecostalismo, ou missas conduzidas por um padre, voltadas aos indígenas católicos.

Conforme referido, uma outra fronteira do “espaço limpo” é a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Soares. A escola indígena foi projetada com base no sistema dualista Kaingang, pautado na exogamia das metades clânicas, sendo sua estrutura pensada como uma forma de materialização e de aprendizado da cultura Kaingang, projeto escolhido por Maria Antônia Soares, uma importante liderança desta área indígena, e inaugurado em 2016. Assim, a parte *Kamé* representa um espaço de uso coletivo, destinado às vivências culturais das crianças e jovens indígenas com sua escola e corresponde ao acesso principal, sendo voltado para a direção leste. A essa parte está anexado um bloco separado, onde constam os banheiros e a cozinha. Já a parte *Kairu* é onde estão projetadas as salas de aula, subdivididas para atender o sistema de classe multisseriada, onde os alunos são agrupados conforme as etapas de sua escolarização, sendo sua entrada principal projetada para a direção oeste (SILVA, 2016). A liderança vem articulando a contratação do professor Jetro Claudino, oriundo da Terra Indígena Guarita, que deverá atuar como professor indígena, ministrando aulas de Kaingang (DIÁRIO, 22/10/2019). Além dele, contata-se a presença de outras duas mulheres indígenas, que exercem função de merendeira e higienista.

A escola oferece Ensino Fundamental completo. Na parte da manhã são atendidos os alunos dos Anos Iniciais, agrupados por ano/série e a pré-escola. No turno vespertino, são atendidos os alunos dos anos finais, agrupados em uma única sala (DIÁRIO, 10/09/2019). Especificamente em relação à TI *Jamã Ty Tãnh*, a escola indígena deveria cumprir papel fundamental na revitalização das memórias e histórias passadas que poderiam contribuir para fortalecer a diferenciação e o empoderamento do grupo enquanto etnia indígena, o que representa um enorme desafio para o “modelo atual”. Verifica-se que o uso de uma língua materna já não era praticado pelas atuais *kofá* e há pouca ou nenhuma evidência de que houvesse uma comunicação na língua nativa por parte de seus ascendentes. Muito provavelmente pelo processo histórico violento que foram submetidos, acabaram esquecendo-a.

Embora as casas sejam de alvenaria, algumas famílias adaptaram estruturas em anexo, a fim de construir uma pequena ‘casa de fogo’ ao lado da habitação principal. Tratam-se de

construções bastante simples feita à base de madeira, geralmente de chão batido, que servem para abrigar o fogão a lenha, forno de barro ou mesmo o fogo de chão, para a ‘casa de fogo’ ou ainda como espaço para guardar ou produzir artesanato ou outros artefatos (SILVA, 2016). Por diversas vezes, foi possível observar a *kofá* Pequena cozinhando alimentos, esquentando água para o chimarrão, conversando com os ‘parentes’ e outras visitas, enquanto tomavam mate e/ou esquentavam-se ao redor do fogo. A *kofá* Jônia revelou que costuma passear com frequência na casa da “tia Pequena⁷⁹” para aquecer-se ao redor do fogo, tomar chimarrão e matar saudades de um tempo bom, que fazia fogo de chão (DIÁRIO, 19/07/2019; 20/08/2019). Ademais, no entorno das casas ou no convívio com as pessoas, constata-se a presença de galos, galinhas, gatos, cachorros e cavalos que igualmente circulam no “espaço limpo” da Terra Indígena (DIÁRIO, 28/11/2019). Paulo Roberto Homem de Góes (2018), ao desenvolver estudo junto aos Kaingang situados em áreas indígenas⁸⁰ no estado do Paraná, observou a presença da casinha (*in si*) como o lugar do fogo. É nesse espaço, segundo Góes, onde se concentra a intimidade doméstica, lugar dos *kanhkó* (da mesma marca) e *jambré pe* (da outra marca, cunhado(a)), dos parentes efetivos. Interessante que o autor destacou exatamente ser comum que o *in si* principal de uma família extensa seja o dos mais velhos, dos cabeças daquela unidade residencial, o que parece ocorrer com o grupo doméstico de Pequena Mello. Nota-se, ainda, de acordo com Góes (2018, p. 94), que o *in si* é o “espaço elementar de sociabilidade”, já que é nesse local que pessoas com relações efetivas de parentesco frequentam para momentos cotidianos. Além disso, trata-se, principalmente, de um “lugar de memória”, pois “há uma afeição dos velhos por esse espaço”, o que pode ser evidenciado no relato de Jônia Soares, apresentado anteriormente.

A Casa de Artesanato (FIGURA 10) é uma estrutura construída a fim de que a arte indígena possa ser exposta e comercializada às margens da rodovia. Estando desativada por um período, intencionam reativar a funcionalidade do local. Além disso, no início deste ano, foi adaptada para abrigar o grupo doméstico de Veio e Lures.

⁷⁹ Em diversas incursões realizadas na TI, avistaram-se as duas reunidas, ora sozinhas, ora acompanhadas por alguns de seus filhos(as) e netos no interior da ‘casa de fogo’.

⁸⁰ Góes (2018) realizou pesquisas mais sistemáticas nas Terras Indígenas Queimadas, Apucarantina, Mococa, Barão de Antonina e São Jerônimo e visitas mais pontuais nas TI’s Marrecas (Kaingang PR), Guarita (Kaingang Sul) e *Tupã Nhe’e Kretã* (constituída por famílias Kaingang PR e Mbya).

Figura 10 – Casa do Artesanato



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Pesquisa e Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 27/02/2020.

Trata-se de uma nova tentativa, dentre outras frustradas, a fim de verificar se, de fato, o espaço poderá trazer sustentabilidade ao grupo familiar. Na nova morada reside uma filha casada e dois filhos solteiros, oriundos da relação de Lures com outros dois indígenas. Importante salientar que Lures é natural da TI Guarita, da “área grande” como ela mesma referiu, local onde permanece residindo pelo menos um de seus irmãos, cunhada e sobrinhos. Por essa razão, desloca-se de tempos em tempos para visitá-los (DIÁRIO, 27/02/2020; 16/03/2020).

Em diálogo com o Veio, que exerce o papel de cacique, ele fez questão de pontuar que a Casa de Artesanato, referida como “quiosque”, é um espaço do coletivo. Nessa direção, reforçou as características que legitimam seu papel de liderança, qual seja de garantir o bem-estar de toda a “comunidade”. Exemplificou que “Para ser um bom cacique tem que ser assim! Pois não foi só uma família que te colocou, foi a comunidade inteira, então tu não dependes somente da tua família”, fazendo-nos intuir que o cacique precisa estar em constante relação, pois assim também garante a unidade no grupo, uma vez que na TI *Jamã Tÿ Tãnh* as relações políticas internas são latentes e as relações intra-aldeã são altamente tensionadas por uma série de fatores endógenos e exógenos ao grupo (DIÁRIO, 27/02/2020, p. 3). Isso dado à complexidade das fronteiras urbanas que impactam fortemente toda a coletividade, o que exige que o poder político seja ativo para contornar as tensões e sobretudo, aja para o bem do coletivo. O contexto de tensões políticas é uma característica histórica descrita para os antepassados dos atuais Kaingang (LAROQUE, 2000; 2007) fruto de uma estratégia política própria do faccionalismo Kaingang motivador da sociabilidade e produto de uma relação interna da coletividade.

Veio destacou o nome de importantes lideranças com quem teria aprendido a exercer a função de cacique, dentre as quais cita Maria Antônia Soares, Augusto *Opê* da Silva, liderança de Iraí, o ex-cacique Valdomiro *Sê* Vergueiro, da TI *Topê Pên*, Francisco *Rokág* dos Santos, que atuou como vice-cacique na *Topê Pên* e como cacique na *Pó Mág*. Segundo nosso

interlocutor, é com os caciques mais velhos que devem aprender sobre a vida (DIÁRIO, 27/02/2020). Após a saída de Maria Antônia Soares da função de liderança, Veio, que faz parte do mesmo grupo doméstico de Maria, tem sido o cacique a exercer o poder político na área por um tempo mais contíguo, justamente por apresentar uma característica apreciada pela maior parte do coletivo, que é estabelecer e fazer cumprir leis internas, importantes para o convívio do coletivo, o que vem auxiliando a superar/amenizar algumas tensões sofridas pelo grupo. Como bem pontuou Cinthia Creatini da Rocha (2012, p. 123), “Para os/as Kaingang, uma boa liderança precisa apresentar uma conduta ética e moral que preze pelo bem-estar de seus familiares e mantenha o respeito para com os demais grupos domésticos da terra indígena”. Diante disso, as lideranças, e sobretudo o cacique, precisam apresentar uma conduta pessoal que expresse esses princípios éticos.

Em relação às leis internas que orientam o convívio social, Veio pontuou que as aldeias possuem leis semelhantes, e frisou que “Nossas leis não são iguais às do branco. O respeito é igual!”. Dentre as ‘leis internas’ pode-se citar a participação das famílias nas reuniões convocadas pela liderança (DIÁRIO, 28/11/2019, p. 2), a informação sobre a vinda de parentes, a permissão para o uso de bebidas aos finais de semana (DIÁRIO, 16/01/2017), a comunicação direta com o cacique de toda e qualquer questão externa (doações à comunidade, ‘visita’ de pesquisadores ou outros agentes públicos, reuniões, entrevistas, dentre outros), ficando sob responsabilidade da vice-liderança as questões internas e a distribuição de doações, dentre outros assuntos.

Notamos que algumas famílias intercalam a produção e comercialização do artesanato com outras atividades realizadas em paralelo, relativas a trabalhos informais, seja na coleta e venda de resíduos sólidos, no corte de mato, na capina de roçados, na limpeza de chiqueirão ou em trabalhos formais, como agente indígena de saúde, agente indígena de saneamento, professor indígena, merendeira, higienista de escola, conservação e limpeza de rodovias. Verificou-se haver o deslocamento temporário de algumas famílias para outras cidades, geralmente onde reside algum parente. Vão também em busca de empregos, pois conforme referiu Mana Soares (2019), enfrentam preconceitos pela sua identidade indígena na cidade de Estrela. Nesses locais, permanecem um tempo e quase sempre retornam para a Terra Indígena. Notou-se a prática de pequenos cultivos de milho, feijão, abóbora, chuchu e hortaliças, realizada por alguns grupos familiares, sendo estes reservados a espaços próximos às casas, ou na fronteira de áreas de matas. Os produtos cultivados geralmente são consumidos por quem os

plantou ou podem ser doados como presente, sobretudo aos ‘parentes’, ou mesmo trocados com alguma retribuição por quem os recebe.

De forma contígua, as famílias de Chicão, Veio e Mana têm no artesanato o seu modo de vida. Trata-se de uma atividade produtiva que visa dar sustentabilidade ao grupo familiar, valorizando também a perspectiva da mobilidade espacial. Sendo assim, o artesanato é feito principalmente com lianas e taquaras coletadas nos matos próximos à TI, geralmente pelos homens, havendo inclusive colaboração na coleta do material. Confeccionados tanto por mulheres, quanto por homens, o trabalho artesanal encontra sua maior expressividade na cestaria em seus mais variados modelos. Os cestos são vendidos pelos grupos familiares geralmente nas cidades próximas, ou em localidades rurais, nas “colônias”, dentre as quais cita-se Linha São Jacó, situada no município de Estrela/RS. Em períodos de Páscoa e Natal, outros grupos familiares somam-se a este grupo doméstico, havendo também a comercialização de filtros dos sonhos e chá de marcela (na Páscoa).

Nesse sentido, procurou-se, na presente seção do estudo, apresentar aspectos da sociabilidade dos coletivos pesquisados, focalizando o significado que atribuem a alguns dos espaços ocupados e que aparecem referenciados nos etnomapas. Dessa forma, verificou-se que nas duas Terras Indígenas as interações sociais ocorrem nos domínios “casa” e “espaço limpo”; os grupos domésticos mais proeminentes (com uma ampla rede de parentes e aliados) ocupam papéis de liderança e desempenham atividades ligadas à saúde e à educação escolar indígena; o ‘corpo social’ constitui-se como um ‘corpo de parentes’, mas que está aberto ao caráter englobante, à alteridade, ao ‘outro’ como importante para a constituição de si e das relações sociais⁸¹, na medida em que verifica-se a incorporação de outros grupos/pessoas indígenas e de não índios. De fato, o foco organizacional da sociabilidade Kaingang repousa sobre os grupos domésticos (FERNANDES, 2003), justamente porque reúnem grupos familiares que se opõem e se combinam, marcados, sobretudo, por relações de reciprocidade, de complementariedade, de troca.

Finalizando o presente capítulo, no qual discutiu-se sobre o modo como as trajetórias de vida dos coletivos pesquisados evidenciam experiências de uma colonialidade nos corpos, buscando demonstrar os modos próprios de reagir e resistir dos Kaingang, ressalta-se que, ao longo da trajetória histórica dessas coletividades, houve um processo violento de colonialidade

⁸¹ Situação que pode ser compreendida a partir do mito de origem Kaingang, pelo qual acomoda-se a relação com aquele que é diverso dos gêmeos mitológicos, mas acolhido em sua diferença.

nos corpos desvelados a partir das narrativas dos interlocutores da pesquisa, cujo propósito era integrar os indígenas a uma economia de mercado capitalista. Aqui, o conceito de colonialidade foi pensado no sentido de uma persistente tentativa de descaracterizar, disciplinar, homogeneizar corpos e pessoas, no caso os indígenas, em torno de uma racionalidade produtiva e de um controle do Estado iniciado no período colonial, e que avançou para os períodos imperial e republicano, visando transformar os indígenas em trabalhadores nacionais. Esse é um processo inscrito nos cânones da criação de categorias étnicas unificadoras e na transformação dos indígenas em ‘índios’ administrados, depois em índios assistidos, depois em índios sem-terra e, finalmente, em pobres (VIVEIROS DE CASTRO, [2016] 2017). Pode-se dizer que o processo vivenciado pelas anciãs da TI *Jamã Tÿ Tãnh* insere-se justamente nesse último contexto, da espoliação de suas terras e a consequente dependência à economia regional, forçados a vender sua força de trabalho para suprir parte de sua existência. Separar os indígenas da terra foi a forma mais brutal de transformá-los em pobres e, assim, sujeitá-los ao capitalismo. Já em relação à TI *Topē Pēn*, verificou-se que o processo vivido pelos interlocutores da pesquisa foi diferente no que diz respeito ao acesso a terra, contudo, ainda assim, houve também um movimento engendrado pelos órgãos indigenistas de submetê-los a um regime de trabalho voltado à produção agrícola, visando ao mercado capitalista. Espera-se ter conseguido contribuir para a ampliação das complexas interrelações estabelecidas nesses processos históricos. Acrescentando-se, ateu-se ao desafio lançado por John Manuel Monteiro (2004) de revisar o papel histórico de atores nativos na constituição das sociedades e culturas, permitindo, assim, uma melhor compreensão da história de índios e não índios.

Embora não tenhamos analisado mais detidamente o contexto histórico brasileiro de atuação dos órgãos indigenistas, sobretudo na segunda metade do século XX, e suas implicações diretas para os grupos pesquisados, resta evidente que a conjuntura desse período concorreu para um cenário completamente desfavorável às populações indígenas, cujos esforços convergiram, grosso modo, para a integração dos indígenas a uma economia de mercado e a sua emancipação. Uma das questões norteadoras foi, pois, perceber que tais indígenas, ao longo de suas trajetórias históricas no tempo e no espaço, continuaram agindo, pensando e enxergando o mundo a partir de perspectivas próprias, ou seja, eles não se anularam na história. As narrativas gravadas apontam para uma vida de muitos desafios, que os impulsionou também a buscarem alternativas ou um lugar melhor para viver e se reproduzir física e culturalmente, o que os provocou o deslocamento para territórios das Bacias Hidrográficas do Taquari-Antas e do Lago Guaíba. Mostram também que os Kaingang

elaboram transformações sem perder o sentido de si mesmos, ou seja, mobilizaram estratégias e soluções próprias para viver e agir no mundo.

Feito isso, a seguir, são tratados e discutidos dados da pesquisa referentes à relação Kaingang com o território e os corpos das florestas e sua vinculação com à construção de corpos e pessoas Kaingang.

4 TERRITÓRIO RELACIONAL: PERCEPÇÕES E INTERAÇÕES DOS KAINGANG COM O PLURIVERSO

Habitamos o nosso meio ambiente: somos parte dele; e através desta prática de habitação ele se torna parte de nós (INGOLD, [1948] 2015, p. 153).

Neste capítulo, iremos abordar acerca da forma como os Kaingang percebem o território e os distintos mundos ao seu redor. Retomando a proposição da epígrafe, os seres habitam o mundo, configurando a textura do mundo da vida, e é nessa textura que os organismos são constituídos dentro de um campo relacional que Tim Ingold chama de “malha”. O ambiente, nessa perspectiva, é um domínio de emaranhamento e, como diz, o autor: “É dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, continuamente se emaranhando aqui e desemaranhando ali, que os seres crescem ou “emanam” ao longo das linhas das suas relações” (INGOLD, ([1948] 2015, p. 120). O corpo como uma totalidade é o elemento primordial dessa relação. Com o corpo, se é capaz de perceber e interagir com outros corpos, juntando-se aos fluxos e movimentos de vida.

Numa concepção cosmológica, o território xamânico Kaingang é concebido a partir de três níveis encaixados, referidos por Rosa (2005, p. 102) como “o nível embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “*nũgme*”⁸²), o nível terra (constituído pelos domínios “casa”, “espaço limpo”⁸³ e “floresta virgem”) e o nível mundo do alto (concebido pelos domínios “céu” e “*fág kavá*”)”. Cada um desses domínios é formado por diversas fronteiras. A única pessoa capaz de “atravessar” os três níveis do território xamânico é o *kujà*. Kimiye Tommasino (2002)

⁸² O “*nũgme*” seria o “mundo dos mortos” (ROSA, 2005).

⁸³ O domínio “espaço limpo” é constituído pelas seguintes fronteiras: cemitério, sítio (local de cultivo), lavoura (pode ser organizada por poucas famílias Kaingang, ou por empresários, prefeitos, funcionários públicos), a sede (o posto da FUNAI, a casa do cacique, o salão de baile, as igrejas pentecostais, a bodega, os açudes e a estrada de chão batido), as colônias de imigrantes situadas ao redor, as cidades (ROSA, 2005). Rogério Rosa (2005) chama atenção que é crescente a presença dos brancos nas relações cosmológicas e sociológicas dos Kaingang no domínio “espaço limpo” do nível terra.

ênfatisa que o modo de vida Kaingang implica uma relação específica com a natureza e entre si, baseadas em representações historicamente elaboradas que dão sentido às suas práticas materiais, sociais e simbólicas. Em suas conclusões, a autora supracitada sintetiza que o território Kaingang é onde “vivem segundo sua organização social, suas formas de interação com os elementos do mundo natural e, ainda, com os espíritos da natureza” (TOMMASINO, 2002, p. 97).

4.1 O que viam os viajantes⁸⁴ e o que veem os Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e do Taquari-Antas

Pretende-se, nesta seção do estudo, estabelecer um paralelo entre as percepções do território e do dito “mundo natural”, projetadas por alguns viajantes que incursionaram pelo Rio Grande do Sul nos idos oitocentistas, e aquelas lançadas por interlocutores Kaingang no tempo atual (*üiri*). Interessa compreender o que viam os viajantes que por aqui estiveram e o que veem os Kaingang contemporâneos no território. Nessa linha, são analisadas trajetórias de três viajantes, cujos caminhos percorridos cruzaram não só por Porto Alegre, mas também por outros lugares situados junto à Bacia Hidrográfica do Jacuí e afluentes, na primeira metade do século XIX⁸⁵, desempenhando a profissão de cientista, naturalista ou engenheiro/agrimensor. Os relatos dos viajantes também nos possibilitam ter uma noção de como era o espaço-tempo *vãsy* dos Kaingang, um período em que era possível viver da caça, pesca e coleta, visto que habitavam territórios imensos e repletos de alimentos. Esse tempo também se caracterizava pela intensa mobilidade territorial. Vale destacar ainda que o olhar Kaingang sobre o território no tempo atual (*üiri*) projeta-se para o tempo passado (*vãsy*), o tempo dos antigos, uma vez que a perspectiva de tempo adotada por essa coletividade indígena é circular. Nessa medida, ao tecer suas narrativas no presente, são acionadas vivências e memórias de um tempo passado, em que os acontecimentos acabam imbricados.

Inicialmente, faz-se necessário (re)visitar noções de “território” e “natureza” que poderão permear o olhar dos sujeitos que se pretende analisar, levando em consideração que a

⁸⁴ João Pacheco de Oliveira Filho (1987) faz uma crítica à categoria “viajante”, pois segundo o autor ela abrange uma multiplicidade de atores sociais, com funções intelectuais e posições sociais diferenciadas, com esquemas diversos de financiamento, mecanismos distintos para a divulgação de seus resultados e ocupante de diferentes esferas culturais à época. Contudo, talvez seja interessante definirmos os “viajantes” com os quais vamos trabalhar, a partir de sua formação intelectual. Sendo assim, cabe ênfatisar que são indivíduos que possuem uma titulação acadêmica e que pretendem realizar observações científicas ou desenvolver trabalhos específicos.

⁸⁵ A mudança da Corte Portuguesa para o Brasil, em 1808, possibilitou a abertura para a entrada e circulação de viajantes estrangeiros pelo território brasileiro (MARTINS, 2008).

atribuição de sentidos que fazem é diferente, portanto, a percepção e a concepção que produzem é igualmente distinta. Sendo assim, a forma como percebem e interpretam o(s) mundo(s) diz respeito a ontologias específicas.

Tomando por premissa a ideia de que as concepções de “natureza” são um constructo social (DESCOLA, 2001), e ainda “se quisermos manter o termo ocidental ‘natureza’, que nem sempre encontra tradução nas línguas indígenas, devemos lembrar que a ‘natureza’ de uns não é a mesma que a natureza de outros [...]” (SZTUTMAN, 2009, p. 5). Em síntese, o ponto central está no entendimento de que o modo como os indígenas conceitualizam as relações com o chamado “mundo natural” é diferente da maneira como os ditos “modernos” o fazem.

Philippe Descola (2015) sistematiza a ontologia dualista, própria dos “modernos”, pautada no naturalismo. Para o referido autor, a forma sociológica do naturalismo fundamenta-se na ideia de que:

[...] humanos são distribuídos em coletivos diferenciados por suas línguas, crenças e instituições – o que chamamos culturas –, o que exclui tudo que existe independente deles, nomeadamente a natureza e os artefatos. O paradigma é, aqui, a sociedade humana, em contraposição a uma natureza anômica. Humanos se associam livremente, elaboram regras e convenções que escolhem infringir, transformam seu meio e dividem tarefas para assegurar sua sobrevivência, criam signos e valores que trocam; em suma, fazem tudo que não-humanos não fazem” (DESCOLA, 2015, p. 25).

Trata-se, portanto, de uma visão antropocêntrica, apoiada na dicotomia natureza e cultura, na descontinuidade das interioridades e na continuidade material. Nessa visão, o que distingue humanos dos não humanos é a mente, a alma, a subjetividade, a consciência e a dignidade moral, a linguagem, enfim, a presença de uma certa “humanidade” (DESCOLA, 2015). Renato Sztutman (2009) corrobora a ideia de que o dualismo natureza e cultura organiza o pensamento dos “modernos” e enfatiza que essa ontologia não serve para pensar as sociocosmologias indígenas, pois, para os indígenas, o que denominamos de “mundo natural” seria pleno de intenção, consciência e agência.

Situando no tempo, pode-se afirmar que, a partir do século XVIII, a “natureza” passou a ser vista como fonte inesgotável de recursos, servindo de fundamento para o capitalismo que irá se consolidar a partir da separação homem-natureza, cultura-natureza. No princípio do século XIX, com o triunfo dos ideais de objetividade e antropocentrismo no pensamento do Ocidente euroreferenciado, o Estado-Nacional e os donos dos meios de produção e seus ideólogos, fundamentados na cientificidade, assumem como “sujeitos-dominadores”. Assim, a concepção de natureza se reduz a uma dimensão físico-natural (RIBEIRO et al., 2012, p. 11) e a visão que se consolida é de uma “natureza-objeto” (SZTUTMAN, 2009).

Cabe referir que, nesta tese, a categoria “território” é discutida a partir de estudos de Rogério Haesbaert (2007; 2020), que há muito tem se dedicado a complexificar o conceito e suas derivações diretas (territorialidade), culminando com outras proposições, como a “multiterritorialidade”, e mais recentemente, o “corpo-território” e o “território-corpo” (HAESBAERT, 2020). Haesbaert (2007) debruça-se sobre uma dupla conotação atribuída ao território desde a sua origem:

[...] o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de térreo-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo-especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no "temtorium" são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva "apropriação" (HAESBAERT, 2007, p. 20).

Contudo, Rogério Haesbaert (2007) observa que qualquer acepção relacionada ao “território” tem a ver com poder, não apenas no seu formato tradicional, de um “poder político”, mas de um poder simbólico, de apropriação. Assim, interpreta-se que o autor sinaliza para a existência de uma concepção política-jurisdicional de território, vinculada a um espaço geográfico – a qual se atribuem significados ou atributos (características físicas, jurisdição política, formas de propriedade, estatuto legal, etc) –, que define e delimita a soberania de um poder político, de um “território unifuncional” proposto e reproduzido pela lógica capitalista hegemônica, e outra acepção mais simbólica, em que o território compreende o “espaço-tempo vivido”, sendo, portanto, “múltiplo”, “diverso e complexo”. Essa última derivação nos é profícua para pensar a noção indígena de território. Não obstante, Haesbaert (2007) chama atenção que a definição de território adotada pela Geografia propõe pensar o território sob uma dimensão simbólica e material-concreta. Trazendo à baila as categorias de “corpo-território” e “território-corpo” (apresentadas mais detidamente no aporte teórico da tese), Haesbaert (2020) demonstra a indissociabilidade entre “corpo-terra-território”, ou seja, um território se estende desde o corpo da pessoa, até o “corpo da Terra” (o contrário também) e, assim, envolve e conecta formas de vida, as quais chamamos de pluriverso.

Feitas as devidas enunciações em relação às categorias de “natureza” e “território”, passa-se para a apresentação e a discussão das percepções dos viajantes e, posteriormente, dos interlocutores Kaingang acerca de tais elementos. Ademais, busca-se uma interface entre o diálogo tecido em campo com outras pesquisas sobre o assunto, inclusive desenvolvidas com outros Kaingang, os quais não foram nossos interlocutores diretos.

O naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire⁸⁶ ([1779-1853] 2002), quando incursionou ao Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX, data de 1820 e 1821, especialmente nas investigações realizadas por Porto Alegre, observou que a cidade se situava no “cimo de uma coxilha”, avançando sobre um lago. Surpreendeu-se com o movimento do lugar, com o grande número de casas de dois andares que ladeavam a rua, e com a quantidade de “pessoas brancas”, se comparadas às “pessoas negras”, escravizadas⁸⁷, havendo, segundo ele, um número reduzido de “mulatos”. Constatou a presença de “prisioneiros” Guarani, de espanhóis de Montevideu, de açorianos e de “mestiços com espanhóis”. Junto às casas, observou laranjais, plantações de mandioca e algumas pastagens rasteiras. Verificou a presença de uma variedade de árvores frutíferas, dentre as quais cita as amendoeiras, os pessegueiros, as ameixeiras, as macieiras, as pereiras e as cerejeiras, cultivadas por algumas pessoas, e de outras espécies de plantas, como as oliveiras e as “figueiras selvagens”. Além das estruturas físicas do lugar (casas, palácios, Salão de baile, lojas, oficinas, cais, armazéns, mercados, praça, igrejas, alfândega, Casa da Câmara, hospital [construído distante da cidade]), notou a presença de cumes da Serra Geral, de leste para norte. Decepcionou-se com o campo seco, sem a presença de flores e de insetos, e destacou que as pastagens tinham uma cor cinzenta.

Em relação ao lago Guaíba, referido por Saint-Hilaire como “Rio Guaíba⁸⁸”, observou que era rodeado de ilhas baixas, cobertas de vegetação pouco crescida. Acerca desse aspecto, fez a seguinte ponderação:

[...] suas águas, de uma correnteza sensível são, ordinariamente, doces, numa extensão de trinta léguas. A lagoa deve sua origem a quatro rios navegáveis, que reúnem suas águas em frente de Porto Alegre e que, divididos em sua embocadura, num grande número de braços, formam um labirinto de ilhas; três desses rios, o Gravataí, que é o mais oriental, o rio dos Sinos e o rio Caí, vêm do norte, nascem na Serra Geral e têm pequeno curso. O quarto rio, de nome Jacuí ou Guaíba, é muito maior que os outros; vem do Oeste e recebe em seu curso inúmeros afluentes” (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 67-68).

⁸⁶ O principal objetivo deste viajante oitocentista estava vinculado à botânica, ou seja, à coleta, classificação e preservação de material encontrado, sobretudo flores. Contudo, aspectos da sociedade foram igualmente registrados por ele. A rota escolhida para sua excursão abrange a região meridional do Brasil, especificamente os atuais estados do Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e avança para a República Oriental do Uruguai

⁸⁷ Sobre os trabalhos realizados por essas pessoas, uma observação feita por Saint-Hilaire (2002, p.72) merece destaque: “Veem-se, também, em Porto Alegre, negros que mascateiam fazendas pelas ruas. Atualmente vendem muito o fruto da araucária, a que chamam pinhão [...]”. Porém, não há qualquer indicação da procedência do fruto da araucária, ou mesmo em suas observações, a presença da árvore nos locais observados. Os não ditos no documento despertam inúmeras interrogações.

⁸⁸ Inicialmente Saint-Hilaire (2002) acreditava tratar-se do início da “Lagoa dos Patos”. Sendo assim, Porto Alegre estaria situada sobre uma colina que avançava sobre a “Lagoa dos Patos”. À medida que vai conhecendo o lugar, conclui tratar-se do “Rio Guaíba” e não da “Lagoa dos Patos”.

Dentre outros lugares que esteve, interessa-nos ainda as observações que fez durante a excursão pelos rios Jacuí, Botucaraí e Pardo (os dois últimos tributários do Jacuí). Na descida pelo Jacuí, Saint-Hilaire (2002) observou que o rio corre entre duas orlas de bosques, numa região plana, úmida e cercada de colinas pouco elevadas e coberta de pastagens. Na altura entre o rio Ibicuí e a Capela de Santa Maria, avistou casas cobertas com cascas de palmeira chamada jerivá, cortada pela metade. Às margens do rio Botucaraí, avistou a Vila da Cachoeira, situada na encosta de uma colina que domina o rio Jacuí. Entre a vila e o rio, sobre o declive da colina, observou uma “aldeia de índios” que teriam vindo da aldeia de São Nicolau⁸⁹, vizinha de Rio Pardo, para a construção da vila e por lá teriam permanecido após a conclusão da empreitada. Nesse lugar também avista bois, cavalos e cães. À medida que seguiu em direção a Rio Pardo, destacou que a região é desigual, cortada de pastos e mosquetes. Aqui e ali observou a presença de choupanas (tipo de casa construída por indígenas); notou a presença de bois e cavalos pastando no campo. Em Rio Pardo, destacou o cultivo⁹⁰ de trigo (trigo crioulo; trigo-branco e trigo-mouro), milho, abóbora, arroz, feijão, a presença de joio (gramínea) e cálamo (aveia comum), árvores nas matas, algumas já tendo perdido folhas e outras de folhas duras de um verde escuro e brilhante; observou plantações de laranjeiras, algumas lojas e armazéns.

Ao retornar a Porto Alegre pelo rio Jacuí, Saint-Hilaire (2002) descreveu que a mata é pouco alta, copada e de um verde sombrio. Avistou cachoeiras, afluentes do Jacuí (rio Capivari), “nuvens de urubus” (em virtude de atividades de abate na estância dos Dourados – Charqueada do Curral Alto), riachos, arroios, a Vila de Santo Amaro, igreja, casas entremeadas de laranjeiras. Especificamente em relação ao Taquari, destacou-o como sendo um rio bastante volumoso, unindo-se ao Jacuí próximo à Freguesia Nova, o que corresponde à cidade de Triunfo, atualmente. A partir dessa altura, relatou que o Jacuí continua “salpicado de matas”, desvelando pequenas ilhas no seu transcurso.

Indubitavelmente, o ponto central das observações e registros de Saint-Hilaire está na flora, e em outros detalhes da “natureza” e, vez por outra, faz observações das pessoas, sendo que estas estão à parte, havendo uma nítida separação entre natureza e cultura. A ontologia que

⁸⁹ A Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo formou-se com a movimentação de inúmeras famílias de indígenas Guarani que transmigraram das Missões Jesuíticas em direção a Rio Pardo, devido à Guerra Guaranítica. O aldeamento foi fundado em 1757 e perdeu por mais de um século, sendo extinto na década de 1860 (MELO, 2011).

⁹⁰ Sobre a forma dos cultivos, observa que, ao se plantar “em mata virgem, abate-se, queima-se, lavra-se a terra à enxada, e pela primeira vez aí se planta sempre milho; corta-se o mato em novembro, queima-se em dezembro; planta-se imediatamente após”. (SAINT-HILAIRE, 2002, p.567). Embora generalize o uso do termo “índios”, refere que estes sujeitos, valendo-se de um instrumento chamado charrua, atrelado a um cavalo conduzido por um menino, utilizam-no para revolver a terra. E quando veem que a terra não produz mais como antes, deixam-na repousar; registra o cultivo de mandioca só nos campos ou nas capoeiras muito antigas, onde não há mais troncos.

permeia o olhar desse viajante é o naturalismo, claramente evidenciada pela “coexistência de uma única e conciliadora natureza e uma multiplicidade de culturas” (DESCOLA, 2015, p. 21), exemplificada pelas diferenciações que fez das raças/etnias, da interação das pessoas com o ambiente (cultivos) e das construções edificadas por elas. Vemos intrínseca uma concepção de território enquanto um espaço geográfico observado, no qual o observador olha como se fosse de cima, de fora desse território. A “natureza” que ele percebe está circunscrita à fauna, à flora, a terra (fazendo diferenciações de relevo) e às águas. João Pacheco de Oliveira Filho (1987), que se dedicou a analisar um conjunto de viajantes que percorreram e descreveram o Alto Solimões entre os séculos XVIII e XIX, chama atenção justamente sobre o olhar generalizante dos cientistas naturalistas, fruto de uma formação humanística geral, interessados em estudar fenômenos da natureza de modo sistemático e comparativo. Através desse universo mental que toda a realidade com que entram em contato é observada, vivida e descrita.

Valendo-se da passagem do naturalista francês Arsène Isabelle⁹¹ pelo Rio Grande do Sul, em 1833, pretendemos nos deter especificamente aos relatos da viagem pela Bacia Hidrográfica do Jacuí, com destaque para a passagem pelo Botucaraí, para enfim chegar a Porto Alegre. Constatou-se o uso frequente de referências hídricas por parte desse naturalista, a fim de situar suas observações sobre o território. Isso se deve, a nosso ver, ao fato de que parte do trajeto é feito pelo curso de rios, e também porque diversos caminhos cruzam os rios, sendo preciso transpô-los com as carretas (carros de boi) para seguir viagem.

Especificamente, em relação ao rio Jacuí, Arsène Isabelle fez a seguinte descrição:

Coroado ao oeste, ao norte e ao nordeste por algumas colinas meio arborizadas, corre entre belos prados verdes, regados por inúmeros arroios, à sombra de árvores floridas, em torno das quais voejam sem cessar muitas espécies de beija-flores que disputam a magníficos lepidópteros o néctar embalsamado que enche o cálice das flores (ISABELLE, 2006, p. 219).

Referindo-se ao curso do rio a sudeste, o naturalista supracitado salientou que este se faz em meio a espessas florestas e margens pantanosas até Porto Alegre, passando pelas cidades de Cachoeira, Rio Pardo e pelas vilas de Santa Amaro, Freguesia Nova e por charqueadas. Arsène Isabelle observou que, no seu curso, o Jacuí recebe as águas do Botucaraí, do rio Pardo

⁹¹ Arsène Isabelle, naturalista francês, incursionou pelo Rio da Prata (Uruguai e Argentina) e pelo Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX, entre os anos de 1830 e 1834. Contudo, sua excursão por aqui foi mais rápida. A chegada de Isabelle ocorreu praticamente às vésperas da revolta Farroupilha. Ele inclusive elaborou um esboço do movimento que seria deflagrado posteriormente, em 1835. Em sua obra verifica-se um destaque para a “paisagem humana”, nitidamente voltada às relações entre os sujeitos e com o ambiente. Vale destacar que quando esteve em Porto Alegre, também incursionou por São Leopoldo. Detalhes dessa parte da viagem não serão tratados aqui. Para quem interessar possa, maiores informações sobre as percepções do lugar podem ser conferidas na obra do autor.

e do Taquari-Guaçu, do lado norte, e de inúmeros arroios do lado sul. Constatou que o terreno é de argila amarela, misturada com areia, não tendo encontrado nem seixos, nem restos orgânicos em estado fóssil. Na visão do naturalista, o passo do Jacuí é muito frequentado e movimentado pelo trânsito de carretas, cavalos, mulas, bois, mercadorias, que entrecruzam dentro do rio, com destaque para os viajantes negros, brancos, “oliváceas” (“amarelo”), baças (termo que acreditamos ter utilizado com sentido de “moreno”), nadadores mestiços ou índios (termo genérico). Há uma clara diferenciação dos sujeitos utilizando-se do critério cor/entrecruzamentos. Impregnado de uma mentalidade colonialista e elitista, interessava a Arsène Isabelle apenas marcar a presença desses sujeitos, deixando transparecer o estigma que havia, à época. Na esteira de Aníbal Quijano (2005), é possível afirmar que Arsène Isabelle, imbuído de uma mentalidade colonialista, manifesta exatamente a produção levada a cabo pelos europeus (sobretudo do século XVIII em diante), das novas identidades históricas e sociais, fruto da dominação colonial e da codificação das diferenças entre conquistadores e conquistado na ideia de raça. Na seara de uma distribuição racista dessas novas identidades sociais é que foram produzidas as classificações: amarelos e azeitonas (ou oliváceos), somadas a brancos, índios, negros e mestiços (QUIJANO, 2005).

Retomando as observações de Arsène Isabelle, o naturalista destacou que as “belas planícies baixas do Jacuí” estariam expostas a inundações frequentes, o que na visão do viajante, se constituiria em um obstáculo para o cultivo, ao mesmo tempo que obrigaria os habitantes ribeirinhos a disporem de uma área de terras maior, a fim de poder retirar os animais para lugares mais altos durante as inundações. Para Arsène Isabelle, esse “inconveniente” prejudicaria, ao mesmo tempo, o processo da agricultura e a população. Ou seja, ele está olhando a “natureza” como um recurso a ser explorado. Trata-se de uma visão utilitarista, da “natureza-objeto” (SZTUTMAN, 2009), visando ao desenvolvimento produtivo. Ele observou ainda o cultivo de mandioca, milho, feijão, arroz e alguns legumes, para suprir necessidades das famílias. Observou que os roçados (ou roças) situam-se no meio de um mato, para “livrá-lo da invasão de animais”, porém, registra como “inconveniente” a presença de aves – sobretudo papagaios –, de macacos e de outros animais, nos roçados.

Ao cruzar o passo do rio Botucaraí, Arsène Isabelle observou que o rio era profundo e com correnteza considerável. Na margem direita, notou a presença de uma colina de argila arenosa, misturada a seixos de sílex, calcário e madeira fóssil, e na margem esquerda do rio, uma planície pantanosa de cerca de duas léguas de contorno, que forma uma bacia oval cercada de colinas. Chamou atenção do naturalista a presença de rochas e um banco de argila

avermelhado. A nordeste do passo, registrou a presença de uma montanha arborizada, chamada “serra do Botucaraí”, que se estende em sua base, formando como um elo de montes elevados independentes da serra Grande, e colocado em direção paralela a esta última. Tomando por referência o relato dos habitantes do lugar, o naturalista pontuou que a serra do Botucaraí contém muito ouro e pedras preciosas e que “Parece, também, que os bugres⁹², índios antropófagos que vivem ainda nas florestas da serra Grande, não toleram que se trabalhe ali, e assustaram, com suas frequentes incursões, os que eram a isso atraídos pela avidez do ouro” (ISABELLE, 2006, p. 226). Registrou também a presença de matos, colinas, formigas, árvores vigorosas, cipós envolvendo em espiral árvores muito retas e ornadas com líquens incolores, laranjeiras, limoeiros.

Conforme já referido nos parágrafos anteriores, o naturalista passa pelas cidades⁹³ de Cruz Alta, Rio Pardo, Santa Amaro e Charqueadas, para enfim chegar a Porto Alegre. Sobre o rio Pardo, especificamente destacou as margens arborizadas. No curso do Jacuí, observou ilhas de areia branca e nas margens, árvores delgadas, de pouca altura, cobertas de “plantas parasitas”, de musgos liquenosos, de longas barbas.

Nos primeiros registros que fez de Porto Alegre, notou que a cidade parecia estar “falqueada por morros elevados”. Percebeu a formação de uma Bacia Hidrográfica, formada pela reunião do que acreditava ser cinco rios⁹⁴, “semeada” de numerosas ilhas, arborizadas e com várias habitações campestres. Entre uma cadeia de montes e a cidade, verificou a presença de uma planície baixa. Porto Alegre estaria, na percepção do naturalista, no meio de duas grandes baías, separadas pela colina sobre a qual a cidade está situada. Em relação às baías, o autor ponderou: “uma ao norte, que forma a enseada e o porto, e outra ao sul, abandonada em

⁹² Em nota de rodapé, o naturalista discorre a seguinte explicação: “Os bugres são uma tribo de nação brasileira. Pertencem, portanto, à grande família Guarani, se a etnografia não erra. Contudo, seus costumes ferozes são bem diferentes dos que caracterizam os pacíficos e agrícolas Guaranis... De resto, são os únicos selvagens que ainda existem nessa província, e há a esperança de vê-los formarem uma redução para os lados da fronteira de São Paulo” (ISABELLE, 2006, p.226). Ocorre, no entanto, um equívoco por parte de Arsène Isabelle ao associar os chamados “bugres” “selvagens” à família Guarani. Provavelmente ele tenha se deparado com os ascendentes dos atuais Kaingang. A palavra “bugre” é uma categoria exógena, atribuída pelos não índios. Trata-se de um termo pejorativo e generalizante empregado para distinguir os povos Jê (bravios e selvagens) dos Guarani (mansos e cristãos) (CUNHA, 2017).

⁹³ Sobre cada uma destas cidades, tece considerações, quais sejam: Cruz Alta é descrita como uma “aldeia bastante povoada”; Rio Pardo, reparou a presença de casas de um andar, igrejas, jardins plantados de laranjeiras, bananeiras, coqueiros, chácaras e fazendas bem cultivadas; colinas, com árvores e arbustos de lindas flores, cercando pastagens verdejantes. Em uma das fazendas próxima a Rio Pardo, registrou o cultivo, em larga escala de algodão, mandioca, arroz, tabaco e alguns legumes; Santo Amaro, refere que estaria situada sobre colinas altas à margem esquerda do Jacuí, composta de uma igreja e casas; cidade de Charqueadas, registra a presença de saladeiros e de casas com jardins. A partir de Charqueadas na direção leste, destaca que as árvores são um pouco mais grossas e elevadas (ISABELLE, 2006).

⁹⁴ Refere-se, na realidade, aos quatro rios que formam o Guaíba: Caí, Jacuí, Sinos e Gravataí, e ao arroio tributário que nasce em Viamão

parte pelas águas, e formando já uma espécie de cidade baixa, enfeitada de jardins, de praias, de usinas, etc.” (ISABELLE, 2006, p. 234). Em sua percepção da cidade, observou pessoas escravizadas pelas ruas, a quem ele referiu como “negros embrutecidos”, além de mulatos e de inúmeras estruturas físicas⁹⁵ e alguns poucos animais (bodes, cabras). Na planície atrás da cidade, observou jardins, laranjais, bananeiras, palmeiras, cactos, cercado de moitas espessas, por vezes cobertas de mimosas amarelas, vermelhas, violetas ou brancas e além das planícies do sul, casas de campo (quintas, chácaras ou fazendas). Para o norte, destacou a presença da cadeia de montanhas da Serra Grande. Já na parte norte da província e arredores de Porto Alegre, mencionou a presença de plantas medicinais, como a “douradinha”, a “charrua”, o “mata-pasto”, a “macela”, a “copita”, a “ruivinha” e a “ipecacuanha”.

Como foi possível notar, as concepções e, conseqüentemente, as percepções que norteiam o olhar sobre a ‘natureza’ e sobre o ‘território’ projetadas por Arsène Isabelle, assemelham-se àquelas feitas por Saint-Hilaire. Como naturalista e homem de seu tempo, o que Arsène Isabelle enxergou é um território como base material, de uma relação de sujeito e objeto e de uma mononatureza (uma só natureza, universal). Percebe-se uma marcação da presença, no território percorrido por esse viajante, de brancos, mestiços e uso da alcunha “índio”, de forma genérica, ou ainda, de “bugres”, “índios antropófagos”, expresso de forma pejorativa. Essa questão pode ser conectada com que Escobar (2016, p. 05) refere sobre à ontologia dualista, ao pontuar que “essa modernidade arrogou-se o direito de ser ‘o’ Mundo (civilizado, livre, racional), em detrimento de outros mundos existentes ou possíveis”. E ainda, não há qualquer interesse na diferenciação dos sujeitos, fruto da visão etnocêntrica e eurocêntrica que permeia o olhar desse viajante. O uso das categorias ‘mestiço’, ‘oliváceas’ e ‘baças’ tem um objetivo claro que é invisibilizar, ou negar, os grupos autóctones e suas especificidades, desconsiderá-los, desvelando, assim, o preconceito e a discriminação vigorante na época.

As notas escritas por Pierre François Alphonse Booth Mabilde⁹⁶, engenheiro belga que passou a viver no Rio Grande do Sul a partir de 1833, atuando como engenheiro e agrimensor

⁹⁵ Destaca as ruas da Praia e da Igreja, com a presença de lindas casas; a primeira mais comercial, onde encontra-se lojas e casas de negócio, e a segunda, situada no alto da colina, onde ficam a casa do governo da província, a tesouraria, a igreja principal, edifícios; ponto de encontro da sociedade nos dias de festas civis ou religiosos; à margem do rio, a alfândega; guindaste, barracão onde os navios atracam. Registrou ainda a presença de cinco igrejas, um hospital, uma casa de beneficência, casas, um arsenal, dois quartéis e uma prisão; edifícios públicos em projeto, navios nacionais e estrangeiros, pirogas e chalanas, em Porto Alegre.

⁹⁶ Constantes na obra “Apontamentos sobre os índios selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul” (1983), reeditada e organizada por duas bisnetas do autor. Há que se ter cuidado com qualquer documento de caráter histórico [e neste caso mais ainda, uma vez que o texto recebe intervenções das netas, o que compromete, em parte, a veracidade do documento], considerando o caráter subjetivo de sua produção, permeado por visões preconceituosas e etnocêntricas e tratando-se da referida obra, pode-se acrescentar ainda as muitas contradições de que nos chama a atenção Wilmar D’Angelis (2006). Portanto, nosso desafio foi de extrair

das colônias entre os anos de 1848 e 1854 (D'ANGELIS, 2006), foram produzidas entre os anos de 1836 a 1866, especificamente. Detemos a atenção às observações que fez acerca do território, buscando extrair as percepções desse “estrangeiro” naturalizado brasileiro. Nesse alinhamento, registrou a presença, nas matas e em aldeamentos, de indígenas ‘Coroados’⁹⁷, de alojamentos cobertos de folhas de gerivaseiro (*Arecastrum (cocos) Romanzoffianum*) ou com “fetos arborescentes” (*Alsophyla arborescentes*). Também mencionou a construção de arapucas pelos Coroados, a presença de fogos e de cestos feitos com cipó São João. Verificou a existência de fibras do tucum (*Astrocaryum tucuma*), urtiga brava (*Ureria baccifera*), imbé, taquaras, pinheiros, palmas, folhas de gerivaseiro, embira (*Astrocaryum tucuma*), ervas medicinais, araucária brasileira, palmito, buriti ou *palmeira jussara* e uma grande variedade de espécies de frutos silvestres (bacupari, aração, fruta do tucum, pitanga, ariticum-do-mato, banana-do-mato (variedade do gravatá), guabiroba, cereja-do-mato, umbu, jaboticaba). Mencionou a extração de mel e cera de abelhas, a coleta de macela galega e a presença de animais como bugio (gênero *Alouatta*), macaco (gênero *Simia*), coati (*Nasua narica*), paca (*Coelogenis paca*), tatu (*Dasypus*), tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga jubata*), tamanduá-mirim, capivara, leão (*Felis puma*), onça (*Felis onça*), papagaios, anta (*Tapirus americanos*), porcos do mato e aves. Observou “tribos” lideradas por caciques principais e seus subordinados. Registrou alguns rios e arroios, dentre os quais pode-se citar o rio das Antas, o rio Caí, rios Turvo e da Prata, de lugares como “centro da serra”, pinheirais, Mato Castelhana, Campo do Meio e locais de enterramento com a presença de “túmulos Kaingang”.

De modo geral, as noções de “natureza” projetadas por Pierre François Alphonse Booth Mabilde parecem tender para o contexto de vida dos “Coroados” em meio à mata, de uma “natureza” a ser desbravada e de florestas a serem desmatadas. É um olhar também permeado de estigmas e preconceitos em relação ao modo de ser, viver e fazer dos Coroados. Além disso, o território visto por Mabilde é marcado por fronteiras étnicas, numa clara diferenciação Nós/Eles, onde o primeiro é tido como civilizado/superior, e o segundo, selvagem/inferior/primitivo. Isso se dá porque a lente pela qual Mabilde está olhando os Coroados impede um olhar sensível à subjetividade indígena. Mabilde enxerga uma distinção entre natureza e cultura, em que os não-humanos são percebidos em completa ausência de

elementos que Mabilde observou no território, para além de suas ponderações sobre os Coroados (atuais Kaingang) e sua cultura, detendo-nos, preferencialmente, nas observações diretas feitas pelo autor.

⁹⁷ Termo atribuído por agentes do Estado e religiosos aos Kaingang, pois tinham o costume de cortar os cabelos como os frades.

humanidade. Assim, aos próprios indígenas vistos em estágio selvático, coloca-se em suspensão a presença de uma certa humanidade.

Nos parágrafos seguintes, discorreremos sobre as percepções dos Kaingang contemporâneos acerca do território, que é entendido como “tradicional” ou “mundo natural”. Para tanto, é importante traçarmos uma aproximação da correspondência desse território Kaingang. Nesse direcionamento, temos que, nos idos novecentistas, o território abrangia desde a Bacia Hidrográfica do rio Tietê, na região sudeste do Brasil, avançando sobre grandes áreas hidrográficas dos atuais estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo que neste último, estendia-se pelas bacias hidrográficas dos rios Caí, Sinos, Taquari-Antas, Jacuí e Lago Guaíba (LAROQUE, 2007). Optou-se em retomar a dimensão do território Kaingang, justamente porque as percepções deslocam-se nesse grande território.

No diálogo tramado com *Véingré* (2019a), buscou-se conectar esse território mais amplo, questionando sobre as semelhanças entre ‘a(s) natureza(s)’ de Nonoai e a encontrada em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. *Véingré* exemplificou que, na TI *Topê Pên*, encontram uma variedade de “árvores fortes”, dentre as quais cita o angico, a batinga, a grápia, as quais também estão presentes na TI Nonoai. Porém, nossa interlocutora começa a dar pistas sobre como as diferentes naturezas se inter-relacionam, ao referir que o João-bolão é uma árvore observada na TI *Topê Pên*, cujos frutos grandes e pretos servem de alimento para os tatus e que, em Nonoai, a árvore cujos frutos alimentam os tatus é a canela-do-brejo. O interessante nessa narrativa está no fato de que ela desloca a observação para a relação entre os ‘entes’ que constituem naturezas múltiplas, e reforça que as árvores são diferentes, mas ambas produzem frutos que alimentam os tatus.

Véingré (2019a) salientou a existência de uma quantidade considerável de árvores frutíferas presentes no mato da TI, dentre as quais citou a Pitangueira, a Cerejeira, a Gabiroba e a Batinga. Sobre esta última, a interlocutora contou que, certo dia, enquanto retirava cipó no mato – “época” que os frutos silvestres estavam caindo –, não hesitou, pegou algumas folhas de caeté grande, fez uma espécie de “cestinha” e levou alguns frutos da batinga para os filhos experimentarem. Segundo *Véingré* (2019a), essa árvore produz umas frutinhas amarelas que, quando maduras, ficam bem alaranjadas, de sabor “doce meio azedada”. Pontuou ainda que os frutos são bons para comer.

Entre os animais observados na área da TI, destacou tatus, inclusive da espécie “mulita” (*Dasypus hybridus*), preás, pombas carijós, saracuras, jacus e acredita haver até veado, pois os indígenas notaram o rastro dele na mata (DIÁRIO, 25/02/2020). Ao referir sobre os jacus,

Véingré fez um comparativo referindo que, há cerca de quinze anos, via-se poucos animais na mata, pois o mato era pequeno, bem como boa parte da área era “só pedreira” e o topo do Morro do Osso era “tudo queimado”, pois praticamente não havia vegetação. No “espaço limpo” da TI, havia apenas uns “capinzinhos”, como referiu. Porém, enfatizou que, com a presença dos Kaingang, o mato se (re)fez e, com ele, espécies de lianas também se desenvolveram, entre as quais citou o cipó-marronzinho. Sendo assim, “A gente pode fazer nosso artesanato, por isso a gente cuida muito esse mato” (*VÉINGRÉ*, 2019a, p. 12). Com essa revitalização da vegetação na área, os jacus também se aproximaram e se misturaram com as galinhas, permanecendo junto delas para comer pelo “espaço limpo” da aldeia (DIÁRIO, 04/02/2020). O ‘cuidado’ também se estende para que outros animais, como os tatus, que igualmente habitam a área, possam se reproduzir e aumentar sua população. Desse modo, verifica-se que os Kaingang se desenvolvem conjuntamente às árvores, aos cipós, aos animais, pois tudo têm vida, e a vida de um é importante para a vida de outros. Essa conexão dimensiona a concepção de território, uma vez que são relações de vida, tecidas como relações sociais.

Véingré (2019a) contou que, no início do processo de retomada do Morro do Osso, encontravam macacos na área e sabiam da existência de um casal de bugios (pois notavam as fezes deles na mata). Porém, esses animais foram recolhidos pelo poder público para um zoológico, pois, segundo nossa interlocutora, acreditava-se que os indígenas pudessem comê-los. *Véingré* salientou que o pai nunca deixou que eles caçassem esses animais na área grande, pois dizia que “É o mesmo que a gente, só que tem rabo”, e enfatizou que, de fato, é “que nem a gente, pois pega as coisas, come com a mão” (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 6). Conforme Juracilda Veiga (2000), o bugio figura como um animal importante para os Kaingang, justamente por apresentar comportamento similar ao dos humanos.

Detalhes da continuidade do interessante diálogo tramado com *Véingré* foram registrados em caderneta de campo:

Véingré reforça que os Kaingang e os bichos foram feitos da terra. Porém, eles não aprenderam a falar. E justifica que quando deus fez o mundo, fez o homem e a mulher, também fez os bichos e esses bichos “foram como fosse gente, porém, são do mato, não conseguiram... e quem falou com deus são os humanos”. E completa que “No tempo que todos os bichos falavam, pois todos os bichos falavam com deus. Até agora fala, porque deus sabe todas as línguas. Daí eles sabem tudo o que os bichos também tem. Só que no tempo, quando dizem que o primeiro homem que veio no mundo..., os bichos falavam e tem os bichos que cantavam com ele. Isso a gente diz que é história, mas é real. No final é real”. Refiro que os animais têm sua linguagem e pergunto quem fala com eles. Ela diz que entre eles, acredita que eles se entendem. Pergunto se o *kujá* conseguiria entender. Ela diz que se o *kujá* tem um guia de um daqueles bichos, este ele pode entender, mas não é todos também. Ressalta que eles não entendem o que os bichos falam, mas o *kujá* deve entender o que é guia dele. Conta que uma vez, no tempo do Encontro, antes de vir os *kujá*, acredita que seja naquela semana, o guia

deles veio na frente. Diz que aqui no Morro antigamente e até agora não tem gato-do-mato e que nunca viram gato-do-mato, o que tem é raposa. Porém, quando os *kujà* estavam para vir, eles o viram e vinha pertinho. “*Já estavam avisando que iriam vir, pois um deles deve ter o guia de gato-do-mato*”, explica *Véingré*. E inclusive diferencia o som do gato-do-mato. Diz que aquele que faz “sa si” é passarinho. *Sê* teria dito que os guias dos *kujà* já estão na frente (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 6).

Na narrativa de *Véingré*, nota-se uma acomodação do modo Kaingang de pensar a cosmogonia com a entrada da agência de um “deus” – o que se justifica, em parte, pela adesão ao pentecostalismo – porém, à sua maneira, sem deixar de atribuir sentidos próprios. Rogério Rosa (2014) lança luz sobre a questão, trazendo a perspectiva do xamanismo:

[...] no sistema *kujà*, *tóg* é “Deus”, o “espírito”, o que “comanda” o sol, a lua, a água e todos os seres que habitam na terra, determinando tanto uma diversidade quanto uma unidade, afinal, nas palavras de seu Jorge, “tudo tem *tóg*. [...] O *tóg* deles é Deus”. No sistema caboclo, essa característica se replica: *Topé* é “Deus”, por influência dos Guarani, dos caboclos e dos brasileiros, configurando igualmente tanto uma diversidade, pensando no conjunto de santos que caminham pela terra, quanto uma unidade, “Deus”” (ROSA, 2014, p. 120).

A ideia de que “todos os bichos falavam” e que alguns “cantavam” justifica-se pelo fato de acreditarem que pássaros e outros animais teriam sido humanos no passado e, por isso, preservavam algumas características humanas. No mito de origem Kaingang, os demiurgos *Kamé* e *Kanhru-kré* criaram os tigres, as antas, as cobras, as abelhas. Alguns pássaros teriam preexistido ao dilúvio e os peixes teriam surgido depois, da cabeça de um bugio. Contudo, “os pássaros, ao contrário de outros animais, são seres primevos, enquanto os bugios e os macacos são ex-humanos que, por terem se pendurado nas árvores durante o dilúvio, transformaram-se em animais” (VEIGA, 2000, p. 193). Eduardo Viveiros de Castro (2002), ao abordar sobre as cosmologias ameríndias, fundamentado na etnografia amazônica, salienta que, na origem, não havia uma diferenciação entre humanos e animais, pois tudo era humano. Esse princípio é evidenciado também no pensamento Kaingang. As transformações que, por ora ocorrem, são tratadas nas narrativas míticas e podem ser assim explicadas:

Um número considerável de mitos ameríndios, e, talvez um pouco menos comumente, de diversas regiões etnográficas, imaginam a existência de uma humanidade primordial (seja simplesmente pressuposta, seja fabricada por um demiurgo) como a única substância ou matéria a partir da qual o mundo viria a ser formado. Trata-se assim de narrativas sobre o tempo de antes do começo dos tempos, uma era ou um éon que poderíamos chamar “pré-cosmológico” (Viveiros de Castro 2007). Após uma série de peripécias, parcelas da humanidade originária – não completamente humana, pois, embora antropomorfa e dotada de faculdades mentais idênticas às nossas, essa raça primeva possuía grande plasticidade anatômica e uma certa propensão para condutas imorais (incesto, canibalismo) –, parcelas desta “primigente” vão-se transformando, de modo espontâneo ou, mais uma vez, em resultado da ação de um demiurgo, nas espécies biológicas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos e corpos celestes que compõem o cosmos atual. A parcela que não se transformou,

permanecendo essencialmente igual a si mesma, é a humanidade histórica, ou contemporânea” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 88).

Portanto, há que se sublinhar que a humanidade é uma condição universal de todos os seres e “uma perspectiva estritamente dêitica e autorreferencial” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 95). Nessa direção, pode-se considerar ainda que os corpos diferentes abrigam o espírito atribuindo tanto forma quanto a perspectiva para olhar o mundo.

De toda maneira, os únicos animais que ainda se comunicam com os Kaingang são os pássaros que, por meio do seu canto, trazem-lhe avisos, prevendo problemas que podem ocorrer. Para os Kaingang, os pássaros são tidos como “pessoas” muito antigas e o canto é igualmente uma forma de linguagem antiga (VEIGA, 2000). Os outros animais só falam com os humanos em ocasiões especiais e só os *kujà* mantêm comunicação direta com eles.

Ao acionar memórias da relação com territórios de Nonoai, *Véingré* (2019a) destacou que o pai costumava tirar e coletar pinhão “desfalhado” no mato. Parte do pinhão era vendido e outra parte era guardada para ser consumida pela família. Além do pinhão retirado dos matos, o pai caçava tatu, jacu, porco-do-mato e macuco, e os levava para que a mãe pudesse preparar alimentos. Essa prática de caçar animais no mato era comum quando havia pouca carne dos animais que eram criados por eles ou quando chovia muito. *Véingré* ainda referiu detalhes desses animais. Segundo ela, o macuco é maior do que o jacu e não voa, anda como a galinha e fica ciscando. O macuco guarda semelhanças com uma galinha: a fêmea se parece com uma galinha “botadeira” e o macho é como um galo, inclusive com crista. O jacu é da cor preta, parecido com galo fino, bem comprido e voa. *Vãrexar* relatou que, quando criança, saiu algumas vezes com o avô para caçar nos matos de Nonoai. Contou que o avô usava flechas, fazia monde [armadilha de caça, para pegar animais maiores], arapuça e armadilhas para pegar passarinho. Dos animais caçados, destacou tatus e porcos-do-mato (javali) (DIÁRIO, 29/08/2019).

Véingré recorda que, certo dia, enquanto melavam com o pai, ouviram como se fosse um miado de gato. O pai teria dito que era filhote de tigre e que não iria atirar, pois quando os filhotes gritam, a mãe vem com tudo. Ao se afastarem do local, a mãe teria sentido o cheiro deles e teria emitido ruídos, sons, demonstrando brabeza. O pai sempre dizia que “essa caça não é para comer” (DIÁRIO, 25/02/2020).

Na atualidade, quando os Kaingang da TI *Jamã Tÿ Tãnh* se deslocam para visitar os parentes de Nonoai, costumam trazer alguma carne de caça que recebem (DIÁRIO, 04/02/2020). Essa carne é considerada uma iguaria, um prato excepcional, muito apreciado por

aqueles que o consomem. Além disso, a carne de caça é concebida como uma comida boa para a saúde, para que não se tenha sangue ruim, para dar força ao corpo físico, fortalecer os ossos e as juntas. Algumas carnes, inclusive, agem como remédio. Conforme *Véingré* (2019), o sangue do tatu, quando ingerido, possui a potência de curar câncer.

O conjunto dessas narrativas reforça a tese de que os indígenas não são sujeitos passivos diante de uma natureza intocada. Porém, conforme afirma Sztutman (2009, p. 5), “Não há como negar que estes povos tenham desenvolvido uma relação menos destruidora com o ‘mundo natural’, bem como uma prática de conhecimento com relação a este mundo que muito tem a nos ensinar”.

A percepção das variações climáticas no ambiente também foi evidenciada por *Véingré* durante a pesquisa em campo, no início do ano de 2020. Surpreendida com as baixas temperaturas que faziam em pleno fevereiro, ela referiu que “antigamente” o tempo não variava tanto e que agora está “muito temporão”. De vez em quando ocorria chuva de pedra, porém o que “atacava” o calor era o mato, ressaltou *Véingré*. Segundo nossa interlocutora, em Nonoai não dava “temporão” e no decorrer do *prýg* (ano) sabiam exatamente o tempo certo de fazer os cultivos, adaptados a cada época: inverno ou verão. Por exemplo, para o inverno, sempre havia algo a ser plantado. O inverno iniciava em junho. Maio não era frio e havia inclusive um verãozinho. Somente no final de maio é que o frio chegava, estendendo-se até julho. No período de agosto a outubro, plantavam feijão. Porém, *Véingré* referiu que, agora, os cultivos acabam atingidos por geadas ou calor intenso, e as plantas acabam morrendo. Contou que, quando criança, não via seca como agora. Para justificar essa diferença no clima entre as duas regiões e épocas, ela fez uma ligação com o mato. Naquele tempo, em Nonoai havia “mato grande”, que colaborava para que as mudanças climáticas fossem mínimas. Outro aspecto observado foi que, ao mudar-se para territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, *Véingré* estranhou a ausência de “trovejões”. Segundo ela, não via trovejar em Porto Alegre. Traçando um comparativo, referiu que hoje observa raios, mas que não é como antigamente, pois os raios “já vêm matando” (DIÁRIO, 25/02/2020).

No encadeamento da conversa sobre os “trovejões”, *Véingré* apresentou uma interessante narrativa que revela a cosmológica em torno desse fenômeno meteorológico. Segundo relatos do pai, o lugar onde ocorrem trovejões e raios indicava a presença da pedra cristal e/ou de ouro. A pedra cristal teria esse poder de atrair o raio e este agiria sobre ela, esfacelando-a, fazendo largar “aqueles dentes”. Portanto, onde havia bastante trovejo e raio, haveria esses minerais em grande quantidade e quando retirados do local, os fenômenos igualmente cessariam, explicava

o pai. Apesar de haver minerais em quantidade considerável próximo a Iraí, no que hoje corresponde a Ametista do Sul, *Véingré* explicou que os Kaingang não se envolviam com esses minerais e/ou metais preciosos. Dentro da aldeia, eles conheciam as pedras cristais, e inclusive o pai os levava para mostrar. As pedras poderiam ser encontradas também em locais com saída de água por entre as rochas (DIÁRIO, 25/02/2020).

Questionada se haveria algum encantamento nesses minerais, *Véingré* contou sobre o ouro – referido pelos indígenas como “*a visage*”. Segundo ela, “no mato às vezes tinha um barulho, de falar, ou gritar, eles diziam que era onde os padres jesuítas... carregavam ouro nas costas, na época, né! E os indígenas os acompanhavam, e às vezes quando cansavam, enterravam” (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 2). Com o objetivo de guardar ou proteger o ouro, os jesuítas matavam algum bicho, que poderia ser um cachorro. Ou poderia ocorrer de alguém que estivesse os acompanhando morrer durante o percurso. Então, acreditavam os Kaingang que os gritos ouvidos no mato eram dos espíritos dessas pessoas que perderam a vida e que “ficavam cuidando” do ouro que transportavam. Vejamos detalhes dessa narrativa, registrados em diário de campo:

“Esse espírito já fica ali, para cuidar aquele ouro e fica sofrendo, até que ninguém tira ele fica sofrendo ali, ele quer ir para a banda, no lugar de descanso, mas ele não consegue ir porque ele está cuidando ali”. Por isso, é preciso tirar. E pontua que “às vezes ele fica chorando, fica gritando para alguém ajudar ele, para tirar”. E diz que muitas vezes eles viam e conta que quando era uma guria nova, quando *Rokág* era um rapazinho, às vezes eram convidados para festas, casamentos. Nesse tempo andavam a pé. Saíam por volta das quatro horas e iam longe. Voltavam quando já estava anoitecendo. Cortavam um “matão” para ir à festa. De repente vinha “aquele grito”. E conta que era criança, que ia o pai, a mãe e os vizinhos, pois convidavam e iam numa turma. Eles diziam que foi o Caipora que emitiu aquele som estridente. O pai orientava os irmãos de *Véingré* a não fazer que nem o Caipora, pois se gritassem o Caipora iria vir. Os gurus arriscavam e diziam “Vamos ver se ele vem!” e emitiam o mesmo som. *Véingré* conta que ele vinha vindo e que era longe o mato para eles cortarem. O som cada vez ficava mais próximo deles. O pai em tom de voz forte dizia “Chega, que ele vai vir!” Pois o mato ainda era longe para sair fora. Os meninos diziam que iriam surrar o Caipora. E observa que “*Em vez não, era um espírito!*” E à medida que vinha cada vez mais perto, o som era melancólico, como se fosse um grito em forma de choro constante. *Véingré* conta que dava aquele medo e que corriam atrás do pai, da mãe e dos outros. E de repente vinha acompanhando-os no meio do mato, e que parecia que estava quebrando o mato. Correram, achando que era Caipora, mas que não era, mas sim, era um espírito e que ele estava querendo levar alguém para mostrar naquele lugar (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 3).

A percepção do território como um lugar habitado por “espíritos”, como uma potência de vida, corrobora com o pensamento enunciado pela antropóloga Kaingang Adriana Biazi (2019, p. 6), ao explicitar que, “Para nós Kaingang e para os especialistas⁹⁸ o território é uma

⁹⁸ Refere-se aos *kujà*, aos benzedores(as) e aos remedeiros(as) (BIAZI, 2019).

relação espiritual este vínculo com nosso habitat está ligado às nossas histórias mitológicas e cosmológicas”.

O Caipora, mencionado na narrativa de *Véingré*, é referido como um bicho semelhante a um macaco. Ele cava sua toca embaixo de “peraus” para que não seja visto. Diziam que, em tempos antigos, esses locais eram ocupados por “cobras com asas”, explicou *Véingré*. À medida que o povo e as cidades foram aumentando, as “cobras com asas”⁹⁹ abandonaram as tocas e foram habitar os matos, deixando-as para os Caipora. Quando os Caiporas estão com fome, saem para caçar e levam a caça para comer dentro da toca. *Véingré* contou que, antigamente, enquanto uma indígena lavava roupas no rio da Várzea, o Caipora se aproximou e fez sinal para que ela se aproximasse – pois ele não fala. Em seguida, ele a colocou em suas costas e levou-a embora. Ela teria aceitado ir com ele, pois, do contrário, ele a mataria. Inicialmente pensaram que ela poderia ter caído na água, porém, a hipótese logo foi refutada, tendo em vista que a indígena sabia nadar. Posteriormente, pensaram que a “cobra de asas” poderia tê-la levado. No entanto, os irmãos procuraram-na com uma espécie de balsa, feita com madeira amarrada, e teriam visto rastro do Caipora, já que, naquele tempo, reconheciam o rastro dos bichos. Nesse tempo, o pai João *Karenh* dos Santos ainda era um rapazinho bem novo. Questionada se o *kujà* conseguiria ver o Caipora, *Véingré* explicou que o antigo *kujà* é quem teria confirmado que a indígena havia sido carregada por este ser. Vejamos a trama seguinte:

Indago dizendo que o *kujà* é quem consegue fazer essa comunicação e ela diz “*É! Porque ele é da natureza também*”. O *kujà* que teria dito que ela não estaria morta. “*O antigo, antigo, antigo!*” dos *kujá*, é quem teria dito. *Véingré* pontua que a indígena teria ficado cinco ou seis anos sumida, pois ele não a deixava sair, e quando ele saía para caçar, a trancava com uma pedra grande. Ela precisava comer com ele, porém, destaca que “*quando a pessoa come carne crua, ela cria pelo*”. O caipora teria tido um filho com ela. A partir daí, o caipora viu que ela não sairia mais, pois já tinha filho e acabou deixando a saída aberta. Com o passar do tempo, o *kujà* continuava a fazer os trabalhos dele, ele a fez se lembrar dos parentes, ou seja, queimava remédios no nome dela, e falava com o remédio para mandá-la vir onde ele está.

Ela já estava acostumada com ele, passados seis anos, até que um dia o remédio a fez se lembrar dos parentes dela e ela ficou com saudades dos parentes, conta *Véingré*. Mas ela não falou nada para ele, e a criança já era grande. “*O caipora não fala, só resmungo*”. Um dia tomou a decisão de ir “lá naquele rio”, pois “*quem sabe os parentes a estariam procurando*”. E de fato foi e acabou encontrando com seus irmãos, que gritavam o nome dela. O Caipora chegou na toca, não encontrando-a foi atrás dela, “*no cheiro dela*” levando junto o filho. Os irmãos vieram rápido para capturá-la, pois o Caipora não entra na água. Quando já estavam distantes da margem, ele chegou no barranco onde ela estava. Ele mostrava o filho para ela, imaginando que ela pudesse voltar. A criança chorava. Então, ele pegou a criança, “*arrebentou-a*” no meio e jogou na água. Porém, conseguiram capturá-la. “*Os dentes dela haviam*

⁹⁹ Segundo Juracilda Veiga (2000), os Kaingang reconhecem a ‘cobra de asas’ como um ente perigoso, capaz de aprisionar a alma humana e de produzir doença e morte. Não obstante, os Kaingang do rio da Várzea teriam mostrado à pesquisadora o toco da árvore onde morou a cobra de asas e disseram que a cobra de asas só existe em mata fechada e que, devido ao desmatamento da área, ela teria se acabado.

crescido, porque crescem comendo carne crua”, explica Véingré. Então vieram cortá-los e rapá-la, para vesti-la novamente.

Pergunto se nesse caso ela não seria mais uma pessoa humana. Véingré diz que “*ela virou quase que nem ele, um bicho*”. Porém, eles a conheceram e ela os reconheceu. Porém, destaca que se fosse um homem ele mataria. Mas, “*se o homem vê a mulher ele leva*”. Do contrário, “*se fosse um bicho fêmea ver um homem, ela o leva também para ser marido dela*” (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 3-4).

A riqueza desta narrativa revela a forma como os Kaingang enxergam, interpretam e atribuem sentidos diversos para o(s) mundo(s) e, conseqüentemente, para o(s) território(s). E estes mundos se interpenetram, mediados pelo *kujà* que “é da natureza”. Mas, as percepções desses “entes” não se limitam apenas aos *kujà*. Os espíritos são notados por outros Kaingang. Há toda uma cosmológica em torno desses encantados que, conjuntamente a eles, habitam o território. Esses seres, sejam eles “cobras de asas”, “Caipora” e “espíritos”, dotados de subjetividade e potência, interagem com os Kaingang. Assim, a percepção desses existentes demonstra que o território que os Kaingang enxergam é constituído de múltiplas texturas corporais. Nessa concepção, conforme Sztutman (2009, p. 15), “[...] se o Espírito é o lugar da comunicação metafísica entre todos os existentes, os corpos fazem-se lugar da diferenciação, da singularização, da especiação”. Para uma melhor compreensão da cosmo-ontologia Kaingang, Sérgio Baptista da Silva (2014) explica que a referida coletividade compartilha das cosmologias amazônicas o fato de humanos e não-humanos (plantas, animais, minerais, fenômenos meteorológicos, objetos, divindades) possuírem interioridades semelhantes (o “*tom*”, ou “espírito” presente na maioria dos seres que habitam o cosmos) e exterioridades diferentes. Verifica-se que a complexidade do pensamento indígena está ligada à ideia de que:

Cada objeto ou aspecto do universo é uma entidade híbrida, ao mesmo tempo humano-para-si e não-humano-para-outrem, ou melhor, por-outrem. Neste sentido, todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um *ser-fora-de-si*. Não há *ser-em-si*, *ser-enquanto-ser*, que não dependa de seu *ser-enquanto-outro* (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 98).

Durante incursão pela mata da TI *Topẽ Pẽn*, sob a companhia de Mário Vergueiro, ocasião da elaboração do etnomapa da área, foi possível vislumbrar o olhar deste indígena sobre a “natureza” e sobre os elementos que compõe esse território. Nesse sentido, as relações estabelecidas com os seres que habitam essa mata são muitas e repletas de agência. Nota-se a presença de plantas chamadas de ‘remédios do mato’, que eram usadas, dentre outros fins, para banhar o corpo e não pegar doenças, para curar ou evitar doenças, ou mesmo para construir corpos Kaingang (espinheira santa, da qual utiliza-se a raiz; a guabioba, da folha fazem chá para hemorroida, dentre outras). Chama atenção a presença de uma planta usada como sal pelos indígenas, a qual, explicou-nos Mário, é conhecida como “azedinho”. Ele referiu que era muito

usada pelo avô para salgar peixe, fazendo uma espécie de salmora com a planta (DIÁRIO, 13/04/2018). *Véingré* também referiu sobre a presença de plantas que antigamente eram usadas como sal pelos indígenas e que ainda são reconhecidas por eles nos matos. Segundo nos contou, no tempo antigo, os indígenas macetavam a planta, depois colocavam num pano, espremiavam e o líquido então retirado das folhas era armazenado em um porongo (*Lagenaria siceraria*). O líquido era usado na carne. Os antigos diziam que essa era uma planta muito antiga, conhecida por eles pelo termo “*bertéga*” (escrita conforme a pronúncia) e que nasceu nos matos (DIÁRIO, 25/02/2020).

Dos elementos reconhecidos pelo coletivo, destaca-se o Pé de deus, uma enorme rocha com poder curativo. Segundo Mário, certa vez, um indígena, atingido por um disparo de arma de fogo, teria subido na parte mais alta da rocha, acomodado o pé no buraco da rocha, em cujo espaço caberia exatamente um pé, e teria sido curado. A rocha, que dá nome à Terra Indígena, é referida como um ente muito antigo presente no território. Ao lado do Pé de deus, destacou outra rocha cuja parte superior é constituída por uma cavidade, uma espécie de bacia, segundo Mário, onde fica depositada água, usada pelos *kujà* antigos em rituais de batismo (DIÁRIO, 13/04/2018).

Outro elemento de importância é o identificado de “oca”, que revela a ocupação antiga do território pelos indígenas (DIÁRIO, 13/04/2018). Na oportunidade de diálogo com Alexandre Magno de Aquino, o antropólogo enfatizou que a “oca” é, na realidade, uma casa subterrânea, que teve ocupação humana, e não uma formação geológica do ambiente (DIÁRIO, 09/11/2018). Mário citou ainda outros elementos, tais como a Pedra Coração e a fonte de água, como referências importantes nesse território, mas restringimo-nos apenas citá-los, uma vez que serão tratados na seção seguinte.

O Lago Guaíba é observado pelos Kaingang da TI *Topê Pên* como um local onde podem banhar-se e, assim, ter contato com as águas frias. No entanto, precisam driblar o esgoto da cidade despejado direto no corpo do lago, necessitando deslocar-se para o bairro Ipanema, onde encontram locais “bem no meio do Guaíba” para banhar-se (DIÁRIO, 14/01/2020).

Em relação às percepções de alguns interlocutores da TI *Jamã Tÿ Tãnh* sobre a área de mata da região, destacaram a presença de tatus, ouriços, lagartos e cobras. Relataram que, eventualmente, quando se deparam com algum animal de caça nos matos da aldeia ou em áreas próximas, capturam-nos. Chicão referiu a existência de uma enorme variedade de árvores (coqueiro, bergamoteira, ameixeira, cerejeira, olho de pomba, areticum, goiabeira, gravatá e pitangueira) cujos frutos são coletados e utilizados como alimento ou remédio. Citou também

outras árvores cujas cascas, folhas ou raízes podem ser usadas como “remédio do mato” (DIÁRIO, 08/10/2019, p. 6). Dentre essas, destacou o açoita-cavalo (*Luehea divaricata*) e a mamica-de-cadela (*Brosimum gaudichaudii*), usados para banhar o corpo, com a finalidade de combater alergias na pele. Referiu também o gravatá utilizado para combater afecções gripais. Além dessas plantas, fez referência à presença de árvores de canela e pinus. Segundo Chicão, “Esse mato é velho!”, o que nos leva à percepção da presença antiga do grupo nesse território e reverbera a relação também antiga com os ‘seres’ da floresta. Alguns “remédios do mato” são buscados em outros fragmentos de floresta próximos à área, quando não encontrados nos matos da aldeia, dentre os quais cita-se a quina, utilizada pelos indígenas da TI *Jamã Tÿ Tãnh* para problemas gastrointestinais e para desintoxicar o organismo. Dentre esses locais fora da área da aldeia em que buscam tais plantas, Chicão referiu que se trata de uma ‘área de banhado’ (DIÁRIO, 08/10/2019, p. 6). Na área de mata da Terra Indígena sinalizam a presença de uma árvore de erva-mate (*Ilex paraguariensis*), da qual Chicão retira as folhas para fazer “macaquinho” ou carijo¹⁰⁰, como referiu. Segundo ele, trata-se de uma erva muito forte (DIÁRIO, 12/12/2019).

Interessante que estes fragmentos de floresta (re)visitados periodicamente, sobretudo pelos núcleos familiares ligados à produção de artesanato, são identificados por eles como o “Mato do Leão”, o “Mato da Jaguatirica”, o “Mato da Oropa” e o “Mato do Tatu”, revelando uma estreita relação com o mundo dos animais (DIÁRIO, 13/03/2019). São locais de referência para a coleta de lianas, taquaras e ‘remédios do mato’, onde estabelecem uma rede de convivência e materialidade, própria de uma “ontologia relacional” (ESCOBAR, 2016).

A anciã Pequena de Mello referiu-se tanto à área de mata da TI quanto à vegetação acessada pelo coletivo em territórios de Santa Cruz do Sul e adjacências, como um “*mato virgem*”, marcado pela presença de cipós, animais de caça e ‘remédios do mato’ (DIÁRIO, 08/10/2019). A categoria “*mato virgem*” expressa neste pensamento poderia ser associada ao domínio “floresta virgem”, do nível terra, próprio da concepção de território xamânico Kaingang, caracterizado como sendo o lugar dos animais selvagens e dos espíritos, cujas fronteiras são marcadas pela presença de montanha, serra, mata, capão do mato, rio, cachoeira, dentre outros (ROSA, 2005). Lançando mão de estudos etnográficos realizados em 2008 na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, evidenciou-se que a percepção de Maria Antônia Soares em relação à área de mata corrobora com a visão dos interlocutores desta pesquisa, na medida em que (re)afirma a

¹⁰⁰ Nesse processo, sapeca as folhas da erva-mate no fogo, deixa secar e depois soca no pano ou no pilão. Como não tem pilão, acaba utilizando o pano (DIÁRIO, 12/12/2019).

ideia de que “A gente tem conhecimento de bastante remédio também; pra índio, assim né? O que pra vocês, às vezes, sei lá, parece só mato, pra gente é tudo isso... É pequeno aquele mato mas tem tudo, taquara, cipó, árvores, remédios. Ali tem muito remédio” (GONÇALVES, 2008, p. 31).

Cabe mencionar que a escolha do nome “*Jamã Ty Tãnh*” traduzido como “Morada do Coqueiro”, se deve à percepção da presença de uma quantidade considerável de jerivás convivendo e se desenvolvendo conjuntamente à coletividade. Essa abordagem também foi expressa pela indígena Maria Conceição Soares: “Os coqueiros já moravam aqui. Não somos só nós que moramos aqui, eles já estavam nesse lugar e continuam aqui” (SCHWINGEL; LAROQUE; PILGER, 2014, p. 34).

Outro elemento de referência para o coletivo da TI *Jamã Ty Tãnh* é o riacho que cruza a mata. Nesse local, costumam banhar-se, sobretudo em períodos de temperaturas mais elevadas, ao longo do ano. No entanto, um de nossos interlocutores ponderou que as águas da “sanga” têm sido poluídas com agrotóxicos provenientes das lavouras que circundam a Terra Indígena e com resíduos oriundos dos chiqueiros de porcos, o que acaba afetando a vida do riacho e a relação do coletivo com tais águas fluentes. Antigamente, conforme referiu, o riacho possuía águas mais profundas, sendo possível pescar no local (DIÁRIO, 06/11/2019). Outro riacho referido foi o “rio da Glória”, próximo ao “Mato do Leão”, onde antigamente o pai Manuel costumava pescar joanas e pintados. Na atualidade, algumas famílias nucleares realizam acampamento provisório às suas margens, em tempos de maior calor, utilizando-se das águas fluentes para pescar e banhar-se (DIÁRIO, 27/02/2020). E “no tempo do pai” tinham caixas de abelha na área da mata, porém após a morte de Manuel, não mantiveram o manejo de abelhas nativas (DIÁRIO, 06/11/2019).

Na pesquisa de campo, constatou-se que Chicão conversa com as plantas e com os animais, embora não tenha dado maiores detalhes sobre estas conversas. Contou também que, certa vez, enquanto coletava cipó nos matos, encontrou com uma jararaca, porém afirmou que “se a gente não faz nada pra ela, ela não faz nada pra gente” e advertiu que a aparição do animal significa intrigas e fofocas na área indígena (DIÁRIO, 30/11/2018, p. 6). Nessa mesma linha, Danda revelou que, em incursões para a coleta de cipós nos matos, geralmente lavam consigo o alho para proteção contra picadas de cobra ou mesmo para afugentá-las (DIÁRIO, 13/03/2019).

Outro dado interessante levantado em campo refere-se ao fato de que Chicão (2020, p. 09), ao adentrar as áreas de matas, costuma pedir proteção para “Nossa Senhora” e para o “santo

do mato de deus, o Santo do Pai Fincado”, para que nada lhe aconteça. Depois disso, ele, entra “bem descansado” e se quiser “dar uma descansada, tu ficas descansando e quando levanta, levanta inteiro”, tira um sono e depois retorna com uma carga de cipó e nada lhe acontece. Sobre o que seria o “Santo do Pai Fincado” ele refere que “É o santo... natureza do mato!” (MELLO; SOARES, 2020, p. 9). Essa narrativa, profundamente perspicaz, revela um cuidado ao acessar esses outros universos, e muito além do pedido de proteção, trata-se, a nosso ver, de uma autorização, demonstrando que há de fato uma “imanência real entre existência e experiência” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO 2014, p. 103). Na sequência de sua fala, Chicão pontuou ainda que “Eu vou nos matos! Durmo nos paus, bem quieto. Vou na sanga, tomo água! [...] Água corrente não tem problema de nada! É uma água limpa! [...] [Água] Corrente, é a melhor que tem [...]” (MELLO; SOARES, 2020, p. 10), o que acaba por trazer à tona novamente a categoria ‘água’ como um elemento importante do território.

Sendo assim, o território é muito mais do que uma base material para a reprodução do coletivo e suas práticas. É um local de (inter)ação. Quando falam de um animal, de um rio, de uma entidade viva, estão falando na perspectiva de uma “relação social, não uma relação de sujeito a objeto”, mas uma relação entre sujeitos (ESCOBAR, 2016, p. 11).

4.2 Que espécies, seres e elementos interagem com os coletivos das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topë Pën*?

Nesta parte do estudo, tem-se a intenção de demonstrar as relações que os Kaingang estabelecem com os territórios e os corpos de outros seres. Para tanto, torna-se fundamental retomar, nas palavras de Tim Ingold ([1948] 2015, p. 32), segundo o qual “a vida social humana não é dividida em um plano separado do resto da natureza, mas faz parte do que está acontecendo em todo o mundo orgânico”. Sendo assim, os Kaingang estão unidos a um modo de ser que está vivo e aberto ao(s) mundo(s).

4.2.1 As plantas e sua ‘tar’: a relação das comidas e dos remédios na construção de corpos

Conforme Ítala Irene Basile Becker (1995), as espécies vegetais sempre tiveram grande importância para os Kaingang, sendo utilizadas em diferentes aspectos da vida cotidiana, com destaque para alimentação e remédio. Dados levantados pela autora nos permitem inferir que a coleta de uma variedade de frutos silvestres, tubérculos, raízes, larvas, bem como o cultivo de

algumas plantas, como a mandioca, a abóbora e o milho, são práticas antigas, realizadas pelos Kaingang e seus ascendentes. Kimiye Tommasino (1995) corrobora com essa discussão, ao referir que, no tempo *vãsy* (tempo passado, ‘dos antigos’), a coleta e o cultivo, somados à caça e à pesca, representavam formas de existência dos Kaingang. Segundo a autora, o mel, o palmito, o pinhão, os frutos e diversos tipos de corós constituíam os alimentos de recolha desse grupo indígena. Além desses produtos, coletavam ainda diversos tipos de plantas com propriedades medicinais.

Para o século XIX, o pinhão figurava como alimento principal, sendo preparado de variadas formas (sopas, assado com a casca nas brasas, feito uma massa de farinha de pinhão, que era cozida nas cinzas). A dieta vegetal era acrescida de milho verde, abóbora, batata-doce, amendoim, palmito e uma variedade de frutos, como araçá, banana-do-mato, guabiroba, cereja-do-mato, entre outros. Adentrando o século XX, as informações sobre a alimentação Kaingang, ao menos nas primeiras décadas do referido século, revelam que a dieta ainda era variada e a coleta de frutos silvestres, de mel, de corós, a prática de cultivos, o acesso à comida vegetal (como brotos da mandioca brava e raízes de caraguatá), bem como a caça e a pesca, constituíam formas de existência desse grupo (BECKER, 1995).

Tanto nas TI *Jamã Ty Tãnh*, quanto na TI *Topê Pên*, nota-se a coleta, por algumas famílias, de plantas silvestres, as quais são nomeadas como “comidas típicas”. Dentre estas, destaca-se o *fuá*. Na TI *Jamã Ty Tãnh*, o *fuá* é encontrado em quantidades consideráveis, em meio às lavouras de soja e milho recém-colhidas, que circundam parte da área da aldeia. A planta nasce naturalmente. Um dos nossos interlocutores contou que, seguidamente, sua esposa prepara esse alimento. Sobre o modo de preparo, Veio explicou que pode ser fervido por até cinco minutos, para amenizar o amargo da planta e, posteriormente, aquecido na banha. Ou ainda, segundo ele, pode ser feito como revirado, sendo preparado com farinha de milho e consumido praticamente *in natura*. Questionado sobre as propriedades da planta, referiu tratar-se de uma “comida forte” (DIÁRIO, 28/11/2019, p. 2).

Nesse sentido, especula-se que a ingestão da “comida forte” é importante para a construção de corpos fortes, saudáveis. Nas memórias do tempo em que o pai era vivo, Veio recordou que Manuel recolhia nas roças uma planta de nome serralha, que era preparada pela mãe com um “mexido de revirado” (farinha de milho e serralha). Além da serralha, contou que Manuel colhia também o almeirão. Segundo nosso interlocutor indígena, o almeirão é uma espécie de salada, cuja planta possui uma folha comprida. O alimento é bom para limpar o sangue, para ter saúde. Enfatizou que, às vezes, aparece a doença, mas que “É difícil o Kaingang

pegar doença! Já vem da natureza!” (DIÁRIO, 28/11/2019, p. 3). Nota-se que embora muitos desses alimentos não sejam mais possíveis de serem encontrados, ainda continuam presentes na memória, sobretudo das pessoas mais velhas dessa área indígena, inclusive com a referência dos locais de coleta e formas de preparo. Dentre as potencialidades da “comida forte”, ouviu-se desse mesmo interlocutor indígena que ela “ajuda no sangue, pra ficar forte, não ficar fraco, pois o índio anda no meio do mato, precisa comer uma comida forte para buscar cipó. Limpa, fica mais forte, não fica fraco” (DIÁRIO, 27/02/2020, p. 5).

Devido ao avanço dos monocultivos sobre os territórios Kaingang é que algumas dessas espécies tradicionais foram se tornando escassas e, na atualidade, o acesso à “comida forte” em contextos urbanos torna-se cada vez mais difícil. Os Kaingang da TI *Jamã Tÿ Tãnh* lamentaram que, no tempo atual, as comidas estejam contaminadas com agrotóxicos e sinalizaram que praticamente não encontram mais serralha, pois os ‘defensivos agrícolas’ usados nas lavouras matam tudo (DIÁRIO, 27/02/2020).

Reforçando a exemplificação de “comida forte” para os Kaingang, pode-se incluir a farinha de milho, o feijão, a farinha torrada e o *ëmi ró* (bolo assado nas cinzas). Uma das interlocutoras¹⁰¹ da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, atual esposa de Veio, mantém a prática de produzir *ëmi ró*, recriando a forma de assá-lo, processo que ela realiza sobre o fogão a lenha. Contudo, ainda assim, todo o modo de preparo da massa com farinha e água, a acomodação na folha de bananeira e, posteriormente, nas cinzas, segue a forma tradicional (DIÁRIO, 22/10/2019). A abóbora também é referida pelo coletivo como comida para “ficar forte” e como remédio para não adquirir doença (DIÁRIO, 16/12/2019).

Na TI *Topê Pên, Véingré* “acha falta das comidas típicas”, por isoo, quando sai “por ali”, como ela mesma diz, e encontra alguma planta, não perde a oportunidade de coletá-la, mesmo que, para isso, seja necessário pedir aos não índios para tirar (no caso de a planta encontrar-se em área particular), o que ocorreu certa vez com a recolha do *fuá* (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12). *Véingré* referiu-se ao *fuá* como uma salada, mas também como um remédio, cuja propriedade imaterial age para limpar o sangue e “cura até câncer, se a gente tem por dentro” (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12). Porém, salientou que não é qualquer planta que possui capacidade de agência, mas o *fuá*, sim. Segundo nossa interlocutora, “antigamente não tinha

¹⁰¹ Essa mesma interlocutora indígena referiu que em territórios do Alto Uruguai, antigamente, além do *fuá* recolhido em meios aos roçados, os Kaingang também coletavam a mandioca braba. Ela era retirada da terra e socada no pilão. No processo de fervura era preciso mexer até cozinhar, e a água necessitava ser escorrida e recolada três vezes, caso contrário, essa comida poderia até matar a pessoa, por ser muito forte (DIÁRIO, 27/02/2020).

doenças, não tinha nada. Ninguém pegava esses tipos de câncer”, pois podiam acessar com maior facilidade as ‘comidas típicas’, por isso considera que “a gente sempre era são” (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12). O *fuá* nasce em locais onde foi realizada alguma queima ou quando a terra é limpa e deixada em repouso. Na etapa de crescimento da planta, é preciso cortá-la com frequência, caso contrário, ficará velha, virão as frutinhas, explicou *Véingré* (DIÁRIO, 04/02/2020).

A coleta do *coró*, pequena larva que se desenvolve nos brotos da taquara, não nos pareceu uma prática entre os coletivos pesquisados nos tempos de hoje, justificado pela dificuldade de acesso aos taquarais, conforme evidenciado em entrevista realizada na TI *Topê Pên*:

Pesquisadora: Você chegou a comer aquele coró da taquara?

Véingré: Aha!

Pesquisadora: E aqui encontra ainda?

Véingré: Não, não tem taquara mansa aqui.

Pesquisadora: É só da taquara mansa?

Véingré: Tem da taquara mansa e taquaraçu (*vāgvā*), né? Mas do taquaraçu não comi. Mas da taquara mansa, sim.

Pesquisadora: E era bom, *Véingré*?

Véingré: Bom!

Pesquisadora: Que gosto que tem, assim?

Véingré: Tem gosto de banha de porco. De torresmo. Se alguém te dá num prato tu acha que tá comendo torresmo. É puro, puro... o cheiro é de porco.

Pesquisadora: É igual!

Véingré: É, a gente diz ‘É porco da taquara!’.

Pesquisadora: *Véingré*, o que é bom pro corpo, o coró?

Véingré: Olha, é um remédio, né! Não pegar essas enfermidades, doenças perigosas.

Pesquisadora: O que é uma doença perigosa?

Véingré: Esse que às vezes pega no sangue. O sangue é limpo, e se come qualquer outra coisa... hoje em dia, tá dando no meio dos indígenas é a diabete também. Então, o natural mesmo, que era a caça, o coró, tem tantas coisas, né? Esses não deixavam pegar nenhuma doença no sangue. É são! Não tem problema nenhum. Agora tá, contaminado também os indígenas.

Pesquisadora: E por que não consegue mais essas comidas?

Véingré: Porque não tem mais nada! Terminou o mato! O taquaral terminou! Então não tem mais onde achar (*VÉINGRÉ*, 2019a, p. 12-13).

Novamente, a comida aparece com sua dupla benesse: além de alimentar o corpo físico, figura como remédio, cuja potência age para combater as “doenças perigosas”. Ao consumir o *fuá* ou o “porco da taquara”, por exemplo, os Kaingang se apropriam das propriedades materiais e imateriais dessas comidas, com a intenção de manter o corpo físico e obter “saúde”. Emelí Lappe (2015, p. 140) registrou uma entrevista em que o interlocutor indígena da TI *Por Fi Gâ* reverberou a ideia de que “todos os alimentos são remédios, todos os alimentos. [...] eu não consigo distinguir comida de remédio. A comida de um lado, o remédio de outro. Eu não consigo separar! Eles são junto. A comida é o remédio e o remédio é a comida!”. Nessa direção,

exemplificou o mel como uma comida que serve para combater diversos tipos de doenças do corpo, e algumas espécies vegetais, como “folhas que têm no mato”.

De acordo com Kimiye Tommasino (2004), os Kaingang tinham como parte da dieta a coleta de corós, que constituíam uma fonte rica de proteína. Segundo ela, os corós eram comidos *in natura*, ou assados no borralho. Segundo o autor, os Kaingang que ainda consomem corós na atualidade preferem-nos fritos numa panela, pois ficam parecidos com o torresmo, o que aproxima justamente a percepção de Véingré (2019a) sobre essa comida. Em relação à Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, o coró pareceu completamente estranho, e não se ouviu referência do coletivo sobre a coleta e uso da larva na alimentação em tempos passados ou mesmo em tempos recentes.

A prática de pequenos cultivos por algumas famílias nucleares pôde ser observada nas TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pên*. O fato de manterem pequenas roças se deve, a nosso ver, a diferentes fatores, dos quais podem-se citar a exiguidade da área de terras disponíveis e a morosidade no processo de regularização fundiária. No caso da TI *Topê Pên*, há a vinculação com outras formas de trabalho na economia regional, o que acabou desvinculando a prática do cultivo e impondo outras formas de obtenção da comida por parte de alguns grupos familiares. No entanto, nota-se que tanto homens quanto mulheres realizam pequenos cultivos para consumo próprio. O direito do grupo familiar sobre seus cultivos é reconhecido pela coletividade, sendo comum a prática da reciprocidade (doação ou troca) dos produtos cultivados.

Na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, cultivava-se chuchu, hortaliças, batata-doce, mandioca, couve, temperos (cebolinha, salsa e alho), abóbora e moranga. Os cultivos ocorrem geralmente, num espaço ao lado da casa, ou muito próximo a ela. Há também um espaço identificado como “horto”, usado tanto pela escola em projetos de horticultura, quanto por grupos familiares para o cultivo. Na Figura 11, verifica-se o uso do horto num projeto que, à época, era desenvolvido pela escola, voltado à pedagogia do ‘afeto à terra’ e à aprendizagem do cultivo de hortaliças:

Figura 11 – Horta cultivada pelas crianças da escola



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 04/04/2017.

Figura 12 – Horta cultivada por Neguinho



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, agosto de 2018.

Verificou-se o cultivo de abóboras e morangas por uma das anciãs da TI, em uma área lindeira ao mato situado nos fundos da casa, em meio a outras plantas que nasceram ‘naturalmente’, inclusive “inço”, posto que há uma lógica de que as plantas se desenvolvem conjuntamente. Além desses cultivos, a anciã tratou de plantar no local algumas árvores frutíferas. Essa questão revela o manejo da área de mata, continuado na atualidade (DIÁRIO, 27/09/2018; 28/11/2019), tendo em vista ter sido uma prática realizada por Manuel Soares durante a (re)ocupação da *yma si* (aldeia velha ou aldeia antiga) (SILVA, 2016).

Das espécies alimentares cultivadas na TI *Topẽ Pẽn*, destacam-se a mandioca, o feijão (FIGURA 13), a batata-doce e a cana-de-açúcar. Esta última, apesar de não ser uma espécie tradicional, acabou incorporada aos cultivos Kaingang.

Figura 13 – Pequenos cultivos de feijão e mandioca realizados por grupos familiares distintos



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

Nota-se um intercâmbio de espécies vegetais, entre as quais podem-se citar varas de cana-de-açúcar e ramos de mandioca, ambas trazidas de Nonoai e plantadas na referida área (DIÁRIO, 19/01/2018; 31/01/2019). Mudas de cana-de-açúcar foram partilhas com outra família nuclear e, à medida que o cultivo se desenvolve, ele também é ampliado. *Véingré* (2019a, p. 13) cultivou a cana-de-açúcar com a pretensão de oportunizar aos netos o contato com a planta, ou seja, “Pra eles conhecer o que é. Porque se a gente não planta, eles nunca vão conhecer! Nasceram aqui, não tem planta, né?”, sendo o alimento bastante apreciado por todos. Quando residia em Nonoai, a cana-de-açúcar cultivada por *Véingré* era usada para produzir açúcar e melado (FIGURA 14).

Figura 14 – *Véingré* apresenta seu cultivo de cana-de-açúcar na TI *Topê Pên*



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 25/02/2020.

Véingré referiu ainda ter cultivado batata-doce próximo aos cultivos de canas-de-açúcar. As mudas da planta originaram-se de restos de batata-doce que haviam sido depositadas na terra, em um determinado local na área indígena, durante o VII Encontro dos *kujà*¹⁰². Certo dia, ela deparou-se com os brotos de batata-doce, arrancou-os e os plantou novamente. O cultivo resultou em batatas-doces enormes. Na ocasião em que estivemos na Terra Indígena realizando pesquisa de campo, *Véingré* contou que havia colhido batatas-doces e que, com apenas duas batatas, cozinhou uma “panelada cheia”. Chamou todos os netos e deu um pedaço para cada um (DIÁRIO, 04/02/2020).

Para os cultivos, os Kaingang salientam não ser necessário colocar adubo, pois “A terra que dá bem!”. *Véingré* (2019, p. 14) foi enfática ao afirmar que “nós plantamos na terra mesmo e dela mesmo que vem! Não tem adubo, não tem nada! Não tem nenhum remédio junto. Só a planta! Então por isso que não faz nada de mal no meu corpo, nem pra saúde”.

Os indígenas de ambas as TI consomem feijão, arroz, massa e polenta quase que cotidianamente, podendo ser acompanhado de alguma carne, geralmente de galinha. Tais alimentos (com exceção da carne) são adquiridos por meio de cestas básicas, distribuídas pelo Estado ou através de doações de particulares ou outras instituições. Também são oriundos de compras realizadas em supermercados. *Véingré* referiu que acabou conhecendo o azeite em

¹⁰² O Encontro dos *kujà* é um importante evento realizado pelo coletivo da Terra Indígena *Topê Pên*, desde 2006 e reúne coletividades Kaingang do Rio Grande do Sul e de fora do estado, além do poder público, estudantes universitários, antropólogos, instituições parceiras e indigenistas. O Encontro dos *kujà* focaliza a vontade da coletividade em refletir, sistematizar e elaborar teorias nativas acerca do “*sistema de medicina tradicional*” (ROKÁG; FREITAS, 2007, p.205, grifos dos autores). De acordo com *Rokág* e Freitas (2007), a II edição do Encontro, realizado em 2007, desenrolou-se ao longo de três dias e duas noites, momento em que os Kaingang dialogaram temas diversos (parto, pessoa, natureza, alimento, educação, cura, espíritos, tempo, vida e saúde), prepararam remédios com ervas do mato, dançaram, cantaram, comeram comidas tradicionais, curaram seus corpos e espíritos, fortaleceram seus vínculos com a terra, a água e a floresta e exercitaram práticas extáticas e de espiritualidade.

Porto Alegre, através das cestas básicas. Em Nonoai usava somente banha de porco (DIÁRIO, 31/01/2019). Muitos alimentos provenientes das cestas básicas ou acessados no supermercado são inadequados para os Kaingang, visto que trazem consequências imediatas para a saúde e comprometem a sua segurança alimentar e nutricional (BRASIL, Lei nº 11346 de 15 de setembro de 2006). Ana Elisa Freitas e Francisco *Rokàg* dos Santos traduzem o cerne dessa questão, através da interlocução com um grande intelectual e *kujà* Kaingang da Terra Indígena Nonoai:

Na falta das nossas matas, hoje temos que viver como mendigos do Brasil, esperando cestas básicas. Mas estas comidas que vêm nas cestas básicas não alimentam e não trazem saúde pra nós, índios. Nunca nos perguntaram o que é que o Kaingang come, no meu entendimento tinham que perguntar. Porque cada povo tem sua história e sua cultura alimentar, seu corpo já é preparado com aquela natureza. Quando o branco fala em segurança alimentar, a preocupação dele é com o peso das nossas crianças, das nossas mulheres. Mas só o peso não indica a saúde. Se a pessoa tem uma alimentação equilibrada, ela tem saúde, mesmo parecendo magrinha, como eu. Na mata é que está nossa comida natural. Ela é o nosso supermercado e o nosso hospital (Jorge *Kagnân* Garcia apud FREITAS; *ROKÁG*, 2007, p. 208).

Evidenciou-se a preferência pela banha de porco no preparo das comidas, em ambas as TIs pesquisadas. Diego Eltz (2011) observou, a partir da comunicação de Francisco *Rokàg* dos Santos, que a preferência pela banha de porco ocorre pois o consumo desse alimento mantém a relação de predação e aquisição da força do porco, sendo, portanto, uma “comida forte”, em detrimento do uso de óleos vegetais, considerados uma “comida fina”, ou seja, mais fraca. A Kaingang Lures Carvalho corroborou com essa assertiva ao revelar que “o azeite é fraco para mim” e que cozinhar com azeite “parece que a comida não te sustenta”, por isso a preferência pela banha de porco (DIÁRIO, 22/10/2019).

A banha de porco também é usada pelos indígenas da TI *Jamã Ty Tãnh* como um remédio, no tratamento de queimaduras. Segundo as anciãs, a banha não pode conter sal e age como um cicatrizante. Também referiram o uso da banha de galinha como uma espécie de “pomada” aplicada sobre ferimentos da pele. Constatou-se que o aprendizado da medicina tradicional perpassa gerações dos troncos velhos, conforme exemplificado pela anciã mais velha da comunidade, ao afirmar que aprendeu esse conhecimento com “os velhos” (DIÁRIO, 06/11/2019).

Enfatizou-se que não há um horário fixo para as refeições, porém, especulou-se a ocorrência de três momentos principais. Convidada para um momento de comensalidade na casa de *Véingré*, ouvimos da nora que havia preparado a comida, que estaríamos comendo “comida de índio”. Nesse dia, foram preparados feijão, arroz, frango e polenta. Nota-se que o sentido atribuído à expressão “comida de índio” está vinculado à forma de preparo da comida

e, em parte, à presença da culinária tradicional, com o feijão e a polenta. Esta última é feita à base de milho. Sentamos na área da casa, ocasião em que *Véingré* observou que o “jeito do índio” comer não envolve a acomodação em uma mesa. Isso porque é um momento aberto, de troca, conversa e interação, o que foi de fato experienciado junto (DIÁRIO, 25/02/2020). O antropólogo Roberto DaMatta (1986, p. 37-38) enfatiza que a “Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo, um jeito de se alimentar. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido como também aquele que ingere”. Nesse sentido, a comida ajuda a estabelecer uma identidade, definindo o coletivo.

Durante a pesquisa, foi citada a coleta de uma variedade de plantas referidas como ‘remédio do mato’. Trata-se de plantas com poderes curativos, protetivos e preventivos, utilizadas tanto em momentos cerimoniais, quanto em situações cotidianas. São folhas, raízes, cascas de árvores e frutos, de uma ampla variedade de espécies, preparados para limpar o sangue, no tratamento de problemas gastrointestinais, para bexiga, rins, coluna, defumação, alergias, infecção, limpeza do corpo, dentre outros. *Véingré* (2019a) explicou que os remédios do mato são encontrados no interior de matas fechadas, longe da poluição, e usados, sobretudo, no trato de enfermidades graves. Salientou que na TI *Topê Pên* ainda é possível encontrá-los.

Sobre o cultivo de chás, *Véingré* (2019a) destacou que, na TI *Topê Pên*, já não se planta mais, porém em Nonoai, quando os filhos eram pequenos, cultivava arruda, catunga-de-mulata, erva-doce e maçanilha. Destacou o uso de alguns desses chás no tratamento de dores de barriga dos “pequenos da casa”. Verificou-se a presença no “espaço limpo” (ROSA, 2005) da TI, de uma variedade de plantas nascidas ‘naturalmente’ e que são identificadas como chás, dentre as quais citam-se a guanxuma (ou guanxumba), a pororoca e o caruru. Este último é referido como “pasto pro porco”, mas que também pode ser usado como salada pelos indígenas, quando a planta ainda é nova. Sobre o modo de preparo e as propriedades da planta, verificou-se que o caruru é temperado, cozido, a água é derramada e, por fim, a planta é passada na banha, para então ser consumida e, conseqüentemente, agindo no sentido de “engordar” o corpo físico (DIÁRIO, 04/02/2020).

Na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, por sua vez, também há plantas no “espaço limpo” da aldeia, compreendidas como chás, entre os quais cita-se o umbu. Trata-se de uma árvore de considerável tamanho, encontrado na entrada da TI, cujas folhas possuem propriedades laxativas. Cica e Chicão relataram, em tom jocoso, que sempre que Manuel não gostasse de alguma visita, tratava de oferecer o chá de umbu com café ao visitante, cujo efeito gerava uma diarreia em pouco tempo. Observou-se o preparo de uma infusão de limão e carvão, referida

como chá, e usado mediante sintomas gripais e resfriados. O modo de preparo é relativamente simples: o limão é aquecido com um pedaço pequeno de carvão (DIÁRIO, 28/11/2019).

Entre os “chás do mato” ou “chá nativo” recolhidos e reconhecidos pelo coletivo da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, destaca-se uma variedade de etnoespécies, tais como o cipó-milome (referido como milongo), cuja propriedade imaterial age para limpar o sangue; a quina, cuja casca é usada para “limpeza” do fígado, intestino, estômago, agindo no aparelho digestório; o quitoco, feito infusão, serve para a limpeza do corpo da mulher, diante de situações abortivas, quando “a mãe perde a criança”; a aroeira, referida como uma planta causadora de alergias e que, para curar, é preciso tomar banho com a própria planta. Sobre esta última, Cica e Chicão revelam que o pai ensinou que “Tem que dar bom dia, se não ela enche de bola” (DIÁRIO, 16/12/2019, p. 2-3; MELLO; SOARES, 2020). Ora, o fato de dialogar com a aroeira demonstra a percepção que Manuel e, conseqüentemente, os filhos têm da planta enquanto ser existente, que está em relação com a pessoa indígena e é parte do mundo, na medida em que interage e possui capacidade de agência. As propriedades curativas de outras etnoespécies, tais como o ipê roxo, a pata-de-vaca e o “chá-de-bugre”, usados, dentre outros fins, para limpar o sangue, também foi um ensinamento dado pelo pai (DIÁRIO, 27/02/2020).

Em pesquisa de campo, buscou-se investigar sobre a percepção Kaingang de que as plantas – assim como a maior parte dos elementos que compõe o cosmos – possuem espírito. *Véingré* (2019a) confirmou que as plantas também possuem marcas – *kamé* e *kainru-kré* –, e podem ser reconhecidas por atuarem para o bem ou para o mal. Conforme referiu, os antigos orientavam “Não põe na boca isso aí! Vai estragar tua saúde!” e (re)afirmou “Que nem as árvores, uns é pra matar, outros também é pra... remédio” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 3). No conjunto da narrativa comunicada por *Véingré*, evidenciou-se que, no pensamento Kaingang, a planta é um ente vivo pelo fato de ser dotada de espírito, o que possibilita a interação e, inclusive, a presença de características semelhantes aquelas presentes nas pessoas, como a capacidade de fazer o bem ou o mal, por exemplo. Isso é possível pois, conforme Sérgio Baptista da Silva (2014), na cosmo-ontológica Kaingang, as plantas¹⁰³ também são consideradas *personae*, possuidoras de subjetividades e atributos de humanidade.

Nessa direção, Rogério Rosa (2005), em diálogo com uma interlocutora Kaingang da TI Votouro, constatou que todos os seres animais, vegetais e minerais, visíveis e invisíveis

¹⁰³ Baptista da Silva (2014) enfatiza que para os coletivos indígenas das terras baixas do continente americano, todos os seres do cosmos, seja eles humanos, divindades, animais, plantas, minerais, etc, são considerados *personae*.

possuem *tar*, que quer dizer “força”. Outrossim, outra interlocutora *kujà* explicou ao pesquisador que “na medida em que todos os seres são portadores de *tar*, eles têm espírito”, que se relacionam entre si e com os demais, incluindo os humanos, guiados por determinações específicas (ROSA, 2005, p. 370).

O reconhecimento de que as plantas são sujeito, são (a)gente, faz com que a recolha de alguma parte delas para fins medicinais ocorra mediante autorização e diálogo com a planta. Trata-se, portanto, de uma relação de sujeitos, conforme revelado na conversa a seguir:

Pesquisadora: Quando a senhora vai no mato para tirar o cipó, tem algum pedido que você faz quando entra no mato?

Véingré: Agora pra cipó eu não peço, porque a gente não tá pra fazer, pra tomar! Agora pra tirar pra remédio, sim. **A gente vai falar com aquela madeira, né?** Contar o nome da pessoa, e já diz assim ‘Eu vou te tirar um pedacinho da tua casca, ou é folha também..., mas, pra ti curar aquela mulher, aquele homem, aquela criança’. E daí pra antes de tirar! Porque se depois que tu tirar, falar, daí já não faz bem. Tem que falar primeiro, abraçar, bater nele. ‘É porque tu és um remédio bom, tu vais curar ele! Cura ele! Cura ele, cura ela!’ Depois... ‘tu tá escutando, né?’, **porque ele tem um espírito**. Aí tira. Vem... o chá já vai curar aquela pessoa... da bexiga, da coluna... (VÉINGRÉ, 2019a, p. 2, grifos nosso).

O caráter anímico da cosmologia Kaingang é revelado nos pedidos que fazem às plantas, entrando em diálogo com o espírito do remédio (VEIGA, 2000). Nessa direção, acreditam que as potencialidades das plantas são transferidas aos indígenas. Suspeita-se que *Véingré* tenha vivenciado esse conhecimento com o pai que, segundo ela, era historiador e da medicina. Sabe-se que *Karenh*, ao tirar o remédio do mato para uma pessoa que estivesse doente, primeiro certificava-se do nome da pessoa e depois “ele ia lá e já tirava a casca da planta e falava para curar aquele homem, aquela mulher, [dizia o] nome, ele já dava o nome de todas as doenças que tem e daí ele já fala, né” (VÉINGRÉ, 2019, p. 11). O aprendizado envolve à vivência e ao conhecimento da potência das plantas foi repassado a uma das irmãs de *Véingré*, visto que ela acompanhava o pai nas andanças pelos matos para conhecer os remédios. Conforme suspeita da nossa interlocutora, “eu acho que ela já era mais para esses tipos de remédio, por isso que eu digo... no meio da família é um só!” (VÉINGRÉ, 2019, p. 12).

Constatou-se ainda o uso da expressão “curar” por parte de nossa interlocutora. Trata-se de uma categoria exógena apropriada pelos Kaingang, conforme segue:

“Curar” é expressão portuguesa usada pelos *Kaingang* para designar prática ritual para a predação de propriedades imateriais, potências e poderes especiais de alteridades provenientes da série extra-humana. Esta relação acontece, por exemplo, através da ação de ervas empregadas pelo *kuiã*, através de um banho ritual em cuja água o “remédio” foi fervido, ou por intermédio da fumaça proveniente da queima da erva (fumigação), ou, ainda, de seu pó, após a queima (BAPTISTA DA SILVA, 2014, p. 71, grifos do autor).

O *kujà* é o especialista, entre os Kaingang, para tratar as doenças do corpo e do espírito. Apenas ele é capaz de fazer a comunicação entre os diferentes mundos que permeiam o cosmos. Conforme já mencionado anteriormente, na TI *Topê Pên* realiza-se, desde 2006, o Encontro dos *kujà*. Trata-se de uma importante festividade onde ocorre, dentre outras programações, o batismo das crianças e a queima de ‘remédios do mato’. Para tanto, parte dos remédios do mato usados no ritual são colhidos na área de mata da própria aldeia, e outra parte é trazida pelos *kujà* da “mata nativa”, ou seja, das áreas grandes do norte do estado, onde “tem tudo... aquelas árvores velhas”. Os *kujà* raspam a casca das árvores e o pó, reúnem esses materiais dentro de um saco e trazem para a festividade. Na TI *Topê Pên* misturam os remédios trazidos com outros coletados na área de mata. *Véingré* informou que os remédios são coletados no mato antes mesmo do nascer do sol (DIÁRIO, 21/01/2020). Ana Elisa de Castro Freitas e Francisco dos Santos *Rokàg* (2007), ao abordarem sobre o *kujà* e o sistema da medicina tradicional Kaingang, na forma de um relatório do segundo Encontro dos *kujà*, fazem importantes colocações sobre o multiverso relacional Kaingang e a ontológica envolto à concepção de saúde relacionada a uma vida saudável:

O trabalho dos *kujà* abrange o tratamento do corpo das pessoas e do corpo da terra em que elas vivem (Jorge *Kagnân* Garcia). De acordo com o *kujà* Jorge *Kagnân* Garcia, o horizonte do sistema de medicina tradicional Kaingang é a saúde – não a doença ou a cura. Sua base de efetivação é o exercício da vida em sociedade em ambientes sadios – reconhecidos como adequados pela presença de seres, espíritos, plantas, animais, em uma cosmogeografia associada à vida saudável: nascentes, rios limpos e piscosos, florestas nativas, banhados, campos, entre outras unidades de paisagem referidas (FREITAS; ROKÁG, 2007, p. 206-207).

A centralidade da saúde, o cuidado do corpo e da pessoa Kaingang envolve todos os indivíduos: crianças, adultos e velhos. A relação de predação das propriedades das plantas preparadas pelos *kujà* ocorre por meio do contato do corpo com a fumaça proveniente da queima das plantas (fumigação). Logo após, o corpo é lavado com folhas do remédio, na água corrente, seguido de um banho em cuja água o remédio foi mergulhado, podendo também ser tomado (DIÁRIO, 25/02/2020).

Retomando a questão das marcas, (re)afirma-se que a mesma dualidade operante na sociológica Kaingang existe no mundo de grande parte das plantas:

Pesquisadora: As plantas também têm a sua marca?

Véingré: As plantas?

Pesquisadora: É.

Véingré: Tem alguns que têm. Tem uns que têm as folhas redondas também. Aqueles já são os *kairu*. As compridas já é os *kamé* também.

Pesquisadora: E pra pessoa tanto faz? A pessoa que é *kamé* pode tomar chá *kamé*, quem é *kairu*, pode tomar chá *kairu*?

Véingré: Não! Pode tomar o chá. Não tem diferença do chá. Pode tomar, misturar, né. Às vezes a gente mistura uns três, quatro tipos de remédios pra fazer, conforme a doença que conta. Daí já cura um, já cura o outro (VÉINGRÉ, 2019a, p. 2).

À luz dos estudos de Baptista da Silva (2014) e ancorados na epistemologia Kaingang comunicada por *Véingré*, constata-se que as práticas curativas reforçam as relações entre opostos. Nesse direcionamento, “O poder dos ‘remédios’ oriundos do domínio da natureza é potencializado na medida em que são usados, lado a lado, ao mesmo tempo, dois componentes diversos, um considerado *kamé*, o outro, *kainru-krê*” (BAPTISTA DA SILVA, 2014, p. 74), cuja agência atua na integralidade do corpo, no sentido da eficiência, da complementaridade de princípios contrários.

Em ambas as Terras Indígenas, verificou-se a presença de um Agente Indígena de Saúde (AIS), vinculado ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) e à Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI), cuja atribuição, em síntese, envolve o exercício de atividades de prevenção de doenças e promoção da saúde da coletividade indígena, mediante ações domiciliares ou comunitárias, individuais ou coletivas (BRASIL, Lei nº 3514, de 2019). Em diálogo com *Vãrexar*, que exerce o papel de Agente Indígena de Saúde na TI *Topê Pên*, ele relatou o uso, por parte da coletividade indígena, de remédios convencionais conjuntamente aos remédios do mato. A partir de sua comunicação, sabe-se que, antigamente, havia assembleias em que os mais antigos passavam ensinamentos e contavam histórias aos mais novos. Resta evidente que conversar com os “antigos” era a melhor forma de aprender, na medida em que eles representavam uma importante fonte de conhecimento. Assim, aprendia-se, entre outras coisas, sobre o efeito curativo das plantas (DIÁRIO, 29/08/2019).

O avô de *Vãrexar* era uma dessas pessoas antigas que detinha o conhecimento das propriedades das plantas. Embora não fosse um *kujà*, o conhecimento da medicina tradicional era consequência de ter convivido entre os *kujà*. Nosso interlocutor recordou as histórias que o *kofá* contava, fazendo referência à festa do *kikikó*¹⁰⁴, realizada no tempo antigo, quando se bebia o *kiki*, que era preparado com vinte e quatro tipos de méis diferentes, cada um com seu efeito curativo. Quando os Kaingang ingeriam o hidromel, protegiam seu corpo. O coxo, local de preparo da bebida, era construído com “madeiras fortes”, como o angico. A festa era um momento de beber até cair, e passada a festividade, não bebiam mais. *Vãrexar* lamentou que, com o tempo, houve a introdução de bebidas alcoólicas entre os indígenas, que além de gerar efeito viciante, causa também outras doenças, resultado completamente adverso ao *kiki*

¹⁰⁴ Festa, cerimônia ou ritual dos mortos. Para saber mais, sugere-se consultar os estudos de Juracilda Veiga (2000; 2004).

(DIÁRIO, 29/08/2019). O uso de uma variedade de méis comunicado por nosso interlocutor revela o profundo conhecimento dos Kaingang e o manejo de uma diversidade de espécies de abelhas.

Vãrexar salientou que, hoje em dia, apesar de haver reuniões com a coletividade, ainda assim ocorre a busca pelo “remédio do posto”. Contudo, exemplificou que esse remédio cura uma dor de cabeça, mas traz outras doenças e conclui que remédio mesmo é aquele oriundo do “mato fechado”. Devido ao fato de o “mato fechado” da TI ser pequeno, muitos remédios utilizados pela comunidade são trazidos do matão de Nonoai (DIÁRIO, 29/08/2019).

Os remédios do mato são coletados no interior de matas fechadas, onde ocorre a presença de água corrente e terras férteis. Questionado de onde viriam as doenças que atingem os Kaingang, *Vãrexar* contou uma história que viveu com o avô em Nonoai. Segundo ele, lá em Nonoai, acordavam cedo, por volta das quatro ou cinco horas da manhã, para banhar-se no rio. Certo dia, o avô instigou os netos dizendo: ‘Vocês querem saber quem vai viver mais?’. E orientou *Vãrexar* e sua irmã a irem bem cedo, às quatro da manhã, atravessar o rio a nado, de um lado a outro da margem. Depois, deveriam sentar-se em uma pedra, próximo ao rio, onde a luminosidade da lua refletiria sobre suas cabeças e o reflexo da sombra espelharia na água. A sombra mais forte indicaria quem viveria mais. História semelhante é narrada pelos interlocutores de Juracilda Veiga (2000). Segundo ela, os Kaingang afirmaram que, na Sexta-Feira Santa, costumavam ir ao rio, na madrugada, para ver suas almas projetadas na água pela claridade da lua. O número de sombras e sua intensidade, claras ou escuras, indicaria a expectativa de vida da pessoa. As mais escuras representariam vida longa (VEIGA, 2000).

Na continuidade de sua narrativa, *Vãrexar* referiu que a sombra dele ficou mais forte, e que logo depois sua irmã veio a falecer. Ele disse: “E deu certo mesmo!”. Porém, explicou que, hoje em dia, eles não têm mais o rio para banhar-se cedo e esse seria um dos motivos das doenças. Além disso, referiu que, devido à poluição do ar, muitos indígenas já nascem com doenças respiratórias (DIÁRIO, 29/08/2019, p. 3). Compreende-se, a partir dessa narrativa, que o acesso às matas e ao corpo dos rios é essencial para compor um corpo Kaingang forte, capaz de impedir a chegada das doenças, o que tem sido prejudicado pela conjuntura das áreas exíguas ocupadas pelos Kaingang no período recente, pela fragmentação do território e pela distância entre as terras indígenas, visto que precisam lidar também com a dificuldade de mobilidade entre as áreas.

Na Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*, notou-se um trabalho de revitalização do conhecimento da medicina tradicional, realizado por Mana Soares, que atua como Agente de

Saúde Indígena junto à sua coletividade. Mana realizou uma pesquisa com as anciãs e com Chicão, na qual coletou, catalogou e registrou em uma espécie de caderneta as informações sobre as ervas do mato encontradas na TI e nas matas próximas. Entre os chás do mato coletados e catalogados está o ipê roxo (tratamento de câncer; faz chá da casca), arará (dor de dente), banana-do-mato (bronquite), quina (dor de estômago), aroeira, avenca (defumação indígena; usado em batizados), olho-de-boi (tratamento de úlcera, gastrite, epilepsia, afrodisíaco), dentre outros (DIÁRIO, 29/04/2019). Esse trabalho revela a preocupação da Agente de Saúde Indígena em garantir que as gerações futuras continuem tendo acesso ao conhecimento da medicina tradicional. Outrossim, os AIS cumprem um papel de grande importância nas áreas indígenas, pois são eles que fazem a mediação da articulação entre o sistema de medicina tradicional e o sistema público de saúde.

Em suma, os dados da pesquisa demonstram que as espécies vegetais acessadas pelos coletivos em tela, podem servir como comida e como remédio ao mesmo tempo. Sendo assim, as propriedades materiais e imateriais presentes nas plantas são igualmente importantes na constituição de corpos e pessoas Kaingang fortes (*tar*) e saudáveis. Tal aspecto já foi observado por Freitas e *Rokàg* (2007, p. 221) na comunicação realizada pelo intelectual Kaingang Dorvalino *Refêj* Cardoso, ao referir que “Na nossa ciência, o próprio alimento é remédio também”. De acordo com os pesquisadores, quando ocorre o desequilíbrio da saúde, a comida funciona como “remédio”, cuja agência atua na cura do corpo e do espírito.

4.3 Que seres e elementos são identificadas pelos coletivos das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh e Topê Pên*?

Na presente etapa do trabalho, busca-se apresentar seres e elementos de referência identificados pelas coletividades indígenas pesquisadas, visando compreender as relações que estabelecem com o território de outros seres no domínio “floresta virgem”, do “nível terra” (ROSA, 2005). Conforme Baptista da Silva (2014), os seres da floresta, chamada de “matão” Kaingang, são referências fundamentais no cosmo percebido como altamente relacional. Corroborando, a intelectual Kaingang Adriana Biazi (2019) enfatiza que a terra é o espaço primordial das relações que estabelecem com os seres visíveis e invisíveis, indicando um modo próprio de enxergar e pensar as texturas corporais presentes no microcosmos.

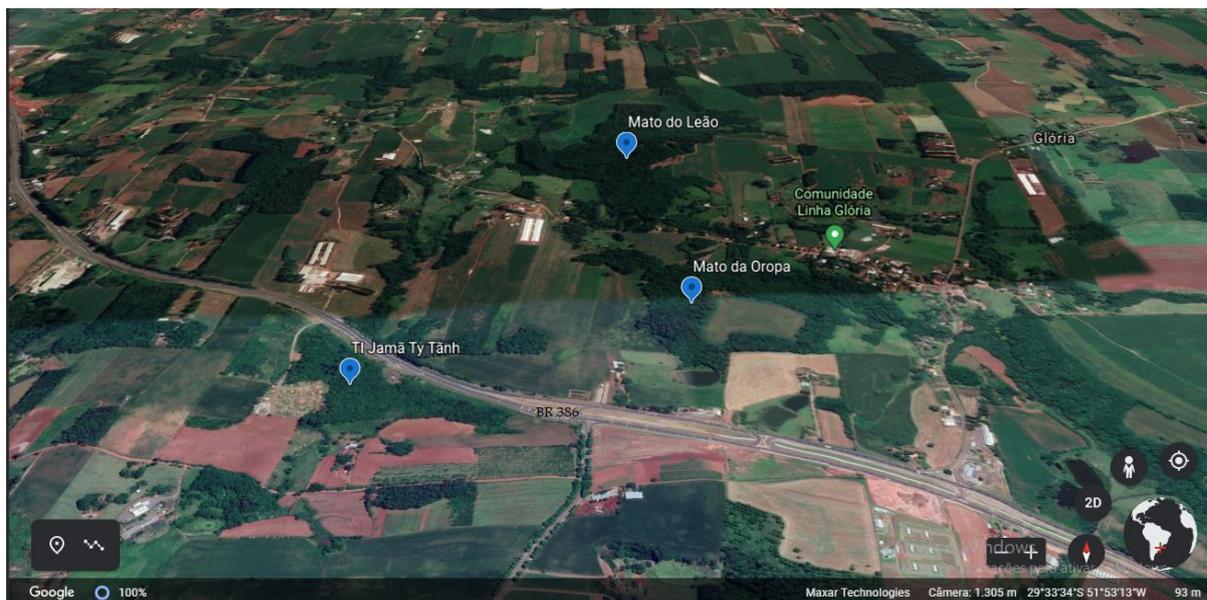
4.3.1 O primado da relação com os corpos das florestas e a dimensão cosmológica em torno do Mato do Leão

Entre o coletivo da TI *Jamã Ty Tãnh*, verifica-se que principalmente os indígenas mais velhos mantêm uma relação muito próxima com os corpos das florestas, comprimidas em meio às extensas faixas de terras nuas, destinadas à produção de monocultivos e à silvicultura, cujo território fora despojado do indígena pela colonização em tempos passados. O acesso aos fragmentos de florestas presentes no entorno da TI e na sub-bacia do rio da Glória se dá mediante negociação e diálogo, quase sempre positiva, com os proprietários das terras. Esses locais são (re)visitados e pesquisados há tempo pela coletividade, havendo para tanto, finalidades diversas: coletar cipó, remédios e frutos do mato, buscar lenha, cruzar e acessar caminhos por entre as trilhas (local de passagem), contatar com as águas frias e fluentes, caçar (mesmo que esporadicamente), manejar caixas de abelha e pescar. Observa-se que, na atualidade, o manejo de caixas de abelhas não representa mais uma prática entre o coletivo e a pesca é uma atividade secundária, pois a quantidade de peixes vivendo nos cursos d'água que cruzam essas unidades territoriais¹⁰⁵ é muito pequena.

O trânsito por distintos nichos de florestas é permeado de relações e significados sobre o território e os seres que nele habitam e envolve um universo de conhecimentos, abrangendo a localização e a identificação dos matos, o ciclo dos recursos, a aprendizagem dos remédios e dos espécimes de plantas, o contato com os animais silvestres e seu ciclo reprodutivo, o contato com as águas, enfim, representa a passagem por espaços relacionais, de interação indígena com outros corpos. Tais locais são referidos pela coletividade como “Mato do Leão”, “Mato da Jaguatirica”, “Mato da Oropa”, “Mato do Tatu” e “Mato da Dila” (FIGURA 15). Excetuando o último, nota-se, na atribuição dos nomes das distintas áreas de matas, que o primado da relação com esses ambientes de vida está no contato com os corpos e o mundo dos animais (DIÁRIO, 12/12/2019).

¹⁰⁵ A categoria de unidade territorial é utilizada no sentido proposto por Kimiye Tommasino (2002) como um espaço físico constituído de serras, campo, florestas e rios, onde os grupos indígenas desenvolvem atividades de caça, pesca, coleta e plantio. Esse território representa um espaço de movimentações cíclicas dos coletivos, onde buscam desenvolver suas atividades econômicas, sociais e rituais.

Figura 15 – Localização dos fragmentos de mata pelo coletivo da TI *Jamã Ty Tãnh*



Fonte: Elaborado pela autora a partir de Google Earth, 27 ago. 2020.

À medida que a investigação de campo foi se delineando, percebeu-se, a partir dos relatos de diferentes interlocutores indígenas da *Jamã Ty Tãnh*, em distintos momentos e situações da pesquisa, que havia uma cosmológica em torno de um desses fragmentos de floresta, especificamente identificado pela coletividade como “Mato do Leão”, situado junto à sub-bacia do rio da Glória, bacia do Taquari-Antas. Os relatos contundentes da presença de um “leão-baio” na mata eram nutridos de imaginação e espanto¹⁰⁶. Alguns indígenas diziam nunca o ter visto o animal e temiam encontrá-lo. Outros afirmavam tê-lo visto, porém, as percepções por ora fundamentadas nos permitiam concluir que, de fato, apenas Chicão, o indígena mais velho vivendo junto à coletividade – depois das anciãs –, teve e tem contato com esse existente.

Chicão é um profundo conhecedor dos fragmentos de floresta ainda poupadas pelo avanço do agronegócio na região do Vale do Taquari. Enfatiza-se que as invasões ao mundo indígena continuam a ocorrer no século XXI, semelhante ao analisado por Enrique Dussel (1993), porém em outro contexto. A estratégia do en-cobrimento continua operante, contudo, os indígenas resistem buscando manter um modo próprio de viver, enxergar e se relacionar com o mundo.

Chicão disse várias vezes que “Eu conheço tudo!” (DIÁRIO, 16/01/2018, p. 7). É na mata que Chicão adquire conhecimentos sobre o mundo das plantas, dos animais, das águas e

¹⁰⁶ Conforme sugere Tim Ingold ([1948] 2015), o espanto é a forma de pensar o mundo em devir, onde o comum, o mundano e o intuitivo são valorizados, e cada momento é uma oportunidade de sentir o pulso do mundo e maravilhar-se com ele.

dos minerais. Chicão gosta de incursionar as áreas de mata sozinho, sem a companhia de outras pessoas. Porém, no interior das florestas sabe que nunca está só. No Mato do Leão, contou que seguidamente é observado pelo leão-baio, que “fica em cima de uma pedra”, analisando-o de longe (DIÁRIO, 16/01/2018, p. 7). Ao referir pela primeira vez detalhes do animal, disse possuir uma pelagem avermelhada e ser parecido com um pequeno cão doméstico de pelame cor de cobre (DIÁRIO, 16/01/2018). Intrigados com a narrativa recorrente de Chicão sobre o leão-baio, questionamos *Véingré* se ela chegou a conhecer o animal em Nonoai. Ela respondeu afirmativamente e disse ainda existir ‘leão-baio’ nas florestas da área grande. A percepção de *Véingré* em relação à pelagem do animal corrobora com a percepção de Chicão. Segundo ela, o leão-baio é avermelhado, meio cinza e comprido. As fêmeas fazem ninho no chão para ter seus filhotes, porém, em geral, gostam de ficar sobre as árvores de grande porte (cerca de dois metros e meio de altura, detalhou *Véingré*) acomodados sobre os galhos mais achatados. Disse não ser comum se refugiarem em tocas, porém acredita que se acharem um buraco entre rochas, as fêmeas até podem fazer seu ninho no local, a fim de proteger os “bichinhos” (DIÁRIO, 25/02/2020).

O interlocutor Quinho também afirmou tratar-se de um leão-baio, de temperamento manso. Por diversas vezes que incursionou ao Mato do Leão para a coleta de cipó, notou a presença do leão-baio na mata. Segundo Quinho, “ele te enxerga”, mas “não se pode mostrar medo”. Sobre o lugar em que o leão costuma usar como abrigo, destacou que seria embaixo de uma pedreira e pontuou que, ao adentrar a mata, de longe é possível ouvir o “grito” que o “leão-baio” emite para atrair a atenção, sabendo diferenciá-lo da linguagem de outros animais (DIÁRIO, 13/03/2019).

Buscou-se dialogar com a anciã mais velha da *Jamã Tÿ Tãnh*, mãe de Chicão, sobre a presença do leão-baio no Mato do Leão. A anciã, que realizou em tempos passados diversas incursões ao local para a coleta de cipó, na companhia do esposo Manuel, de Pequena e dos filhos, acionou sua memória espacial referindo detalhes da geografia do local. Sabe, portanto, tratar-se de um “mato bem grandão. Cheio de perau”, situado na Glória. A anciã ouviu falar da existência de um leão-baio no local, mas ela mesma nunca o viu e afirmou haver receio de encontrá-lo (SOARES, 2018, p. 9).

Após reiterados convites de Chicão para conhecer o Mato do Leão e alguns planos frustrados, em dezembro de 2019, levou-se a cabo a ideia de incursionar ao local. O grupo foi formado por cinco indígenas (três mulheres e dois homens), integrantes de três famílias nucleares, mais a pesquisadora. Enquanto os indígenas se deslocavam em busca de cipó e do

contato com o corpo da floresta e das águas, como pesquisadora, pretendia conhecer a relação indígena com esse ambiente de vida *in loco*.

A expedição¹⁰⁷ partiu por volta das sete horas da manhã, rumo ao Mato do Leão. O percurso foi marcado por jocosidades, risos, diálogo sobre o melhor caminho a ser tomado, orientações de Chicão sobre cuidados ao acessar o local, histórias e memórias de tempos passados (DIÁRIO, 12/12/2019). Para chegar ao Mato do Leão, caminhou-se por cerca de uma hora, porque tomou-se o caminho mais longo¹⁰⁸, segundo Chicão.

Chicão recordou ter incursionado várias vezes ao Mato do Leão na companhia do pai, e referiu que, geralmente, eram os homens quem realizavam a coleta de cipó no local. Enfatizou a existência de trilhas e caminhos moldados por eles, o que denota o trânsito permanente no interior da mata. Antes de chegar ao local, passamos por algumas araucárias em área lindeira à estrada, momento em que Chicão referiu que, na Mata do Leão, também ocorre a presença de araucárias e que costuma recolher o pinhão a partir do mês de abril, quando o fruto está amadurecendo, e levá-lo para assar na brasa do fogo de chão aceso na casa do fogo – estrutura de madeira construída ao lado da casa de alvenaria (DIÁRIO, 12/12/2019). Nota-se que esses movimentos contínuos pelas matas costuram uma malha de trilhas personalizadas, à medida que “fazem o seu caminho a pé por um terreno familiar, assim os seus caminhos, texturas e contornos, variáveis através das estações do ano, são incorporados em suas próprias capacidades corporificadas de movimento, consciência e resposta” (INGOLD, [1948] 2015, p. 90).

Cruzamos o rio da Glória, local onde costumam banhar-se, tomar água e, eventualmente, pescar. Para acessar o Mato do Leão, foi necessário transpor alguns limites impostos pelos “donos das áreas” (cerca de arame farpado e cerca elétrica), além de frações de matas, área de campo, uma nascente (nesse local costumam beber água e acreditam que, por tratar-se de uma água límpida, é boa para o corpo), troncos de árvores, rochas e terreno íngreme. Estes últimos

¹⁰⁷ A narrativa da expedição ao Mato do Leão terá como referência principal o Diário de Campo produzido no dia da viagem, data de 12/12/2019.

¹⁰⁸ Inicialmente passamos o túnel que dá acesso ao outro lado da BR-386 e fomos costeando a via [sentido capital/interior] até chegar à entrada da Vila Glória, bem menos movimentada e com asfalto em boa parte do caminho. A ideia de Chicão era passar atrás da lancheria que fica quase em frente ao trevo de acesso a Bom Retiro do Sul, e assim “nós já saímos lá embaixo”. Esse seria o caminho mais perto e não precisaria fazer “aquele voltão” (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 01). Porém, o grupo dialogou sobre o melhor caminho a ser tomado, já que as folhas de milho na roça causavam desconforto na pele (“dá coceira”). Chicão desejava ir pelas roças de milho, pois segundo ele, lá seria mais perto e quando está sozinho utiliza esse caminho. No entanto, as mulheres indígenas temiam os cachorros, os “pitbull”. Frente à informação de que no trajeto da Vila Glória, passaríamos em frente à escola Pedro Braun, manifestei interesse em conhecê-la, pois nessa escola muitos dos filhos das anciãs estudaram. Frente às diferentes manifestações, Chicão tomou a decisão de irmos pelo caminho da Glória, mas observou que é o caminho mais longo (DIÁRIO, 12/12/2019, p.01).

situados na entrada do “Mato do Leão” (DIÁRIO, 12/12/2019). A coleta de cipó iniciou imediatamente após a entrada na mata (FIGURA 16). Caminhamos por mais alguns metros moro acima até a chegada a um rochedo enorme, com uma fissura por entre as rochas. Segundo Chicão, quando está sozinho na mata, é nesse local que costuma deparar-se com o leão-baixo.

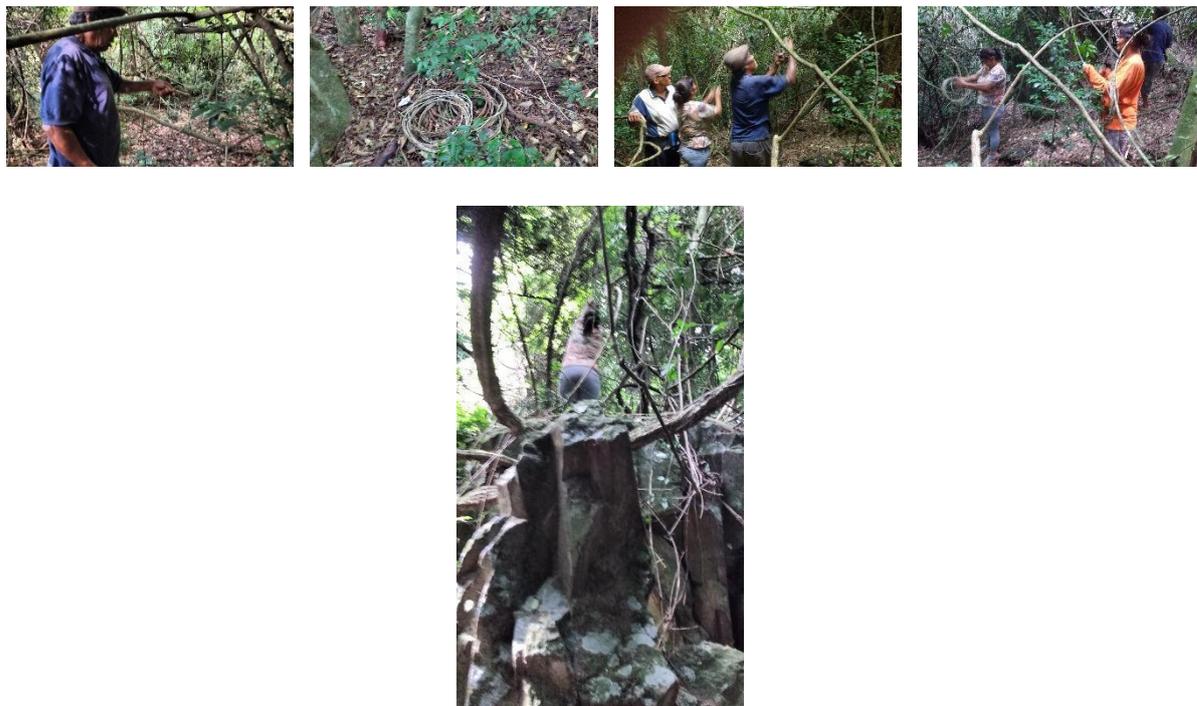
Figura 16 – Incursão para o Mato do Leão



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 12/12/2019.

Observou-se que, à medida que o grupo coleta cipó, enrola-os e os dispõe no chão, deixando-os pelo caminho. Questionados sobre como poderão saber onde estarão os rolos de cipós para depois buscá-los, uma das mulheres indígenas explicou que “A gente marca o lugar!”, pois ao final da coleta irão retornar pelo mesmo caminho e recolher os rolos feitos. Inicialmente, cada etno-espécie de cipó é enrolada individualmente (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 4). Entre os cipós coletados, predomina o cipó-são-joão, que nasce do chão e vai se alastrando pelas árvores, necessitando ser puxado com força, sendo bem mais grosso. O cipó-marronzinho, também encontrado no local, alastra suas longas fibras pelo solo e é mais fino. Nota-se que Chicão e suas irmãs retiram cipó com a mesma habilidade (FIGURA 17). Apenas na coleta do cipó-são-joão, houve, em alguns momentos, o auxílio dos homens para puxá-lo. Praticamente no topo do morro, o terreno vai ficando mais plano, facilitando o trânsito pela mata.

Figura 17 – Manejo de cipó na mata



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 12/12/2019.

Questionado sobre a presença de chás no mato, Chicão salientou que “Chá? Só mais lá pra cima”, indicando que os remédios são coletados no interior da mata (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 4). Entre os espécimes vegetais identificados por Chicão, está a árvore açoita-cavalo, cuja casca é concebida como boa para reumatismo; a batinga, cuja espécie encontrada é referida como uma planta com fruto venenoso, mas sabe que outras espécies dão frutos bons para comer e que a fruta é bem docinha; um angico com tronco podre; a árvore quina, cuja agência auxilia no tratamento de problemas estomacais; as árvores cambucá e guajuvira; e ainda o urtigão, referido como um bom remédio para a bexiga (FIGURA 18).

Figura 18 – Remédios do mato



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 12/12/2019.

Além do cipó-são-joão e do cipó-marronzinho encontrados em abundância no local, mencionaram ainda sobre a existência do cipó-periquito e do cipó-branco. Referiram que o cipó-periquito se alastra no chão e não quebra. Verificou-se que os indígenas já pesquisaram outras variedades de cipó, embora não atribuam nomes a todas as fibras vegetais reconhecidas. Muitos deles são moles, quebram com facilidade, não sendo possível utilizá-los na produção do artesanato (DIÁRIO, 12/12/2019).

Sobre o manejo do cipó, percebeu-se um cuidado ao cortá-lo, mantendo a matriz, ou, protegendo o “broto”. Na coleta do cipó-marronzinho, primeiro certificam-se do tamanho do ramo da planta, puxando-a. Após cortam próximo à matriz, a qual é mantida para que o cipó se desenvolva novamente e, assim, podem colhê-lo muitas vezes. Perguntado acerca da possibilidade de o cipó terminar, Chicão exclamou: “Quanto mais tira, mais tem!” (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 5). Nessa lógica, Freitas (2005, p. 352) salienta que “Todos os Kaingang têm a noção de que ‘o cipó nunca termina’, que “quanto mais tira, mais vem” – este conhecimento é amplamente difundido entre todas as gerações Kaingang”.

Retomando a expectativa do encontro com o leão-baio, Chicão explicou que “O cara começa a mexer, ele larga em perna! Ele não fica perto da gente!” (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 5). Lançou-se a hipótese de que possa ser uma jaguatirica. No entanto, Chicão disse conhecer a jaguatirica e referiu que ela guarda semelhanças com um gato do mato, ao passo que o leão-baio é mais parecido com um cachorro, porém um pouco maior. E afirmou: “É um leão-baio!” (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 5). Complementou que nesse mato também tem jaguatirica e que elas gostam de ficar trepadas nas árvores. “É como um gato”, reforça ele. Por fim, Chicão concluiu que, se tivéssemos vindo mais cedo, poderíamos tê-lo encontrado (DIÁRIO, 12/12/2019, p. 5).

À medida que a coleta de cipó é finalizada, recolhem as etno-espécies coletadas e param para amarrá-las, formando um único rolo de cipó (FIGURA 19). Assim, torna-se mais fácil o transporte das lianas. Ana Elisa de Castro Freitas (2005) notou essa mesma organização das fibras de cipó em unidades reconhecidas por rolos, entre os *Kaingang-pé*¹⁰⁹ da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. Segundo a antropóloga, cada rolo pode reunir feixes de fibras pertencentes a duas ou três etno-espécies ou etno-variedades de *mrũr*. No que se refere aos Kaingang da *Jamã Tÿ Tãnh*, o grupo tirou uma quantidade necessária para a produção de alguns cestos de cipó. Chicão observou que, com o material coletado por ele, poderá fazer um ou dois balaios.

Figura 19 – Fibras de cipó sendo coletadas e amarradas formando rolos



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 12/12/2019.

No retorno, ao passar pelo rio da Glória (FIGURA 20), as três mulheres e o esposo de uma delas aproveitam para ter contato com as águas desse rio.

Figura 20 – Rio da Glória



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 12/12/2019.

¹⁰⁹ Diz respeito aos “índios da tradição” (FREITAS, 2005).

As indígenas mergulham seus corpos na água fria e fluente. Chicão observou que a água corrente é limpa. No trajeto da volta, chamou atenção a taquara bambu presente em quantidade considerável próximo a um curso de água. Chicão referiu o uso das fibras e do caule da taquara para confecção de tocha, balaio e cadeira. Atalhou-se o caminho por outra mata identificada como “Mato da Oropa¹¹⁰” (DIÁRIO, 12/12/2019). Segundo os interlocutores indígenas, o nome dado à mata por Manuel Soares se deve ao fato desse *kofá* manejar caixas de abelha no local, em tempos passados. O grupo refere ainda que os matos próximos à Terra Indígena são acessados quando necessitam fazer uma encomenda mais rápida. O “Mato da Dila” é citado como um local de coleta de cipó onde os não índios “não complicam”. Taquaras são cedidas aos indígenas de uma propriedade particular próxima. Na chegada à Terra Indígena, cada núcleo familiar deslocou-se para sua casa com os cipós coletados (DIÁRIO, 12/12/2019).

Em outra oportunidade de pesquisa na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Chicão relatou ter incursionado novamente ao Mato do Leão na companhia da filha e, na ocasião, teriam avistado o felino, porém, puderam constatar que o leão-baio havia “se mudado” para outro local e feito seu “ninho” próximo a outra rocha disposta no terreno (DIÁRIO, 07/02/2020). A filha de Chicão reforçou a fala do pai em relação aos vestígios do leão-baio, mas nos pareceu muito mais uma percepção do pai do que um encontro dela com o animal. Permanece a dúvida se, de fato, o leão-baio habita o local e é percebido apenas como um animal da floresta, ou se há uma cosmológica em torno da relação de Chicão com esse animal, representando uma espécie de ‘parceiro’ ou ‘guia’, semelhante à relação dos *jagrê* (espírito auxiliar; parceiro) com os *kujà*, aos moldes do que propõe Rogério Rosa e Robert Crépeau (2020) em seu estudo. Dizemos isso, pois até onde foi possível apurar, o leão-baio se manifesta somente para Chicão.

Na última vez que se dialogou sobre o assunto, Chicão contou ter incursionado ao Mato do Leão com seu irmão Veio e o genro dele, um indígena de Guarita, a fim de coletar cipó. Na oportunidade, Chicão avistou o leão-baio e logo tratou de mostrá-lo aos dois, porém o genro de Veio teria ficado com medo. Sobre esse episódio, Chicão enfatizou que “Ontem, ontem eu vi lá, ele. Eu achei que índio não tinha medo de leão, mas tem medo! Tem mais medo que nós. Os parentes do Veio ali!” (MELLO; SOARES, 2020, p. 7). Frente a esse fato, os outros dois teriam feito uma carga pequena de cipó e retiraram-se do mato. Para fazer-se notar e atrair a atenção deles, o felino primeiro teria emitido um som, explicou Chicão. Outra vez o local do encontro e a reação do felino é a mesma, conforme detalha nosso interlocutor: “Ele estava numa pedra,

¹¹⁰ “Oropa” diz respeito à espécie de abelha europeia, cujo nome científico é *Apis Mellifera*.

lá. Ele me viu e ficou parado. Em cima de uma pedrona assim! Ficou me olhando!” (MELLO; SOARES, 2020, p. 7).

O trânsito no interior das matas para a coleta de cipó ou mesmo em taquarais possibilita que tenham contato com animais de caça, entre os quais citam porco-espinho, graxaim, lagarto, tatu, veado e guaiquica, sendo este último encontrado exclusivamente em meio à taquarais (possui pelagem avermelhada). Nessa direção, procurou-se questionar por que é boa a carne de caça, e Chicão explicou que “A carne de caça no teu sangue, te limpa!” e “Para quem não come, dá diarreia” pois “A carne é forte!” (DIÁRIO, 10/12/2019, p.05). Mas, o coletivo também tem contato com animais que lhes causam medo, dos quais exemplificam as cobras. Por isso, sabem que é preciso realizar a coleta de cipó cedo da manhã (DIÁRIO, 10/12/2019).

Além do cipó-são-joão e do cipó-marronzinho, o grupo utiliza também o cipó-repo-repo, o cipó-branco e o cipó-cruz. O cipó-marronzinho é mais fino, de coloração marrom escura, utilizado na produção do artesanato sem que seja necessário pelá-lo ou descascá-lo. Já o cipó-repo-repo é reconhecido como uma fibra mais dura. O cipó-cruz, por sua vez, é encontrado em locais com água, “na beira de rios e riachos”, necessitando ser rachado para então ser descascado (DIÁRIO, 30/11/2018; 13/03/2019; 06/11/2019).

As fibras das taquaras são amplamente utilizadas, sobretudo para a confecção de balaios de pasto, comercializados nas áreas rurais das cidades. Das espécies de taquara úteis para o artesanato, destacam a taquara-mansa, a taquara-bambu e o taquaruçu. Além do balaio de pasto, referem a utilização da taquara para confecção de joeira (peneira), arte aprendida com o pai. Atualmente, apenas o indígena Veio confecciona joeira com taquara-mansa, embora de forma eventual, justificado pelo fato de que são necessárias noventa e nove talas de taquaras, portanto, leva tempo para a confecção de uma única peneira e dá muito trabalho. Primeiro é necessário estalar a taquara-mansa e lascá-la, deixando-a fininha. Depois, faz-se necessário a preparação do arco de taquara, amarrado com auxílio de um arame ou de um barbante para dar firmeza. Além da peneira, o indígena Veio confecciona esteira com a taquara-bambu. Esta é usada também na confecção de balaios de pasto (DIÁRIO, 10/12/2019; 16/12/2019). As espécies de taquaras são buscadas em várias locais, dos quais citam como referência áreas circunscritas ao Laguinho, à propriedade dos Schneider, dentre outros. A taquaruçu, reconhecida como “taquara-amarela”, era usada na produção de cadeiras por Manuel Soares (DIÁRIO, 08/10/2019).

Verifica-se a circularidade no trânsito pelas diferentes áreas de matas, a fim de manter o fluxo de recursos e possibilitar que as espécies de cipó se desenvolvam. Esse “circuito do

cipó” (FREITAS, 2005, p. 350) persiste desde tempos passados e os longos percursos feitos e os lugares de circulação envolvidos na coleta das fibras vegetais permanece na memória das anciãs. Sobre essa questão, a ancião mais velha explicou:

Pesquisadora: A senhora ia muito buscar cipó, dona Jônia?
 Jônia: Quando eu era mais nova, eu ia muito buscar cipó.
 Pesquisadora: Ia longe?
 Jônia: Ah, a gente ia bem longe buscar cipó!
 Pesquisadora: A senhora sempre ia com seu Manuel?
 Jônia: Ia.
 Pesquisadora: Ele que mostrava os tipos de cipó?
 Jônia: Ele que mostrava.
 Pesquisadora: Que tipos de cipó vocês conseguiam aqui por perto?
 Jônia: Cipó-são-joão, que a gente fala, né. Cipó bem bom de raspar ele, assim. Um outro cipó que dá grosso assim... a gente lasca pra fazer balaio de pasto. A gente fazia muito balaio!
 Pesquisadora: Vendia muito balaio?
 Jônia: Vendia!
 Pesquisadora: O seu Manuel que ensinou os filhos também?
 Jônia: É, foi ele que ensinou os filhos a fazer balaio também. Aqueles balaio a gente fazia muito também, que o Dé tem lá! (SOARES, 2018, p. 9).

Em tempos passados, quando se deslocavam pelos matos para coletar cipó, Manuel Soares usava um apito de taquara confeccionado por ele, com a finalidade de atrair animais de caça ou para que seus filhos pudessem localizá-lo. Danda informou que o pai tirava uma lasca de taquara e fazia dela uma espécie de apito (DIÁRIO, 17/02/2020). *Véingré* recordou que o pai também tinha um apito de taquara, confeccionado por ele com nó de taquaruçu. Com esse apito, *Karenh* chamava a pomba carijó, o jacu e o macuco. O apito possuía alguns furos e o segredo estava em coordenar os dedos das mãos para abrir e fechar os furinhos e também apitar. Cada animal era atraído por um som diferente, pois *Karenh* imitava como se fosse o bando e os animais “achavam que é o mesmo” (DIÁRIO, 25/02/2020, p. 6). Conforme *Véingré*, os macucos sempre eram atraídos pelo som do apito (DIÁRIO, 25/02/2020). Tommasino (2004) refere sobre a existência antiga de uma flauta de taquara entre os Kaingang. Segundo Tommasino (2004), ela possuía três furos e servia como meio de comunicação quando estavam longe. Os Kaingang disseram que cada um tinha a sua música. Assim, todos sabiam quem estava na mata ou vinha chegando.

Nota-se que, para alguns núcleos familiares, o artesanato é tido como sistema produtivo que complementa a renda da família. Para outros núcleos familiares, este em menor número, trabalham quase que exclusivamente com o artesanato e dele retiram o sustento permanente da família. Há ainda famílias que não trabalham com o artesanato, por estarem integradas em outras atividades da economia regional. Os locais de coleta de cipó podem ser manejados de forma coletiva ou individual. Ocorre também de famílias nucleares incursionarem aos locais

sozinhos, na busca de material (DIÁRIO, 12/12/2019). Os trajetos são feitos sempre a pé. Praticamente os indígenas que coletam são também os fabricantes de seu artesanato. Ocorre, no entanto, casos em que há uma negociação e alguns podem coletar cipó por encomenda e receber uma contrapartida. Há situações também da produção partilhada de balaios de pasto (FIGURA 21), em que um faz a trama do cipó e o outro das taquaras e, posteriormente, o valor recebido pela comercialização da arte também é compartilhado.

Figura 21 – Balaio de pasto



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 2017 e 2018.



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 07/02/2020.

Além das áreas de mata supracitadas, notou-se o manejo de outros fragmentos de floresta, não havendo para estes um nome em específico, mas uma referência na localização: próximo aos “eucaliptos” ou ao “chiqueirão”, por exemplo (DIÁRIO, 27/02/2020). Há uma variedade de objetos (FIGURA 22) produzidas à base de cipó e de taquara (cestos de pasto, cestos de Páscoa, guirlanda, galinha, anjos, cestos médios, cestos com pezinhos, casa de passarinho, bolas de natal, filtros dos sonhos, dentre outros). Porém, verifica-se que há entre as famílias nucleares, as especialidades de cada um.

Figura 22 – A galinha feita à base de cipó-marronzinho e de cipó-cruz é uma especialidade do núcleo familiar de Veio



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 06/11/2019.

Ainda referindo-se às especificidades das famílias, contatou-se o uso de outros materiais da floresta pelo grupo familiar de Mana Soares, como o pecíolo-do-gerivá (coqueiro). O material foi utilizado para a produção de máscaras, uma criação de Mana, inspirada numa experiência onírica própria. A arte também expressa a exogamia das metades, visíveis pelo desenho das marcas *ra tëj* e *ra ror* (DIÁRIO, 15/09/2017). Embora não tenhamos avançado na pesquisa sobre o significado materializado na máscara (FIGURA 23), sugere-se que a potência da arte esteja no pulso criativo e na sensibilidade do pensamento, revelando um modo de enxergar o(s) mundo(s) a partir de agenciamentos humanos e extra-humanos. Nessa abordagem, a máscara é um ente que produz subjetivação.

Figura 23 – Processo criativo de materialização do sonho prefigurado na máscara



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 15/09/2017.

A produção do artesanato geralmente é feita em pequenos grupos, ao ar livre, num lugar, quase sempre ao lado da casa, visto que se constitui de um momento de diálogo e de encontro.

É comum as crianças participarem, observando os adultos (DIÁRIO, 08/10/2019). Ana Elisa de Castro Freitas traz uma interessante analogia implícita na ideia de territorialidade do espaço de fabricação do artesanato, entendido pela autora a partir de níveis de ocupação:

De modo geral, o anel central nesta territorialidade associada à casa é o espaço de trabalho do grupo familiar-nuclear, corresponde ao pátio imediatamente adjacente, onde as fibras são trabalhadas e depois trançadas. O grupo familiar-nuclear é sempre uma unidade aberta, em que participam outros parentes que podem fazer parte de modo mais ou menos transitórios do grupo doméstico – tios, primos, irmãos casados, sogros, pais (FREITAS, 2005, p. 361).

O pátio é outro lugar onde comumente observa-se a produção da arte. Freitas (2005, p. 363) esclarece que “O pátio envolve a casa-dormitório e é fundamental na manutenção dos vínculos ligados à casa e ao grupo familiar”. Parece-nos que, para os Kaingang da TI, o pátio é um lugar muito restrito, tendo em vista a proximidade das casas. Dessa forma, as ruas no interior da área indígena acabam sendo utilizadas como lugar coletivo de produção do artesanato.

Conforme buscou-se evidenciar, há uma série de relações implicadas no trânsito pelos fragmentos de floresta e estas possibilitam o contato com o território e o corpo de outros seres que nele vivem. Nesse passo, a coleta de cipó, além de resultar numa atividade produtiva, também possibilita a manutenção e a atualização do contato permanente com as florestas e com o modo de ser indígena. A percepção das coisas está pautada no movimento, na possibilidade de fazer o caminho, de andar por elas, pois conforme Tim Ingold ([1948] 2015, p. 87), “é certamente através dos nossos pés, em contato com o chão (embora mediados pelo calçado), que estamos mais fundamental e continuamente ‘em contato’ com o nosso entorno”.

Sabe-se que há muito tempo já não é mais possível viver das florestas e, tampouco, nas florestas. Porém, “a importância sócio-simbólica dos espaços que ainda restaram aumentou [...]. Esse vínculo de continuidade material com o passado tem se constituído num lugar de resistência cultural e de reprodução da identidade étnica [...]” (TOMMASINO, 2002, p. 86). O território para os Kaingang é um espaço primordial da relação com os parentes e com outros seres (cipós, remédios do mato, animais de caça, espíritos, dentre outros existentes). Nessa forma de viver o mundo, a floresta jamais será entendida como meio produtivo, mas sim, como um lugar de socialidade e sociabilidade.

4.3.2 Rede de relações estabelecida pelos Kaingang da TI *Topê Pên* com o domínio “floresta virgem”

O fragmento de floresta da TI *Topê Pẽn* é um local de referência para o coletivo, por apresentar uma série de elementos simbólicos – cemitério, casa subterrânea, “Pé de deus” –, e por ser território de outros corpos, tais como o corpo da nascente d’água, das rochas, da terra, dos cipós, das araucárias, dos espíritos, dos ‘remédios do mato’, entre outros, com os quais os Kaingang interagem, gerando o que Rogério Haesbaert (2020, p. 83) sublinha como a “interação entre múltiplos territórios (corpo) de vida”.

A área da TI *Topê Pẽn* delinea-se em meio a uma formação rochosa, em que as rochas do tipo granito remetem à história geológica de milhões de anos (DIÁRIO, 13/04/2018). Várias dessas pedras encontram-se dispostas no “espaço limpo” da TI e no domínio “floresta virgem” (ROSA, 2005), entremeadas às estruturas físicas, aos cultivos, às plantas, aos animais, à água e à terra, e sua presença, por vezes exuberante, por vezes tímida, faz aflorar apenas parte do seu ‘corpo’, conectando-se com a paisagem e com os ambientes de vida. Essas pedras (FIGURA 24) são percebidas pelos Kaingang como existentes e tão antigas quanto sua presença, é a relação indígena com esses entes.

Figura 24 – Pedras dispostas no fragmento de floresta e na área do “espaço limpo” da TI



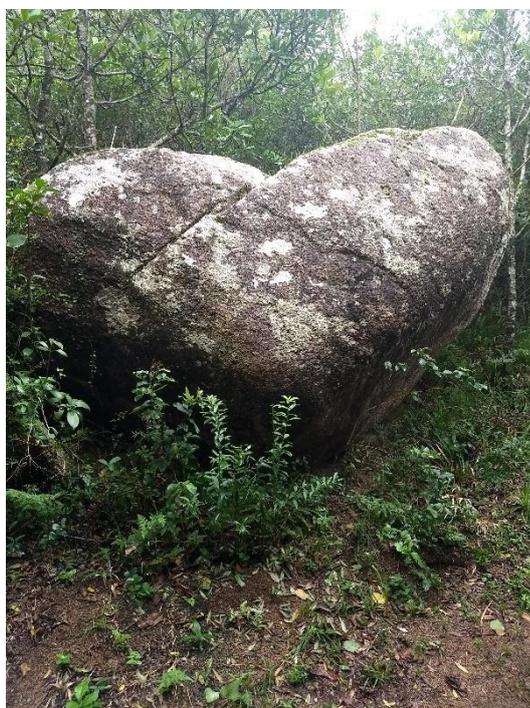
Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisas Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

Na mata da TI, os Kaingang sinalizam a presença da ‘Pedra Coração’ (*Pó Fe*), acomodada no espaço e alinhada a um dos muitos caminhos que permeiam o interior e o exterior da mata. Trata-se de um ser importante que marca o território, estando em confluência com um local específico que indica uma das entradas e saídas do fragmento de floresta. Conforme comunicado por um interlocutor indígena, a natureza tem suas marcas para que os Kaingang não se percam na mata. Mesmo assim, os indígenas utilizam estratégias próprias para percorrê-la, entre as quais estão as marcações nas árvores, que também lhes servem como guia. Em tom de brincadeira, o interlocutor Kaingang referiu que os “índios têm o GPS na mente”. A floresta

é também o local onde os Kaingang têm contato com os espíritos da mata (DIÁRIO, 13/04/2018).

Voltando a referir-se à pedra *Pó Fe* (FIGURA 25), *Véingré* salientou que ela representa uma ligação com os antepassados Kaingang. A força mobilizante da pedra está associada ao “amor de mãe” como uma potência criadora, que é acionada na relação entre os entes. É o que fica evidenciado no seguinte trecho: “Nossos antepassados fizeram sinal na pedra, para ser uma **pedra de um amor**. E eles fizeram a marca assim... para eles terem um amor, deve ser um **amor de mãe**. Por isso, ficou ali. Fizeram para marcar!” (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12).

Figura 25 – A *Pó Fe* disposta na paisagem do domínio “floresta virgem”



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

O topo da mata abriga outra pedra imponente, identificada pela coletividade como “Pé de deus” (*Topẽ Pẽn*). A *Topẽ Pẽn* é referida como uma pedra com poder de agência sobre os corpos Kaingang, produzindo efeito curativo mediado pelo poder dos “antigos *kujà*¹¹¹”. O processo de cura ocorre quando a pessoa tem contato com um buraco localizado no cume da pedra, o qual possui a forma de um pé. Situada próxima a um platô, a pedra possui um tamanho

¹¹¹ De acordo com Rogério Reus Gonçalves da Rosa e Robert R. Crépeau (2020, p. 61), o termo *kujà* é traduzido pelos Kaingang para o português como pajé e curador. O parceiro ou auxiliar do *kujà* é o *jagrẽ*, traduzido como “guia”. Trata-se de uma entidade que pode assumir uma forma não humana, humana ou sobre-humana. As entidades auxiliares são referidas pelos *kujà* como a fonte e a origem das competências, conhecimentos e autoridade dos xamãs e curandeiros, explicam os referidos autores do estudo.

aproximado de quatro metros de altura, sua forma é arredondada e, no cume, apresenta uma superfície plana (AQUINO, 2008), conforme pode ser verificado na Figura 26.

Figura 26 – A *Topê Pên* situada na paisagem central do Morro do Osso



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

A potencialidade de cura da pedra foi notada pela primeira vez pela coletividade ainda no processo inicial de retomada, quando um Kaingang ferido na perna (por questões faccionais ocorridas na comunidade indígena onde morava) subiu na pedra, colocou o pé no buraco, que tem uma forma de pé, e foi curado. Segundo Aquino (2008), a cura deve-se a dois fatores primordiais: o encaixe perfeito do pé no buraco e o contato com as ervas macetadas pelos antigos *kujà*. Sendo a pedra dura e longeva, pode conservar as substâncias nela impregnadas, de maneira a transmitir as propriedades imateriais para o corpo afligido. Outro relato coletado por Aquino (2008) sobre a relação Kaingang com a referida pedra diz respeito aos dois primeiros dias da retomada da área, e foi comunicado ao pesquisador por *Rokág*. Segundo esse interlocutor indígena, por mais de uma vez, à noite, enquanto permanecia acordado, teria visto um “lagarto de fogo” atravessando o céu até alcançar o “Pé de deus”. A ave, cuja aparição era comum em outras aldeias, indicaria a existência de ouro no local.

Véingré amplia o poder de agência da pedra para outros Kaingang, narrando a história de uma indígena de Nonoai que, ao perder os cabelos em virtude de uma doença, foi até o “Pé de deus” fazer o pedido aos “antepassados”, ou seja, aos “*kujà* do passado”, para que seus

cabelos crescessem novamente. Feito isso, acomodou um dos pés no buraco da pedra, a fim de receber a cura. Segundo nossa interlocutora, durante um dos Encontros dos *kujà*, pôde observar que os cabelos dessa indígena já haviam crescido e, diante do sucedido, (re)afirma tratar-se de “uma pedra de cura”, ressaltando que qualquer pé encaixa no buraco existente no topo da pedra (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12). O poder de cura se deve, segundo *Véingré*, ao fato de os antigos *kujà* terem benzido a pedra. Ela acredita que eles sabiam que, com o tempo, os tataranetos iriam chegar “procurando aquele que ia estar marcado ali” e conclui que “Os nossos antepassados... se é um sítio que moraram ali, sempre tem as marcas!”¹¹² (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12). Os *kujà* são tidos como verdadeiros sábios, evidentemente por escolheram elementos imponentes para marcar o território Kaingang, e nessa ontológica, *Véingré* salientou que “Não dá para rolar ela. São muito grandes! E eles são sabidos! Se faz num pequeno, vão rolar. E se é grande, não sai” (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 12).

Segundo outro interlocutor Kaingang, o “Pé de deus” existe desde o “tempo dos antigos” (*vãšỹ*). Nesse local, teriam sido realizados rituais de batismo e, no II Encontro dos *kujà*, ocorrido em 2007, um de seus filhos, que à época estaria com cinco anos de idade, fora iniciado ao xamanismo, pelos *kujà* Pedro da Silva, de Xapecó, e Jorge Garcia, de Nonoai (DIÁRIO, 13/04/2018). Em pesquisa anterior, Aquino (2008) já havia sinalizado que a pedra “Pé de deus” foi considerada, desde os primórdios de (re)ocupação como um lugar onde teriam sido realizadas atividades mágicas no passado ancestral. O referido autor interpreta “o significado ritual dado a esse lugar a partir de uma geografia que permite os Kaingang acessar os vários domínios do cosmos e, assim, estabelecer relações com os diversos Outros que compõem o cosmos” (AQUINO, 2008, p. 146).

Muito próximo ao “Pé de deus”, os interlocutores destacaram a presença de uma outra pedra usada pelos *kujà* e pelas mulheres em rituais de batismo, em tempos passados. Conforme pode ser observado nas imagens, a pedra possui uma espécie de bacia, ou um buraco, na parte superior (FIGURA 27), onde fica depositada a água. Essa água era usada para batizar as crianças.

¹¹² A relação com os antepassados foi experienciada por um *kujá* oriundo do norte do estado, que teria se deslocado para o Morro do Osso há muitos anos, a convite, para realização de rituais de cura e para certificação de que se tratava mesmo do “Pé de deus”. A presença teria sido divulgada à população de Porto Alegre. *Véingré* salienta que tomou conhecimento dessa história através de uma mulher não índia do bairro Ipanema, com quem nutre uma relação de longa data, e que esta pessoa teria inclusive participado desse momento, ocorrido muito tempo antes dos atuais Kaingang retomarem a terra indígena. Segundo contou-lhe, o pajé do norte subiu no topo do “Pé de deus” e na língua indígena, falou com os antepassados, ou seja, “O pajé do antepassado falou com o espírito dele. E ele disse que ‘um dia os naturais daqui se foram, mas os tataranetos iam vir. Porque aqui, em Porto Alegre é grande, mas esse é reservado” (DIÁRIO, 04/02/2020, p.12).

Figura 27 – Pedra com espécie de bacia



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

No período recente, observou-se que rituais de batismo são realizados pelos *kujà* junto ao corpo da fonte de água corrente presente no interior da mata, fato ocorrido durante o VII Encontro dos *kujá* protagonizado pela TI *Topê Pên*, em 2018. O ritual de batismo foi precedido pela fala do *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, junto à ponte de madeira construída sobre o corpo da nascente. Inicialmente, ele proferiu palavras na língua Kaingang e depois dirigiu sua fala aos não índios ali presentes, desta vez falando em português. Falou da importância do território e, sobretudo, de que o Brasil era “terra de índio” e foi roubado pelos colonizadores. Enquanto Jorge *Kagnãg* Garcia falava, notou-se que sua esposa, a *kujà* Maria Constante, foi coletando galhos com folhas das árvores e, nesse momento, pronunciava palavras em Kaingang. Finalizada a fala de Jorge, a filha Maria, a esposa Maria Constante e outros *kujà* que por ali estavam, articularam o local do batismo. Todo esse diálogo foi acompanhado pela liderança, na pessoa de *Sê* e por *Véingré*. A *kujà* Maria Constante conduziu o grupo até um local (re)conhecido como “cascatinha”, um pouco mais abaixo da ponte. Duas rochas, dispostas junto à “cascatinha”, serviram de acomodação para o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia e a *kujà* Maria Constante e, com eles, outras três lideranças espirituais permaneceram de pé, junto à queda d’água da cascatinha, auxiliando no processo de batismo e proteção do corpo. Inicialmente, notou-se que os *kujà* se conectaram com seus *jagrê* (espírito guia). Posteriormente, uma fila de crianças, mães com filhos no colo, lideranças, jovens, velhos e não índios se formou para que os *kujá* procedessem à atribuição de nomes indígenas (para as crianças nascidas naquele ano) ou confirmassem os nomes e as metades das pessoas indígenas, fazendo, então, benzimentos para proteção dos corpos (DIÁRIO, 10/11/2018) (FIGURA 28).

Figura 28 – Ritual de batismo realizado no VII Encontro dos *kujà*



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 10/11/2018.

A nascente d'água presente no interior da mata da TI, que outrora fora batizada pelos *kujà*, possui propriedades curativas e preventivas e não seca nunca, segundo referiram os Kaingang. A nascente que “brota” de cima do morro fundamenta o pensamento Kaingang de que “A natureza do chão é importante”. Especula-se que isso se deve justamente porque o corpo d'água conecta os existentes e os diferentes níveis e domínios do território xamânico Kaingang (ROSA, 2005). O fato de ter sido “preparada” pelos *kujà* possibilita às pessoas beber a água da nascente e, assim, proteger seu corpo. Contudo, os Kaingang percebem o corpo da nascente como um ente vivo. Por isso, *Véingré* (2019a) salientou que é preciso comunicar ou contar o problema ao espírito da água, para só depois, retirar a água para beber.

À medida que percorre a área de mata, o corpo da nascente adquire maior volume de água, permitindo aos Kaingang banhar-se no local e ter contato com águas limpas e “geladinhas” (frias), como dizem, tão importantes para obter saúde. Essa água percorre caminhos em meio às rochas e, no transcurso, forma pequenas cachoeiras que potencializam a percepção Kaingang do som, do “barulhinho dela” (DIÁRIO, 13/04/2018; 14/01/2020). A partir dos estudos de Aquino (2008), sabe-se que a referida fonte d'água foi batizada no II Encontro dos *kujà*, e o ato liderado pelos *kujà* teve por finalidade fazer com que a nascente d'água (*gójror*) adquirisse capacidades curativas permanentes. O ritual de benzimento da nascente d'água envolveu o uso de “remédios do mato” (*vënh kagta*) anteriormente recolhidos pelos *kujà* e depositados em suas sacolas. Vejamos detalhes desse momento:

Pedro da Silva e sua esposa retiraram galhos e folhas de árvore e Jorge Garcia retirou uma casca de árvore. Ambos os *kujà*, após algumas palavras proferidas em um tom baixo, “que ninguém pode ouvir”, denominada *vënh si jé*, espalharam suas respectivas folhas e fios de lascas de casca, deixando a água com um cheiro impregnante. Os Kaingang dizem que, com este ato, os *kujà* conversavam (*vënh si jé*) com o espírito ou “guia”, da planta, e “abençoaram a água, para curar”. Ao fim do ritual, as lideranças

discursaram, dizendo coisas como: “a água agora é boa, é sagrada, e pode ser utilizada pelos índios. Quando uma criança ficar doente as mães podem vir com uma bacia pegar a água e lavar as crianças” (AQUINO, 2008, p. 143).

Nota-se a interação de alguns grupos familiares com espécies de lianas presentes no domínio “floresta virgem”, na fronteira da mata. É identificada uma variedade de etno- espécies pela coletividade, tais como, “cipó-cesto”, “cipó-são-joão”, “cipó-marronzinho”, “cipó-cravo” e cipó-escuro”. Esses espécimes são coletados, sobretudo em períodos sazonais, nos meses de dezembro e março, quando intensifica-se a produção do artesanato para comercialização no Natal e na Páscoa, respectivamente (DIÁRIO, 04/02/2020). Esse cuidado é tomado porque o mato é pequeno e as plantas necessitam de tempo para se desenvolver. Sabe-se, no entanto, a partir de relatos de nossos interlocutores, que a área de mata da TI também é acessada por outros grupos familiares indígenas oriundos das coletividades da Lami e da Lomba do Pinheiro, que circulam por esses espaços para a retirada de material e confecção de artesanato.

Véingré ponderou que coleta cipó na mata na companhia dos filhos e costuma sair por volta das onze horas da manhã, pois nessa hora a luminosidade é intensa, o que facilita a percepção do cipó. Ao adentrar a mata, contou que seus filhos logo gritam. Em uma oportunidade que se pôde acompanhar a incursão na mata por um grupo de mulheres e crianças Kaingang, ocasião do VII Encontro dos *kujà*, no dia do batismo realizado na parte da manhã, observou-se que, em alguns momentos, o silêncio da mata era quebrado por gritos das mulheres. Ao retornarmos com outro grupo Kaingang, no final do ritual, percebemos que a saída da mata também foi marcada por uma sequência de gritos e palavras proferidas na língua Kaingang, em alto tom de voz. Embora não tenhamos aprofundado a questão, especula-se que seja justamente pela percepção dos espíritos que vivem na mata. O grito seria uma forma de fazerem-se notar por esses mundos ‘outros’ (DIÁRIO, 10/11/2018; 25/02/2020). À luz dos estudos de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, tem-se a seguinte explicação:

Quando um índio interage com um existente de “outra espécie” — o que, repetimos, inclui os membros de outros coletivos que nós chamaríamos de “humanos” —, ele sabe que está tratando com uma entidade que é humana em seu próprio departamento. Assim se dá então que toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção. Cosmopolítica.” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 96).

O antropólogo Herbert Walter Hermann (2016) apresenta elementos que corroboram essa contatação. Segundo o pesquisador, nas vezes em que acompanhou seus interlocutores na entrada do mato e para a coleta de lianas e outras espécies vegetais, observou que os indígenas

pediam licença e solicitavam em “*Kanhgág*” o acesso a tais seres, denotando uma comunicação operante na relação que se estabelecia com esses existentes.

Os Kaingang já sabem os locais de coleta no interior da área de mata da TI. Caso algum outro grupo familiar tenha acessado o lugar desejado, retirando o cipó, seguem adiante até encontrar material. Dentro da lógica da “*Mrür Jykre - A cultura do cipó*” (FREITAS, 2005), *Véingré* sinalizou outros locais, para além do Morro do Osso, onde costumam coletar lianas e chá de marcela, como é o caso de Ponta Grossa (DIÁRIO, 10/11/2018; 14/11/2019; 25/02/2020). Ana Elisa Freitas (2005) informa que, na perspectiva dos especialistas *Kaingang-pe* (*índios da tradição*), a floresta (*nẽn*) é compreendida como sendo o habitat primordial do cipó (*mrür*), podendo ser encontrado tanto na borda da mata (*nẽn vem-já*) quanto no interior da mata (*nẽn rãg-nè*).

Há uma eco-lógica Kaingang operante no manejo das lianas, exemplificada pelo fato de que, ao retirar o cipó das matas, “A mãe nunca é cortada. Só pega o filhote e deixa a mãe”. (DIÁRIO, 13/04/2018). Freitas (2005) notou através do diálogo com duas interlocutoras Kaingang, que ambas, em situações diferentes, associaram a matriz à mãe (*manh*) e os ramos às filhas (*kòsin*). Na interpretação da referida antropóloga, tal concepção pode ser relacionada com o princípio da uxorilocalidade¹¹³ que idealmente vigora entre os Kaingang/Jê.

Sendo assim, a coleta de cipós e taquaras respeita uma lógica de períodos de alternância para o crescimento de novas ramagens, pois o crescimento das plantas após a retirada, demora em torno de três a cinco meses ou dois a cinco anos (dependendo do cipó e da localização, se no morro ou na várzea) para que volte ao seu tamanho (AQUINO, 2008). Dessa forma, conforme já referido, os lugares de coleta alternam-se durante o ano. Sobre essa questão, um interlocutor Kaingang destacou em campo que o cipó-marronzinho (FIGURA 29) necessita de até três meses para que seu o corpo se desenvolva novamente. Geralmente cabe aos homens a coleta do cipó, realizada conjuntamente aos filhos (DIÁRIO, 13/04/2018), porém, as mulheres participam ativamente da etapa do trançado e comercialização da arte.

¹¹³ Costume segundo o qual o jovem casal deve morar na casa da mulher, isto é, o genro deve morar com o sogro (TOMMASINO, 2002).

Figura 29 – Cipó-marronzinho que habita a floresta da TI



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

Entende-se ser fundamental narrar o episódio a seguir, pois ele ilustra substancialmente a relação que os Kaingang estabelecem com os cipós desde o seu retorno à Bacia Hidrográfica do lago Guaíba. Logo que chegaram a Porto Alegre, iniciaram o trânsito pelas áreas de mata da capital, para coleta de lianas, circulando dentre outros locais, pelo Morro do Osso. Nas primeiras incursões feitas na mata do Parque Natural Morro do Osso, os Kaingang necessitavam subir muito próximo à copa das árvores para cortar o cipó que teria se emaranhado nos galhos. No solo, as mulheres cortavam o cipó por baixo e puxavam-no (DIÁRIO, 25/02/2020). Tendo visto a cena, os guardas florestais interpretaram que os Kaingang estariam desmatando a área. Assim, os indígenas foram chamados para uma reunião (da qual as mulheres também participaram), e *Rokág* que representou o coletivo, precisou explicar o que os brancos não entendiam sobre a “ciência” Kaingang. Frente às “provas” imagéticas apresentadas, *Rokág* solicitou que o poder público olhasse com maior profundidade as imagens e explicou que as mulheres não estariam cortando as raízes e que o corte feito na copa das árvores pelos homens, se deve justamente ao fato de que, se houvesse um temporal, um vento forte, o galho poderia se quebrar. Então o corte serviria para “dar mato virgem, mato são, madeira grossa”. Ao dialogar sobre essa questão, *Véingré* salientou que *Rokág* teria dito na reunião que as pessoas da cidade não conhecem o que os indígenas têm na mente, pois os indígenas têm a “ciência na mente”. A retirada do cipó seria uma forma de limpeza da mata e, indiretamente, dessa mesma mata estariam se alimentando e buscando sustentabilidade para o coletivo (DIÁRIO, 25/02/2020).

Por diversas vezes, ouviu-se dos interlocutores indígenas que, com a presença Kaingang no Morro do Osso, o mato ali existente teria se refeito. Exemplificaram que, para trás do “Pé de deus”, o mato se refez a ponto de já estar escuro! Isso se deve ao processo de retomada iniciado há pouco mais de dezesseis anos, que travou o loteamento particular de parte da área do Parque. Ao mesmo tempo que os Kaingang foram se fortalecendo no processo de retomada da área, as árvores adquiriram troncos grossos, e o mato ficou bonito, o ‘cipó-cesto’ nasceu (DIÁRIO, 25/02/2020). Ou seja, há um movimento poético na relação Kaingang com o território de outros existentes, promovendo um desenvolvimento conjunto. O biólogo Rafael Rodrigo Eckhardt, que participou da elaboração do etnomapa da Terra Indígena, corrobora a percepção de que a área de mata é composta por uma floresta em recomposição. Salientou a presença de diversas espécies de plantas em crescimento, entre as quais cita a pororoca, a aroeira e a imbuia (DIÁRIO, 13/04/2018).

Nesse processo de reocupação do Parque Natural Morro do Osso¹¹⁴, os Kaingang procuraram plantar mudas de araucária, com auxílio da EMATER, que inclusive localizou e marcou, com o auxílio do GPS, o local de plantio das mudas, com o objetivo de monitorar o desenvolvimento das plantas. Aquino (2008) pôde acompanhar esse momento do plantio de cerca de quatrocentas mudas de araucária pelos Kaingang, fato ocorrido em 2008. Porém, segundo *Véingré*, os fiscais do parque arrancaram todas que puderam e algumas foram tão “machucadas” a ponto de não resistirem. Apenas três mudas que ficaram escondidas estariam em estágio avançado de crescimento. *Véingré* referiu, com alegria, o tamanho das araucárias, utilizando como referência seu próprio corpo com os braços estendidos, indicando tratar-se de uma marca Kaingang naquele lugar e que essas eles não puderam matar (DIÁRIO, 13/04/2018; 25/07/2019). A estratégia de destruir as marcas territoriais Kaingang tem um propósito de, como já sabemos, apagamento da história desse coletivo. As árvores representam a história dos grupos indígenas e a relação antiga com o corpo das florestas foi e continua sendo imprescindível para a vida Kaingang.

¹¹⁴ A Terra Indígena foi fundada num local que outrora havia sido transformado em Parque Natural Morro do Osso, administrado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre. O cemitério situado nesse local foi considerado pela arqueologia como de tradição Guarani. Contudo, essa questão foi resolvida pelos Kaingang na medida em que a potência dos sonhos e visões da *kujà*, os conselhos das lideranças, a relação do índio curado pelo “Pé de deus”, as relações que homens e mulheres estabeleceram com o cemitério, os mortos e os diversos Outros que os Kaingang fundaram uma *ga mág* em uma área que logo foi definida como terra ancestral (*ga si*), focalizando a constituição do coletivo. E ainda, os Kaingang enfatizam que ocorre a presença de Guarani em territórios localizados no planalto meridional, e sua instalação em território historicamente guarani seria uma “troca”, bem como argumentam que a Constituição não traz o território deste ou daquele “índio”, e além disso os Kaingang continuaram a procurar a cerâmica de sua tradição, pois os Guarani e Kaingang outrora também estiveram juntos (AQUINO, 2008).

O “mato virgem”, o “mato mesmo”, como destaca a coletividade Kaingang, só é encontrado no interior do Morro do Osso (DIÁRIO, 25/07/2019). *Véingré* e sua irmã incursionaram nessa região da mata durante a sétima edição do Encontro dos *kujà*, realizado na primavera de 2018. O objetivo era coletar remédios que seriam divulgados no evento e também levados pela irmã, pois algumas ervas localizadas na área de mata da TI não são encontradas em Nonoai. Deslocaram-se para a mata bem cedo, momento em que o sol nascia. *Véingré* contou que, de repente, ouviram um assobio em cima delas, como de uma “alma perdida”. Olharam e não viram nada. Novamente o som foi notado por elas. A irmã de *Véingré* explicou-lhe que um dos *kujà* presentes no Encontro provavelmente teria o “guia de alma”, por isso ele assobiava. A suspeita recaía sobre um dos dois *kujà* do Rio da Várzea, mas não sabia qual deles, pois tratava-se de uma informação confidencial. Só os *kujà* que sabem (DIÁRIO, 25/02/2020). A partir desse episódio, confirma-se que a floresta é o lugar onde se torna possível a relação com outro mundo, o mundo invisível, ou melhor, somente visível para os *kujà*.

Ana Elisa Freitas (2005) apresenta uma curiosa informação sobre a relação dos locais de coleta dos remédios, sejam eles campos ou florestas, e sua agência sobre as partes do corpo. Segundo a antropóloga, em diálogo com o *kujà* Jorge Garcia, ele explicou que as partes baixas do corpo (estômago, fígado, bexiga e sistema reprodutor) podem ser tratadas com remédios coletados em espaços formados por campo. Já a floresta estaria eminentemente associada à cura de males do espírito, pois em seu interior encontram-se os remédios mais fortes.

Outro aspecto a considerar é que, no interior da mata, há caminhos que outrora foram delimitados pelo poder público para o deslocamento dos visitantes do Parque Natural Morro do Osso, e que estão indicados por placas de orientação. Inúmeros outros caminhos cruzam aqueles (FIGURA 30) e entrecortam a mata, em todas as direções, interligando diferentes locais de exploração, sociabilidade e socialidade. Tais trilhas são usadas para fins de manejo do cipó, coleta de ‘remédios do mato’, acesso fácil a locais de venda do artesanato e a mercado, acesso a espaços ritualísticos, dentre outras finalidades (DIÁRIO, 13/04/2018). Os estudos de Tommasino (1995; 2002) nos permitem atentar que há uma imbricação entre os tempos *vãsy* (há muito tempo; tempo antigo) e *üri* (tempo atual), no que diz respeito à ideia de que esses caminhos continuam a expressar uma forma de ocupação específica do território e um modo próprio de sociabilidade e socialidade que tem lugar na relação com o ambiente. O andar por entre as matas pode ser entendido, a partir de Tim Ingold ([1948] 2015, p. 90), como “uma atividade altamente inteligente. Essa inteligência, no entanto, não está localizada

exclusivamente na cabeça, mas é distribuída por todo o campo das relações compostas pela presença do ser humano no mundo habitado”.

Figura 30 – Trilhas e caminhos pela área de mata da TI



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

Há ainda a referência da existência de um cemitério indígena – os Kaingang com quem dialogamos não indicaram o local exato – e de uma casa subterrânea no interior da área de mata da TI. Tanto o cemitério indígena quanto a casa subterrânea são marcas da ocupação pretérita dos Kaingang, e (com)provam ser esta uma terra tradicional/ancestral (*Ga si*) (DIÁRIO, 04/02/2020; 13/04/2018). O cemitério já era de conhecimento dos indígenas antes mesmo do processo de retomada. O buraco subterrâneo, o “Pé de deus” e cacos cerâmicos foram descobertos posteriormente (AQUINO, 2008).

A floresta abriga outro elemento importante na conjuntura Kaingang. Referida como “oca” pelo coletivo da TI (FIGURA 31), trata-se de uma estrutura que se comunica com o “Pé de deus” e com o lago Guaíba, a partir de duas aberturas, conforme pode ser evidenciado nas imagens a seguir.

Figura 31 – Estrutura da “oca” correspondente a uma casa subterrânea



Fonte: Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em Espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Univates, 13/04/2018.

Conforme relatos colhidos em campo, os Kaingang referem que, em tempos pretéritos, ocorreu uma guerra e alguns indígenas teriam se escondido nesse “buraco subterrâneo”, passando a viver no interior dessa estrutura e, inclusive, tendo envelhecido no local (DIÁRIO, 13/04/2018). Compreende-se que a casa subterrânea seja (re)conhecida pelo coletivo como um existente que sustenta e dá força à presença Kaingang no tempo *vãšỹ*.

Dados colhidos na pesquisa e dialogados com estudos de outros pesquisadores (FREITAS, 2005; AQUINO, 2008; HERMANN, 2016) demonstram que os Kaingang estabelecem uma complexa malha de relações com o território de outros existentes, que ao mesmo tempo, constituem elementos importantes de sua vida ritual e eco-lógica. A relação com o(s) corpo(s) da floresta se mantém viva no plano material e cosmológico, ao passo que sustenta a alteridade indígena, conecta as temporalidades (*gufã* – tempo mítico, *vãšỹ* - tempo passado/tempo antigo, *üri* – tempo atual (TOMMASINO; ALMEIDA, 2014)) e transfere aos corpos Kaingang força, poder e subjetividades.

Ao longo do capítulo, objetivou-se traçar um paralelo entre as percepções do território e do “mundo natural” projetadas por alguns viajantes oitocentistas que incursionaram ao Rio Grande do Sul, e aquelas lançadas por interlocutores Kaingang no tempo atual, com a intenção de identificar o que viam os viajantes e o que veem os Kaingang contemporâneos em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba. Além disso, buscou-se compreender as relações que os(as) Kaingang estabelecem com os territórios e os corpos de seres “Outros” que habitam o cosmos, buscando demonstrar a primazia das comidas e dos remédios na construção de corpos Kaingang.

Nesse norte, um primeiro ponto a ser destacado é a clara distinção entre a ontologia dos ditos modernos, aqui analisada a partir da percepção de três viajantes oitocentistas, e a dos Kaingang. Vimos que o olhar desses viajantes é permeado pela clara distinção entre o que seria natural (plantas, animais, rochas, águas) e o que estaria na ordem do cultural, própria do naturalismo que separa humanos de uma mononatureza e pelo caráter etnocêntrico dessa relação. Dessa forma, o território por eles observado revela esse dualismo natureza-cultura, em que o ser humano se vê sem uma ligação com a “natureza” intocada, pronta e acabada, que também passa a ser entendida como um recurso, um meio produtivo, uma fonte de riqueza e não como um ‘agente’. Para os Kaingang, essa oposição não faz o menor sentido, uma vez que enxergam o mundo e suas múltiplas naturezas. Se pensarmos numa perspectiva eco-lógica, os Kaingang se veem como um ente vivo entre tantos *Outros* seres existentes, sendo ambos indissociáveis do território e do ambiente. Contudo, as relações que tecem com o território e os corpos da floresta, são relações sociais que, como vimos, é própria de uma “ontologia relacional”, na medida em que todos os seres são entendidos dotados de humanidade e subjetividade (ESCOBAR, 2016). A diferença entre ambas as percepções reside no fato de uma delas entender o corpo na natureza e a outra entender o potencial em que esse corpo é afetado na relação.

A relação que estabelecem com o território e os fragmentos de floresta ainda possíveis de serem acessados em espaços territoriais das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas e Lago Guaíba, mais especificamente, a relação com os remédios do mato, com as comidas típicas, com a carne de caça, com as águas frias e fluentes, com os cipós e os espíritos presentes nas matas, demonstram que os coletivos Kaingang, habitantes desses territórios, estão em constante relação e devir, em transformação e construção conjunta e permanente com esses territórios.

Pensando a terra, o corpo e a pessoa como elementos indissociáveis do território, no próximo capítulo iremos abordar sobre a *luta pela terra* na perspectiva das mulheres Kaingang.

Essa luta envolve a defesa de seu jeito de viver, das múltiplas formas de vida, como também do território como um todo. Além disso, a ênfase do capítulo se concentrará na agência do feminino Kaingang, consubstancializada a processos de construção dos corpos e das pessoas Kaingang e a relações de sociabilidade estabelecidas junto às coletividades nas quais as mulheres Kaingang se inserem.

5 A AGÊNCIA DO FEMININO KAINGANG NA DEFESA DO TERRITÓRIO E NA CONSTITUIÇÃO DO CORPO E DA PESSOA

Este capítulo focaliza a potência do feminino vinculada à sociabilidade e à socialidade dos coletivos pesquisados. Em relação à sociabilidade feminina, busca-se compreender não só a participação e as narrativas das mulheres Kaingang em processos de luta pela terra, como também as relações intra-humanas, com destaque para as transmissões de saberes femininos entre humanos (avós, mães, filhas). No segundo caso, o da socialidade, pretende-se entender as relações entre humanos e seres existentes no cosmos, visando à constituição e estabilização de corpos e pessoas (masculinos e femininos) Kaingang.

Um dos traços notáveis da organização social Kaingang encontra-se na exogamia das metades clânicas, opostas e complementares, identificadas por *Kamé* e *Kanhru-kré*¹¹⁵ e pela

¹¹⁵ Na dualidade, compreendida a partir do mito de origem Kaingang, os irmãos *Kamë* e *Kajru* produziram não apenas divisões entre a humanidade, mas entre todos os seres do cosmos (BORBA, 1908; NIMUENDAJÚ, 1993). Todos os seres (animais, vegetais, celestiais), objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade *Kamë* ou *Kajru*. Exemplifica-se que “o sol é *Kamë* e a lua é *Kajru*; o lagarto é *Kamë*, o macaco é *Kajru*; persistência é *Kamë*, inovação é *Kajru*; objetos compridos/altos são *Kamë*, objetos redondos/manchados são *Kajru*; pinheiro é *Kamë*, grápia é *Kajru*” (CLAUDINO, 2011, p.31-32). Telêmaco Morosines Borba (1908) foi o primeiro etnólogo a coletar e registrar o mito de origem Kaingang, junto a um grupo que vivia na região hidrográfica do Tibagi, situada ao norte do atual estado do Paraná. Apresenta-se, na sequência, parte do mito registrado: “Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas. Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direção a ella levando na boca achas de lenha incendiadas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crinjijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a a agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxilia-las: em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Caingangues* que estavam em terra [...]. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediações de *Crinjijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrés*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e aos

patrilinidade. Nessa direção, as mulheres constituem o complemento de uma das metades, num processo de (con)formação do corpo social. Essas metades são incorporadas pelas marcas *ra tej* (marca comprida/ *Kamé*) e *ra rór* (marca redonda/ *Kanhru-kré*). Considerando que a patrilinidade opera na definição da marca de pertencimento da pessoa Kaingang, essa questão merece ser relativizada, pois trata-se de uma relação muito mais complexa, de produção e fixação dos corpos, que tem a ver com potências provenientes de vários outros (BAPTISTA DA SILVA, 2014).

Assim, parte-se da premissa de que os Kaingang crescem e se desenvolvem conjuntamente ao território, na medida em que tomam substâncias vitais dos corpos de outros seres para construir seu corpo e constituir-se como pessoa. Portanto, território, corpo e pessoa estão intimamente imbricados. O território é, por assim dizer, um espaço de vida.

5.1 A energia do feminino Kaingang na luta e defesa da terra

“[...] a luta pela Mãe Terra é a mãe de todas as lutas” (Sonia Guajajara, Cúpula do Clima da ONU em Nova York, setembro de 2019).

A epígrafe grafada na abertura desta seção sintetiza o sentimento indígena expresso na luta pela terra enquanto elemento constitutivo de uma dimensão maior – a Mãe Terra – que carrega consigo a luta por todas as formas de vida. Mircea Eliade (1998), ao referir-se à Terra-mãe, o faz como sinônimo de mulher, ligada à fecundidade. Associar a terra à fonte de vida significa dizer que ela gera formas vivas, arrancando-as da sua própria substância. Nas palavras do autor:

“[...] a Terra é “viva” porque é fértil. Tudo o que sai da Terra é dotada de vida e tudo o que volta para a Terra é de novo provido de vida. O binômio *homo-humus* não deve ser compreendido no sentido de que o homem seria terra porque é mortal, mas neste outro: se o homem pode ser um ente vivo é porque vem da Terra, é porque nasceu da Terra Mater e volta para ela (ELIADE, 1998, p. 205, grifo do autor).

Para os Kaingang, a relação com a terra é a própria existência, uma vez que, na história mitológica de criação/recriação da humanidade, os demiurgos *Kamé* e *Kanhru-kré* emergem das entranhas da terra (BORBA, 1908; NIMUENDAJÚ, 1993). Corrobora essa relação

seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. [...] Chegaram a um grande campo, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram cazar, os moços e as moças. Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobram homens, cazaram-os com as filhas dos *Caingangues*. Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 21-22, grifos do autor). Posteriormente, no ano de 1913, o alemão Curt Nimuendajú (1993, p.58-59) realizou o registro com os Kaingang que habitavam a localidade de Ivaí, também situada no estado do Paraná, do qual é possível depreender “Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamé*”.

imane de pertencimento a terra a afirmação de Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 08) de que “A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial”. Como bem alertou o referido autor, a separação entre os coletivos indígenas e a terra tem como face paralela a separação entre as pessoas e seus corpos, processo engendrado pelo Estado através do projeto de criar populações administradas¹¹⁶.

Nesse quadro, se insere a luta pela terra num movimento contíguo de homens e mulheres Kaingang pela retomada de seus antigos territórios de que outrora foram espoliados. Na direção de outros estudos, tais como Rocha (2012), Maréchal (2015), Schild (2016) e Bazzi (2019), que abordam o papel das mulheres em contextos e dinâmicas sociopolíticas e de luta pela terra, pretende-se refletir acerca da atuação de algumas mulheres Kaingang das TIs *Topê Pên* e *Jamã Tÿ Tãnh* na formação e manutenção do coletivo que se organiza em torno da retomada, regularização ou da ampliação das terras. O fio condutor que tece a discussão centra-se na forma como essas mulheres indígenas colocam seus corpos à frente em processos de luta pela terra e como as falas enunciadas por elas reverberam sua participação na dinâmica sociopolítica da coletividade.

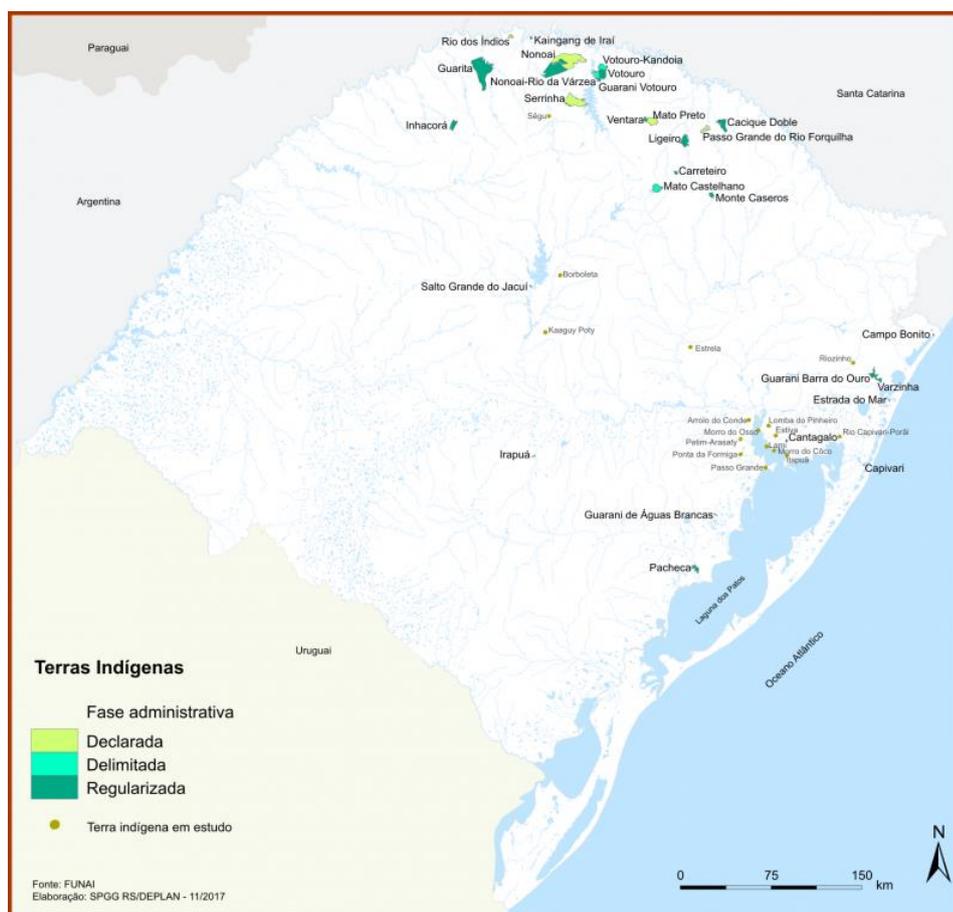
O Rio Grande do Sul conta com nove terras Kaingang regularizadas, três declaradas, duas delimitadas, uma homologada e outras em estudos para identificação ou fundamentação antropológica (FUNAI, texto digital). Boa parte dessas áreas se localizam em territórios da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai ou do Lago Guaíba. Como bem sinalizou Cinthia Creatini da Rocha (2012, p. 119), “uma característica marcante desses movimentos pela retomada de antigos territórios é a proximidade das áreas reivindicadas junto às cidades gaúchas de pequeno, médio ou grande porte”. Essa questão reflete as violências e expropriações territoriais sofridas pelas coletividades indígenas nos processos coloniais que acarretaram intervenções no território e no modo de vida indígena, expressas de diversas formas: instituição de aldeamentos, estabelecimento de cidades em núcleos indígenas, grilagem de suas terras, arrendamentos ilícitos, legislações e órgãos indigenistas coniventes com a expropriação das terras e destruição das florestas, entre outros.

¹¹⁶ Contudo, pode-se afirmar que continua sendo um processo em curso, na medida em que o Estado se esforça em fazer valer a morosidade na regularização fundiária, e figura com completa inação a invasão das Terras Indígenas, e a prática de desmatamento, queimadas, extração ilegal de madeira e de minérios e a degradação das florestas. Face a isso, os indígenas atualizam suas formas de lutar e reagem em defesa de suas terras, de seus territórios e de seus direitos consuetudinários, acionando o Ministério Público Federal, organizando atos públicos, utilizando-se das mídias digitais, só para citar algumas das múltiplas formas de agência mobilizadas, demonstrando ser sujeito social ativo nos processos históricos dos quais são parte.

Na imagem a seguir, verifica-se que tanto TI *Topê Pẽn* e quanto a TI *Jamã Tÿ Tãnh* aparecem na modalidade inicial do processo demarcatório, ou seja, integram as regiões ‘Em estudo’. Contudo, houve uma modificação na classificação da TI *Jamã Tÿ Tãnh* que passou à modalidade ‘Reservada’, sob respaldo da Portaria 942, de 26 de fevereiro de 2018 (BRASIL, 2018, texto digital). Essa questão difere do processo anteriormente mobilizado pela coletividade, que resultou na inclusão da área no processo de regularização fundiária¹¹⁷ de terras tradicionalmente ocupadas, o que se concretizou em 2010 (FIGURA 32).

¹¹⁷ Em julho de 2008, Maria Antônia participou de uma reunião com a FUNAI em Brasília, momento em que ficou programado para o ano de 2009 a constituição de um Grupo Técnico que realizaria estudos de identificação e delimitação da área (MEMORANDO n° 564 de novembro de 2008, Ministério Público Federal). A Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* teve o processo de regularização fundiária iniciado de forma efetiva em 2010, por meio da constituição do Grupo Técnico (GT) para fins de estudo de fundamentação antropológica. O estudo deu origem a um relatório Antropológico, entregue pelo GT em novembro de 2010. No entanto, a FUNAI alegou que a análise técnica do relatório foi insuficiente na apresentação dos dados de natureza antropológica, etnohistórica, ambiental e fundiária. Referiu ainda que se encontrava em andamento o “Programa de Apoio às Comunidades Kaingang”, no qual constava o subprograma “Aquisição Fundiária”, dentro do Plano Básico Ambiental da duplicação da BR-386/RS que, por meio de um termo de compromisso entre o Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte (DNIT) e a FUNAI, deveria haver a aquisição de uma área de 33 hectares. Posteriormente, acena a possibilidade de elaboração de uma nova versão do Relatório de Fundamentação Antropológica da área reivindicada em Estrela pela FUNAI. Dessa forma, após a entrega do referido relatório, com base em nova análise, a FUNAI explicita que poderia constituir um GT de identificação e delimitação da área nos próximos exercícios, considerando critérios de planejamento adotados pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação da Diretoria de Proteção Territorial (SILVA, 2016). Porém, constata-se uma mudança de posicionamento na decisão por parte da FUNAI.

Figura 32 – Terras Indígenas no Rio Grande do Sul conforme fase administrativa



Fonte: <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/areas-indigenas>. Acesso em: 19 mar. 2020

Trazendo à baila alguns estudos que discutem a atuação das mulheres Kaingang nos processos de constituição, organização e suporte do coletivo na luta pela terra, destaca-se a recente publicação de Andreza Bazzi (2019). A referida autora aborda sobre a participação de algumas mulheres durante a reivindicação da demarcação do Toldo Chimbangue (SC), luta pela terra levada a cabo no início da década de 1980, quando uma mulher sábia e guerreira, de nome *Fen'Nó* esteve à frente do movimento. Conforme Bazzi (2019), *Fen'Nó* foi a principal articuladora do movimento de reivindicação territorial e simboliza a força de uma liderança feminina. Ela nasceu e morreu na Terra Indígena Chimbangue e resistiu ao avanço da frente colonizadora, sendo, portanto, um grande símbolo da resistência Kaingang junto à Bacia Hidrográfica do rio Irani/SC. A liderança de *Fen'Nó*¹¹⁸ lhe foi confiada por ser uma *kofá*, que, no universo Kaingang, é sinônimo de sabedoria. Sua persistência na luta pela terra garantiu a

¹¹⁸ A importância de *Fen'Nó* (Ana da Luz Fortes do Nascimento) estava além de sua atuação política na luta pela terra. Ela desenvolvia várias outras atividades: trabalhava no cultivo de plantas, produzia artesanato, era parteira e possuía conhecimento dos remédios do mato, ou seja, mobilizava uma série de ciências ancestrais que a conferiam um lugar de destaque entre os seus (BAZZI, 2019).

conquista do território e a regularização da Terra Indígena Chimbangue. *Fen 'Nó* inspirou outras gerações de mulheres, dentre as quais pode-se citar Paulina Antunes Candói, sua sobrinha, criada por ela. Paulina integrou o grupo – do qual também participou *Fen 'Nó* – que foi a Brasília várias vezes reivindicar a demarcação do território¹¹⁹ (BAZZI, 2019).

Somado ao estudo de Andreza Bazzi (2019), tem-se o trabalho de Cinthia Creatini da Rocha (2012), o qual centra-se na atuação de Martina Vergueiro, uma das articuladoras do movimento Kaingang pela identificação da Terra Indígena Sêgu (RS). A autora enfatiza a importância de Martina Vergueiro para a legitimidade da reivindicação fundiária da TI Sêgu¹²⁰, na medida em que foi ela quem alinhavou os discursos sobre a demanda territorial que eram endereçados aos/às não indígenas aliados ou não à causa. Nessa direção, a Kaingang Joziléia D. Jagso Schild (2016) disserta sobre a articulação das mulheres Kaingang no processo de retomada da Terra Indígena Serrinha¹²¹, tendo como interlocutoras principais Odila *Kysã*, Andila *Nivygsãnh* e Ângela Norfa.

Segundo Joziléia D. Jagso Schild (2016), a retomada de Serrinha foi articulada, em parte, na casa dela. A figura da mãe, Arcelina Inácio, foi importante na efetivação dos contatos com as autoridades e na busca pelo apoio da comunidade. Uma primeira tentativa de retomada levada a cabo em 1993 não teve sucesso. Porém, em 1996, treze famílias organizaram-se novamente e lutaram pela demarcação do território. Nesse processo, Odila *Kysã* apoiou e participou das estratégias. Andila *Nivygsãnh*, enquanto funcionária da FUNAI, apoiou-as nas questões burocráticas e logísticas, junto de outras mulheres que também colaboravam recebendo em suas casas os articuladores do movimento. De acordo com Joziléia, a vó Joana já havia afirmado que os Kaingang viveram, há muito, na Terra Indígena Serrinha, e foi esse o motivo de terem se reunido à história da primeira tentativa de retomada o espaço. No processo

¹¹⁹ O processo de luta pela terra se deu em dois momentos. O segundo momento seguiu-se de diversos protestos organizados em Chapecó, fechando estradas e fazendo passeatas para chamar atenção das autoridades, objetivando reaver o restante da terra que ainda faltava (BAZZI, 2019).

¹²⁰ Num primeiro momento a reivindicação pela identificação do território Sêgu articulou-se em torno de Martina e um de seus tios, que vivia na Serrinha e também possuía vínculo com os/as antepassados/as do Sêgu. Quando ele faleceu, Marina acabou centralizando todas as expectativas do movimento, já que era uma das descendentes diretas de uma das famílias que ali viveu. Além de sua presença e de seu grupo doméstico, o movimento contava também com o envolvimento de outra família extensa, que igualmente possuía elos com o território do Sêgu” (ROCHA, 2012).

¹²¹ A Terra Indígena Serrinha (antigamente era conhecida pelos Kaingang como *Fág Kavá*, que quer dizer ‘Pinheiro Ralo’, teve seu nome modificado pelos não índios) foi demarcada como toldo no ano de 1911, com uma área de 11 950 hectares, tendo sido desmembrada da Terra Indígena Nonoai. Contudo, com o passar do tempo ela foi progressivamente invadida por colonos, arrendada (pelo próprio SPI), expropriada, vendida e também reduzida com a instalação, em parte da área, de uma Reserva Florestal (1949). Entre os anos de 1950 e 1960, os Kaingang de Serrinha acabaram sendo expulsos pela intrusão de colonos na área. Muitos fugiram para a TI Nonoai (SCHILD, 2016).

do acampamento, as mulheres tiveram papel preponderante para a concretização exitosa da retomada de Serrinha, buscando auxiliar no que fosse preciso. As interlocutoras de Jozileia D. Jagso Schild também se organizaram com mais algumas mulheres da aldeia de Carreteiro, buscando a retomada da terra onde nasceram, movidas pelo desejo de estar onde os umbigos delas haviam sido enterrados. Organizaram um grupo com algumas famílias, pediram apoio ao cacique de Serrinha e deram início à retomada da terra vindo a constituir o acampamento em Faxinal, onde Ângela Norfa passou a ser cacica (SCHILD, 2016).

Por fim, trazemos o estudo de Clémentine Maréchal (2015), que discorre sobre a participação das mulheres na luta pela terra em Kandóia¹²², focalizando o apoio dado pela *kujà* Iracema *Ga Rã* Nascimento. A autora salienta que os saberes revelados por Iracema através de experiências oníricas foram imprescindíveis nas retomadas e nas lutas pela terra. Em outro estudo, Maréchal (2017) explicita que um dos primeiros sonhos que Iracema teve foi com a retomada da TI Mangueirinha, indicando o momento certo pelo qual os Kaingang deveriam se unir para expulsar os colonos da área. Isso demonstra a importância das mulheres na formação e consolidação da (cosmo)política, área em que o protagonismo feminino se mostra inquestionável. Nas palavras da referida antropóloga:

Os sonhos de Iracema apontam a importância dos sabedores “espirituais” Kaingang nos processos de retomada das suas terras, dissolvendo assim a divisão colonial existente entre as esferas políticas e espirituais do mundo social. Aqui, o político e o “espiritual” são interligados e independentes, pois, quem tem a capacidade para dar o sinal de retomada é a jovem *kujà* que graças à sua visão onírica, consegue saber o momento certo da retomada e assim, assegurar uma vitória para seu povo (MARÉCHAL, 2017, p. 4).

Essas histórias se conectam às histórias de vida e de luta de *Véingré* Vergueiro, da TI *Topê Pên*, e das três Marias da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, Maria Antônia Soares, Maria Conceição Soares e Maria Sandra Soares. Essas mulheres indígenas exerceram uma influência importante nas questões sociopolíticas e territoriais que envolvem os coletivos indígenas a elas vinculados.

A articulação da luta pela terra mobilizada pelo coletivo da TI *Jamã Tÿ Tãnh* teve início em 2002, protagonizada por Maria Antônia Soares e mediada por outra importante liderança Kaingang, o indígena Augusto *Ópê* da Silva¹²³. Foi a partir da aproximação com esse sábio

¹²² A comunidade de *Kandóia* situa-se nos municípios de Faxinalzinho e Benjamin Constant (RS). Em abril de 2014, o coletivo bloqueou a estrada que dava acesso a Faxinalzinho, a fim de reivindicar o fim do processo de demarcação de suas terras. Para tanto, faltava o ministro da Justiça assinar o laudo antropológico e encaminhar a indenização e a realocação dos agricultores presentes nas terras indígenas. O bloqueio terminou em confronto com os agricultores que tentaram sequestrar uma criança indígena no meio da mobilização, e diante da reação Kaingang dois agricultores acabaram mortos (MARÉCHAL, 2015).

¹²³ Augusto foi uma figura exponencial na luta pela terra junto aos Kaingang de Iraí, local em que inclusive chegou a ser cacique. Também fez parte do Movimento Indígena de Resistência, cujo objetivo era articular os Kaingang que desejavam ver reconhecidos seus direitos territoriais (CHAGAS, 2005). Augusto *Ópê* da Silva igualmente

guerreiro indígena que Maria Antônia Soares ascendeu ao papel de cacica do seu grupo, que até aquele momento não contava com uma liderança política, o que lhe conferiu autoridade e legitimidade para lutar pelos direitos da coletividade, fundamentado no autoreconhecimento como pertencente à etnia Kaingang, fato ocorrido em 2002. Resta evidente, a partir do diálogo tecido em campo com uma de nossas interlocutoras, a importância de *Ópê* nesse contexto:

Danda conta que na época, Augusto *Ópê* da Silva trabalhava como Conselheiro da Saúde Indígena e passava no asfalto para deslocar-se a Porto Alegre [oriundo de Iraí]. Certo dia, resolveu parar, descer do ônibus e vir dialogar com eles. Ele teria orientado Maria Antônia sobre como ela deveria agir para requerer os direitos indígenas. A partir de Augusto, Rosalina Pinto, juntamente com a filha Dirlei e o genro, filho de Augusto, passam a residir na aldeia [ambos de Iraí]. Augusto havia intermediado a vinda do filho para trabalhar na escola [criada em 2002] e teria morado por quase um ano na aldeia, tempo este em que teria auxiliado nas movimentações para a FUNAI de Passo Fundo, para requerer o reconhecimento do grupo junto ao CEPI (DIÁRIO, 19/12/2019, p. 3).

A partir desse momento Maria Antônia passou a reivindicar uma série de direitos para sua coletividade indígena, dentre os quais está a ampliação da área de terras, que era de apenas um hectare, ocupada às margens da rodovia BR-386. Em 2004, Maria Antônia, juntamente com a mãe e as irmãs, materializou o pedido ao Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), que se concretizou em 2005, quando o órgão negociou e confirmou a ampliação das terras. Em 2006, passaram a ocupar uma área de oito hectares, e obtiveram a construção de novas moradias subsidiadas pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (SILVA, 2016).

Simultaneamente à integração ao movimento de luta pela terra, ocorreu a aproximação com uma liderança espiritual, a *kujà* Rosalina Pinto, da Terra Indígena de Iraí. Rosalina teve um papel relevante junto à Maria Antônia, seja no fortalecimento da cultura indígena ou no acompanhamento das lutas pela terra. Conforme referiu Rosalina, em entrevista concedida à antropóloga Miriam Chagas (2005, p. 24), “É muito perigoso o caminho. Ela me colocou assim para acompanhar ela”.

Nas narrativas recorrentes entre os interlocutores indígenas, Maria Antônia Soares aparece sempre como expoente na luta pela efetivação do direito a terra. Se acordo com Mana, “Ela ia nas reuniões reivindicar os direitos [...]. Mas ela brigava muito por causa disso! Até para Brasília ela foi [...]” (SOARES, 2019, p. 5). O movimento de Maria Antônia até Brasília se deu em virtude da duplicação da BR-386. No âmbito de elaboração dos Estudos de Impacto

esteve representando o Movimento de Resistência Indígena durante os embates entre as elites locais e a comunidade Kaingang do Morro do Osso, assim como no movimento articulado por Zilio *Jagtyg* Salvador em demanda da Aldeia Lomba do Pinheiro, em 1998 (FREITAS, 2005).

Ambiental e do Relatório de Impacto ao Meio Ambiente (EIA/RIMA), Maria Antônia garantiu a compensação de 120 hectares de terras, que em tese seriam divididos de forma equitativa entre as demais áreas indígenas impactadas direta ou indiretamente pelo empreendimento¹²⁴. Como se pode ver, Maria Antônia teve a iniciativa de incluir as demais coletividades nessa compensação territorial, o que foi uma forma de firmar aliança com seus parentes e fortalecer as lutas do coletivo. Dessa forma, a sensibilidade de Maria Antônia possibilitou que Kaingang das demais áreas situadas em contextos urbanos ampliassem os espaços ocupados e garantissem a permanência efetiva nesses lugares, que são partes constitutivas de seus tradicionais territórios.

O fio que tece a aliança de Maria Antônia com outros caciques Kaingang, visando ao fortalecimento da luta pela reivindicação de terras no âmbito da duplicação da BR-386, conecta-se ao reconhecimento dela como uma liderança política. *Sê Vergueiro*, ex-cacique da TI *Topê Pên*, pontuou que Maria Antônia¹²⁵ era uma mulher solteira na época e, portanto, protagonizava a tomada de decisões, em consonância com sua coletividade. *Sê* demonstrou prestígio ao posicionamento firme de Maria Antônia, referindo que ela só aceitou a duplicação mediante a inclusão de todos os “parentes” nas medidas compensatórias (DIÁRIO, 02/02/2018).

Embora não tenhamos aprofundado a questão, *Sê* nos forneceu uma pista de que o papel político de interlocução e representação do coletivo Kaingang no mundo dos brancos é compreendido como uma tarefa do universo masculino, mas que se abre ao universo feminino em situações em que a mulher agencia sozinha as ações políticas para o mundo externo. Contudo, *Sê Vergueiro* complexifica ainda mais a questão ao exemplificar o caso de Silvana

¹²⁴ A área de influência direta (AID) situava-se junto à Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e era formada pelas Terras Indígena *Jamã Ty Tãnh*, situada em Estrela e *Foxá*, em Lajeado; a área de influência indireta (AII) localizava-se junto à Bacia Hidrográfica do lago Guaíba e estava constituída pelas Terras Indígenas *Pó Nãnh Mág/Farroupilha*, *Por Fi Gâ/São Leopoldo*, *Topê Pên*, *Fág Nhin* e *Rhátéj*, em Porto Alegre. Para maior detalhamento das compensações territoriais e impactos decorrentes do empreendimento, sugere-se consultar Silva e Laroque (2018). Contudo, há que se registrar que até onde foi possível apurar, as compensações territoriais decorrentes da duplicação da BR-386 não foram cumpridas em sua integralidade para todas as Terras Indígenas, inclusive para a *Jamã Ty Tãnh*. Isto apenas reflete uma prática continuada do Estado de desrespeito aos povos indígenas, de pormenorizar as responsabilidades, enganar as lideranças, estender e esgotar os processos.

¹²⁵ Laroque (2005) constatou que Maria Antônia Soares teve vários maridos, sendo alguns Kaingang e outros *de fora* (não índios) do grupo. Desses enlances matrimoniais, Maria Antônia teve doze filhos. Corroborando, Gonçalves (2008a) traz elementos culturais presentes nas significações matrimoniais explicitadas por Maria Antônia Soares, ao referir que os descendentes que obteve com os brancos foram considerados da metade *Kanhru*, pois o pai Manuel Soares, seria um *Kamé* e, portanto, ela só poderia casar-se com alguém de pintura redonda. Ou seja, houve, para tanto, o manejo no sistema de marcas, sendo atribuída a pessoa não índia uma marca oposta àquela da pessoa Kaingang. Paola Gibram (2016, p.113) sugere que “o sistema de metades *Kamé* e *Kanhru*, presente no mito e cujas regras são referentes ao plano convencional da cultura, remeta para os Kaingang à ordem do dado, enquanto o sistema de ‘marcas’ *rá rór* e *rá téj* aponte para o plano inventivo da cultura, revelando o aspecto construído das relações de parentesco – em que a regra é atualizada e transformada pelo agenciamento humano”.

Kréntánh Antônio, ex-cacica das Terras Indígenas *Pã Nónh Mãg e Ka Mág*, situadas em Farroupilha/RS, referindo que, em várias reuniões externas, ela não se fez presente, pois o esposo não pôde acompanhá-la. Sugere-se, nesse caso, que a atuação política da cacica *Kréntánh* Antônio, enquanto uma mulher casada, estaria em concordância com os passos e decisões do marido (DIÁRIO, 02/02/2018). Fundamentados em Rocha (2012, p. 124), é possível pensar que “os homens estão agenciando as mulheres ao mesmo tempo em que elas os agenciam”.

Maria Antônia Soares foi, sem dúvida, uma liderança de destaque entre os Kaingang. A garra dessa mulher forte e determinada foram fundamentais para que ela conquistasse respeito entre as lideranças Kaingang e êxito nas ações políticas. Parte da trajetória de vida e da memória de Maria Antônia Soares é narrada por Lylian Cândido Gonçalves e Rogério Rosa (2013). Nesse estudo, os autores sublinham a altivez, própria de uma grande liderança indígena, demonstrada por Maria Antônia, e a potência de quem conquistou autoridade para lutar por direitos historicamente negados.

Danda Soares relatou ter acompanhado Maria Antônia em diversas reuniões que ocorreram em Porto Alegre e Florianópolis, para tratar de questões relativas ao direito a terra. Segundo Danda, Maria Antônia Soares desejava ensiná-la os caminhos de como deveria fazer. Maria Antônia salientava sobre a importância do aprendizado da leitura e da escrita, e incentivava a irmã ao domínio de tais habilidades, entendidas como importantes frente às burocracias de papéis impostas pelo Estado e documentações exigidas e dirigidas à coletividade como forma de legitimar as reivindicações. Maria Antônia fundamentava suas lutas na comunicação oral e não na escrita, mas entendia que, como liderança, leitura e escrita eram habilidades importantes. Nessa direção, Danda representava o apoio à Maria Antônia e quando houvesse a necessidade de análise de alguma documentação, geralmente era ela quem a auxiliava (DIÁRIO, 19/12/2019).

Entre 2009 e 2011, Danda Soares passou a exercer o papel de cacica entre o coletivo, que posteriormente foi retomado por Maria Antônia Soares, a qual permaneceu até meados de 2012 à frente da liderança. A partir de então, Maria Conceição Soares¹²⁶ assume a função de

¹²⁶ Sob a liderança de Maria Conceição Soares, a coletividade da TI *Jamã Tÿ Tãnh* recebeu a triste notícia da morte de Maria Antônia, ocorrida em novembro de 2014. O maior desafio que Conceição enfrentaria a partir de então seria levar adiante o legado da irmã, fazendo valer a compensação territorial prevista no EIA/RIMA da duplicação da BR-386. Conceição permaneceu como cacica até meados de 2015. Contudo, as questões faccionais torna-se, a partir desse momento, mais latentes e perceptíveis na disputa do cacicado, que passará a ser protagonizado também pelos homens de forma mais contígua, oscilando o vice-cacicado com a participação das mulheres. Sabe-se que os homens também chegaram a desempenhar o papel de cacique ou vice-cacique durante a atuação das três Marias, porém, prevaleceu a agência feminina na posição máxima da hierarquia das lideranças (SILVA; LAROQUE,

cacica, auxiliada por Danda (SILVA; LAROQUE, 2016). Danda e Maria Conceição, seguindo os passos da irmã, levam adiante a luta pela terra. Em uma das reuniões mobilizadas por elas, em 2013, em parceria com as lideranças políticas das demais Terras Indígenas impactadas pela duplicação, solicitaram o diálogo urgente com o DNIT, com o Ministério Público Federal e com a FUNAI, a fim de esclarecer questões pertinentes ao programa fundiário, uma vez que a aquisição de terras para as coletividades indígenas não havia avançado (SILVA; LAROQUE, 2016).

Tratando-se da participação efetiva de outras mulheres, para além das três Marias, na luta pela terra, torna-se elucidativo o diálogo alinhado com Mana, filha mais velha de Maria Antônia:

Pesquisadora: E você participou de mobilizações pela terra?

Mana: Sim!

Pesquisadora: E aqui vocês fizeram?

Mana: Sim! Trancamos estradas pela terra, pela saúde, pela educação.

Pesquisadora: E quem participava?

Mana: Quando nós trancávamos aqui na BR, vinha [...] a aldeia de Iraí que ajudava bastante, no tempo do seu Augusto [...]. Ele era um grande lutador pelas reivindicações dos povos indígenas.

Pesquisadora: E quem ia para a beira do asfalto?

Mana: Iam as mulheres, as crianças, iam todos. Todos nós íamos. A criança já aprende desde pequena a lutar junto (SOARES, 19/12/2019, p. 5).

A narrativa nos conduz a pensar que as lutas pela terra se dão em processos e espaços formais de enfrentamento corpo a corpo, vivificados nas reuniões com agentes governamentais. Mas as lutas também são uma expressão do corpo, que se mobiliza e se manifesta, o que é balizado por uma relação de complementariedade entre os pares, gerando aprendizado para os envolvidos, engajamento por parte das gerações mais novas e afetação dos parentes indígenas. Contribui com esse pensamento, o argumento de Clémentine Maréchal (2015, p. 147), ao referir que “antes de tudo, o que coloca as mulheres ou os homens como protagonistas na luta pela terra não é uma divisão pré-estabelecida entre os domínios públicos e privados, mas, sim, uma questão de foco”. O foco do coletivo da TI *Jamã Ty Tãnh* nos parece estar na garantia e na efetivação de direitos historicamente negados, sobretudo a terra, processo pautado na relação de complementariedade visando ao fortalecimento das lutas.

A partir do exposto, evidencia-se a importância e agência das três Marias e das gerações mais novas, as “pontas de rama” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), na luta pela terra. Isso

2016). Cabe enfatizar ainda que essa questão da faccionalidade como um elemento motivador da vida social é uma característica historicamente descrita para os antepassados dos atuais Kaingang (ROCHA, 2012).

porque são protagonistas nesse processo, focalizando um projeto de mundo diferente para sua coletividade, que perpassa pela garantia do acesso a terra.

Em relação às lutas pela terra que culminaram com a formação da Terra Indígena *Topë Pën*, *Véingré* Vergueiro, mulher Kaingang da metade *Kanhru-kré*, explicou que todo o movimento da retomada foi articulado no Parque da Redenção, enquanto algumas famílias que moravam espalhadas nos bairros periféricos de Porto Alegre vendiam seus artesanatos no brique. Segundo ela, esse foi o local onde fizeram as reuniões para a retomada do Morro do Osso, fato que se concretizou 09 de abril de 2004, com a participação de nove famílias (DIÁRIO, 25/07/2019). Segundo ela:

[...] nós soubemos que esse era nosso e fomos ficando mais sabido e descobrimos que esse aqui tinha um lugar que pertencia pros indígenas, se reuniram e daí primeiro foram lá na Lomba do Pinheiro [...]. E aí a gente se reuniu e veio pra cá. E aqui era nosso mesmo, era perdido não é do... eu já digo, não é do governo, era que pertencia pros nossos antepassados e daí a gente ficou. Mas foi uma luta! Eles disseram que não têm vestígio dos indígenas, não tinha nada dos índios ali. E são os invasores. Bah... Um preconceito que nós levamos! Mas era uma liminar, uma atrás da outra (VÉINGRÉ, 2019, p. 18).

Paralelamente ao processo de reocupação do Parque Natural Morro do Osso, *Véingré* destacou que as lideranças iniciaram as articulações políticas e jurídicas participando de reuniões que tinham por objetivo garantir a permanência do coletivo no local. Entretanto, quando já estavam há cerca de oito dias instalados próximo à entrada do Parque, um órgão municipal apresentou uma liminar assinada pela juíza do município, com respaldo da FUNAI, para removê-los do local. *Véingré* foi enfática ao afirmar que “A FUNAI é contra os indígenas” e lamentou que, se os agentes indigenistas de Passo Fundo, na pessoa de um indígena de Guarita que trabalhava na FUNAI à época, não tivessem assinado o documento de remoção, eles poderiam estar “lá dentro, no meio do mato já” (DIÁRIO, 21/01/2020).

Um aparato policial com viaturas, agentes policiais, guardas municipais, ônibus do exército e um caminhão pressionavam e ordenavam que os indígenas colocassem os seus pertences no caminhão e entrassem no ônibus. *Véingré* contou que, nesse momento, as mulheres cozinhavam e algumas faziam *ëmi ró* (bolo nas cinzas) (DIÁRIO, 25/07/2019). Também recordou que a filha *Kókoj* era pequena ainda e seu filho caçula tinha apenas quatro meses de vida. Os indígenas tentaram “agradar” os agentes, conforme referiu *Véingré*, mas eles foram irredutíveis. Entende-se que, na lógica indígena, a ideia expressa na palavra “agradar” seria a busca do entendimento, porém ainda assim o poder de polícia arrancou os barracos e depositou todos os pertences no caminhão. Os agentes policiais tentaram persuadir as mulheres, dizendo

“Entra aqui, mãe! Entra com as crianças!”, mas *Véingré* reafirmou o posicionamento do coletivo: “Nós não quisemos entrar!” (DIÁRIO, 21/01/2020).

Os Kaingang se recusaram a entrar no ônibus e disseram que seguiriam a pé, por uma estrada que cruzava o interior do parque, na direção oposta à entrada principal. Porém, anteriormente, combinaram com duas mulheres indígenas para acompanharem o motorista do caminhão, com o intuito de saber onde levariam suas coisas. No entanto, ao passar pelo portão do outro lado do parque, na altura do local onde se encontram atualmente, elas deveriam parar o caminhão. *Véingré* ressaltou que toda a comunicação para essa articulação foi realizada no idioma Kaingang. Dessa forma, a língua tornava-se naquele momento, uma ferramenta essencial contra a colonialidade do poder¹²⁷, que se materializava através da ação repressora do Estado. Diego Eltz (2011) pontua que a língua, além de contribuir para a reprodução cultural, tem um papel estratégico, uma vez que é uma forma de comunicação não codificada pelos *fóg*, servindo, portanto, como um instrumento de guerra para travar estratégias em coletivo e de coesão de alianças.

Contudo, quando o motorista cruzou a saída do parque, as duas mulheres Kaingang precisaram forçar a parada. Elas desceram do interior do veículo num lugar bem abaixo do local combinado previamente e o motorista foi embora sem que elas conseguissem reaver as lonas, as fraldas, as comidas, as madeiras, dentre outros objetos. Os homens mobilizaram-se para reaver os pertences do grupo e as mulheres permaneceram no local (DIÁRIO, 25/07/2019; 21/01/2020).

Sobre o episódio da remoção dos Kaingang do lugar inicial da retomada no Parque Natural Morro do Osso, a antropóloga Ana Elisa Freitas (2005) salientou:

Foi por ordem do prefeito João Verle que as famílias indígenas foram removidas de onde estavam. Esta remoção forçada pelo poder de polícia, resultando na apreensão de todos os pertences dos índios, provocou a reação de resistência indígena pela firme determinação de suas lideranças em permanecer no local (FREITAS, 2005, p. 314).

Questionada sobre os episódios seguintes de enfrentamento às forças policiais, *Véingré* narrou que decidiram permanecer na saída do outro lado do parque:

Mas era pra nós sentarmos aqui, nós mulheres com as crianças e não levantar! Sentamos aí! Tinha uns matinhos... não era mato, era só capinzal que tinha. A gente sentou e dissemos que nós não iríamos sair. Que era nosso, não era, já digo invasão, invadindo. Estamos retomando! A gente já sabia que era nosso. Aí nós dissemos que não... que não iríamos sair. Que nós íamos ficar aqui (*VÉINGRÉ*, 2019a, p. 7).

¹²⁷ De acordo com Aníbal Quijano (2009), a colonialidade é a matriz do poder que sobreviveu ao colonialismo, sendo, portanto, sinônimo de exploração, dominação, discriminação materiais e intersubjetivas, que se articula com base no racismo e no capitalismo eurocentrado.

Em outra oportunidade de diálogo sobre esse mesmo assunto, *Véingré* reafirmou que, quando os homens saíram para recuperar os pertences do grupo, “nós sentamos ali! Todas as mulheres sentaram!” (DIÁRIO, 21/01/2020, p. 6). Sob ameaça da polícia, dizendo que poderiam atirar frente à recusa de sair do local, *Véingré* referiu que a resposta das mulheres foi enfática “Pode atirar! Pode terminar conosco e com todos os filhos! Mas termina tudo! Não deixa nenhum... porque através do nosso sangue aqui, os parentes vão vir igual! Nós estamos retomando o que é nosso!”. Nesse momento, *Véingré* recordou que amamentava seu filho caçula (DIÁRIO, 21/01/2020, p. 6).

Por volta das dezessete horas, a polícia retirou-se do local. Durante a noite, caiu um temporal forte e eles puderam proteger as crianças com uma única lona amarrada a uma árvore. Essa árvore identificada por *Véingré* como *kénh fô* tornou-se uma referência e um ente importante no processo da retomada (DIÁRIO, 21/01/2020).

As narrativas de *Véingré* ilustram de forma substancial a maneira como as mulheres colocam seus corpos à frente na luta pela terra. Demonstrem também que elas assumem um papel relevante nas reivindicações, uma vez que são partícipes ativas desse processo. O corpo feminino, dotado de agência e produtor de sentidos, atua como dinamizador, onde a diferença é entendida como complementar e fonte de potência. Assim, o corpo que é fonte de ternura na relação da mãe que amamenta e cuida do filho, é também fortaleza na defesa da terra e de todo um modo de vida. Fundamentados em Rogério Haesbaert (2020, p. 86), é possível afirmar que “defender a vida e defender o território, território que se estende desde o nosso corpo até o ‘corpo da Terra’, são ações inerentes uma à outra”. Assim, a ameaça aos seus modos de vida e concepções de mundo liga-se, de forma imanente, à terra e a um conjunto de referenciais simbólicos envolvidos nesse pedaço de território.

Resta evidente que o processo de luta pela terra implica a relação entre pessoas que se complementam e interagem, seja por meio dos papéis/perspectivas diferentes que assumem ou, conforme demonstrado por Alexandre Magno de Aquino (2016), pela assimetria das marcas. Vejamos o que informa o autor:

Verifica-se que, para os Kaingang ocuparem o Morro do Osso, a mediação da *kujá* e do *pa i* (cacique) no estabelecimento da vida aldeã foi essencial, pois através dos sonhos e “visões” de *Nimpre* e dos “conselhos” de *Kentanhi*, juntamente com outras lideranças de sua “marca” (i.e., metade exogâmica) ou de outra “marca”, como Francisco *Rokãg* dos Santos e Valdomiro *Sê Vergueiro*, respectivamente, e de modo geral das relações que as mulheres e os homens Kaingang que constituíram a aldeia estabeleceram com os diversos Outros (como os *fóg*, os Guarani, os [espíritos de] animais e plantas, pedras, mortos, associados ao “cemitério indígena”, e objetos subjetivados como signos da relação com esses Outros, especialmente, os cacos cerâmicos e materiais líticos) implicados no lugar, que os Kaingang fundaram uma

aldeia (vãre mág/ga mág/ëmã mág) em uma área nesse processo definida como uma terra ancestral (*ga sí*; em que *sí* = antigo)” (AQUINO, 2016, p. 93).

Chama atenção que, nesse processo inicial, a *kujà* Lurdes *Nimpré* da Silva exerceu um papel importante de fortalecimento da luta pela terra junto ao coletivo da TI *Topë Pën*, através de um saber-fazer cosmológico¹²⁸, semelhante à atuação da *kujà* Iracema *Ga Rã* Nascimento, descrita por Maréchal (2015; 2017). Sendo assim, *Nimpré* influenciou de maneira significativa na (cosmo)política Kaingang, potencializando e consolidando o processo de reivindicação territorial.

A potência do feminino no processo de retomada e constituição da TI *Topë Pën* foi evidenciada pelo ex-cacique *Sê* Vergueiro, ao nos revelar que, quando os homens saíam para reuniões e protestos, quem ficava protegendo a Terra Indígena eram as mulheres, “elas que esquentam água para jogar na polícia” (DIÁRIO, 19/07/2017, p. 5). Em linguagem metafórica, entende-se que *Sê* focaliza o posicionamento firme das mulheres e sua agência na sociopolítica havendo, contudo, uma clara expressão da relação de complementariedade. Rocha (2012, p. 125) reverbera que as “tramas sociopolíticas da vida ameríndia extrapolam as diferenciações entre os gêneros”, o que reforça a tese de que as mulheres Kaingang se colocam nas lutas pela terra de maneira a completar à luta das lideranças masculinas.

Em diálogo firmado com *Véingré*, tomou-se conhecimento de que, em dezembro de 2019, outras três liminares¹²⁹ foram elaboradas para tentar tirá-los da área retomada junto ao Parque Natural Morro do Osso. Porém, ela destacou que ambas foram derrubadas pelo Ministério Público Federal (DIÁRIO, 21/01/2020). Verifica-se, portanto, que se instalou uma verdadeira “guerra de papel”, semelhante à realidade evidenciada por Clémentine Maréchal (2015) em relação à comunidade *Kandóia*/RS. Segundo Maréchal, a expressão “guerra de papel” é utilizada pelos próprios Kaingang em alusão à burocracia existente para o acesso, seja às suas terras ou às políticas públicas.

Ainda que passados quinze anos do evento, que culminou com a retomada da área territorial do Morro do Osso para os Kaingang da TI *Topë Pën*, esta “guerra” ainda parece

¹²⁸ A expressão “saber-fazer cosmológico” utilizada por Clémentine Maréchal (2015) envolve, até onde foi possível compreender, a prática dos conhecimentos xamânicos que vão se produzindo, reelaborando-se na relação.

¹²⁹ Tem-se o conhecimento de duas ações judiciais que tramitam em Juízo Federal, discutindo a permanência dos Kaingang no Morro do Osso. A primeira foi ajuizada em 12 de maio de 2004 pela coletividade Kaingang contra o município de Porto Alegre, contra a Fundação Nacional do Índio e contra a União Federal. Trata-se de uma ação de cunho reivindicatório. A outra ação ajuizada em doze de julho de 2005 trata-se da ação possessória ajuizada pelo município de Porto Alegre contra a coletividade Kaingang do Morro do Osso pedindo a reintegração de posse (SENTENÇA de 03/07/2007, Ministério Público Federal). Portanto, considerando esta última, possivelmente as liminares dirigidas à coletividade sejam em decorrência desta ação que corre em juízo, mas que vem sendo interpelada de forma recorrente pelo Ministério Público Federal.

distante do fim. Dois laudos antropológicos já foram elaborados, porém, o processo de regularização fundiária encontra-se em curso e não se tem informações concretas de seu andamento. Enquanto isso, os Kaingang continuam estabelecidos em uma área adjacente, na “fronteira” entre o Parque e a rua Pe. Werner (bairro Tristeza/Sétimo Céu).

Há, contudo uma percepção clara entre o coletivo de que uma “retomada não é fácil”. Assim, a atuação sociopolítica do grupo em prol da viabilização de estruturas físicas como o Salão Cultural, o Posto de Saúde, a escola (estrutura provisória), a articulação de uma sala de dentista e do atendimento do Centro de Referência e Apoio Social (CRAS, em execução) demonstram a organização, protagonismo e articulação do coletivo, o que conduziu *Véingré* à conclusão de que “Ter uma retomada que é bem organizada, parece que já está demarcada!” (DIÁRIO, 21/01/2020). A elaboração de João Pacheco de Oliveira (2016) em torno do “processo de territorialização” vai ao encontro desse ponto, uma vez que pressupõe a ideia de movimento, de ação, onde um coletivo indígena se transforma em uma coletividade organizada. Veja-se que o adjetivo ‘organizada’ é central e evoca a formulação de mecanismos de reorganização sociocultural.

Sobre a importância da terra para o coletivo da Terra Indígena *Topë Pën*, *Véingré* explicitou:

Pra nós é importante tanto que a gente preserva, para as ervas medicinais, para gente ter e fazer os nossos chás ali e também para fazer as nossas comidas. E a gente já preserva muito a terra, que ela é a nossa mãe terra. Dali vem tudo para nós, tanto como os remédios, como para medicina, quanto a nossa comida típica. Vem raízes também daquele mato. E do mato também já vem... da terra também nasce os cipós que a gente tira para fazer os materiais. Então é tudo! Por isso que a gente já diz a mãe terra! Que nos dá tudo! Até para a plantação que a gente planta alguma coisinha, já dá para sustentar nossos filhos (DIÁRIO DE CAMPO, 04/02/2020, p. 9, grifo nosso).

Denota-se que a relação com a “mãe terra”, com o lugar que se vive e de onde se tira o sustento, os remédios, as raízes, as comidas, onde se faz a vida com os parentes e outros existentes é entendida como vital pelos Kaingang. A terra é parte do ser Kaingang.

Verifica-se que, na TI *Topë Pën*, os papéis de liderança política são protagonizados por figuras masculinas. Ao questionar *Véingré* sobre a possibilidade de a mulher fazer parte da liderança, ela disse que é possível, a “Mulher que fala bem”, indicando uma boa oratória como uma das qualidades importantes para exercer papéis políticos e bem representar a coletividade. Porém, sabe-se que a escolha da liderança é uma questão muito mais complexa que envolve redes de parentesco, alianças, dentre outras questões. Nas reuniões externas que envolvem as tratativas legais do processo de retomada, o cacique, geralmente acompanhado de outras

peessoas da(s) liderança(s), é quem participa. Em relação à participação feminina nas reuniões externas, *Véingré* salientou que “nós mulheres não sabemos o que eles falaram. A gente pode falar uma coisa que não é de falar” e acrescentou que, no âmbito intra-aldeã, ela conversa e participa (DIÁRIO, 21/01/2020, p.07). Cinthia Creatini da Rocha (2012) atenta para essa questão:

Entre os/as Kaingang, observa-se que, apesar de os homens salientarem sua centralidade nas tomadas de decisões que se referem a seus grupos domésticos ou à coletividade da vida aldeã, é muito comum que tais decisões sejam adotadas somente após a consulta das opiniões das mulheres. É quando as reuniões públicas são paralisadas e os homens retornam para suas casas que as mulheres colocam suas posições. Assim, posteriormente, ao voltarem para o grande grupo masculino, eles repassam essas informações como se fossem ideias pessoais. Portanto, mesmo que as influências femininas na sociopolítica Kaingang não sejam explicitadas – e sejam especialmente abafadas pelo discurso dos homens –, elas são efetivamente importantes e decisivas nessas dinâmicas (ROCHA, 2012, p. 118-119).

Percorreu-se um caminho em que se buscou entender e dar ênfase às narrativas femininas no processo de luta pela terra, considerando a centralidade, agência e potência dos corpos femininos. Nessa perspectiva, elas se colocam como participantes ativas da articulação desses movimentos, exercendo forte influência na organização sociopolítica Kaingang. Assim, compreende-se a *luta pela terra* enquanto movimento e possibilidade de emergência de saberes, de conhecimentos que acabam incorporados, na medida em que, conforme explicitou Boaventura de Souza Santos a antropóloga Ana Elisa Freitas (2020), “são corpos em luta que o produzem”, “corpos em resistência”. Nesse processo, homens e mulheres Kaingang tornam-se atores sociais protagonistas.

5.2 O papel das mulheres na criação e fixação dos corpos e da pessoa Kaingang: o feminino com o poder de ser mãe

Antigamente, as mulheres Kaingang tinham o ciclo menstrual regulado e influenciado pelas fases da lua. Conforme a fase, que marcava o início do ciclo, havia implicações diferentes no corpo feminino. Por exemplo, na lua minguante, o fluxo menstrual era menor em quantidade e tempo se comparado à lua cheia, onde o fluxo era “forte” e o tempo de duração maior. A interrupção do ciclo menstrual por um ou dois meses indicava o início de uma gravidez (DIÁRIO, 14/01/2020).

Sabe-se que tão logo a gravidez era constatada, os pais eram imediatamente informados e seguia-se todo um rito de interditos, preparação e cuidados com o corpo e, conseqüentemente, da criança em formação. Na família de *Véingré*, o pai João *Karenh* dos Santos era responsável

pela busca e preparo de remédios¹³⁰ que seriam ingeridos e usados para lavar o corpo durante o período gestacional. Vejamos o que informa:

Véin: Daí eles já vão no mato e eles já tiravam, descascavam, tiravam as folhas. O meu pai já colocava tudo batidinho na pedra. Lá fora é só pedra que tem. Não tinha tanque, não tinha nada. Colocava numa vasilha lá, já tapava bem. No outro dia cedo ele dizia pra mim assim, de noite já: ‘*Amanhã cedo tá lá, teu remédio tá te esperando. Daí tu vai lá e toma três vezes, três bocadas de água. Depois tu derramas em cima, se lava. Lava a barriga, as costas, tudo*’. Todo dia de manhã... fazia até ganhar. E pra ganhar, bah, vai bem ligeiro. Não sofria! Eu ganhei tudo em casa os mais velhos (VÉINGRÉ, 2019a, p. 5).

Nota-se, portanto, que os remédios preparados com as plantas têm a propriedade de passar para o corpo da mãe e da criança as suas potências, fortalecendo-o. Assim, o corpo cresce e se desenvolve a partir de cuidados específicos e tratamentos corporais com os chamados ‘remédios do mato’. Observe-se que o remédio necessitava ser macerado na pedra. Sobre a questão, o antropólogo Sérgio Baptista da Silva (2014) esclarece que a pedra, por sua dureza e longa duração, constitui, de forma intrínseca, um poder curativo e preventivo.

A antropóloga Patrícia Carvalho da Rosa (2008) salienta que o corpo materno, ao banhar-se com o remédio, tendo absorvido as substâncias contidas na mistura, compartilha-as com o *hã* (corpo físico) em desenvolvimento. Dessa forma, mesmo antes do nascimento, o corpo em formação do sujeito Kaingang sobre influência com práticas e ações de outrem. A autora observa ainda que o preparo do remédio deve ser com água corrente e, preferencialmente, a gestante deve banhar-se também em água corrente, pois o *gój* (água) fortalece o corpo. Essa seria a receita nativa para manter o corpo forte e saudável. Trazendo à baila o agenciamento dos *kujà*, Rogério Rosa (2005) informa que, na primeira metade do século passado, as lideranças espirituais, embora relativamente isoladas nos toldos, davam remédios do mato¹³¹ às mães para que os filhos nascessem com sangue forte.

Véingré salientou que o pai cuidou do preparo do remédio para todas as filhas que gestaram e orientou a importância de seguir “caminhando”, “fazendo o serviço” e não dormir em demasia, pois poderiam atrair “doença para si mesma” (*kaga inh*). O pai recomendava que não podiam dar lugar ao sono para evitar “pegar amarelão” e a criança nascer doente

¹³⁰ Nota-se que o conhecimento da potência das plantas não se encontra centrada na figura do *kujà*, mas difundida entre alguns homens e mulheres, sendo essa uma estratégia Kaingang de preservação do conhecimento dos antigos. E ainda, cabe esclarecer que a categoria ‘remédio’ empregada pelos Kaingang indica o uso de objetos, banhos, fumigações, plantas, animais, minerais e outros extra-humanos para a incorporação de propriedades imateriais, almas, essências, presentes nestas alteridades. Há, portanto, outra concepção de remédio, para além da categoria proposta na cosmologia euroreferenciada (BAPTISTA DA SILVA, 2014).

¹³¹ O remédio do mato que o *kujà* e o *jagrê* (espírito guia, espírito auxiliar, parceiro) coletam no “mato virgem” trata-se de uma planta que nasceu sozinha na mata fechada, protegida dos raios do sol, da intervenção direta do olhar e da mão humana (ROSA, 2005).

(VÉINGRÉ, 2019a, p. 5). Assim, as mulheres seguiam exercendo suas atividades diárias até o momento do parto (*kósin vyn*). Ao homem não havia qualquer prescrição quanto ao uso de remédios do mato, porém, semelhante à esposa, ele deveria levantar-se cedo e dar início às suas atividades, pois o ato prolongado do sono denotaria ‘preguiça’, o que refletiria no comportamento da criança e causaria sofrimento à mulher na hora do parto (DIÁRIO, 04/02/2020). O pai estaria a um só tempo cumprindo os interditos e contribuindo com sua atitude para o bem-estar da esposa. Ambos, ao cumprirem as orientações estariam substancialmente unidos e mutuamente se esforçando para manter e garantir a formação e o bem-estar da criança. Essas práticas corroboram a ideia relacional na produção de pessoas.

Na Terra Indígena Nonoai, os remédios eram coletados no interior da área de mata, na borda de barrancos, junto a cursos d’água e/ou sobre a água. Segundo informações concedidas por João *Karenh* dos Santos a Sérgio Baptista da Silva (2014, p. 75), “Algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem ‘por cima da água, boiando’, adquirindo dela seu poder, que as faz ‘não se terminarem nunca’”.

Véingré comentou que, ao lavar e esfregar o corpo, ela falava com o remédio e com a água, pois “Todos eles têm espírito. Eles sabem para que servem e com a água... Quando vai ganhar é bem rápido! O bebê vai nascer sadio, não vai ter problemas” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 4). Questionada por que é preciso conversar com as plantas, ela respondeu que “O pai ensinou. Se tu não conversas, ele embraba” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 4). Falar com a planta é uma atitude fundamental para acionar as propriedades imateriais da alteridade não humana, tão importantes para a socialidade dos humanos. Na concepção Kaingang, as plantas, assim como a maioria dos entes que habitam o cosmos, possuem interioridade, ou seja, “espírito”, semelhante aos humanos. Segundo Baptista da Silva (2014), ao conversar com a planta, o Kaingang reconhece a subjetividade e a humanidade presente nesse ser, ou seja, a considera *personae*. Essa relação é que possibilita a comunicação entre os seres, concebidos como dotados de ponto de vista, subjetividade e agência uns sobre os outros.

À mãe cabia os ensinamentos dos saberes transmitidos ao longo de gerações, sobre os cuidados em relação ao “pré-natal dos índios”:

Véin: [...] quando eu me engravidei, minha mãe foi me ensinando o que eles faziam quando engravida. Daí ela dizia ‘Tu tens que levantar cedo, tu tens que ir lá no rio onde é que tem corrente de água, daí tu pode lavar tuas pernas e na água corrente limpa, que vem do mato – porque lá aonde é que é, tudo era limpo naquele tempo. Pegava dois, três coisada de mão cheia de água e toma três bocada de água e aí tu vens de lá, vem correndo. Vem apurando, não anda. E daí cada dia tu vem fazendo isso. Esse é o pré-natal dos índios! E daí já tem remédio e daí já pega aquele tipo de

remédio, já esfrega e já toma e daí quando tu vais ganhar é a mesma coisa uma galinha tá ponhando ovo’, ela disse. E é bem certo! E daí depois já tem os remédios pra gente tomar, para gente se limpar (VÉINGRÉ, 2019, p. 14-15).

A tarefa de impedir que as filhas gestantes dormissem demasiadamente também cabia à mãe. Acordar cedo, banhar-se no rio e tomar a primeira água do dia eram atitudes essenciais para que a criança tivesse líquido no desenvolvimento, não se “formasse no seco”, e posteriormente, para que a mãe não sofresse no momento de parir a criança (DIÁRIO, 25/02/2020). Ao analisar, em conjunto, fica evidente que a geração de uma criança envolvia cuidados que abrangiam o grupo doméstico. Essas pessoas que acompanhavam o processo de gestação estavam indiretamente implicadas na constituição de um novo ser, a partir de um saber compartilhado, de uma ciência indígena sobre a fabricação do corpo Kaingang, a manutenção da saúde e o ato de parir a criança. Veja-se que a oralidade é a forma pela qual esse conhecimento é transmitido. Nessa direção, corroboram as constatações de Jan Vansina (2010, p. 139) ao referir que “Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, tradição oral”. A tradição é definida pelo autor, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. A oralidade e a manutenção da língua nativa constituem-se na forma de preservação do saber contra a colonialidade do poder e do ser (MALDONADO-TORRES, 2009).

Em relação à importância de tomar contato com as águas frias e fluentes cedo da manhã, a etnografia de Patrícia Rosa (2011) traz ressonâncias com os relatos de nossa interlocutora e ajuda a explicar a concepção Kaingang implicada nesse ato. Segundo informações concedidas por um interlocutor à autora, o dono da água dorme durante a noite e desperta quando o sol nasce, período em que suas potências estariam mais fortes e serviria tanto para remédio quanto para o banho. A água fria é tida como um remédio muito bom. O banho necessita ocorrer antes de o sol bater na água, ou seja, antes que o *tän* (espírito dono) da água acorde.

Questionou-se, em um dado momento, se havia algum perigo em torno da gestação, e Véingré explicou o que aprendeu com a mãe:

Ela me ensinava que quando eu engravidasse eu não poderia estar só dormindo. Eu não poderia estar só sentada, porque se não a criança fica bem preguiçosa. Daí ele não consegue nascer. Aí ela dizia assim ‘Tu levanta cedo, antes do sol sair. Vai na sanga lá, e fala com ele. Porque a água ele sabe que tem um espírito. Ele é vivo também! Diga fala pra ele! Diga pra ele que vai pegar, vai molhar a tua barriga, assim as cadeiras e já fala pra que seja um remédio para não deixar os ossos ficar duro’. E daí têm aqueles remédios que o meu pai já deixa lá, sabe? Pego aquele, daí eu já amasso bem e ponho na água, e vou tomando três golão daquela água. E com o mesmo eu passo por aqui assim falando também [mostra no corpo] e falo pedindo que eu venha

ganhar bem essa família, né. Porque ele cresceu... para ajudar a ganhar o filho, né. Não ter problema na hora de nascer. Que venha bem ligeiro. Conversando assim! (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 6).

A narrativa perspicaz evidencia que as causas de uma gestação e de um parto bem sucedido envolviam o cumprimento das ações prescritas pelos pais, que são pessoas mais velhas e que carregam na memória práticas e conhecimentos de gerações passadas sobre cuidados na constituição do corpo e da pessoa Kaingang em formação, e também do corpo da mãe gestante. Daí decorre que os riscos e perigos envolvidos nesse momento de formação e nascimento da criança incluem os efeitos advindos do descumprimento dessas ações. Sendo assim, a socialidade na relação com as plantas e com a água é um elemento crucial na formação do ser Kaingang. Dessa forma, a proposição de Marylyn Strathern (2006, p. 40-41) para os povos melanésios, de que as pessoas são concebidas tanto individual quanto individualmente, poder-se-ia aplicar aos Kaingang, dado que o corpo e a pessoa sejam construídos como um lócus “compósito das relações que as produzem”. Nessa direção, a autora completa que a pessoa torna-se indivíduo em relação a uma contraparte individual, e o corpo, percebido como um microcosmo social, toma a forma singular.

Durante toda a gestação a atitude era repetida. Ao retornar da sanga, o pai dizia para caminhar “apurando”, sem medo, pois o bebê precisava ficar “se mexendo”. Segundo *Véingré*, “E era bem certo!” (DIÁRIO, 04/02/2020), ou seja, conforme as prescrições eram seguidas, o desenvolvimento do corpo da criança e o momento do parto transcorriam de maneira exitosa. Evidencia-se, com base nessa narrativa, que o corpo é mediador da relação da mãe com o território e que, de maneira intersubjetiva, põe a criança em contato com o mundo antes mesmo de nascer.

Certa vez, perguntou-se a *Véingré* sobre a formação do corpo da criança e ela explicou que o sangue vem do pai e que “A mãe só segura. O que faz é o pai”. E replicou “Da mãe a gente não pega nada” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 4). Semelhante aos Toba estudados por Florencia Tola (2007), o corpo Kaingang é um compósito de extensões (esperma, sangue...) e elementos destacáveis (como o nome, por exemplo). O corpo traduz relações e concepções plurais, podendo ser entendido como extensão de cuidado do outro. Assim, o conceito de “pessoa corporizada” proposto por Tola (2007), pode ser pensado para os/as Kaingang, na medida em que se refere a uma estreita relação entre a pessoa e os processos coletivos de constituição corporal. A pessoa humana se corporifica ou se “torna corpo” a partir das ações e das intenções de outrem. A “pessoa corporizada” se torna assim, graças a outras pessoas.

No idioma Kaingang, a palavra ‘*mãn*¹³²’ em seu sentido literal significa “pegar cria de um homem”, o que denotaria a percepção de que o filho é substancialmente vinculado ao pai, uma vez que é gerado a partir do sêmen e do corpo do homem, e gestado pela mãe (ROSA, 2008). Patrícia Carvalho Rosa (2011), que desenvolveu uma pesquisa entre sete coletividades indígenas, três localizadas em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e quatro situadas no Alto Uruguai, traz importantes contribuições para a compreensão de como as mulheres Kaingang entendem a concepção humana e, conseqüentemente, a formação dos corpos:

Segundo a teoria da concepção informada pelas mulheres, é no período inicial da gestação, aproximadamente no final do primeiro mês, que o sêmen, a substância paterna doada à mãe através do intercurso sexual e retida no interior do útero, passa pelo processo transformacional para que se torne uma “nova gente”. A partir desse momento, o contato e as trocas com o feto passam a ser efetuados pela mãe, que mantém um vínculo constante e mais próximo com o *hã* até o nascimento. Durante todo o período, é ela que transforma o *hã* em formação. Suas substâncias, seu “sangue bom”, parecem prover o catalisador dessa transformação, e não da matéria (são a matéria da placenta, como já foi dito) (ROSA, 2011, p. 97).

Nota-se que a ideia expressa anteriormente por nossa interlocutora de que “O que faz é o pai” pode ser entendida como a contribuição dada pelo genitor através do sêmen sendo, portanto, o meio pelo qual se cria ou se faz o novo corpo (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 4). Aproximando essas constatações aos estudos de Marilyn Strathern (2006), por meio do qual a autora exemplifica o caso dos povos Gimi das Terras Altas Orientais, postulando que, para o referido grupo, apenas o sêmen forma o corpo do feto. Assim, as mulheres Gimi são consideradas receptáculos para o sêmen do homem.

Em outra ocasião, quando se retomou o assunto dos fluidos corporais na constituição do corpo da criança, *Véingré* tornou a dizer que, do corpo do homem vem a maior parte do sangue, porém, evidenciou outra forma de pensar a questão a partir dos ensinamentos que teve com o pai, o que abre a possibilidade de uma fluidez das duas partes. Segundo *Véingré*, “Se da mulher o sangue é mais forte que o do homem, o sangue da mulher vai mais ligeiro da parte da criança. E se o homem é mais forte que a mulher, o sangue que vai mais, daí também puxa mais à aparência do pai. Quando o sangue é forte do pai” (DIÁRIO, 04/02/2020, p.07). Assim, se o sangue mais forte for o da mãe, a criança ficará mais parecida com ela fisicamente. *Véingré* salientou ainda que, “Por isso eles dizem que eu sou mais forte do que ele, porque os meus filhos me puxaram só eu, moreno! Tem uns que puxaram a ele, que de certo é no final, né. Que

¹³² O termo também é usado em sentido relacional, para se referir ao filho mais novo, quando a mãe engravidou enquanto amamentava o filho anterior; neste contexto, o termo remete à ideia de que algo é tirado de um e cedido a outro (RAMOS, 2008).

eram os dois que deu mais claro. E o resto são todos morenos” (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 07). Damiana Bregalda Jaenisch (2010) já havia constatado o papel assimétrico das forças contidas no sangue dos *kamé* e *kanhru*, o que contribui para complexificar, segundo a antropóloga, a atribuição de características físicas e comportamentais das pessoas, sem vinculá-las à patrimetade. A ideia de “sangue forte” é utilizada de forma recorrente pelos Kaingang. Nas palavras de Jaenisch (2010, p. 160), essa concepção “pode ser empregada como atributo das pessoas que raramente adoecem, mas também utilizam enquanto qualidade a ser alcançada. Neste caso, os alimentos e remédios do mato têm as qualidades de constituírem pessoas com sangue forte”.

A questão torna-se mais complexa quando, em dado momento da pesquisa, nossa interlocutora principal fez referência às categorias de “índio mestiço” e “índio puro” (nascido de pai e mãe indígena). Para demarcar a diferenciação que havia, *Véingré* referiu que a bisavó do pai era negra, porém, a mãe do pai era índia pura e ele teria “puxado” mais a ela, ou seja, retomando a potência do sangue, o sangue da mãe do pai era mais forte e, portanto, determinante na formação do corpo e na constituição de um “índio puro”. Contudo, *Véingré* pontuou que “Nós já saímos mais puros” e reforça a explicação do pai de que, antigamente, “as índias dão clara, tem cor de cuia” e observa que “Agora não tem puro, puro, mais” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 4). Tais constatações apontam para a interessante questão das interações entre os diferentes sujeitos indígenas no tempo e no espaço. Essas interações resultaram em relações étnicas, e, conseqüentemente, de trocas de fluidos corporais. E ainda, a importância simbólica do sangue está na sua potência evidenciada pela ideia de força. Sugere-se que essa forma de pensar a fabricação do corpo Kaingang a partir do sêmen e do sangue (podendo vir do pai ou da mãe, conforme sua potência) coloca em evidência a agência das extensões corporais provenientes de outros corpos.

Os Kaingang utilizam as categorias *fĩ* (ela) e *tĩ* (ele) para referir-se ao corpo feminino e masculino, respectivamente. Conforme explicação obtida em campo, há diferenciações entre ambos no que se refere à formação durante a gestação. O corpo físico feminino levaria mais tempo para se formar e demoraria para realizar os primeiros movimentos na barriga da mãe. Já o corpo físico masculino “se faz bem ligeiro”, pois acredita-se que concentre uma quantidade maior de fluidos corporais e poderia constituir elementos a mais (veias, por exemplo), sendo mais forte do que o corpo feminino e, portanto, mais rápido nos movimentos. Assim, a mãe sentiria e saberia quando está grávida de uma menina ou de um menino (DIÁRIO, 04/02/2020). Essa constatação assemelha-se ao encontrado por Raquel Paiva Dias Scopel (2014) entre os

Munduruku, um grupo falante da língua Mundurukú, do tronco Tupi. Conforme a autora, a identificação do sexo do bebê é realizada a partir da interpretação que as mães fazem dos movimentos fetais: o filho homem se forma logo no primeiro mês e pode, a partir desse momento, se movimentar, pois já teria todos os membros formados; a filha mulher levaria até o quinto mês de gestação.

Antigamente, os *kofá* tinham um entendimento diferente sobre a concepção de meninos e meninas. Eles faziam uma espécie de pêndulo com uma pedra cristal ou uma madeira bem apontada e seguravam sobre a barriga da mulher gestante. Se a pedra cristal ou a madeira fizesse movimentos circulares, indicaria o nascimento de uma menina, se fizesse movimentos sincrônicos, seria um menino (VÉINGRÉ, 2019a).

A partir das entrevistas de história oral realizadas com algumas mulheres Kaingang, no que se refere ao ato de partear, as informações variam, pois tem-se desde o parto realizado sozinho, até aqueles realizados com ajuda de uma parteira indígena, do esposo ou dos pais. Trazendo à baila as narrativas orais dessas mulheres, procurou-se compreendê-las a partir de suas lógicas próprias, atentando para os lugares e contextos trazidos pelas memórias. Sobre essa questão, Heloisa Helena Pacheco Cardoso (2010) enfatiza que os lugares acionados pelas memórias são referências de experiências vividas no passado e reinterpretadas no tempo atual em que as narrativas são explicitadas. Assim, compreende-se que as falas das interlocutoras Kaingang apoiam-se em um processo de escolha, no qual elas elegem o que lembrar e o que narrar.

Conforme já mencionado, era comum entre as mulheres Kaingang manterem suas atividades cotidianas até o final da gestação. *Véingré* salientou que ela seguia trabalhando no cultivo de roças até o final do dia, retornava para casa, tomava banho, preparava o jantar. Geralmente na madrugada sentia as dores do parto. Alguns filhos nasciam antes mesmo do nascer do sol e o parto era realizado sem demoras (DIÁRIO, 04/02/2020).

Véingré teve oito filhos biológicos¹³³. Os mais velhos nasceram todos em casa, “nas mãos” da parteira indígena Augusta e na presença do esposo *Sê*. Augusta deslocava-se de Charrua para ajudar *Véingré* no trabalho de parto na TI Nonoai. Era ela quem preparava o local adequado para o trabalho de parto, pegava a criança e cortava o cordão umbilical usando uma

¹³³ *Véingré* gestou oito crianças. Contudo, quando teve sua segunda gravidez, ela perdeu o bebê no terceiro mês de gestação, enquanto trabalhava no lavrado de um roçado em Nonoai. Posteriormente, na sexta gravidez, quando estava no sexto mês da gestação ela perdera outra criança. Assim, dos filhos que fez nascer, quatro são rapazes e duas são moças. Destes, dois rapazes são solteiros e moram com a mãe. Em relação às filhas mulheres, ambas já se encontram casadas. Uma trabalha como professora na Escola Indígena *Topê Pên* situada no interior da TI e a outra é enfermeira e atua no Posto de Saúde que há dentro da TI (DIÁRIO, 31/01/2019; 14/01/2020).

lasca de taquara afiada, que era também alisada com banha de porco. Por conseguinte, ensinou *Véingré* (2019, p. 14) como ela deveria fazer: “Ela media com a mão. Ela pegava o umbigo do bebê, apoiava aqui assim... sem espicha, apoiava no joelhinho do bebê, daí aqui já limpava, onde amarrava aqui. Ela tirava o sangue pra cá. Ela cortava mais dois dedos assim”.

No ato de parir, a mulher não ficava deitada. *Véingré* contou que ela sentava num banco de madeira menor, mais baixo, para ganhar seus filhos. Enquanto não chegava a hora, ela permanecia caminhando e, ao perceber as pernas travarem e não conseguir mais andar, *Sê* e a parteira lhe traziam no local onde o banquinho havia sido acomodado. *Sê* sentava-se em outra cadeira atrás da esposa, para que ela pudesse segurar no seu pescoço e fazer força. Fazia uma, duas, às vezes com três, e a criança já nascia. *Véingré* salientou que, com ajuda do marido, era bem ligeiro ganhar e que *Sê* sempre teve os filhos com ela (DIÁRIO, 04/02/2020). A placenta e o restante do cordão umbilical eram enterrados, “guardados” pelo pai, pois assim a criança teria uma mente boa, pensamentos bons e estaria “plantada” naquele lugar (DIÁRIO, 25/02/2020). Esse ato poético sugere uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento Kaingang e um lugar de origem específico, onde a pessoa se une e se identifica com a própria terra. Assim, a relação da pessoa e do coletivo são mediadas pelo território (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

É notável, portanto, a participação do marido na atenção dada ao momento do parto e aos primeiros cuidados com o filho recém-nascido, desempenhando atitudes fundamentais que refletirão na formação do corpo e da pessoa Kaingang por toda a vida. A parteira detinha conhecimentos e práticas específicas sobre o parto e sabia, inclusive, arrumar a criança quando era chegada a hora de ganhar caso ela não estivesse na posição certa de nascer. A única forma que impossibilitava a intervenção da parteira era quando a criança estivesse sentada (DIÁRIO, 04/02/2020).

A anciã Pequena de Mello relatou que, dos onze filhos¹³⁴ que teve, a maior parte nasceu em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e outros “por ali”, referindo-se às movimentações no território da bacia do rio Pardo e aos descolamentos ocorridos entre as duas regiões hidrográficas. Alguns filhos nasceram em hospitais, porém a grande maioria nasceu fora destes ambientes medicalizados. Sobre o parto, Pequena revelou que ficava “de cócoras”

¹³⁴ São eles: Margarete (nascida em Santa Cruz do Sul), Teresinha (nascida em Mariante), Márcio (nasceu em Bom Retiro do Sul), Carlos André, Claudete, Marcos, Paulo Alexandre, Janete, Vanderlei, Leandro e Silvane (esta última é filha de Pequena e Chicão). As filhas Margarete e Teresinha faleceram em tenra idade, acometidas por doenças. Pelo que foi possível apurar, dos onze filhos de Pequena, apenas três nasceram em hospitais (Márcio, Carlos André e Silvane) (MELLO; SOARES, 2020).

e “ganhava” em posição vertical, geralmente sozinha, em circunstâncias das mais diversas: embaixo de um limoeiro, de uma aroeira, em casa ou na estrada (ao visitar a mãe que morava na “colônia”, em Venâncio Aires, território da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo) (DIÁRIO, 28/11/2019, p.04-05). Pequena sabia a hora que os filhos desejavam nascer, pois sentia um mal-estar. Recorda que, certa vez, foi coletar cipó e que se demorasse um pouco mais, seu filho Paulinho teria nascido na estrada. O corte do umbigo era feito por ela, caso estivesse sozinha, ou com ajuda de Jônia. Media-se quatro dedos ou um palmo para cortar o cordão umbilical e fazia-se uso de algum instrumento cortante ou da lasca de taquara. Ademais, revela que detinham o conhecimento de plantas que poderiam ser utilizadas para não engravidar, a exemplo do gervão (DIÁRIO, 08/10/2019; 28/11/2019).

Nos relatos da anciã Jônia Soares, ela pontuou que a maioria de seus partos ocorreram em hospitais. Dos catorze filhos¹³⁵ que teve, três nasceram em casa com ajuda da sogra Maria Marcelina. Embora não fosse uma parteira indígena, como mulher mais velha, Maria Marcelina detinha conhecimentos sobre o parto e, inclusive, preparava uma infusão de chás do mato para Jônia tomar durante a gravidez. Assim, ajudou alguns dos netos a vir ao mundo. Maria Marcelina era quem cortava o cordão umbilical com uma lasca de taquara e dava banho nas crianças. O umbigo, posteriormente, era depositado na terra (SOARES, 2018; DIÁRIO, 27/02/2020; 19/09/2019). A relação umbilical dos Kaingang com a terra dimensiona o vínculo que as pessoas estabelecem com o lugar (GÓES, 2018).

Posteriormente, Jônia e Manuel auxiliaram a filha Maria Antônia Soares a parir dois, dos doze filhos que teve. As duas crianças nasceram na aldeia velha e, segundo Mana Soares (2019), a mãe relatou que uma das crianças nasceu embaixo de uma árvore. O parto era realizado de cócoras e, no local onde a criança nascia, era acomodada uma esteira de junco, produzida por Manuel. Ao avô, cabia a tarefa de cortar o cordão umbilical do neto, utilizando-se de uma lasca de bambu. Depois, Maria deslocava-se para o hospital na cidade de Bom Retiro do Sul, possivelmente para fazer o registro de nascimento da criança. Esses relatos referem-se a episódios transcorridos nas décadas de 1970 e 1980 (SOARES, 2019).

Em diálogo com Lures Carvalho, oriunda da Terra Indígena Guarita, que à época da pesquisa encontrava-se residindo na TI *Jamã Tyj Tãnh* por ocasião de seu terceiro “casamento”,

¹³⁵ Todos os filhos nasceram de parto normal. São eles: Eraldo, Luis, Iraci, Maria Antônia, José Alvício, Carlos, Altair, Márcia, Andréia, Maria Sandra, Maria Conceição, Adelar, Clarice e Jair. Eraldo e Luis faleceram ainda crianças e seus corpos foram enterrados no cemitério da Linha Glória/Estrela (DIÁRIO, 12/12/2019).

ela referiu que teve onze filhos¹³⁶. Destes, dez nasceram em Guarita e eram filhos do primeiro casamento. Quando seu esposo faleceu, deslocou-se com os filhos para territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e, na Terra Indígena *Foxá*, conheceu seu segundo esposo, com quem teve uma filha. A filha caçula foi a única de todos os filhos que nasceu no hospital. Nessa época, Lures residia com o esposo na TI *Topê Pẽn* e lá recebeu a notícia de que precisava deslocar-se até o Hospital Fêmeina para parir sua filha (atualmente com treze anos de idade). Os demais filhos nasceram todos em casa. Ao comunicar a ideia de que “Eu ganhava só para minha mãe”, nossa interlocutora sinalizou que esse momento mobilizava o universo feminino no contexto doméstico (DIÁRIO, 27/02/2020, p. 6). Quando chegava a hora de ganhar os filhos, a mãe Universinda Emílio preparava um chá que era ingerido para dar força ao corpo da mãe. O cordão umbilical era cortado por Universinda Emílio com uma lasca de taquara bem afiada e o umbigo era posteriormente “plantado” dentro da casa, na terra (DIÁRIO, 22/10/2019; 27/02/2020).

A documentação produzida por Pierre F. A. Booth Mabilde (1983), referente a meados do século XIX, nos remete que, no momento do parto, as mulheres Kaingang retiravam-se para um rancho isolado, previamente construído pelo esposo, onde teriam seus filhos sozinhas. No caso de a mulher estar parindo o primeiro filho ou se fosse esposa do cacique, a parturiente poderia ser instruída por uma indígena mais velha na hora do parto. As outras mulheres prestavam solidariedade à parturiente, alcançando-lhe mantimentos e, quando a criança nascia, eram elas quem procediam o primeiro banho do recém-nascido no riacho próximo. No dia seguinte, a mulher regressava ao rancho principal, para junto de seu esposo, onde o restante das mulheres continuava a lhe auxiliar até o seu restabelecimento. No caso de ser esposa do cacique, regressava somente depois de desaparecer os lóquios produzidos após o parto (MABILDE, 1983). Contudo, existem relatos, como o de Telêmaco Borba (1908), informando que quando as mulheres Kaingang sentiam que estava na hora de parir, no acaso de ser dia claro, elas deslocavam-se para o mato com uma companheira. Após o parto, lavavam-se e lavavam a criança com água corrente e, em seguida, retornavam ao rancho, momento em que a mulher parturiente continuava a desenvolver suas atividades cotidianas.

A primeira documentação, datada do século XIX, e a segunda, datada do início do século XX, trazem em comum o fato de as mulheres Kaingang deslocarem-se para um lugar reservado,

¹³⁶ São eles: André, Tomé, Cláudio, Isaias, Marco, Celso, Sofia, Maria, Maraci e Beatriz (essa última é filha do segundo casamento). Grande parte dos filhos reside na Terra Indígena *Pó Mág/Tabaí*, um filho reside na TI *Topê Pẽn* e três filhos (uma filha casada, uma filha e um filho solteiros) e o genro encontravam-se residindo com Lures na TI *Jamã Tÿ Tãnh* (DIÁRIO, 27/02/2020).

distante da casa onde vivia o grupo familiar, para parir seus filhos, havendo variações no acompanhamento de uma pessoa mais velha junto da parturiente. As narrativas das interlocutoras Kaingang apresentadas nesse estudo, à exceção de Pequena, convergem para a ideia do parto assistido, momento em que são auxiliadas por uma mulher mais velha (mãe, sogra, parteira) e para a necessidade de manterem-se ativas antes e depois do parto. Entretanto, pondera-se que a anciã Pequena teve algumas experiências de partos em que esteve sozinha, a exemplo das mulheres do século XIX. Nos pareceu algo absolutamente convencional a ela, sem demonstrar qualquer receio a esse respeito. Para os casos em tela, o lugar de nascimento esteve centrado no domínio ‘casa’ (*in*) (ROSA, 2005). Destaca-se a casa (*in*) como um local de convívio e atuação de homens e mulheres entre si e com seus pares ou afins (*jãmré/cunhados(as)*), podendo ser descrita como uma “unidade de troca” (AQUINO, 2018) que conecta o grupo familiar aos grupos domésticos, do nascimento, casamento, ao desenvolvimento do ciclo de vida do grupo doméstico. E, por fim, como foi possível depreender, os saberes sobre gestar e partejar não estavam restritos às práticas das parteiras, mas compartilhados e diluídos entre algumas pessoas das coletividades Kaingang. Evidencia-se, sobremaneira, a potência das mulheres Kaingang como um todo, não somente da mãe biológica, mas das avós (mãe da mãe, sogra), das tias, das irmãs, das mães de “adoção”, na construção de corpos e pessoas kaingang.

5.2.1 A agência do afeto e do cuidado: resguardo, dieta alimentar e amamentação no pós-parto

Sobre os cuidados do pós-parto, *Véingré* relatou continuar tomando remédios do mato preparados pelo pai, cuja potência agia para limpar o corpo e era fonte de “vitamina” para evitar recaída (DIÁRIO, 14/01/2020). Com a ingestão desses remédios, não precisava guardar uma dieta (*vãkrenh*) alimentar mais rígida. O pai recomendava o preparo de comidas mais secas, assados, salpicados com farinha torrada, bolo sem fermento e desaconselhava a ingestão de sopas. A dieta alimentar era guardada por trinta dias ao parir menina, e quarenta e cinco dias ao parir guri. O tempo de guardar dieta para os meninos era maior pois, conforme nossa interlocutora, “homem tem natureza mais forte, né. Aí tem que ser quarenta e cinco dias de dieta, e trinta as mulheres que são mais fracas” (VÉINGRÉ, 2019, p. 15).

O tempo da dieta alimentar era também o tempo que o homem deveria resguardar-se para não “encostar” na mulher. Assim, ele dormia separado, geralmente com os filhos menores,

até a esposa melhorar bem (DIÁRIO, 04/02/2020). O parto em casa e o uso de remédios do mato, inclusive nos pós-parto, permitiam ao corpo feminino uma recuperação rápida e, no mesmo dia, a parturiente poderia desenvolver atividades cotidianas. Contudo, pontuou-se que, ainda assim, as mulheres Kaingang permaneciam resguardadas por um determinado tempo, dedicando-se às atividades realizadas no interior de suas casas, estando estas vinculadas aos filhos, ao marido e, sobretudo, aos cuidados dispensados ao recém-nascido.

Diante do exposto, o resguardo pode ser entendido como um conjunto de prescrições e restrições que implicava dietas alimentares, uso de remédios, proibição de certas atividades e reclusão. O resguardo abrange um tempo determinado, cuja importância está nas consequências que podem resultar à mãe e, sobretudo, à criança.

O cuidado com a dieta alimentar no pós-parto foi salientado por outras interlocutoras indígenas, com algumas variações. Uma das mulheres indígenas referiu que não poderia comer carne de porco, de gado ou de peixe, somente de galinha. A ingestão da carne de porco poderia resultar em feridas no corpo (DIÁRIO, 22/10/2019). Outra interlocutora também referiu sobre o cuidado de não comer carne de porco e incluiu no rol de interditos o feijão e a morcilha quente. Dentre as consequências da ingestão de algum desses alimentos estaria o risco de hemorragia (DIÁRIO, 08/10/2019).

Na TI *Jamã Tÿ Tãnh* há todo um cuidado tanto com o corpo em formação quanto com a mãe que gestou e pariu, uma vez que as narrativas trazem elementos relacionados à possibilidade de “pegar pragas”. Sendo assim, o ápice desse cuidado é no sétimo dia depois do nascimento, momento em que as mães devem permanecer reclusas em suas casas, juntamente com o/a filho(a) recém-nascido(a), para que os corpos não sejam expostos a perigos. A prática pedagógica desse aprendizado perpassa gerações por meio da tradição oral: da bisavó Maria Leonora para a vó Jônia, da vó para a mãe Maria Antônia e desta para Mana (SOARES, 2019). Na seara de Jean Vansina (2010), as sociedades que se orientam pela tradição oral transmitem cuidadosamente tudo o que consideram importante para as gerações seguintes, tendo em vista os seguintes propósitos: o bom funcionamento daquela sociedade; a compreensão dos vários status sociais e seus respectivos papéis; e o conhecimento, por parte dos indivíduos, de seus direitos e suas obrigações. Dessa forma, o conhecimento transmitido de uma geração para outra permanece vivo no respectivo grupo doméstico.

O nascimento é um momento considerado perigoso pelas coletividades Kaingang. Por isso, é preciso cuidado para que o corpo não seja predado através de agências de alteridades

perigosas, contraindo doenças ou, até mesmo, seja levado à morte, situação que leva a consequente destruição do corpo (BAPTISTA DA SILVA, 2014).

O cuidado nos primeiros dias de vida da criança também foi mencionado por *Véingré*. Quando a criança nascia, ela permanecia reclusa no quarto durante sete dias, sob a luz de uma vela, visto que, como a criança ainda era novinha, a exposição ao vento era perigosa, pois os espíritos poderiam atingi-la com enfermidade. A criança era então batizada em casa, momento em que o *kujá* lavava o corpo da criança com remédio e atribuía um nome indígena. Depois do batismo e da nomeação, a criança poderia ser exposta à luminosidade e ao vento. A mãe também se resguardava nesse tempo e o máximo que se poderia fazer era trazer a criança até a cozinha da casa (DIÁRIO, 04/02/2020). Com a reclusão do recém-nascido, acreditavam evitar doenças vindas pelo ar. Constatou-se que o resguardo incidia sobre a mãe e o bebê, e envolvia um conjunto de atividades e espaços de circulação, revelando a existência de relações entre humanos e seres outros (espíritos), as quais podem resultar em prejuízos para os humanos.

Conectando a forma Kaingang de controlar o resguardo após o nascimento às concepções teóricas de Danowski e Viveiros de Castro (2014) fica claro o perigo que reside no potencial transformativo dos ex-humanos, capaz de atingir os humanos com doenças, fazendo-os serem violentamente reabsorvidos pelo substrato pré-cosmológico. Nessa mesma linha, a Kaingang Cleci Claudino (2015, p. 29) assinala a importância de haver um cuidado especial com a mãe e a criança após o nascimento, destacando o uso de chás e ervas para a mulher “curar bem”, para ter bastante leite, para a criança não ter cólica, não ter “espírito perturbador”, crescer forte e dormir bem durante a noite.

O ser Kaingang é constituído de corpo (*hã*) e espírito (*kuprig*). Conforme sugere Patrícia Carvalho Rosa (2008), o *kuprig*¹³⁷ seria a parte dada após o nascimento, recebida através do nome e constituída das relações entre os sujeitos e o cosmos. O corpo, por sua vez, é a parte construída desde o momento da cópula e segue sua formação constantemente no cotidiano de cada pessoa Kaingang. A principal causa de uma doença grave é o afastamento temporário do *kuprîg* (espírito) do corpo (ROSA, 2005). Vejamos como a questão é formulada por *Véingré*:

Pesquisadora: E o espírito está sempre no corpo?

Véingré: Tá sempre no corpo. Se o espírito sai a gente já cai, né! O corpo não é nada, o corpo é um pó!

Pesquisadora: E quando o espírito sai?

¹³⁷ “O *kuprig*, a segunda categoria nativa formadora da pessoa Kaingang, agrega-se, após o nascimento, ao *hã*. O evento que marca essa justaposição é a nomeação da criança que ao receber o nome está incorporando ao mesmo tempo alguns atributos da metade clânica de seu pai e que será respectivamente a sua. Entretanto, diferentemente do corpo, por exemplo, o *kuprig* não pertence a nenhuma divisão clânica e tampouco designa características físicas ou sociais ao sujeito que tem o seu corpo como receptor” (ROSA, 2008, p.25).

Véingré: Olha, o espírito sai quando a gente vai morrer, né. E ali se ela não entra mais a gente vai morrer!

Pesquisadora: E ele pode cair e o espírito sair e voltar?

Véingré: Olha, se sai e volta é isso que eu estou dizendo, né! Às vezes sofre de mal, fica uma hora ali morto, mas o espírito volta, mas esse já é o espírito do mal. E tira e quer matar, e ele mesmo quer fazer a obra.

Pesquisadora: E de onde vem o espírito mal?

Véingré: Olha, esse é da maldição de onde que eu estou falando, né. Pra escraviza aquela pessoa, que nem a tua vida. Não te gosto, então quer fazer o mal para você assim. Mas, manda o espiritual (*VÉINGRÉ*, 2019a, p.02-03).

A despeito, Rogério Rosa (2005) esclarece que os Kaingang diferenciam as doenças provocadas pelo rapto de seus *kuprîg* (espíritos) pelos *vênh kuprîg korég* (espírito dos mortos) que vivem no domínio *nũgme* (mundo dos mortos) daquelas provocadas por um malfeito. As doenças invisíveis causadas, seja por rapto de espíritos, seja, por um malfeito¹³⁸, atingem tanto bebês quanto crianças, adultos e velhos. Essa interlocutora fez referência ao “espírito do mal” e “maldição”, ambas doenças invisíveis, porém, a partir da categorização feita pelo autor supracitado, fica difícil um posicionamento preciso em relação a uma ou outra, até porque, considerando a adesão ao pentecostalismo, é possível que tenha ocorrido uma reelaboração e a introdução de uma nova categoria. À primeira vista, tende-se à associação com o malfeito, porém, dada a limitação dos dados colhidos em campo, não é possível uma conclusão precisa.

Em ambas as Terras Indígenas pesquisadas, toma-se o cuidado de não molhar o coto umbilical do bebê até cair, visando evitar cólicas. Por isso, a mãe procede apenas o chamado “banho de gato”, passando um pano úmido pelo corpo da criança (DIÁRIO, 08/10/2019; *VÉINGRÉ*, 2019).

Após a queda do coto umbilical, Danda contou que queimavam a pena de galinha e misturavam banha, produzindo uma espécie de pomada, que era colocada sobre a região do umbigo da criança para auxiliar na cicatrização (DIÁRIO, 08/10/2019, p. 7). O coto umbilical é enterrado num “local sagrado, bonito, que a gente quer que a criança venha forte”, referiu Mana Soares (2019, p. 3). A anciã Maria Cerse do Couto contou que costumava guardar o coto umbilical dentro de uma caixinha para então enterrá-lo próximo a uma bananeira ou alguma outra planta que desse flor (DIÁRIO, 17/07/2019). Pela relevância desse rito ao nascer, o ato de guardar o umbigo para enterrá-lo é considerado um dos cuidados da mãe com a criança no período pós-parto e geralmente é auxiliado por uma pessoa mais velha. O umbigo fica na terra onde o sujeito nasceu, devendo, por ocasião da morte, ser o corpo enterrado na mesma terra. O

¹³⁸ Nas duas situações, a demora tanto por parte dos familiares do doente na busca do serviço de um *kujà*, quanto desse mediador em partir ao domínio *nũgme* ou cozer remédio do mato pode acarretar a morte da pessoa enferma (ROSA, 2005).

ciclo da vida é marcado pela intensa relação com a terra, pois “Ao nascer e ao morrer, parte do corpo é posto na terra, enquanto o espírito provém e retorna a sua aldeia no *numbê*” (ROSA, 2008, p. 38-39).

Véingré revelou que guardava o coto umbilical dos seus filhos, depois que “aquele curtinho” caía, até as crianças ficarem grandes. Quando iam ao colégio, ela o mostrava para os filhos se eles tivessem curiosidade. Assim ela evitava que eles ficassem “fuçando”, mexendo em tudo. Ela explicou que tem criança que, quando a mãe perde essa parte do umbiguinho, não consegue nem sair de casa, pois a criança fica fazendo estripulia, revirando tudo. Mais tarde, os filhos então diziam à mãe não ser mais necessário guardar o umbigo, pois já estavam crescidos (DIÁRIO, 25/02/2020).

Na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, a amamentação é um momento importante para a construção do vínculo entre a mãe e a criança. Além disso, contribui para a formação e proteção dos corpos e para a constituição da pessoa indígena, conforme informa uma de nossas interlocutoras:

Nós entendemos que além de ter vínculo com a mãe, que a criança fica bem mais com o vínculo, mamando, e também pra nós, ela tem várias prioridades. Para nós é tipo um medicamento, a criança não fica doente. A gente faz também fomentação na criança. Se a criança tem cólica, nós tiramos o leite do peito e fomentamos. Fomentamos as costinhas, a barriga, o umbiguinho e daí já fica bom. Porque o leite do peito, ele é quentinho, fomenta bem ali, e a criança já melhora (SOARES, 2019, p. 2).

O aleitamento materno é central para o crescimento da criança após o nascimento. Conforme verificado, as mães também realizavam fricções (massagens/fomentação), com o sentido de proteger e formar seu corpo. Nessa direção, ouviu-se de algumas mulheres da TI *Jamã Tÿ Tãnh* que o leite materno, se produzido em excesso pelo corpo feminino, jamais pode ser jogado na terra, pois isso poderia fazer o leite secar. Não há uma idade definida para parar de mamar e o uso de plantas que visam estimular a produção de leite é comum.

Notam-se similaridades entre as duas Terras Indígenas pesquisadas no que diz respeito à prática de permitir que as crianças mamem até a idade que desejarem, podendo ocorrer amamentação simultânea entre duas crianças. O momento de parar de alimentar-se do leite materno é dado em diferentes idades, sendo, portanto, um processo individual da criança. Além disso, evidencia-se o conhecimento de algumas práticas de uso de plantas para estimular a produção de leite. Também acreditam que o leite materno é composto pelos alimentos ingeridos pela mãe.

Não obstante, nem toda mulher indígena teve ou tem facilidade em amamentar ou teve/tem leite após o parto. Em diálogo com a anciã Pequena, constatou-se que apenas um de

seus filhos mamou no peito. Para todos os demais, ela acabou introduzindo o leite de vaca, misturado à farinha de milho torrada. Além disso, complementava a alimentação das crianças com caldo de arroz e, por volta do quarto mês de vida, introduzia outros alimentos líquidos e sólidos (DIÁRIO, 28/11/2019). Verifica-se que a alimentação da criança complementada progressivamente com comidas que os pais comem é uma prática na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, sobretudo a partir do quarto mês de vida. Contudo, o leite materno ou o leite de vaca – para os casos em que a criança não “pega o peito” ou a mãe não produz leite o suficiente –, continuam figurando como alimentos principais (DIÁRIO 19/12/2019).

Na TI *Topê Pẽn* é feita infusão de remédios do mato para estimular a produção de leite e evitar recaída. Entende-se que o leite materno é importante para a criança ficar “viçosa”, para ter “saúde”, não adoecer, não ter “desarranjo”, para ter “sangue são, sangue bom” (VÉINGRÉ, 2019a). *Véingré* falou com alegria que nunca desmamou os filhos. Todos mamaram e, inclusive, amamentou alguns dos filhos de criação. Seus dois filhos biológicos mais novos mamaram até os oito anos de idade. Mesmo grandes e nutrido um sentimento de vergonha frente às visitas, chamavam a mãe para mamar atrás da casa, de pé mesmo, denotando a agência das crianças Kaingang na busca da amamentação (JAENISCH, 2010). Não havia hora para mamar. As crianças, geralmente deixavam de mamar quando sentiam vergonha.

Nesse processo, pode-se compreender, a partir das narrativas de nossa interlocutora, que enquanto amamentava, *Véingré* não engravidava. O intervalo entre uma gravidez e outra era de dois anos ou mais. De forma ininterrupta, ela amamentou, seja seus filhos biológicos ou de criação. Quando vinha a menstruação, ela engravidava (DIÁRIO, 14/01/2020). Nas palavras de *Véingré* (2019, p. 06): “Eu engravidado, ganho, dou mama pros dois, e o outro vai deixando pro outro, e daí eu engravidado. Do meu filho mais velho foi até o último”. Diante dessas contatações, percebeu-se que a amamentação atuava como um regulador da concepção.

Vale aqui resgatar o diálogo firmado por Ana Elisa Freitas (2005) com a *kujà* Iracema *Rã Ga* Nascimento, sobre a importância da amamentação. Segundo informou à autora, ao amamentar a criança, a mãe ajuda a firmar seu espírito no mundo, e isso faz uma pessoa forte. *Rã Ga* amamentou todos os filhos até que, por conta própria, deixassem de mamar. Desmamar uma criança por imposição resultaria em uma série de doenças para a criança e para a mãe, muitas delas do espírito, explicou a *kujà* Kaingang (FREITAS, 2005).

O leite materno, segundo *Véingré*, é muito importante, pois contém as “vitaminas” das comidas ingeridas pela mãe. Contudo, ela referiu sentir falta das comidas típicas na TI *Topê Pẽn* e lamentou as interferências realizadas pelo poder público num local de banhado existente

no interior do Parque Natural do Morro do Osso. Esse banhado era conhecido, cuidado e manejado pelos Kaingang, de onde retiravam uma planta referida pelo nome de “Curnum”. Segundo os Kaingang, essa planta nasce no barro e é uma comida muito boa, sendo também um remédio. Da planta, extraíam o miolo, picavam-no e o misturavam no feijão. Nossa interlocutora rememorou um tempo passado, quando vivia em Nonoai, e nas matas dessa Terra Indígena, podiam acessar diversas “saladas”, como o fuá, a radite, a samambainha, o urtigão, que serviam-lhes de comida. O urtigão podia ser usado como comida e como remédio. *Véingré* salientou que, no interior da área de mata da TI *Topê Pên*, era possível encontrar Curnum, porém em menor quantidade. A raiz da planta é usada para lavar o seio das mulheres, cuja agência estimula o leite. Ele também pode ser tomado “por água”. A samambainha, quando ingerida pela mãe, ajuda os filhos a se “criar mais ligeiro”. O broto usado como comida durante a gestação ajuda a mãe na destreza das tarefas cotidianas. A samambainha também ocorre no interior da área de mata da TI *Topê Pên* (DIÁRIO, 04/02/2020). Assim, conforme sinaliza Damiana Bregalda Jaenisch (2010), a importância dos alimentos consumidos está não somente na matéria, mas a própria força deles oriunda constrói corpos fortes.

Diante do apresentado, é possível afirmar que território, corpo e pessoa se conectam por meio da amamentação. Sobremaneira, através do corpo da mãe, a criança tem contato com as potências de seres outros e com as substâncias de outros territórios. O leite materno contém o autêntico fuá, a radite, a samambainha, o curnum e outras comidas que a mãe ingere. A dificuldade de encontrar as comidas típicas devido à exiguidade das terras habitadas impacta diretamente na constituição do corpo e da pessoa Kaingang. Ademais, conforme pôde-se evidenciar, a mãe aparece como figura central na concepção dos filhos. O conjunto de relatos sobre os partos, os resguardos, os remédios, a dieta, a amamentação revelaram não só a potencialidade do agenciamento feminino, mas também um amplo conhecimento transmitido e revelado entre as mulheres. O conjunto de práticas orquestradas por essas mulheres é imprescindível para manter a saúde, prevenir doenças e evitar a morte da pessoa Kaingang.

5.2.2 Filhos de ‘criação’

A existência de ‘filhos de criação’ foi desvelada durante a pesquisa de maneira inesperada em ambas as Terras Indígenas. Ao mesmo tempo, constatou-se ser este um tema um tanto sensível de ser abordado. Ainda que de forma breve, os relatos descritos nesta etapa do estudo apontam para outra forma de relação de filiação marcada por vínculos afetivos construídos com filhos biológicos de parentes próximos ou distantes, que acabam reconhecidos

como ‘filhos de criação’ ou de ‘adoção’. Há também relações estabelecidas com pessoas mais velhas que são ‘guardadas’ por casais mais novos, sem que haja necessariamente uma vinculação consanguínea.

Danda, da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, contou certa vez que sua primeira filha foi de criação. Na época, ainda era uma mulher solteira e estava com dezoito anos de idade. A menina lhe foi dada por sua cunhada, esposa de um de seus irmãos. Segundo ela, quando a cunhada foi parir no hospital, soube que teria filhos gêmeos: um menino – que nasceu primeiro –, e uma menina que nasceu logo depois. Então, decidiram entregar a menina e ficar com o menino. Questionada sobre os motivos que levaram a tal atitude, obteve-se a resposta de que seria pelo fato de a cunhada ter muitos filhos pequenos para criar¹³⁹. Danda teria feito uma visita a ela no hospital e lá recebeu o convite para batizar a menina em casa. Quando a cunhada retornou para casa, a *kujà* Rosalina Pinto e Danda batizaram a criança e, logo depois, a cunhada lhe fez a proposta de “dar” a menina, que estaria com quinze dias de vida. Danda, então, resolveu cuidar e criar a sobrinha. Quando a filha de criação completou dois meses, ela conheceu seu esposo. Além dessa menina, ela também criou a filha de uma de suas irmãs, quando esta faleceu. Recentemente, Danda ganhou um neto nascido de sua primeira filha de criação. Ambos residem com ela (DIÁRIO, 19/12/2019).

Outra interlocutora desta área indígena, hoje com 63 anos de idade, apelidada de Cica, contou durante uma das conversas que tivemos na casa de sua mãe Jônia, que entregou seus dois filhos para serem criados por outras pessoas. A menina foi entregue à sogra e o menino foi dado em adoção a uma tia, irmã do pai. Segundo Cica, o pai lhe fez casar com um “alemão” aos quinze anos de idade, quando ainda moravam em Santa Cruz do Sul. Porém, como ele lhe agredia e lhe nutria preconceito pelo fato de ser ela uma mulher indígena, Cica se separou dele. Posteriormente, soube que a tia deu o menino para ser criado por outra família não indígena (DIÁRIO, 16/12/2019).

Véingré teve cinco filhos de criação. Apenas um dos meninos chegou para ela quando ele tinha onze anos de idade. Os demais lhe foram entregues quando ainda eram bem pequenos, e passaram a mamar junto de seus filhos biológicos. Alguns, inclusive, foram registrados no nome dela e do esposo, no tempo em que a prática era permitida. (DIÁRIO, 14/01/2020).

¹³⁹ No entanto, constatou-se em campo que a cunhada referida por nossa interlocutora teve outros filhos depois do nascimento dos gêmeos. Embora não tenha sido feito qualquer referência, sabe-se que para diversos grupos indígenas, o nascimento de crianças gêmeas ou com alguma deficiência poderia significar uma série de problemas para o grupo. Outrossim, verifica-se que essa questão foi reelaborada com o tempo, para alguns grupos indígenas.

A partir do diálogo com *Véingré* evidenciou-se uma trama extensa na origem dos filhos de criação: sobrinhos, neta, filhos dos filhos de criação. Constatou-se, no entanto, que *Véingré* referia-se a todos como filhos e não foi possível notar uma diferenciação de atributos conferidos a essas pessoas. Havia a marcação dos filhos legítimos e dos filhos de criação, porém, todos eram referidos pelo termo ‘filho’. *Véingré* expressou com orgulho que ela e *Sê* “guardaram muitos” filhos de criação ou adoção. Paola Andrade Gibram (2016), que aborda sobre o tema das relações de criação (*Jê'ÿr*) entre os Kaingang da Terra Indígena Rio da Várzea, enfatiza que possuir muitos filhos criados era uma atitude valorizada, pois entendia-se que somente pessoas com status elevado têm a capacidade de criar filho de outrem, o que vem a ser motivo de prestígio dos pais de criação.

Durante as conversas sobre filhos, *Véingré* expressou várias vezes a ideia “somos criador”. Num desses diálogos, contou ter criado suas quatro irmãs quando seus pais se separaram. Inicialmente, as irmãs haviam ficado com o pai, após a separação. Todavia, o pai se casou novamente e, por isso, as irmãs acabaram sob os cuidados dela (DIÁRIO, 14/11/2019; 14/01/2020).

Perguntamos à *Véingré* sobre a existência de filhos de criação em outras famílias na Terra Indígena, ao que ela imediatamente respondeu que não haveria, pois representa muitos problemas, tendo em vista a não aceitação da FUNAI em relação à prática e à atitude das mães que “dão e depois tiram” (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 10). Referiu que, no tempo atual, a existência de filhos de criação ocorre em casos de falecimento da mãe. É o que parece ter ocorrido com outro grupo familiar desta Terra Indígena, informação apurada durante diálogo com algumas crianças. Ao ser questionada sobre o nome da mãe de uma delas, uma das crianças contou que essa menina e outro menino eram filhos de criação de sua mãe e que ela os teria pego para criar, pois a mãe biológica das crianças falecera em Nonoai (DIÁRIO, 04/02/2020).

Traçando um paralelo, no tempo antigo era comum pegarem crianças para criar. *Véingré* (2019a, p. 16) explicou que “Antigamente era bom. Agora não dá mais para fazer isso. Eles não fazem mais. O cartório não deixa mais. Antigamente eles faziam. Mesmo que eles sabiam que a gente não era pai e mãe, mas eles faziam sempre. Antigamente não era tanto rígido. Agora que tá!”. A cunhada de *Véingré*, irmã de *Sê*, deu a eles duas crianças para serem criadas ainda pequenas. Como ela adoeceu, solicitou, antes de falecer, que registrassem as crianças em nome de *Véingré* e *Sê*, e foi o que fizeram. Isso porque o pai legítimo largou as crianças e não era comum, naquele tempo, fazer o registro de nascimento indígena (DIÁRIO, 04/02/2020). Quando a filha de criação estava com quinze anos de idade, *Sê* e *Véingré* fizeram-na casar com

um rapaz com quem ela havia fugido. Ela engravidou aos dezesseis anos e teve uma menina. Contudo, o casamento não deu certo e como ela era muito nova para sair de casa com a menina, o cacique teria orientado a dar a menina para os avós paternos. Entretanto, ela escolheu entregá-la a uma mãe de criação e foi assim que essa criança veio também para Véingré. A nova ‘filha de criação’ mamou junto de outra filha biológica de Véingré (VÉINGRÉ, 2019a).

O trecho reproduzido a seguir revela uma interessante analogia da percepção dos corpos através da amamentação entre os filhos biológicos e de criação:

Véingré: Ela não tinha um aninho. Ela estava mamando com ela ainda. Daí ela me deu e ela mamou até os três anos. Depois de três anos ela deixou porque eu estava grávida já do meu outro, meu filho *Fógfénh*. Ela já não gostou. O meu seio ficou salgado, e ela largou. E a minha, mesmo, ela ficou, até ganhar o *Fógfénh*. Depois que eu ganhei o *Fógfénh* ela mamou tempão com ele, depois ela largou tudo. Daí ela me chama de mãe também. Eu sou mãe da mãe dela! E mãe dessa!

Pesquisadora: E como que fica salgado, *Véingré*?

Véingré: De certo porque a gente engravida, daí muda o gosto (VÉINGRÉ, 2019a, p. 14).

Interpreta-se que os filhos biológicos autoreconhecem o corpo da mãe na medida em que são uma extensão de seus corpos. Contudo, aos filhos de criação ocorre um estranhamento. Ela disse: “aquelas que eu estou criando de adoção, elas sentem que o leite não é bom. Os meus mesmos, não sentem. Eles não largam” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 14).

Posteriormente, criou o filho de uma de suas irmãs. O menino lhe foi dado para ser criado aos onze anos de idade. Nesse caso, o pai legítimo também havia largado a criança. O ato de dar o filho para a irmã criar se deu em virtude de complicações de saúde. A irmã também teve uma menina, que foi dada para ser criada pela avó (sogra) (DIÁRIO, 14/01/2020). Paola Gibram (2016) sublinhou que a criação de sobrinhos pelas tias e tios circunstanciava-se por práticas de solidariedade e reciprocidade entre irmãos e irmãs. Nesses casos, o cuidado do tio/tia geralmente ocorria em situações em que os pais legítimos não apresentavam condições de criar a criança. Não especificando que condições eram essas, interpreta-se para o caso em tela, sobretudo questões ligadas à saúde e ao fato de o pai ‘largar’ a criança. Diferente do observado na Terra Indígena Rio da Várzea, pela autora supracitada, em relação à possibilidade de manejo das marcas¹⁴⁰ dos filhos de criação, na TI *Topê Pên*, o filho criado mantém a ‘marca’ do pai biológico.

A filha de criação mais recente de Véingré lhe foi dada por um de seus filhos em razão da separação dele com a esposa. Como a mãe da criança deu a menina com vinte e oito dias

¹⁴⁰ Os filhos criados recebem a marca dos pais que o criaram. Além disso, quando mãe tem filhos com mais de um parceiro, a marca dos filhos passa a ser a do atual parceiro. Em casos em que a paternidade era desconhecida, o filho poderia ser reconhecido com a metade da mãe (GIBRAM, 2016).

para o pai, ele, por sua vez, pediu à mãe que ela a criasse para ele. E foi o que ela fez, inclusive amamentando-a até os três anos de idade. Atualmente, a filha de criação encontra-se com nove anos de idade. Foi possível observar que a menina se dirige à vó chamando-a de ‘mãe’. A vó também se dirige a ela como ‘filha’. O mesmo pode ser observado na relação com outra neta, filha de uma de suas filhas de criação (DIÁRIO, 14/11/2019). Nessa mesma perspectiva, Paola Gibram (2016) evidenciou que, nos casos de separação conjugal, para a mulher poder casar-se de novo, geralmente ela precisa dar o/a filho(a) para sua mãe criá-lo, do contrário o marido não a aceita. Da mesma forma, se a mulher é solteira e tem um filho, dever fazer o mesmo para que possa se casar. Contudo, o exemplo em tela demonstra que essa questão também é válida para os filhos dos filhos da mãe. Nota-se que, em ambas as Terras Indígenas, os pais de criação não escondem dos filhos quem são seus pais e mães biológicos.

Também se ouviu na TI *Topê Pên* que, caso a mãe biológica solicitasse a(o) filha(o) à mãe de criação, o pedido era atendido sem ressentimentos, pois criar, pressupõe ajudar a formar a pessoa Kaingang. Geralmente, a mãe fazia o pedido quando a criança já estava criada, momento em que a mãe poderia continuar auxiliando-a (VÉINGRÉ, 2019a).

Véingré amamentou a filha mais nova de criação juntamente do filho caçula. Por volta dos oito anos de idade, o filho biológico deixa de tomar substâncias do corpo da mãe, o que se configura igualmente num momento doloroso:

Véin: Essa a *Nĩgã*, ela mamou junto com o meu caçula, daí. Quando ele tinha oito anos, ele estava mamando, daí eu peguei ela. Deixava um seio pra ela e outro pra ele. E daí quando nós estávamos conversando assim, e ela veio de certo e pediu pra mim e eu dei o que era dele. Ele entrou e viu que ela estava mamando o dele. Ele agarrou nojo da boca dela. Daí ele disse ‘Mãe, agora eu não vou mamar, você deu o meu mamar para a nenê’. E ele era grande, oito anos, ia na aula e tudo. Daí ele chorou e disse ‘Não vou mais mamar!’. Eu disse, mas eu vou lavar bem. ‘Não, eu não quero mais! Ela já chupou’. Aí ele deixou, mas sofreu bastante. Mas, deixou pra ela. Daí ela que mamou os dois (VÉINGRÉ, 2019a, p. 15)

Através dos estudos de Cleci Claudino (2015), é possível depreender que, na cultura Kaingang, não existe o abandono de crianças. Ilustra a assertiva ao referir que, quando a mãe é mais jovem ou solteira e não tem experiência em educar conforme a cultura, as crianças são criadas pelas avós. Deixar os filhos com uma parente, sobretudo a avó, está no plano da reciprocidade vivida entre os coletivos Kaingang. A autora salienta ainda que o fato de a criança ser criada pelos avós não interfere nas relações de genealogia de parentesco, pois as crianças continuam sendo de seus pais. Juracilda Veiga (1994), que desenvolveu estudo junto à Terra Indígena Xaçupé, postula que criar é para os Kaingang um ato social e amamentar filhos de outras mulheres era algo absolutamente comum. A adoção era uma prática resultante de guerras

com outros grupos indígenas, situação em que as mulheres Kaingang impediam os homens de matar as crianças do inimigo, pedindo para adotá-las. Havia ainda situações em que as mulheres davam seus filhos para adoção a alguma família da comunidade, sobretudo quando desejavam contrair novas uniões maritais ou quando engravidavam em uma situação pouco estável. Situações em que o casamento se desfazia, a família do marido geralmente é quem criava os filhos do casal. Contudo, havia, segundo a antropóloga supracitada, uma disposição das mulheres Kaingang em criar crianças, considerando uma dádiva receber uma criança em adoção.

Havia ainda o ato de ‘guardar’ “os velhinhos”, que está relacionado às ideias ‘cuidar’, ‘alimentar’, ‘curar’ uma pessoa mais idosa da comunidade. A pessoa ‘guardada’ por *Sê* e *Véingré* tinha, à época, 78 anos de idade. Como estava com afecções na pele, tinham que fazer banhos e fricções com remédios. Também alimentaram o corpo dele e ele ficou forte de novo, a ponto de conseguir cultivar amendoim e ajudar *Sê* em outros cultivos (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 6). Porém, quando se movimentaram para territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, passaram os cuidados do *kofá* para um dos netos dele e, passados três meses, ele veio a falecer (DIÁRIO, 14/01/2020).

Buscou-se apenas tangenciar o tema sobre a existência de filhos de criação entre as coletividades pesquisadas. O assunto constitui-se num flanco de pesquisa para trabalhos futuros, pois conforme sinalizou Paola Andrade Gibram (2016) embora seja uma prática recorrente entre os Kaingang, existem poucos estudos sobre as relações de ‘criação’. Nessa direção, o estudo da autora supracitada torna-se uma referência no assunto, contudo este não é foco central do seu trabalho. Não tivemos dados suficientes para traçar um comparativo sobre algumas das constatações feitas por Paola Gibram (2016), como, por exemplo, as diferenças na forma como eram/são criados e na forma como acabavam/acabam se relacionando com outros membros da parentela em que estavam/estão inseridos os filhos de criação ou se os filhos criados provenientes de consanguíneos próximos possuíam status maior do que filhos oriundos de uma parentela distante. Fica o desafio para incursões futuras!

5.2.3 O parto em contextos urbanos

Conforme foi possível notar nos parágrafos anteriores, as interlocutoras indígenas já mencionavam a experiência de ganhar filhos em hospitais. Entretanto, todas elas (se não a grande maioria) tiveram boa parte dos filhos em casa, com ajuda de uma parteira ou de um familiar mais próximo, geralmente a mãe. Como elas puderam experienciar diferentes espaços

para ganhar seus filhos, são referências importantes na percepção das transformações ocorridas em relação ao “pré-natal dos índios”. Cumpre esclarecer que a medicalização do parto é um acontecimento que vem ocorrendo já há algum tempo entre as mulheres indígenas.

Atualmente, a medicalização do parto entre as mulheres indígenas das coletividades pesquisadas inicia-se já na gestação com o acompanhamento pré-natal¹⁴¹, uma medida das políticas públicas de saúde, que incentiva as mulheres a realizarem o controle mensal durante a gestação junto ao Sistema Único de Saúde. Apesar de haver transformações no contexto em que passaram a viver, este estudo evidencia o esforço permanente e insistente das mulheres Kaingang de ambas as coletividades em articular os saberes indígenas com práticas biomédicas no tempo e espaço atual.

Em diálogo com Danda da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, ela referiu enorme desconforto com as práticas médicas, especialmente ligadas aos partos em hospitais e aos remédios convencionais indicados para serem administrados quando ganham os filhos. Todavia, revelou que não tomam os remédios prescritos pelos médicos no pós-parto e, no lugar deste, usam o chá do mato. Exemplificou o uso da tanchagem, cuja potência age como um anti-inflamatório no corpo (DIÁRIO, 08/10/2019). Na referida Terra Indígena, as mães recebem a recomendação para fazerem acompanhamento com os filhos no Centro de Atendimento Materno-Infantil (Cami)¹⁴², porém nota-se que elas não se sentem à vontade nesses espaços, pois há, segundo elas, uma desconsideração dos saberes indígenas sobre como cuidar e criar os filhos expresso no dizer. Esse aspecto foi comunicado por uma interlocutora indígena: “A gente sabe como cuidar dos filhos da gente”, (DIÁRIO, 19/12/2019, p. 2).

Quando passou a residir em Porto Alegre, *Véingré* precisou sujeitar-se ao pré-natal e à medicina dos brancos, o que causou uma série de complicações em seu corpo, diferente de quando fazia acompanhamento com o remédio do mato cozinhado pelo pai, o qual era ingerido por ela, ou com o qual ela se banhava ou friccionava o corpo, e não lhe causava problema algum. Antes ela nunca precisou ir para a sala de parto dos hospitais, mas agora ganhava seus filhos ainda com ajuda do esposo, não mais em um banquinho, mas no espaço rígido de uma

¹⁴¹ Configura-se como um conjunto de práticas biomédicas (consultas, exames, prescrição de medicamentos), iniciadas durante a gestação e finalizadas com consultas no pós-parto.

¹⁴² O Centro de Atendimento Materno-Infantil (CAMI) é uma parceria entre a Universidade do Vale do Taquari – Univates e a Prefeitura Municipal de Estrela/RS e tem por objetivo fortalecer a rede de atenção à saúde, contribuindo para o cuidado integral da saúde da mulher e da criança no Sistema Único de Saúde de Estrela. Está situado em área física anexa ao Hospital de Estrela. O serviço prevê a realização de atendimentos médicos na área de Ginecologia/Obstetrícia e Pediatria, a promoção da saúde por meio de grupos de apoio à gestante, ao bebê, à puérpera e à criança, além de ofertar alguns exames e procedimentos (<https://www.univates.br/saudeunivates/centro-de-atendimento-materno-infantil>).

cama hospitalar. Continuava mantendo o controle e conhecimento de seu corpo e sabia a hora certa de ganhar os filhos. Embora as práticas biomédicas tentassem estabelecer o tempo do relógio, *Véingré* sabia que o tempo e o ritmo da vida é outro, e sempre dava à luz antes da hora pré-estabelecida pelos médicos não índios. Recorda que à época de sua primeira gravidez na capital, os não índios lhe assustaram dizendo que era preciso fazer o “pré-natal”, ou seja, o acompanhamento nas unidades de saúde à moda dos *fóg*, pois, na idade dela, não poderia ficar sem fazer os exames e ver se o bebê estava bem. Passou, então, por aplicações de vacinas, prescrições para uso de medicamentos convencionais pré e pós-parto, que causaram alergias pelo corpo, restrições alimentares e enorme estranhamento (*VÉINGRÉ*, 2019, p. 15; DIÁRIO, 25/02/2020).

Véingré teve o último filho biológico aos quarenta e oito anos de idade. Dos oito filhos que teve, cinco nasceram em casa, em territórios do Alto Uruguai e três nasceram em hospitais da capital metropolitana, quando ela estava com trinta e nove anos de idade, quarenta e dois anos e quarenta e oito anos, respectivamente. Na capital, não havia água corrente para banhar seu corpo e tomar os primeiros goles de água do dia, contudo, ela adaptou esse rito utilizando-se das torneiras acessíveis no local onde moravam (DIÁRIO, 25/02/2020).

No entendimento das mães mais velhas, as crianças indígenas de hoje em dia estão nascendo com muitos problemas de saúde. Isso se deve a vários fatores, dentre os quais citaram a dificuldade de acesso à água corrente para a gestante banhar seu corpo de manhã cedo, a descrença no uso de remédios do mato, o sono prolongado das mães, a dificuldade de acessar os chás do mato para fazer o pré-natal e o uso de medicamentos convencionais. Também lamentaram que “Elas têm medo de ganhar em casa!” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 4; 04/02/2020). Referiram ainda que as mulheres parecem ter vergonha de amamentar os filhos e, por isso, aconselham e ensinam sobre a importância da amamentação e reforçam junto às mães que a criança nasceu para mamar, para se criar (DIÁRIO, 04/02/2020). As mudanças ocorridas no “pré-natal dos índios” acarretam uma série de prejuízos, dentro os quais estão as doenças do corpo:

Véingré: Ah, isso aí eu já digo assim, que as doenças do corpo que se cria às vezes através desses descuidos, como eles tão fazendo agora, com muitos remédios, e comprado também se transforma, né. Antigamente os indígenas não andavam tão doentes assim, né. Os indígenas não tinham doença antigamente. Quando tinha uma, tinha demais de remédios bons, né. Agora não tem mais, os bons já se foram tudo. Só uns chazinhos que têm, uns capins ali que pode achar. É, e aquele tempo, bah! Eles faziam, eles cozinhavam os remédios para todos. Era que nem uma festa também. Agora não! Agora já tá diferente. Eles querem mais tomar remédio. Então os não índios que tão tirando a nossa cultura, nossa tradição, os nossos remédios, fazendo a gente se esquecer. Os novos, esses que tão vindo, já estão esquecendo tudo, porque querem só fazer esse tipo de pré-natal, fazer os exames, tudo isso aí, né.

Pesquisadora: E tem parteira aqui dentro ainda, *Véin*?

Véingré: Olha, eu era parteira. Mas ninguém quer ganhar, estão com medo porque eles assustam. Não pode ganhar em casa, tem que ir pro hospital! Então esses novatos já tem medo, né.

Pesquisadora: A senhora pode ir junto no hospital para acompanhar?

Véingré: Não, eu vou com as minhas filhas. Fui com as minhas noras. Sempre vou com as minhas noras.

Pesquisadora: Eles deixam a senhora participar?

Véingré: Deixam.

Pesquisadora: A senhora as ajuda a ganhar também?

Véingré: Não, eles não deixam. Porque tem que ter documentado, né? Pra ajudar ali, colocar as mãos. Tem que ser, porque qualquer um eles não deixam. Daí depois que ganha eu ajudo a cuidar lá no hospital. Pra ensinar como é que tem que fazer, para criança, pro bebê não pegar cólica, não pega... (*VÉINGRÉ*, 2019a, p. 6).

Outro fator apontado como causador da fragilidade dos corpos é a exposição da criança recém-nascida imediatamente após o nascimento. Segundo uma interlocutora indígena, quando as mães vão ter seus filhos em hospitais, no mesmo dia já estão mostrando, atitude que, no seu entendimento, é interpretada como um desejo de “copiar os não índios”, motivo pelo qual as crianças “pegam” doenças. *Véingré* manifestou preocupação de que quando ela partir desse mundo, os netos deixem de praticar os ensinamentos dos mais velhos e que acabem por “pegar todo o jeito dos não índios”. Por isso, os aconselha: “Vão por onde eu ensinei, para ensinar os filhos de vocês também. Porque isso já vem de lá! A gente já veio de lá aprendendo. A minha mãe aprendeu com o meu bisavô e passou para mim, e eu estou passando para as minhas filhas e assim vai” (*DIÁRIO*, 04/02/2020, p. 7).

Da mesma forma, o cordão umbilical e a placenta acabam sendo depositados no lixo hospitalar e não são mais “plantadas” pelos pais, como faziam antigamente. No entanto, permanece a prática de enterrar o coto umbilical do bebê imediatamente após a sua queda, ou posteriormente, quando as mães o depositam em alguma caixinha para guardá-lo por um tempo.

Durante a realização da pesquisa, pôde-se acompanhar a mobilização de *Véingré* e da filha técnica em enfermagem para viabilizar uma consulta médica a uma indígena gestante de vinte e um anos de idade, oriunda da Terra Indígena Nonoai, que havia se deslocado para capital metropolitana, visando acessar a biomedicina dos não índios, em razão de complicações na gestação. A decisão de deslocar-se do Alto Uruguai para a TI *Topê Pên* ocorreu devido ao fato de que a mãe encontrava-se residindo nessa área e, antes de casar-se com um indígena do Planalto, ela também residia no local, portanto, sua documentação permanecia vinculada à Porto Alegre. Frente à possibilidade de ter que fazer uma cesariana, e de ter sido informada da necessidade de subsidiar o parto com recursos próprios, ela deslocou-se à capital para ter seu primeiro filho. Contudo, a gravidez estava “no risco”, para usar a expressão que se ouviu em campo, ou seja, desde o seu deslocamento à capital, a gestante sentia dores e muitas cólicas e

estas foram piorando. Como ela já havia se deslocado três vezes aos hospitais da capital e como o tempo da gestação se completaria na metade do mês, mãe e filha estavam bastante assustadas (DIÁRIO, 04/02/2020).

Posteriormente, quando retornamos a campo para realizar nova etapa da coleta de dados, recebemos a notícia de que a criança havia nascido, porém, teria permanecido por quinze dias no hospital e, após seu retorno para casa, a mãe indígena havia tido uma recaída. As justificativas dadas por nossas interlocutoras para tais problemas vinculam-se ao fato de a gestante não ter feito nem o pré-natal dos índios, tomado os remédios do mato, e tampouco o pré-natal dos não-índios. Em razão disso teve complicações (DIÁRIO 25/02/2020).

Na atualidade, tanto as mulheres gestantes da TI *Topê Pên*, quanto as da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, são conduzidas a hospitais para realização do parto. Ao retornarem para suas coletividades, as parteiras ou as mães mais velhas orientam os cuidados com a mãe e com o bebê. O nascimento de uma criança é motivo de alegria e nota-se uma grande quantidade de crianças de diferentes idades constituindo o corpo social destas coletividades. São as sementes, parafraseando Freitas (2005). O número de filhos varia entre as famílias, porém, constata-se que, a exemplo das *kofá*, são pouquíssimas as famílias que apresentam um número maior de filhos. A média permanece entre quatro e seis filhos.

Em diálogo com a técnica em enfermagem indígena que atua no Posto de Saúde dentro da TI *Topê Pên*, foi lhe perguntado se havia um olhar para com a medicina tradicional indígena, sobretudo no cuidado com as mulheres, ao que ela respondeu que a médica atual não demonstrava interesse nessa abordagem. Contudo, referiu que a médica cubana que atendia no local antes da atual sempre prescrevia chás do mato juntamente aos remédios convencionais e recomendava que era possível tratar-se apenas com o chá do mato, visto que ele curava, não sendo necessário recorrer ao remédio convencional. Dentre os remédios recomendados por essa médica, a interlocutora citou a babosa. Dessa forma, os indígenas demonstram preferir a prática da médica cubana à da profissional atual, já que aquela valorizava os conhecimentos da sua cultura (DIÁRIO, 29/08/2019).

A partir do exposto, foi possível constatar que os partos das mulheres indígenas das gerações mais novas, por questões adversas, sobretudo por um entendimento construído pelos não índios de que o conhecimento científico, eurocentrado, sobrepõe-se ao conhecimento indígena – vale considerar que esse é um processo de longa data – centralizam-se em hospitais, tratando-se das coletividades situadas em contextos urbanos. Contudo, é preciso considerar que a fluidez do tempo também provoca mudanças e essas mulheres indígenas não irão se furtar de

acessar e experienciar os espaços rígidos de hospitais, ou mesmo a biomedicina. Assim, nota-se que, no tempo atual, as mulheres das coletividades pesquisadas acompanham o pré-natal em Postos de Saúde, ganham seus filhos em hospitais e utilizam medicamentos convencionais. Porém, há toda um conjunto de outros cuidados próprios da cosmológica e da ontológica Kaingang que são mantidos.

5.2.4 Ritual de nomeação

De acordo com Juracilda Veiga (1994), para ser membro de uma coletividade Kaingang é preciso receber um nome. Esses nomes são recuperados pela comunidade depois da morte do indivíduo através do ritual do *kiki*, que ocorre quando os laços que unem os mortos à coletividade são definitivamente cortados. Depois do ritual, os nomes desses mortos estão liberados para serem dados às crianças que nascem na mesma seção a que pertencia o falecido. Os interlocutores de Veiga (1994, p.138) disseram à pesquisadora que uma criança Kaingang recém-nascida deveria ser nominada até três dias depois do nascimento, caso contrário “ela não é gente”. Caberia ao pai procurar o *kujà* para que procedesse à nomeação da criança, pois, como pessoa mais velha, seria conhecedor dos estoques de nomes. O nome Kaingang deveria ser dado numa cerimônia de batismo.

Processos de rituais de batismo foram narrados na obra “O ciclo de vida kaingáng” (2004), organizada pela professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold. A publicação compila relatos colhidos na Terra Indígena Xapecó com vários interlocutores Kaingang, alguns inclusive *kofá*. Dessas narrativas, é possível depreender que as crianças eram batizadas com três dias de vida, momento em que recebiam o nome *Kanhgãg*, que geralmente era escolhido por uma pessoa mais velha da família. Perguntava-se aos pais da criança o que eles desejavam que ela fosse no futuro. Assim, um remédio era coletado de acordo com essa qualidade. Era um ritual chamado de ‘batismo de nome’. O nome era entendido como uma forma de proteção, conferindo força à criança. Havia variações na escolha do nome, podendo o pai ser o autor da nomeação (NÖTZOLD et al., 2004).

Uma das interlocutoras de Nötzold et al. (2004), de oitenta e cinco anos de idade, relatou que, antigamente, os avós colocavam o nome indígena quando a criança nascia, inspirados em nomes de animais, árvores, vegetais, dentre outros entes do cosmos. Caso a criança fosse acometida por alguma enfermidade, era preciso dirigir-se até a árvore cujo nome tinha sido dado à criança, batia-se nessa árvore, chamando o nome da criança, que em poucos dias

melhorava. Posteriormente ao nome indígena, completou a *kofá*, também lhe era atribuído um nome português, momento em que essa criança era levada ao ‘batismo oficial’.

Na TI *Jamã Ty Tãnh*, o batismo em casa é uma prática antiga, conforme referiram as nossas interlocutoras. Entretanto, alguns dos filhos também foram batizados em igrejas, primeiramente na igreja católica e, mais recentemente, na igreja pentecostal. Assim, no tempo atual, fazem a referência à prática dos “dois batismos”. As anciãs Pequena e Maria Cerse relataram que o batismo em casa era feito com água corrente e alguns ramos ou galhos de plantas verdes, e era orientado pelos pais e pelos padrinhos da criança (MELLO; CHICÃO, 2020; DIÁRIO, 17/07/2019). A *kofá* Jônia referiu que, durante esse momento festivo, além do ramo verde e da água corrente, também era acesa uma vela. Ademais, revelou a prática de colocar uma pitada de sal na boca¹⁴³ da criança durante o rito do batismo em casa, entendido como uma forma de proteção (SOARES, 2018, p. 6). Conforme constatou Veiga (1994), os Kaingang atuais manifestam a prática de três batismos¹⁴⁴: o batismo do nome Kaingang, o batismo em casa, relacionado ao catolicismo caboclo, e o batismo cristã. Percebe-se que as interlocutoras da TI *Jamã Ty Tãnh* manifestam a existência das duas últimas práticas.

O relato de *Véingré* aproxima-se do relato da *kofá* de oitenta e cinco anos de idade da TI Xapecó. Segundo nossa interlocutora, o pai batizava e lavava as crianças com remédio do mato. Ele tirava das árvores o “remédio”, colocava o nome da criança de uma madeira forte e com esse mesmo remédio, batizava-a. Por isso, referiu que seu filho caçula tem o nome de uma madeira forte, que é também um remédio, a grápia (*ken koreg*). Posteriormente, em um dos Encontros dos *kujà*, o corpo foi novamente lavado com o nome da planta que o avô havia colocado no neto (DIÁRIO, 25/02/2020).

Contudo, havia variações. Em outro diálogo tramado com *Véingré* sobre o batismo, foi possível constatar que o ‘batismo de casa’ também pode ser realizado por qualquer pessoa

¹⁴³ Ora, essa prática pode ter sido incorporada ao longo do processo histórico de interação com sujeitos católicos em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo. Dizemos isso, pois conforme Renato Franco e Adalgisa Arantes Campos (2004), no rito católico do batismo do período barroco, encontra-se o gesto ritual de colocar sal na boca, simbolizando a libertação da corrupção do pecado através da sabedoria da fé e da graça.

¹⁴⁴ Juracilda Veiga (1994) detalhou cada uma das formas de batismo, fundamentada em pesquisa desenvolvida junto a Terra Indígena Xapecó. Segundo a pesquisadora, o batismo do nome indígena ocorre no espaço casa, constituindo, assim, numa cerimônia doméstica. Nessa ocasião, a criança é lavada pelos padrinhos, com algumas espécies de plantas escolhidas por eles, observando características que desejam que a criança adquira. O batismo em casa, também conhecido como “batismo caboclo” insere-se, conforme Veiga (1994), nas práticas tradicionais do catolicismo popular no Brasil, que consiste numa reinterpretação dos ritos religiosos à realidade cultural das comunidades indígenas, envolvendo assim, uma dose de sincretismo com crenças e práticas de origem africana e indígena. Por fim, a autora faz referência ao batismo cristão celebrado por um padre ou pastor da igreja evangélica, geralmente em cerimônias coletivas, cuja função principal seria estabelecer relações com a sociedade envolvente através da instituição do compadrio com os brancos.

próxima à família, como um vizinho, por exemplo. Porém, o ‘batismo de nome’ é feito pelo *kujà*. No ato realizado pelo *kujà*, procede-se da mesma forma como ocorre hoje no Encontro dos *kujà*, explicou-me *Véingré*. O *kujá* lava a pessoa com remédios do mato e é feita defumação do corpo também com o remédio do mato. Nesse momento, a criança ganha o nome. Antigamente, na Terra Indígena Nonoai, os *kujà* mantinham sua prática de batismo em sigilo, não aparecia para ninguém, somente para o pai da criança, porque eram muito perseguidos, salientou nossa interlocutora. No Encontro dos *kujà*¹⁴⁵, a criança que já tem o nome recebe apenas o “passe”. Ao ser questionada sobre o que seria o “passe”, *Véingré* respondeu que “O passe é o que eles pedem pro remédio pra curar as doenças, anos de vida, pra dar saúde, né. Tudo isso eles falam. Vão passando o remédio. Aquele que já tem. Aquele que não tem eles já vão colocando! As mães já falam que não tem ainda nome” (VÉINGRÉ, 2019a, p. 12). Essa questão é importante pois, ao nascer, o sujeito que até esse momento tem um corpo apenas, recebe um nome, elemento fundamental na constituição da pessoa. Seguindo a norma da patrilinearidade, relacionada ao processo de constituição de parentesco, o sujeito adquire os atributos da metade ou marca do pai. O nome ainda estará relacionado ao seu papel social junto à coletividade (ROSA, 2008).

Os nomes indígenas atribuídos aos filhos de *Véingré* foram colocados, na sua grande maioria, pelo avô, o senhor João *Karenh* dos Santos, logo após o nascimento das crianças. O nome Kaingang é revelador de uma cosmo-ontológica relacional, cujo agenciamento das propriedades imateriais pelos divídus nomeados (BAPTISTA DA SILVA, 2014) mostra-se operante. Para compreender melhor esse aspecto, vamos conhecer os nomes indígenas colocados nos filhos de *Véingré* e seus significados. Os filhos homens receberam os seguintes nomes masculinos: *vãrexar* (local de festa, de alegria), *ken kã* (nome de uma árvore), *kág* (nome de *pêin kainru-kré/ra téj*), *pirã* (nome de peixe), *fógfénh* (lontra), *ken kuarẽ* (nome de árvore/grápia). As duas filhas mulheres receberam os seguintes nomes femininos: *kókoj* (beija-flor) e *jegá* (fazer cozido de milho).

Contudo, o interessante está não somente na predação das alteridades pelas quais os nomes estão relacionados, mas no conjunto de atributos ontológicos que esses nomes carregam.

¹⁴⁵ O Encontro dos *kujà* é também um momento onde todo coletivo tem a oportunidade de tomar um “banhão de remédio”. Lavam todo o corpo. Esses remédios são considerados sagrados, cujo agência atribui aos corpos Kaingang saúde, força e alívio contra maldição. Primeiramente é feita a defumação dos corpos e posteriormente os corpos são lavados com folhas do remédio na água corrente, e por fim são novamente lavados com remédios mergulhados em água, em recipientes previamente preparados pelos *kujà*. Este mesmo remédio pode ser tomado também (DIÁRIO, 25/02/2020).

Por exemplo, o filho mais velho tem o nome indígena de “*vãrexar*”, que significa o lugar onde ocorrem muitas festas indígenas, festas tradicionais. Esse lugar está associado a um *vãre mág*, uma aldeia tradicional, uma aldeia grande, a exemplo da *Topê Pên*. Vejamos:

Véin: Então tem muita alegria, muita alegria, que no final da festa, do Encontro dos *kujà*, depois que termina tudo... as conversas, né. Depois que já registraram tudo, no final da tarde já tem alegria pros jovens que vieram de fora, aí já jogam bola, já começam, uns já estão aqui, já trazem pra fazer um baile, vem um conjunto grande. Aí já é uma alegria! Já começam se divertir. Então, por isso que tem, já digo o nome dele, que ele nasceu lá em Nonoai, que era um lugar onde eles faziam sempre essa dança deles, antigamente, né. Quando naquela época não tinha luz, não tinha fogão, não tinha nada, eles faziam um fogão de chão e cantavam em roda. E naquele tempo não tinha baile assim, que faziam. Hoje que tem. Então esses novatos que querem dançar agora... E naquela época eles dançavam, mas também só agarrado nas mulheres e cantando na nossa língua indígena, só. E bebendo, né? Tomando os tragos deles. E era uma festa de alegria! Todos vinham ali! E os que já não tem mulher ainda, que são jovens, ali naquela festa deles já arrumam também, já faziam os *yamré* deles. Então naquela época era assim. Então o nome dele, o significado dele é esse. E aqui também sempre teve *vãrexar*, porque no final da festa dos índios, dos encontros já tem esses divertimentos. É baile, jogo, cântico, e daí já começam a beber também! (VÉINGRÉ, 2019, p.2).

Nota-se que esse nome indígena carrega a centralidade das festas na vida social Kaingang. Beatriz Perrone-Moisés (2015) nos brindou com sua seminal elaboração em torno das matrizes “festa” e “guerra”. Detemo-nos especialmente em uma de suas proposições em relação às festas, que nos parece ser uma conexão possível ao nome Kaingang referido anteriormente:

Festas fazem corpos alegres e saudáveis e belos, incluindo sempre uma série de “disciplinas do corpo” (Mauss), notadamente dança e canto, muito frequentemente competições. Aliados ao alimento, à bebida, ao estar junto, esses procedimentos de fazer ‘corpos’ são antídoto para a tristeza - e combatem doenças, lemos em muitas etnografias. As duas formulações traduzem a mesma coisa, já que tristeza é doença (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.110).

A festa envolve tanto a socialidade quanto a sociabilidade, em que os coletivos se encontram, dançam, cantam, comem, bebem e fazem alianças. Os convidados são de fora, “forasteiros”, e são também de outros mundos (espíritos). As festas operam por oposição e composição, tecem redes e compõe grupos¹⁴⁶ (PERRONE-MOISÉS, 2015).

O nome *ken ká*, nome dado ao segundo filho, é atributo de uma árvore cuja madeira forte não morre, produz bons frutos e é boa para saúde, identificada na língua portuguesa pelo termo ‘batinga’. O terceiro filho recebeu o nome de *kág*. Trata-se de uma nomeação vinculada

¹⁴⁶ Mas a autora alerta: “Nem tudo é feito em festa; pessoas ameríndias também são feitas de outros modos, a que também chamamos, por sinal, de ‘rituais’, e que costumam ser distinguidos das “festas” em virtude de seu caráter ‘individual’ em oposição ao ‘coletivo’” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.62).

aos *pëin*¹⁴⁷, significando que, quando uma pessoa Kaingang morre, sua atribuição será a de “trabalhar em cima” do morto, realizar a “reza em cima” do morto. Ele pode também servir alguns “traguinhos” para os rezadores durante a madrugada, para mantê-los acordado e, inclusive, poderá beber também (VÉINGRÉ, 2019). Conforme salientado por Baptista da Silva (2014), os *pëin* têm a função de preparar o morto para os rituais de enterramento e para aqueles que o antecedem, sendo que somente eles podem tocar o(a) falecido(a). O nome indica sua função cerimonial.

O nome de peixe atribuído a um dos garotos foi escolhido por *Véingré*. Esse nome está vinculado à percepção do *goj kafõ tü* (rio grande; água sem fim) justamente por ter nascido em territórios da Bacia Hidrográfica do lago Guaíba. Nossa interlocutora refere que, na época, o pai residia em Nonoai e era muito longe para ir até ele colocar o nome. Então, como não poderia esperar, ela mesma fez a escolha. Verifica-se que o nome atribuído lhe conferirá o gosto pela pesca. “E ele gosta de pescar!”, complementou *Véingré* (VÉINGRÉ, 2019, p. 03). O nome indígena *fógfénh* (lontra) se refere a um animal que gosta de viver na água e pode ser observado em territórios do lago Guaíba, segundo nossa interlocutora. Semelhante ao anterior, o nome foi atribuído por ela. E, por fim, o caçula, nomeado por *ken kuarẽ* (nome de árvore/ grápia), faz referência a um remédio muito forte, que serve para tudo. Esse nome foi pensado conjuntamente com o pai de *Véingré*.

Os nomes são pensados em referência à marca da pessoa, portanto, existem nomes *ra těj* (marca comprida/*Kamé*) e *ra ror* (marca redonda/*kanhru-kré*) (VÉINGRÉ, 2019). Considerando que todos os seres do cosmos pertencem a uma das metades, a escolha do nome também se relaciona a uma ou outra metade (BAPTISTA DA SILVA, 2014).

Na onomástica feminina, a começar pela filha mais velha, a *jegá* (fazer cozido de milho) tem seu nome ligado aos territórios da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai. O nome significa “fazer comidas antigas”. Refere-se a um tempo em que o milho era socado com o pilão, ou

¹⁴⁷ Sobre a função cerimonial dos *pëin*, *Véingré* explicou que antigamente quando alguém morria eles amanheciam rezando em cima e em vários momentos, rodeavam e cantavam. Mas, enfatizou que é somente os *pëin*. Quando clareava o dia e chegava a hora do sepultamento, eles cantavam a alma para subir. Quando levavam para o cemitério, também entoavam canções para o morto descansar. Hoje em dia levam a pessoa falecida de carro para sepultar. Antigamente, quatro ou cinco pessoas carregavam o caixão, que era amarrado a uma madeira e esta era apoiada ao ombro. Iam correndo. Os *jamré* proferiam a seguinte frase: “Agora *jamré* estamos te levando já, pra tu descansar com o nosso pai. E nós estamos te levando porque tem um morto que é muito pesado!” Segundo *Véingré* eles falam para ele ficar mais leve, para eles não cansarem. E os *kujà*, por sua vez, orientam os *pëin*, dizendo: “Se cuidem! Não vão resvalar. Aquele que cair embaixo já morre também. Eles vão corando, quando pesa num, já larga pro outro. Eles não vão devagar! Eles levam correndo e conversando com ele”, salientou *Véingré* (DIÁRIO, 04/02/2020, p.05).

cozido para fazer kefir. Então, o nome está relacionado à ideia de cozinhar, preparar o milho para todos. Esse nome foi herdado da tia e o avô “colocou em cima dela”, pois a tia “andava fazendo, socando o milho, fazendo biju para comer com todo mundo, né. Que às vezes traz a caça, mata um passarinho, mata um bicho pra eles comer... que nem quati, tatu, daí ela andava fazendo e todo mundo gostava dela!” (VÉINGRÉ, 2019, p.3). Por isso, o pai resolveu atribuir à neta o nome da irmã que já havia falecido há anos, para que a neta tivesse as mesmas características. Conforme Véingré (2019, p. 3), “E ela é alegre que nem ela, ele disse! Todo mundo gosta dela. Ajuda todo mundo. Então quando a gente põe esse tipo de pessoa, que pode estar a tempo morto, mas fica do mesmo jeito”. A filha biológica mais nova tem um nome indígena de beija-flor, a *kókoj*. Assim como o animal, que vive beijando as flores, ela gosta de tudo e todos gostam dela. Onde ela está, sempre tem muitas crianças e jovens em volta dela, o nome puxa, ressaltou Véingré.

Por fim, cabe mencionar ainda que o nome *Véingré* está relacionado ao bem-querer e à arte de peneirar. ‘*Véin*’ quer dizer uma pessoa querida, que todo mundo gosta, que abraça e mostra afeto. ‘*Gre*’, por sua vez, refere-se à peneira. Faz referência ao momento em que a pessoa está com a peneira tirando o feijão, limpando o milho, ou quando soca o milho, peneirando para cair a farinha. Em resumo, significa ‘fazer farinha de milho’, ou pode ser ‘socado’, ou ‘feita canjica’, explicou Véingré (VÉINGRÉ, 2019).

Em campo, pode-se contatar que as crianças sabem seus nomes indígenas bem como seu significado. Certa vez, em diálogo com uma menina de apenas oito anos de idade, ao questionar seu nome completo, ela primeiro proferiu o nome em português e, logo depois, completou dizendo que o seu nome indígena era *Nĩgã*. Perguntamos o que significava, ao qual ela imediatamente respondeu que é quando alguém não senta direito e está sempre se mexendo (DIÁRIO, 09/12/2019).

Depois que o nome indígena¹⁴⁸ é “colocado” pelo *kujà*, não pode mais ser trocado, informou Véingré. A eleição de um nome indígena pelo *kujà* envolve algumas prerrogativas: se “pode viver tempo, se pode viver pouco”, por isso, a escolha do nome de árvores fortes, de madeiras duras, de árvores que não morrem logo, de água, de pedra cristal, dentre outros

¹⁴⁸ Contudo, Juracilda Veiga (1994, p.141), ao abordar sobre nomes trocados, observa que “por regra, a criança Kaingang recebe um nome do estoque pertencente à seção de seu pai, é necessário registrar que, em casos especiais, uma pessoa pode receber um nome do repertório pertencente à metade oposta. Trata-se de uma providência relativamente comum, tomada com o intuito de proteger a criança contra o assédio dos espíritos dos mortos. [...] Também é possível, em casos como esse, que o kuiã ‘troque’ o nome da criança, se ela já tinha um; de fato, agregasse um nome da metade contrária. Nesse caso, a pessoa passa a ser reconhecida como *rã réngrê*, ou seja, de duas marcas. Quando acontece de uma família perder um ou mais filhos, ao próximo nascido dão um nome da metade contrária, explicando que assim procedem para que a família possa criar os filhos”.

(VÉINGRÉ, 2019a). Contudo, conforme demonstrado por Clémentine Maréchal (2015), a questão do nome indígena deve ser relativizada diante de situações em que ocorrem relações entre pessoas da mesma marca. A questão é então equacionada, segundo a autora, pela troca da marca e do nome indígena, o que reflete, conseqüentemente, na maneira da pessoa se comportar, dos afetos. Maréchal sublinha ainda que a pessoa que herda a marca do pai recebe também as substâncias da marca da mãe através do leite materno, constituindo, portanto, corpos compósitos e divídus.

A pessoa pode ainda ter nome de cor. A cor de rosa (*kusun rój*) e o vermelho (*kusũg*) são entendidos como “nomes bonitos”. A cor provoca afetações, explicou nossa interlocutora, assim “a pessoa se sente bonita. E tem pessoas que às vezes eles crescem, e vê o nome que não é bonito, ele nem fala pra ninguém, né. Mas daí já deu, já deu! Não pode desmanchar mais depois” (VÉINGRÉ, 2019a, p.8). Diante dessas constatações, nota-se a referência a dois tipos de nomes: os *jiji há* (nomes bonitos) e os *jiji korég* (nomes feios). Os nomes feios são assim classificados pois seriam de difícil pronúncia, e quando comunicados são de difícil compreensão ou muito extensos, então opta-se em dizer *jiji koreg*. Por outro lado, os *jiji há* são nomes de pronúncia rápida (VÉINGRÉ, 2019a). A esse respeito, Juracilda Veiga (2000) informa que o termo *korég* pode ser, também, sinônimo de *tar*, traduzido como forte, potente, enquanto *há*, seria o oposto. Segundo a pesquisadora, os nomes portugueses adotados depois do contato com os não índios foram classificados pelos Kaingang como *jiji há*. Veiga expõe ainda que o nome recebido por uma pessoa Kaingang provém de um estoque de nomes de cada metade e orienta o lugar social, o status e a função cerimonial a ser desempenhada. Antigamente, apenas os *kujà* atribuíam nomes às crianças.

Na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, a realidade é diferente. Devido à *situação histórica*¹⁴⁹ vivenciada pelos *troncos velhos*, não houve a manutenção da língua indígena. Dessa forma, as pessoas indígenas recebem nomes vinculados à língua portuguesa. A pesquisa demonstrou que a atribuição dos nomes segue lógicas variadas e não é incomum que os nomes sejam atribuídos pelas avós das crianças e que estes estejam ligados a pessoas que já não estão mais entre eles, que já fizeram sua viagem para outro mundo, e que, de alguma forma, possuíam uma ligação consanguínea (tios, avô, irmãos). A atribuição do mesmo nome é uma forma de homenagear e

¹⁴⁹ Entendido no sentido proposto por João Pacheco de Oliveira (2016) como processo marcado por relações de poder e capacidade agentiva dos atores sociais em interferir ou alterar a própria localização e os direitos dela advindos.

rememorar essas pessoas (DIÁRIO, 16/01/2018). Outro fato instigante relacionado ao nome português está na atribuição do sobrenome. Observa-se que, com exceção dos filhos do primeiro casamento do progenitor, todos os demais herdaram o sobrenome da mãe, acionando, dessa forma, uma linhagem matrilinear.

Contudo, nota-se que a utilização de apelidos é bastante difundida entre o coletivo da *Jamã Tỳ Tãnh*, que geralmente são atribuídos pelas anciãs aos filhos, a partir de características da pessoa ou de seus corpos. Há situações em que o apelido foi atribuído pelo avô paterno, como é o caso de Chicão. Segundo explicações do próprio Chicão, o apelido foi dado pelo avô, pois “Ele tinha um papagaio que o nome era Chico, e eu era criança, ficava sempre perto do vô. Aí, às vezes ele falava com o papagaio e eu respondia, pensando que era comigo. Aí o vô disse, ‘vou te chamar de Chico’. Aí ficou, até hoje, todo mundo me chama de Chico ou Chicão” (DIÁRIO, 30/11/2018, p. 7). Uma das anciãs possui o apelido de ‘Pequena’ atribuído, segundo ela, por sua “gente”. Em tom jocoso pontuou, “Mas, eu não sou pequena!”, denotando que possivelmente o apelido lhe foi atribuído quando ainda era criança (MELLO; SOARES, 2020, p.2). Vale aqui resgatar a reflexão de Roy Wagner, importante para compreensão da invenção enquanto capacidade criativa:

[...] o ponto de vista ou a orientação coletiva de uma cultura, o modo como seus membros aprendem a experienciar a ação e o mundo da ação, é sempre uma questão de convenção. Ele persiste ao ser constantemente reinventado sob a forma de contextos convencionais. Mas o meio pelo qual esse ponto de vista é estendido e reinventado é aquele da diferenciação e particularização em termos de contextos não convencionalizados. Os atos de expressão que necessariamente devem articular um tipo de contexto com o outro para que ambos sejam comunicáveis e significativos asseguram a contínua reinvenção de um a partir do outro (WAGNER, [1975] 2010, p.95-96).

Entre os Toba (*Qom*) do Chaco argentino, observa-se situação semelhante em relação ao uso de apelidos. Segundo Florência Tola (2007), ocorre entre esse grupo autóctone uma atualização dos antigos nomes, feita pelos mais novos através do uso de apelidos, que é atribuído por sua família ou por seus companheiros e “indica talentos e atitudes da pessoa — suas marcas distintivas — e faz referência a uma característica física ou a um atributo de seu comportamento” (TOLA, 2007, p. 511). Sendo assim, seja entre os Toba ou entre os indígenas da *Jamã Tỳ Tãnh*, os apelidos permitem identificar as pessoas segundo suas particularidades físicas ou suas qualidades, cujo conhecimento de outrem funda-se nos traços individuais.

Pode-se perceber, ainda, através do diálogo com uma interlocutora da *Jamã Tỳ Tãnh*, oriunda da Terra Indígena Guarita, falante da língua Kaingang, que a atribuição de nomes indígenas às crianças não era uma prática comumente usada no seu grupo doméstico. Ao residir

na Terra Indígena *Topê Pên* passou a ouvir a referência ao nome indígena, pois segundo ela, “os brancos é que perguntavam” (DIÁRIO, 22/10/2019, p. 3). Dos dez filhos que teve, apenas a filha caçula, fruto de seu segundo casamento, possui o nome indígena de uma planta, atribuído pelo avô paterno. Os demais filhos possuem um nome português (DIÁRIO, 22/10/2019).

Pode-se constatar, portanto, que a atribuição de nomes indígenas, embora demonstrado na literatura (VEIGA, 1994; 2000; BAPTISTA DA SILVA, 2014) como uma prática bastante antiga, possui variantes quanto a sua utilização. Essa prática não nos pareceu estar necessariamente vinculada à manutenção da língua nativa. Em relação ao nome indígena, pode-se dizer que, estando o nome vinculado a elementos do cosmos (nome de plantas, animais, minerais, cerimoniais, dentre outros), o sujeito incorpora as propriedades daquele ente, o que nos permite sugerir que os corpos Kaingang são compostos de seres outros. Nessa perspectiva, o nome é também um diferenciador, na medida em que traz consigo todas as propriedades daquele elemento, daquele ser. Por outro lado, deve-se salientar que o uso de apelidos demonstra a forma criativa com que os indígenas (re)elaboram e recriam práticas a partir de significações próprias.

5.3 Relações socioculturais e alianças femininas

A sociabilidade Kaingang fundamenta-se na existência do grupo familiar, formado por um casal e seus filhos. Esse casal está inserido em unidades sociais maiores, sendo a primeira delas, o grupo doméstico. Este, por sua vez, é formado por um *casal de velhos*, seus filhos e filhas solteiras, filhas casadas, genros e netos e constitui a unidade social fundamental Kaingang, territorialmente localizada, sendo o domínio ‘casa’ a unidade fundante dessa sociabilidade (FERNANDES, 2003; 2004). A relação entre as mulheres de um grupo doméstico é marcada pelo estabelecimento de redes de ajuda em diversas situações, tais como a gravidez, o parto, a criação dos filhos, entre outras atividades cotidianas.

Em pesquisa de campo, ouviu-se de uma interlocutora indígena que a comunidade também é família (DIÁRIO, 14/11/2019). Entende-se que a associação da palavra comunidade à ideia de família abarca a concepção nativa de ‘parentagem’ (FERNANDES, 2003) e pode estar ligada tanto a critérios de consanguinidade (*kanhkó*) e proximidade (*jãmré*), quanto a critérios de identidade ampla e contextualmente extensivos (grupos familiares e domésticos, Kaingang enquanto grupo étnico ou ainda todos aqueles reconhecidos como indígenas)

(GIBRAM, 2016). Em outra oportunidade em que se retomou o que os Kaingang querem dizer quando associam o termo ‘comunidade’ à ‘família’, *Véingré* explicou:

Que nem meu esposo ele era cacique, e a esposa, assim como eu e ele, somos como se fosse pai e mãe, e daí toda a comunidade, o povo, era como se fosse filho. Eu posso agradar todo mundo, amar todo mundo, mostrar como eu sou a esposa do cacique. Eu abraço todo mundo, assim como ele é criador. É isso que, como antigamente, eles escolhem para ser uma liderança. O casal que sabe levar o povo (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 5-6).

Tradicionalmente, o sistema de residência Kaingang fundamenta-se na matrilocalidade, ou seja, quando o genro passa a residir na casa do sogro. Sendo assim, duas famílias nucleares passam a constituir um grupo doméstico em que genro e sogro constituem relação assimétrica e de afinidade (FERNANDES, 2004). Outrossim, o que se observa de forma preponderante nas duas Terras Indígenas pesquisadas é a formação de um núcleo residencial, em que os(as) filhos(as) legítimos ou de criação, casados(as), moram em casas separadas situadas ao lado ou muito próximo aos pais, que são o casal de ‘*tronco velho*¹⁵⁰’, constituindo, portanto, a neolocalidade.

Nesse ordenamento espacial, evidencia-se uma aproximação das noras com a sogra, tratando-se da Terra Indígena *Topë Pën*. Em diversas ocasiões foi possível observar que, mesmo não residindo na mesma casa, as noras auxiliavam a sogra em tarefas cotidianas, como o preparo da comida, por exemplo. Não se obteve flagrante das filhas desempenhando esse tipo de ajuda à mãe, mas com as noras é diferente. Aquela que tem disponibilidade, auxilia a sogra (DIÁRIO, 25/02/2020). Essa relação é permeada pela comensalidade, na medida em que, ao fazer a comida na casa da sogra, também pressupõe comer junto e compartilhar a comida. Jaenisch (2010), que tangencia essa questão, salienta que a relação entre sogra e nora é marcada pelo fato de que ambas pertencem às mesmas metades cosmológicas e a instituição do aconselhamento (própria de pessoas de marcas iguais) se faz presente nessa relação, além de uma série de aprendizados, do saber-fazer, cuidados com o esposo e filhos, havendo para tanto um compartilhamento de saberes da sogra com a nora.

Nota-se que a relação de moradia na casa do sogro, embora de forma mais esporádica, também ocorre no tempo atual. Ramos (2008) também observou em relação aos Kaingang da

¹⁵⁰ Categoria nativa que designa os indígenas mais velhos, moradores de muito tempo da área, detentores de memórias, de conhecimentos dos antigos e das histórias e lutas da coletividade. Em síntese, associa determinados indivíduos a determinados territórios e uma determinada história. Ricardo Cid Fernandes (2003, p.139) salienta que “No domínio da socialidade, os troncos velhos representam a ligação entre indivíduos e a tradição – os velhos, são afinal os nominadores e os conhecedores da tradição, são eles que personificam a validade da classificação Kaingang”.

Bacia do Tibagi, no estado do Paraná, que geralmente trata-se de uma residência inicial e temporária do casal na casa dos pais da moça. Dessa forma, permanecem o tempo necessário para construir sua própria casa e suprir sua existência, e quando isso ocorre, há uma tendência à “matrilocalidade de aldeia¹⁵¹” passando a constituir um novo grupo familiar. A título de ilustração, na TI *Topë Pën*, constatou-se a formação de um ‘casal novo’ que passou a residir na casa dos pais da moça (DIÁRIO, 21/01/2020). Dentre os fatores que impulsionaram a uxorilocalidade, nesse caso, está o fato de o genro auxiliar o sogro nas atividades que desenvolve, exemplificadas pelo fato de o sogro possuir um pequeno comércio de alimentos dentro da Terra Indígena. Além disso, como a moça era “bem nova”, precisava aprender com a mãe muitas coisas da ‘casa’, além de auxiliá-la na produção e venda do artesanato. Os pais da moça teriam prometido que não deixariam o casal novo sair ou separar, e que ambos já estariam “criados¹⁵²” (DIÁRIO, 04/02/2020; VÉINGRÉ, 2019a), o que revela o papel dos pais na continuidade da formação e aprendizado da pessoa Kaingang. Em contrapartida, o casal que inicialmente é cuidado pelo sogro e pela mãe, posteriormente deverá cuidá-los, indicando assim, uma residência permanente.

Outro exemplo, porém, de uma união conjugal estabelecida há algum tempo, foi notada na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. Ambos, nascidos na TI Guarita, passaram a residir com a mãe e acompanhar seus passos. Houve nesse caso, uma aproximação do genro com o esposo da sogra. Embora não fosse o pai legítimo da esposa, as relações entre genro e sogro se mantiveram operantes. Pôde-se acompanhar diversas situações em que o rapaz de vinte e quatro anos acompanhou o sogro na realização de roçados, na coleta de cipó, na produção e venda do artesanato. No início do ano de 2020, o sogro articulava para o genro (falante e alfabetizado na língua Kaingang) o trabalho de professor indígena na escola presente no interior da TI *Jamã Tÿ Tãnh*, mas que acabou frustrado tendo em vista o cancelamento das aulas em virtude da pandemia de COVID-19 (SARS-CoV-2), e conseqüentemente, dos trâmites do contrato junto à SEDUC (Secretaria de Educação) (DIÁRIO, 22/10/2019). Observou-se, no caso em tela, a existência de uma relação de solidariedade entre a filha e a mãe, em que a primeira prestava ajuda nos serviços domésticos, cuidava da saúde da mãe, auxiliava na produção e venda do artesanato, dividia bens, acompanhava a mãe em consultas.

¹⁵¹ Expressão utilizada por Ramos (2008), significando residência do casal em uma nova casa construída na aldeia da esposa.

¹⁵² O fato de estarem “criados” denotaria a possibilidade de deslocar-se para outra área indígena, movimento em que a mulher acompanha o esposo, podendo inclusive morar temporariamente com a sogra, até conseguir uma casa.

Não obstante, no tempo atual os relacionamentos Kaingang atualizam-se com o uso da tecnologia. Isso porque o conhecimento e o namoro também se dão pela Internet. Foi o que aconteceu com um dos filhos de *Véingré*. Após se conhecerem e trocarem mensagens pela Internet, a futura esposa, que à época residia na Terra Indígena Nonoai, pediu a *Fógfénh*, com então dezessete anos de idade, que fosse buscá-la. Ela era um pouco mais velha que ele. O casamento de *Fógfénh* e a esposa foi formalizado com o ritual de aconselhamento do casal, na presença dos pais, não havendo, para tanto, uma festa ou a mediação da FUNAI aos moldes do ‘casamento indígena¹⁵³’. O aconselhamento foi realizado por duas pessoas mais velhas: uma do lado do rapaz e outra do lado da moça. *Fógfénh* foi aconselhado por um tio da metade *kamé*, casado com a mesma esposa há cerca de cinquenta e seis anos. A moça, por sua vez, teria sido aconselhada pelo bisavô dela, um *kofá Kanhru-kré*, casado há cerca de setenta e dois anos com a mesma esposa. No aconselhamento, a pessoa mais velha (*kofá*) orienta e relata o que já experienciou na vida. Nas palavras de *Véingré*, registradas em caderneta de campo:

Na época que ele o aconselhou, fez tudo como era, **a verdadeira mesmo!** Eles aconselham para viver junto, no sofrimento, na dor, no bom, na saúde, na alegria, na tristeza, viver junto! Se sofrer mal, das vezes que passa necessidade, que a mulher não pode reclamar, nenhum deles pode reclamar. E não se arrepender, falam tantas coisas (DIÁRIO, 04/02/2020, p. 4).

Conforme exposto, a pessoa mais velha (*kofá*) sempre aconselha que permanece casada com a primeira esposa. Os *kofá* são tidos como pessoas sábias, um verdadeiro acervo vivo, capaz de reportar histórias de tempos passados através da memória. Com tais histórias, garantem a continuação de princípios e práticas que regem a sociabilidade dessas coletividades há séculos. Marshall Sahlins (1997, p. 48) chama atenção que “As pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado”. Entre o Kaingang, os *kofá* exercem papel fundamental nesse processo de aprender o mundo.

As idades para o ‘casamento’ das coletividades pesquisadas variam entre dezessete e vinte e um anos. Às mulheres Kaingang, o namoro é permitido a partir dos quinze ou dezesseis anos de idade. Contudo, os desdobramentos de um namoro são relativos, pois algumas casam logo e outras terminam o namoro e iniciam outro, explicou *Sê Vergueiro*, da TI *Topë Pën*. Mas, a ideia de namoro entre os Kaingang não segue a lógica ocidental, pois é um momento extremamente discreto. Paralelamente a essa questão, as/os indígenas procedem a escolha de

¹⁵³ De forma sintética, inclui a presença de convidados, festa com comida, baile, embate de foguetes, cerimônia. Para uma descrição mais detalhada conferir Gibram (2016).

seus/suas esposos(as), devendo para tanto, observar o ‘sistema de metades’¹⁵⁴, uma vez que não é permitido casar com parentes (mesma marca). Nesse sentido, a escola indígena teria a função de orientar as crianças sobre as marcas Kaingang¹⁵⁵ (DIÁRIO, 02/09/2017). O antropólogo Alexandre Magno de Aquino reverbera sobre a importância do agenciamento das ‘metades’ na vida social Kaingang:

O pertencimento às metades e a oposição e complementaridade entre *Kanhkã* (pessoas de “mesma marca” ou metade) e *jamré* (pessoas de “outra marca”) são relevantes para a vida Kaingang em todos os contextos, da família extensa e do grupo doméstico ao âmbito da aldeia e aglomerados. Assim, após o casamento, o casal deve comportar-se no âmbito da família extensa e do grupo doméstico (*venh em tavi*) em acordo com a “lei” da aldeia, em termos da qual o “respeito” (*tü hã*) entre *kanhkã* e *jamré* estão articulados desde o plano da vida mais íntima, embasando as ações dos cônjuges em prover sua subsistência, saber receber parentes, manter a paz doméstica (não brigar, não ser violento um com o outro, mesmo dentro de casa), entre outras coisas, até o plano da vida aldeã e entre aldeias, na forma dos valores do “bem viver” (*kanhgág hã kar*) e do “bom pensamento” (*kanhgág jykre*), que embasam as atividades constitutivas dos coletivos Kaingang (AQUINO, 2018, p. 272).

Antigamente, referiu *Sê*, quando nascia um menino e uma menina de metades opostas – *kamé* ou *kanhru-kré*, os pais já diziam “Esse aqui vai ser teu esposo, essa aqui vai ser tua esposa¹⁵⁶”. Juracilda Veiga (1944) fez a mesma ponderação, destacando, a partir do relato de seus interlocutores, que o casamento era uma aliança entre homens da mesma geração, decidido, portanto, entre o pai da moça e o pai do rapaz, prometidos desde o nascimento. *Sê* destacou a importância da escolha, para que o casal não venha a separar-se depois. Contudo, salientou que diante da iminência de uma separação conjugal, primeiro é chamado o ‘conselho indígena’ formado por integrantes da liderança, para dialogar. Caso não haja entendimento, o casal pode permanecer um tempo preso na cadeia indígena, em espaços separados, para refletir a questão e quem sabe, desistir da ideia. Após esse período, não havendo acordo entre o casal, é aceita a separação (DIÁRIO, 02/09/2017, p. 3). Um dos motivos que mobiliza o ‘conselho indígena’ é

¹⁵⁴ A partir de Paola Gibram (2016), pode ser entendido como o *socius* nativo, ou seja, a maneira como os Kaingang se relacionam de acordo com o pertencimento às metades clônicas *Kamé* ou *Kanhru-kré*. A referida autora pondera que em diversas áreas Kaingang esse sistema de metades é pouco conhecido, sobretudo entre os mais jovens. Juracilda Veiga (1994) postula que na vida social Kaingang há sempre pares que se opõe e se complementam. Assim, a representação coletiva dos Kaingang define como regra fundamental que se deve casar com alguém que é da metade oposta a de seu pai. Dessa forma, “um Kaingang deve buscar, para parceiro matrimonial, um cônjuge entre aquelas pessoas que ele pode chamar de *iamburé*. O termo *iamburé* – que se opõe a *kaitkõ* – é a forma utilizada para referir-se às pessoas da metade oposta” (VEIGA, 1994, p.89). Enquanto o *iamburé* pertence ao grupo de afins (de fato ou potenciais), os *kaitkõ* pertencem ao grupo de consanguíneos.

¹⁵⁵ Aqueles que pertencem à metade *kamé* são da marca riscada (*rã téj*), e aqueles que pertencem à metade *Kanhru*, da marca redonda (*rã ror*). As marcas são alusões às pinturas referentes à cada metade, conforme o mito de criação Kaingang (GIBRAM, 2016).

¹⁵⁶ Ao discorrer sobre a questão, Cleci Claudino (2015) corrobora a afirmação de *Sê*, de que eram os pais quem escolhiam os casamentos, porém, salienta que o processo se dava antes mesmo do nascimento. As duas famílias se reuniam e tratavam do futuro casamento. As crianças deviam esperar até certa idade, entre treze ou quatorze anos, para a realização do casamento. Antes disso elas não sabiam quem seria seu esposo ou esposa.

o uso demasiado de bebida alcoólica. De acordo com *Sê*, a mulher resiste muito, mas quando ela “vira a cara, deu” (DIÁRIO, 16/06/2018).

A esse respeito, *Véingré* salientou que quando o casal decide separar, “não pode olhar” pois do contrário, estaria enganando a liderança¹⁵⁷. No entanto, observou que uma discussão não é motivo de separação e reforçou que diante de desentendimentos, o casal vai até a liderança falar a respeito. Ela enfatizou o papel da liderança em aconselhar, e frisou que, na terceira vez, caso não haja entendimento, o casal é preso na ‘cadeia indígena’. Na separação conjugal, um dos dois precisa sair da Terra Indígena e retornar para junto dos parentes em outra Terra Indígena, podendo unir-se novamente com outro(a) indígena. No caso de haver filhos, geralmente as crianças permanecem com a mãe. Contudo, pode ocorrer de a mãe entregá-los ao pai, ou aos avós, paternos ou maternos (DIÁRIO, 14/11/2019).

Pode ocorrer, também, de uma mulher morar sozinha e permanecer solteira por um tempo. Mas, é preciso seguir algumas prescrições, comunicadas no diálogo a seguir:

Pesquisadora: A mulher pode ficar solteira?

Véingré: Pode, pode ficar sozinha se ela quer. Mas se ficar sozinha ela tem que mostrar respeito no meio da comunidade. Se ela vai casar, ela comunica o cacique, ele vai ter que participar do casamento. Pra todo mundo saber, né. Pra quando arrumar uma reunião ele já diz assim... ‘Casou, tem que respeitar essa família!’. Até agora ainda.

Pesquisadora: Sempre foi assim?

Véingré: Sempre, sempre.

Pesquisadora: E aí tem as regras?

Véingré: E tem que seguir as regras.

Pesquisadora: Que regras que tem?

Véingré: Olha, porque se errar tem as suas leis internas, né. Vai para cadeia, conforme que ela tá errada, né. Se ela não tá errada, vai ele.

Pesquisadora: E quem decide?

Véingré: É o capitão.

Pesquisadora: Aqui tem capitão?

Véingré: É o capitão e o cacique vai ver se o casal, já não querem mais se acertar! Daí eles vão chamar o cacique pra ele tomar a decisão. Daí já, um já pode ficar, o outro já não pode (VÉINGRÉ, 2019a, p. 16).

¹⁵⁷ Segundo Fernandes (2003), o termo ‘liderança’ diz respeito ao conjunto de autoridades políticas presentes nas Terras Indígenas, formada pelo cacique, vice-cacique, conselheiro, capitão, major, coronel, tenente, sargento, cabo e polícias, podendo haver variações com supressão e acréscimo de algum cargo ou ‘patente’, inversão ou ampliação da hierarquia militar. Dos estudos de Patrícia Carvalho Rosa (2011) é possível depreender que houve um tempo em que não havia cacique, vice-cacique, polícia, capitão. Os *kujà* eram as lideranças e cuidavam da vida como um todo e não somente das doenças. Havia conselheiros, homens e mulheres, que eram criados como especialistas para ajudar as pessoas. Estes deviam atuar nas questões políticas, nas brigas, na hora de casar. Como sabemos, tanto a cadeia quanto a polícia indígena são criações do SPI, sendo estas constituintes de uma estrutura que alicerçava a prática tutelar dos agentes, nos Postos Indígenas do Brasil Meridional. Organizadas com a finalidade de assessorar o sistema de controle interno do Posto, as polícias indígenas contavam com membros indígenas nomeados em diversas patentes como soldado, cabo, major, capitão, sargento e tenente, cuja finalidade seria estabelecer a ordem, o controle social e o cumprimento das determinações do encarregado. Nota-se que, com grau de variação, essas posições continuam operantes nas Terras Indígenas, contudo os indígenas tem orquestrado e ressignificado com base em seus próprios códigos culturais. No contexto das Terras Indígenas pesquisadas, pode-se observar certa hierarquia na posição da liderança, podendo ser expressas por uma crescente de posição e de importância: cacique, vice-cacique, capitão, conselheiros e polícia.

Paola Gibram (2016) chama atenção sobre as implicações que uma mulher solteira, sem marido, gera, sobretudo entre as mulheres Kaingang, despertando uma tensão constante ligada à atração que podem causar nos homens em geral, justamente por não ser casada. Veja-se que, segundo nossa interlocutora, a mulher solteira precisa “mostrar respeito”. Ou seja, é preciso que ela tenha discrição para ser igualmente respeitada. Conforme evidenciado no diálogo anterior, as ‘leis internas’ referem-se as regras que orientam formas de ser e agir, consideradas ideais na convivialidade Kaingang. Conforme explicitado na pesquisa, essas leis são elaboradas pela liderança de acordo com a conjuntura da coletividade e da prática dos antigos (‘lei eterna’), comunicadas oralmente à coletividade e reiteradas sempre que uma família nova é recebida na terra indígena. Segundo as leis internas, se marido e mulher decidem se separar, ou se um deles errar, devem ficar presos na cadeia¹⁵⁸ (DIÁRIO, 19/01/2018).

A existência de ‘leis internas’ que orientam o convívio social dos indígenas da TI *Jamã Tÿ Tãnh* não só foi evidenciada pelos relatos dos interlocutores indígenas, como também observada em algumas situações de pesquisa de campo. Certa vez, diante de uma separação conjugal, a esposa entregou os filhos ao marido e retirou-se da área indígena. Em outra ocasião, devido a uma briga de casal que envolveu agressões físicas à mulher, o esposo acabou expulso da área indígena pela liderança, devendo deslocar-se para outra Terra Indígena. Nessa área indígena não existe cadeia, porém, tendo o conhecimento da presença dessa estrutura em outras aldeias, frente a situações, sobretudo do uso de bebidas alcoólicas fora do estabelecido pelas ‘leis internas’, oscila o desejo de construir tal estrutura no local, porém, referem não ter obtido aval da FUNAI para concretizar a instalação da mesma.

Na TI *Jamã Tÿ Tãnh* observou-se a existência de casamentos com não índios e com indígenas de áreas indígenas próximas. O casamento com não índios se deve em grande medida a uma situação histórica em que o grupo acabou impelido, de algum modo, de realizar enlances conjugais e de parentesco através de uma rede social mais ampla, com grupos de sua parentela. Diante do apresentado, pode-se dizer que o grupo encontrou no casamento com os *de fora*¹⁵⁹ uma forma de continuar se mantendo, em vista de não ser permitido o casamento com primos cruzados, devido à proximidade entre os membros da coletividade (CHAGAS, 2005;

¹⁵⁸ Trata-se de uma estrutura de tijolos, salpicada com cimento na parte interna, dividida em quatro repartições, uma ao lado da outra, que se acredita ter cerca de um metro e oitenta centímetros de altura, e em torno de um metro de largura [cada uma], fechada com uma estrutura de madeira, sem qualquer luminosidade. O tempo de permanência no local depende da gravidade do acontecimento. Há situações em que a pessoa pode ficar um dia, recebendo apenas uma única refeição. A cadeia está situada atrás do Salão Cultural (DIÁRIO, 19/01/2018).

¹⁵⁹ Termo empregado pela antropóloga Miriam Chagas (2005) na análise pericial realizada na referida TI.

GONÇALVES, 2008). Os *de fora* são integrados ao grupo de parentesco e passam a ser considerados como *de dentro*. Barth (2000) discute uma questão que parece fundamental para compreendermos as razões que impulsionam os indígenas da TI *Jamã Tÿ Tãnh* a contraírem casamento com não índios. No entender do autor, a identidade de outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Ou seja, é imprescindível que ambos estejam “jogando o mesmo jogo”, como observado na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, e isso implica a existência de critérios de diferenciação que não são de caráter fenótipo, mas culturais, ratificando a ideia de que os *de fora* passam a ser considerados como *de dentro* e são integrados ao grupo de parentesco. Ademais, o próprio dualismo Kaingang se configura como uma fórmula aberta para o exterior em que ‘o outro’ ou o não índio pode entrar nesse sistema de classificação, importando a configuração da afinidade (FERNANDES, 2003).

No diálogo tramado com Danda, ela reforçou a interdição de casar com consanguíneos próximos e salientou a busca pelo casamento com os ‘parentes¹⁶⁰’, entendidos como pertencente à mesma etnia. Contudo, a abertura ao outro, inclusive a relação com os “brancos”, também é evidenciada. Veja-se ainda que as marcas são associadas à forma como os corpos são construídos, observados na exemplificação da unha¹⁶¹:

Pesquisadora: Ela falava das marcas, a Maria Antônia?

Danda: Sim, eu sou do comprido. Ela via assim, nas..

Pesquisador: Na unha?

Danda: Daí ela via qual que podia... ela olhava na mão do casal... esse aqui pode, esse aqui não dá porque é parente.

Pesquisadora: Se é redonda como observa na unha?

Danda: Se é redondo com redondo não pode.

Pesquisadora: Casava entre as pessoas da aldeia?

Danda: Parente com parente, não! Nós já via ali que já era. Só pelas marcas das unhas. Ela olhava e já falava ali que já era.

Pesquisador: Quem é que pode casar aqui dentro?

Danda: É que aqui não tem. É que na verdade a gente somos tudo parentes, né. Mas, daí no caso se vem um de fora, daí.

Pesquisador: Mas aqui no caso, ninguém pode casar? Não tem nenhuma geração que pode casar?

¹⁶⁰ Saldanha (2009, p.167) explica que, “Num grupo societário que é marcado pela ‘inclusão do outro’, todos são parentes em potencial, seja pela relação cunhadil (*jamburé*), seja pela relação estabelecida entre parentes diretos e ou afins (parentes de comunidades de substância)”. Não obstante, dois filhos da anciã Pequena casaram-se com mulheres Kaingang oriundas das Terras Indígenas *Foxá* e *Guarita* (DIÁRIO, 16/11/2019).

¹⁶¹ A unha como elemento marcador da diferenciação de corpos e pessoas também foi evidenciada no relato de *Véingré* (2019a). Segundo ela, é possível observar a marca pelo formato da unha. Assim, a pessoa Kaingang que possui unha curta é considerada *kainru-kré*, em contraste, a pessoa com unha comprida, seria *kamé*. Essa percepção encontra ressonância com a representação das marcas num plano simbólico e cosmológico vinculado a matriz mitológica Kaingang que cria um campo semântico de oposição a partir dos heróis míticos. Dessa forma, o *kainru* é caracterizado fisicamente como sendo de corpo fino, pés pequenos, e a pintura corporal redonda. O *kamé*, em oposição, possui corpo grosso, pés grandes, pintura corporal em faixas, linhas, seres objetos compridos (BAPTISTA DA SILVA, 2002). Veja-se que a unha segue a mesma lógica de caracterização opositora.

Danda: Só se tem parentes de outras áreas, assim. Pode ser primo lá não sei das quantas, mas... que nem no caso, a gente só casa com branco porque a gente não vai nas aldeias, não visita. Que a gente só gosta de ficar no nosso. Mas já teve aqui. Já teve vários que casaram com... A Carina foi uma, casamento com ela teve, na aldeia [Foxá] de Lajeado, teve casamento. Não era parente, mas era parente como a gente diz... (SOARES; SOARES, 2019, p. 6).

A retomada gradual da interação com as coletividades situadas em contextos urbanos tem sido importante para que o coletivo da TI *Jamã Tÿ Tãnh* possa reconstituir sua sociabilidade com estas áreas indígenas. A configuração e a conexão das várias aldeias é, nesse sentido, fundamental, pois possibilita que a vida social aconteça e, no caso em tela, se restabeleça e contribua para que novas relações de casamentos sejam agenciadas com pessoas indígenas.

Cabe pontuar que a possibilidade da escolha do(a) esposo(a) é uma prática vivenciada pela geração de filhos das *kofá* da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. Por outro lado, as anciãs, seguindo a tradição dos antigos, tiveram o esposo escolhido pelos próprios pais, entre os treze e quinze anos de idade.

Uma das interlocutoras da pesquisa, oriunda da Terra Indígena Guarita, que à época residia na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, de cinquenta e oito anos de idade, reverberou que a escolha é uma prática recente. Segundo ela, quando estava com quinze anos de idade, sua mãe escolheu seu esposo, pois ele apresentava qualidades importantes para a construção de uma boa aliança matrimonial: era um homem trabalhador, possuía uma junta de bois, uma carroça e cultivava uma área de cerca de dez hectares de terra. Além disso, o casamento seguiu a prescrição da exogamia das metades, sendo ela *ra téj* (marca comprida), seu esposo, portanto, era *ra ror* (marca redonda). O casamento apenas se desfez com a morte do esposo, após trinta anos de casado (DIÁRIO, 22/10/2019).

Em relação às questões ‘sociopolíticas’, a TI *Jamã Tÿ Tãnh* apresenta uma realidade *sui generis*. Isso porque, durante largo período de tempo, as mulheres estiveram ocupando papéis políticos que tradicionalmente são relegados à figura masculina. Na atualidade, verifica-se que elas continuam a desempenhar funções na liderança e possuem uma participação primordial nas tomadas de decisões¹⁶². Traz-se essa exemplificação para ilustrar uma situação vivida em campo. Durante uma das incursões a TI, deparamo-nos com uma situação de esgarçamento das relações com o cacique. Depois de algum tempo, ao retornar a campo, uma das mulheres com

¹⁶² É notável o descontentamento à primazia do cacicado masculino em relação à prevalência na distribuição de doações alcançados à coletividade (roupas, calçados, alimentos, principalmente), atitude que muitos interlocutores indígenas referem como uma diferença importante quando as mulheres exercem papéis de cacica. Para resolver o impasse, a coletividade decidiu que as doações devem ser direcionadas ao cacique e à vice-cacique, papel hoje ocupado pelas mulheres, pois entende-se que elas farão uma distribuição igualitária e justa. Contudo, essa é uma questão muito mais complexa que envolve, sobretudo oposição e disputa pelo cacicado.

quem mantivemos diálogo expressou uma questão que nos pareceu bastante ilustrativa das articulações femininas como conselheiras dos posicionamentos comunicados pelos homens. Ela disse-nos que, frente à postura do cacique naquela ocasião, ela e sua sobrinha (curiosamente, ambas, durante longo período de tempo estiveram no papel de cacica e vice-cacica) o teriam chamado para dialogar, aconselhando-o a se retratar e não mais agir daquela maneira, e foi o que de fato ocorreu. Em diálogo com as mulheres, elas referem terem “deixado” as funções do cacicado para os homens (DIÁRIO, 10/09/2019). Um dos fatores que nos parece importante para que elas estejam ora nos bastidores, ora a frente da representação política, participando de reuniões externas, por exemplo, está relacionado à maternidade e aos cuidados dispensados aos filhos menores.

Outra situação que se pôde observar em campo e que remete à atuação sociopolítica das mulheres da TI *Jamã Tÿ Tãnh* ocorreu quando o grupo familiar de Valdelírio Vaz, da Terra Indígena Serrinha, se deslocou para esta área indígena e passou a residir no local. Por uma decisão do coletivo, Valdelírio passou a exercer a função de cacique e, nesse tempo, pôde-se acompanhar alguns de seus posicionamentos, confrontados com os papéis que outrora entendia serem de homens e mulheres no interior de uma coletividade Kaingang. Segundo relatos do próprio Valdelírio à época, “aqui tem isso, quem manda são as mulheres. Os homens, só vão até ali... as mulheres é que tem as rédeas” (DIÁRIO, 22/08/2017, p. 2). Em contrapartida, a postura adotada por ele não agradou as mulheres. Em diálogo com Danda e Mana, ambas relataram que ele teria dito, em reunião com as mulheres, que o papel delas era cuidar da casa e que não deveriam sair para vender artesanato, pois essa seria uma tarefa dos homens. No momento da reunião, elas teriam permanecido em silêncio, porém, logo articularam a saída de Valdelírio não só do papel de cacique como também da Terra Indígena. Diante do apresentado, Mana concluiu que o que pesou na decisão delas foi o fato de terem sido elas as agenciadoras na construção da aldeia (DIÁRIO, 06/10/2017). Dessa forma, entendiam que a atuação sociopolítica delas não poderia ficar circunscrita à esfera doméstica.

Na Terra Indígena *Topë Pën*, as mulheres participam de reuniões internas promovidas no Salão Cultural, momento em que o coletivo é chamado a se fazer presente. Essas reuniões são acionadas pelo cacique e geralmente ocorrem quando decisões importantes precisam ser tomadas, ou é necessário que todos tenham conhecimento sobre algum acontecimento extraordinário, como a chegada de um novo grupo familiar, por exemplo, para que não ocorram “fofocas” e a família seja auxiliada. A orientação em relação às “fofocas” se deve em grande medida às circunstâncias da mudança do grupo familiar, muitas vezes ligada a questões de

conflitos vividos na terra indígena de origem (exemplifica-se as disputas na liderança). São também realizadas reuniões apenas com a presença dos homens. Nota-se que os papéis de liderança política são ocupados pelos homens (DIÁRIO, 09/12/2019; 14/11/2019).

A esse respeito, importante trazer as contribuições de Alexandre Magno de Aquino (2008, p. 181), ao observar que a política frente aos não índios é uma atividade eminentemente masculina, tratando-se das aldeias situadas na região hidrográfica do lago Guaíba. O autor observa que, no contexto doméstico, as mulheres participam ativamente, ou seja, “Eles dizem: ‘[...] a mulher fala em casa e o homem fala nas reuniões [pública]’ (nas quais as mulheres participam quase sempre como ouvintes)”. Assim, a mulher atua como conselheira e articuladora das ideias e decisões que, posteriormente, serão comunicadas pelos homens. Essa forma de vivenciar o que se costuma chamar de ‘política’ é (re)elaborada de forma brilhante por Beatriz Perrone-Moisés no ensaio intitulado “Festa e guerra”, em que a autora busca pensar as relações que abordadas sob o recorte “político”, bem como as relações sociológicas ou religiosas, a partir de duas grandes matrizes relacionais, que ela chama de “festa” e “guerra”. Na proposição elaborada pela autora, o debate é um momento central de participação feminina. Nas palavras da autora:

Os mecanismos do consenso supõem, finalmente, um sem número de conversas ao pé do fogo, visitas, apresentações de pontos de vista e debates que não ocorrem no "espaço público". E aí, mais uma vez, embaralham-se nossos "público" e "privado". Pois nos custa, aparentemente, entender que a "política", como processo de debate e decisão da "coisa pública", não ocorre no que nos parecem ser as ágoras ameríndias – onde são feitas declarações públicas. O debate ocorre em contextos que classificamos como domésticos, familiares, privados e informais. E nesse debate as mulheres, que a nós parecem eclipsadas ou simplesmente alijadas da "política", sempre têm um papel central. Não é nas reuniões masculinas, nas pequenas e grandes assembleias de chefes ou anciãos, que ocorre o "debate político". Nesses contextos, trata-se de propor ou de anunciar, nunca de debater ou decidir (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 105).

A vida em parceria requer um entrelaçamento das capacidades de ação sobre o mundo (BELAUNDE, 2008), estando implicada a noção de complementariedade entre os Kaingang. A concepção relacional, por outro lado, sustenta que ser homem e ser mulher é um processo dinâmico de interação social. Assim, a mulher Kaingang agencia as relações a sua maneira. Conforme foi possível notar, esse agenciamento se dá de formas variadas entre as duas coletividades pesquisadas, contudo, essas mulheres são partícipes ativas das decisões que afetam à coletividade, porém diferem na forma como essa participação acontece.

O Encontro dos *kujà*, protagonizado desde 2006 pela TI *Topë Pën*¹⁶³, é um momento singular de interação e socialidade dos coletivos Kaingang. Na última edição, data de 2018, Clarinês e *Véingré* estiveram à frente da organização da cozinha, sendo responsáveis, juntamente com outras mulheres de sua comunidade, pelo preparo dos alimentos nos três dias de festividade. A culminância do momento de comensalidade entre indígenas e não índios, que trouxe comidas próprias da cultura Kaingang, ocorreu no terceiro dia do encontro, momento em que foram preparados e servidos *fuva* (erva moura, arbusto de cor verde), *ëmī ró* (bolo assado nas cinzas) e farinha de milho (*pisê*), acompanhadas por outros alimentos como arroz branco, carne de rês e de frango assadas, peixe assado na taquara (pelos homens), peixe como ensopado. Especificamente, o preparo do *ëmī ró* ocorreu entre as mulheres de cada coletivo presente na festividade, em seus fogos espalhados de acordo com os acampamentos feitos, onde assaram o bolo que depois foi compartilhado entre todos (DIÁRIO, 14/01/2020; VÉINGRÉ, 2019a). Conforme Aquino (2008), fazer o *ëmī ró* é uma atividade essencialmente feminina, realizada por mulheres casadas em seus fogos domésticos. Há todo um caráter ritualístico, que envolve o preparo da massa e do bolo, a disposição nas cinzas, o processo de assá-lo, retirá-lo da cinza, remover o excesso de cinza e, por fim, a quebra de pedaços para o consumo alimentar, que visa à proteção do corpo. O autor explica que o *ëmī ró* pode acompanhar as três refeições diárias dos Kaingang e que, ao fazê-lo, as mulheres participam da vida masculina, uma vez que o bolo é feito para momentos de comensalidade entre os Kaingang. Dessa forma, elas estão presentes na tomada de decisões políticas importantes para a vida em comunidade.

Deve-se salientar que as mulheres de ambas as coletividades Kaingang exercem diferentes papéis, estando estes vinculados, sobretudo aos domínios “casa” e “espaço limpo” (ROSA, 2005). Dentre as atividades desempenhadas por elas, pode-se destacar: preparo da comida, lavagem de roupas, cuidados com a casa, preparo de bolo ou pão nas cinzas ou em fornos, cuidados com os filhos, confecção e venda de artesanato, aconselhamento e posicionamento crítico e político junto a seus maridos, trabalhos dentro (professora, merendeira, agente indígena de saúde, técnica em enfermagem) e fora da Terra Indígena (na TI *Topë Pën*, exemplificam-se atividades como caixa de supermercado no Zaffari e trabalhos no shopping Barra Shopping Sul). Acrescenta-se, ainda, na Terra Indígena *Topë Pën*, o ingresso de algumas mulheres indígenas em universidades federais, nos cursos de Farmácia, Psicologia e Direito (DIÁRIO, 04/02/2020).

¹⁶³ O Encontro reúne Terras Indígenas situadas no norte do estado do Rio Grande do Sul e aldeias em contextos urbanos, bem como Terras Indígenas Kaingang de fora do estado.

No que diz respeito à atuação de homens e mulheres nos diferentes domínios do território Kaingang no tempo passado, Rogério Rosa (2005) salientou que, no domínio “espaço limpo”, as atividades centrais eram desempenhadas pelas mulheres (realização de cultivos em pequenas escalas, manejo de sementes, preparação de comidas à base de milho como o *jamĩ* - bolo de milho -, bolo azedo e *pixé*). Porém, o autor atenta que os domínios “casa” e “espaço limpo” não eram espaços de trabalho exclusivamente feminino, haja vista que os homens também se ocupavam com situações de preparo de carne de caça, por exemplo, ou no auxílio dos roçados. Essa questão é válida para os tempos atuais, uma vez que essa conexão entre homens e mulheres na viabilização da comida mostra-se operante. Há que se ponderar, no entanto, que assim como no passado, algumas atividades permanecem sob o domínio das mulheres.

A coleta de cipó é realizada tanto por homens, quanto por mulheres, porém, a proeminência masculina é acionada quando é preciso tirar o cipó do alto das árvores, tarefa realizada exclusivamente pelos homens. Há, contudo, a referência das mulheres de que elas têm mais serviço e que “os homens tem o servicinho deles e é só aquele” (DIÁRIO, 25/02/2020).

Nota-se que a aliança que essas mulheres estabelecem está muito ligada à educação e à criação dos filhos. O cuidado dos filhos é uma tarefa primordial da mãe. São elas que passam a maior parte do tempo com as crianças, orientam o aprendizado da língua, fazem remédios quando estão doentes, orientam sobre os lugares por onde podem ou não andar, quais as brincadeiras que podem ou não realizar. *Véingré* reforçou essa constatação, ao referir que “Os homens não é tanto de cuidar dos filhos” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 5). Mesmo quando adultos, essa relação de proximidade com a mãe continua.

Geralmente são as mães que ensinam aos filhos a arte do artesanato. Da mesma forma, quando as mães se deslocam para comercializar as peças produzidas à base de cipó e/ou de taquara, e levam consigo a(s) sua(s) criança(s), elas estão exercitando a construção do ser, na medida em que exploram o território e ambientes outros, ensinam sobre os perigos e como comportar-se e relacionar-se com não índios. Enfim, essas mães são uma potência na construção da pessoa Kaingang.

Sobre o aprendizado do artesanato, *Véingré* salientou que o interesse parte da criança, ou seja, quando elas dizem “Mãe eu queria fazer isso... e daí a gente já inicia para eles. Só inicia, iniciou umas três vezes, dali para frente eles fazem sozinhos” (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 7). Da mesma forma, na TI *Jamã Tÿ Tãnh*, os adultos que hoje lidam com o artesanato referem que, quando crianças, os pais as levavam junto para coletar cipó. Assim, exploravam o ambiente à

sua maneira e aprendiam como os pais faziam a coleta. Durante a confecção do artesanato observavam e com o tempo aprendiam a fazer. As meninas geralmente eram ensinadas pelas mães primeiro a raspar o cipó. Depois, à medida que tinham curiosidade iam experimentando suas primeiras tramas e aprendiam fazendo (SOARES, 2019). A partir do exposto, constata-se que o modo de aprender é um processo corporificado e realizado nas práticas cotidianas. Na TIs *Jamã Tÿ Tãnh*, o pai Manuel Soares foi referência no aprendizado do artesanato. Quando ele faltou, as esposas e parte dos filhos mantiveram a cultura de trabalhar com cipó e taquara.

As mulheres Kaingang são as principais responsáveis pela educação de seus/suas filhos/as. Em diálogo com *Véingré* sobre o processo de ensinar e educar as crianças indígenas, verificou-se que, em algumas situações, pode haver divisão de papéis. Explicou ela que as meninas quem ensina é a mãe, e os meninos é o pai. Sobre o que se ensina, em primeiro lugar ela diz que é não ser desobediente. Depois detalha, dizendo que, para as meninas, se ensina sobre coisas da casa, assim como ela mesma aprendeu com a mãe. Além disso, orienta-se sobre o namoro escondido. O pai ensina “coisas de homem”. Ela disse: “O homem é importante ensinar coisas de homem”, e embora não dê maiores detalhes, salientou que uma das coisas seria não acompanhar pessoas desconhecidas (DIÁRIO, 14/11/2019, p. 6). Nessa direção, Cleci Claudino (2015) reverbera que, antigamente, a educação das crianças para a vida adulta e sua preparação para o casamento se dava a partir de uma divisão de papéis, em que a mãe ensinava a menina sobre os afazeres da casa e o pai ensinava o menino a caçar e a pescar.

Em outra ocasião, enquanto contava que aprendeu a fazer balaio com a mãe, *Véingré* voltou a enfatizar que “Todas as coisas de mulher a gente aprende com a mãe. E os homens é com os pais. O pai ensina do jeito dele e a mãe ensina do jeito dela. Aprendendo, ensinando a fazer as coisas de dentro de casa, para depois casar” (DIÁRIO, 09/12/2019, p. 8). Vê-se que a constituição do corpo e da pessoa no processo de singularização do indivíduo, onde a menina continuará a se tornar mulher, o menino um homem, se dá por meio de ensinamentos e relacionamentos mobilizados por pessoas do mesmo sexo (BELAUNDE, 2008). Esse saber mobilizado se tornará um corpo de uma mulher ou de um homem.

Somando-se a essa questão, *Véingré* salientou que “O pai é o *cabeça* da mulher” e quando há a necessidade de alguma aprovação, a mulher orienta a perguntar ao pai. Contudo, na ausência dele, é a mãe quem toma as decisões, em consonância com o pai. Mas, observou que, no meio dos indígenas, há poucos que fazem isso (DIÁRIO, 14/11/2019). Interessante chave de leitura nos apresenta Diego Fernandes Dias Severo (2020) para a compreensão do termo “*cabeça*”, enunciado por nossa interlocutora. Aqui, ‘o pai’ refere-se ao homem. Assim,

o *cabeça*, conforme argui Severo, refere-se ao chefe de um grupo doméstico, podendo ser também um *pã'í*¹⁶⁴, uma espécie de superior, que organiza a parentela. De toda forma, o *cabeça* é o chefe do seu grupo familiar, a referência das decisões da *În* (Casa). Mas, na ausência deste, a mulher passa a mediar as decisões do homem, que continua sendo o *cabeça*.

Para além dos pais, as avós também compartilham o cuidado dos netos. Elas estão sempre atentas aos seus netos e exercem a função de vigiá-los, orientá-los e quando necessário, de fazer-lhes advertências (DIÁRIO, 14/11/2019).

O pai não está implicado diretamente na educação das meninas, mas reforça o posicionamento da mãe no sentido de aconselhar as filhas a não deixarem do marido, o que é expresso nas palavras de *Véingré*: “Se pegar marido para casar, vive com ele”. Aqueles(as) que seguem os ensinamentos dos pais, ficam velhos(as) junto com as(os) esposas(os), mas aqueles que não firmam relacionamento, não têm nem conselho, explicou nossa interlocutora. Isso é também uma preocupação na medida em que, havendo filhos nessa relação, eles perdem o respeito pelos pais que não terão legitimidade para aconselhá-los posteriormente. O aconselhamento dos gurus é compartilhado com mães. Elas orientam em conjunto com o pai, para que os gurus encontrem uma moça para casar e viver, de certa maneira ensinam a usar a marca. Há, portanto, uma complementariedade no ato de aconselhar os filhos. No caso dos gurus, essa tarefa é compartilhada e, no caso das meninas, centra-se na figura da mãe. Contudo, o aconselhamento das meninas é tido como uma tarefa mais difícil. São aconselhamentos que perpassam gerações de mulheres na medida em que a mãe ensina o que ela também aprendeu com a mãe dela (DIÁRIO, 04/02/2020). Antigamente, contou *Véingré* (2019a, p. 8), “as mães ensinavam tudinho ainda. Fazer até as roupas de homem. Se quer casar vai ter que aprender tudo que é de fazer pro homem, pra depois casar. As roupas, comida, até o jeito da gente conversar”.

Com efeito, as ações e posturas apresentadas pelos(as) filhos(as) estão de alguma forma atreladas às mães e, conforme orienta Cinthia Creatini da Rocha (2012, p. 123), “Mesmo quando já se tornaram adultos, os homens Kaingang devem respeito a seus pais, em especial à mãe, que sempre exercerá certa influência e controle sobre os atos dos/as filhos/as”. Em mais de uma ocasião, presenciaram-se situação em que *Véingre* aconselhou e decidiu os rumos tomados pelos filhos, sobretudo, do filho que exerce o papel de cacique. Na TI *Jamã Tÿ Tãnh*,

¹⁶⁴ Conforme Severo (2020, p.111), o *pã'í* “é capaz de mobilizar politicamente outros grupos domésticos, exigir posições junto ao *pã'í mág* e, inclusive, ascender a tal cargo. De um outro modo, não é todo o *cabeça* que é *pã'í*, pois essa autoridade exige uma potência organizativa e prestigiosa, que está diretamente relacionada com a herança da *În* (Casa). Assim, entendemos que o *pã'í* engloba a noção de *cabeça*, por possuir maior abrangência política”.

essa assertiva também é verdadeira, na medida em que as mães mais velhas exercem importante influência na tomada de decisão de seus filhos e são exímias protetoras deles.

Às mães, cabe também a tarefa de acompanhar a educação complementar que é dada pela escola. São elas que orientam atitudes do(a) professor(a) para com seus/suas filhos(as). Geralmente são elas que procuram saber sobre os filhos na escola, justificado pelo fato de que “A gente que convive com os filhos, a gente sabe o jeito ou não. Às vezes um é brincalhão, às vezes um é conversador, a gente já sabe que lá no colégio vai ser pior até!” (DIÁRIO, 21/01/2020, p. 5). Sendo assim, as relações que essas mulheres estabelecem como principais agenciadoras da educação e do cuidado, os filhos acabam criando com elas relações muito mais próximas e visivelmente mais intensas do que com os pais, que irá perdurar por toda a vida.

As mães mais velhas, ou seja, as *kofá*, carregam o entendimento de como educar os filhos e são fonte de sabedoria. Com regularidade, elas são acessadas para contar histórias dos antigos, ensinar conhecimentos sobre os mundos (das plantas, dos animais, da água...) e sobre práticas culturais.

Outra questão evidenciada em campo diz respeito à relação entre cunhadas. Essa é uma questão interessante, pois comumente verificam-se na literatura relações de afinidade entre os *jãmré/iambre* (cunhado/metade oposta) masculinos (TOMMASINO, 1995). Certa vez, *Véingré* contou sobre a estreita relação com sua *jãmré*, irmã de seu esposo, havendo constantes movimentações impulsionadas por visitas que ora se davam em territórios da Bacia Hidrográfica do lago Guaíba, ora aconteciam em Nonoai. Em razão dessa proximidade, lamenta a morte da cunhada (DIÁRIO, 09/12/2019). A relação com a *jãmré* é considerada mais forte do que a relação com as próprias irmãs, justificada por ser uma “relação mais chegada”. Semelhante ao cunhadio masculino, a *jãmré* é da metade oposta. Ao ser questionada se todas as mulheres têm *jãmré*, ao que *Véingré* respondeu que “sim, porque se uma é *rá téj* [marca comprida] e a outra é *ra ror* [marca redonda], daí tem” (DIÁRIO, 04/02/2020). Entende-se, portanto, que é preciso que o princípio das marcas esteja operante para que as relações entre *jãmré* se concretizem.

Nessa direção, verifica-se que a *jãmré* representava um importante vínculo de complementariedade, uma vez que também constitui a outra metade (marca), sendo assim, os aconselhamentos e a troca de “segredos” são elementos primordiais nessa relação. *Véingré* contou que a *jãmré* é “mais para a gente conviver. A gente está conversando e vai contar alguma coisa. Conta as coisas em segredo e não alarmam. Falou para estranho e ela fala. Fica mais agarrado para contar as coisas em segredo, do casal; ela que pode dar uma opinião”. E

completou, dizendo que “A gente quer desabafar alguma coisa. Dão conselho, ajuda, entra na mente da gente. Podem aconselhar” (DIÁRIO, 14/01/2020, p. 7). Sendo assim, a exemplo do cunhado masculino, a relação estabelecida entre as *jãmré* nos parece ser permeado de amizade, ajuda e complementariedade. Busca-se no diferente uma fonte de potência capaz de tornar a afim mais forte.

Para finalizar essa seção, pontua-se que as alianças femininas vinculadas às relações socioculturais estão muito ligadas à criação dos filhos e aos papéis de aconselhamento, posicionamento crítico e político agenciados pelas mulheres Kaingang. Tratando-se da sociabilidade Kaingang, a palavra ‘relação’ nos parece central para situar as mulheres no contexto intrafamiliar e/ou intraaldeão. De maneira geral, a relação entre homens e mulheres Kaingang pode ser compreendida na “perspectiva da dádiva” (STRATHERN, 2006), havendo papéis assumidos por essas pessoas, cujas diferenciações são evidenciadas ou tornadas aparentes a partir daquilo que homens e mulheres fazem. Assim, quanto mais entrelaçados na complementariedade, ambos estarão transitando por caminhos paralelos.

Considerando as proposições desse capítulo como linhas dispersas, busca-se entrelaçá-las, a fim de relacioná-las à guisa do fechamento do capítulo. Assim, convida-se o leitor a retomar alguns pontos, partindo do objetivo do capítulo, qual seja demonstrar a agência do feminino vinculada à sociabilidade e à socialidade Kaingang, com a intenção de entender a participação e a narrativa das mulheres em processos de luta pela terra e nas relações *intra-humanas*, e também de compreender as relações entre humanos e seres existentes no cosmos, visando à constituição e estabilização de corpos e pessoas (masculinos e femininos) Kaingang. Entende-se que o termo “relação de complementariedade” dá conta de sintetizar os pontos discutidos ao longo do capítulo.

De saída, pontua-se que a agência do feminino Kaingang em diferentes contextos (luta pela terra, gestação, amamentação, criação, educação, aconselhamentos) atravessou o texto como um todo, trazendo à baila narrativas, interações e relações acionadas pelas mulheres Kaingang num constante devir. Vimos que as mulheres indígenas são uma potência muito forte nos processos de luta pela terra e seus corpos são colocados à frente como uma verdadeira fortaleza em defesa de todas as formas de vida. O corpo e a pessoa Kaingang é, por assim dizer, um constructo e a relação com o território é primordial na constituição permanente do ser Kaingang. Assim, pode-se dizer que as pessoas Kaingang se desenvolvem conjuntamente aos seus territórios, por isso a defesa da terra se faz primordial. Nota-se que corpo, território e memória se mostraram categorias inseparáveis ao longo de todo o percurso do capítulo. A

fluidez e a riqueza das memórias de nossas interlocutoras indígenas relacionados a tempos passados e presente puderam restituir situações, relações e vivências experienciadas através dos corpos Kaingang que se conectam ao território de maneira indissociável. Só para citar alguns exemplos: na gestação, os corpos são performados e compostos da potência de seres outros; por meio da nomenclatura, o cosmos transmite propriedades na formação do corpo e da pessoa Kaingang; na amamentação e no crescimento, a pessoa Kaingang necessita tomar substâncias de outros territórios para se desenvolver por toda a vida. Por fim, a ideia de uma “relação de complementariedade” vinculada à sociabilidade Kaingang, acionada na interrelação entre homens, mulheres, crianças e os parentes, nos parece a via pela qual as lutas pela terra são travadas. Mas, não somente. É nessa mesma perspectiva da complementariedade que se pode analisar a constituição de corpos e pessoas Kaingang, na medida em que são produzidas e construídas a partir de substâncias provenientes do pai e da mãe, e das potências oriundas de corpos “Outros” (remédios do mato, água). Inclui-se ainda as relações intra-aldeã, em que as mulheres agenciam uma série de cuidados, afetos, ensinamentos, comportamentos, aconselhamentos no interior de suas coletividades, fortalecendo-as.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO

A trajetória percorrida na elaboração desta tese conduziu-nos a vários pontos, aparentemente desconexos, mas que agora serão reunidos, a fim de demonstrar os fluxos e convergências existentes. Nosso propósito, ao longo do trabalho, foi analisar de que formas as trajetórias de vida no fluxo do tempo performam relações, corpos e pessoas que se entrelaçam e se constituem conjuntamente aos territórios, buscando evidenciar a agência do feminino Kaingang num construto criativo e na manutenção dos coletivos das TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topê Pẽn*, localizadas em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba, estado do Rio Grande do Sul.

Com o propósito de levantar conjecturas sobre a indissociabilidade entre corpo, pessoa e território, os problemas norteadores da pesquisa foram: De que formas os coletivos pesquisados agenciaram as interrelações no território e elaboraram a colonialidade nos corpos ao longo de suas trajetórias históricas? Quais as percepções do feminino Kaingang sobre processos de luta pela terra, relações *intra*-humana e na constituição e estabilização de corpos e pessoas Kaingang? Assim, a tese enunciada centrou-se na ideia de que os coletivos indígenas estabelecem uma malha de relações com as texturas corporais presentes no território, sendo estas imprescindíveis à constituição de corpos, pessoas e coletivos Kaingang. Compreende-se que o “estar-sendo” Kaingang ocorre no fluxo e no entrelaçamento das relações sociais que se configuram no fio do tempo das histórias de vida tecidas nas formas de (re)constituir seu mundo e suas historicidades, e nesse processo o feminino Kaingang surge como uma expressão potente. Assim, a tese proposta da constituição conjunta e da indissociabilidade entre corpo, pessoa e território se confirma. O corpo e a pessoa Kaingang constituem-se num microcosmo de relações (STRATHERN, 2006) estabelecidas nas trajetórias de vida e no “trajetório indígena” e, nesse fluxo, o feminino Kaingang configura uma expressão potente, capaz de tecer agenciamentos, conexões e amálgamas fundamentais para a manutenção dos coletivos nos quais elas se inserem.

Portanto, considerando que o estudo se insere na área das Ciências Ambientais, a tese demonstra modos próprios dos Kaingang de saber, relacionar e conceber o território e aponta para outras inter-relações possíveis entre “sociedade-natureza”.

Enfatiza-se que os territórios Kaingang são marcados por trajetórios e trajetórias de vida repletas de singularidades e por histórias inscritas na socialidade e na memória que perpassa e marca gerações no fio do tempo. Nessa perspectiva, “O ‘território’ é o espaço – a um só tempo, biofísico e epistêmico – onde a vida se atualiza de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz ‘mundo’” (ESCOBAR, 2016, p. 13). Desse modo, as ações das coletividades das TIs *Jamã Ty Tãnh* e *Topẽ Pẽn* e seus processos de territorialização travam-se pela luta insistente para manter e reconstituir seus modos de vida e seu mundo.

No terceiro capítulo, objetivou-se discutir de que modo as trajetórias de vida dos coletivos pesquisados evidenciam experiências relacionadas à colonialidade nos corpos, e demonstrar estratégias próprias de (re)agir e resistir dos Kaingang que singularizam suas trajetórias históricas no tempo e no espaço. Propomos pensar a colonialidade nos corpos como uma ação consciente e persistente, vinculada à hegemonia do capital, que visa disciplinar, explorar, homogeneizar, descaracterizar sujeitos e/ou coletividades no fluxo do tempo.

As trajetórias de vida foram sendo costuradas a partir das memórias narradas pelas mulheres Kaingang. Elas são verdadeiras pilastras e produzem a amálgama na manutenção e constituição dos coletivos em tela.

A historicidade de uma parcela dos Kaingang da TI *Jamã Ty Tãnh* vinculada aos territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo, em parte do século XX, é marcada pela interrelação com diferentes sujeitos sociais (indígenas do “beijo furado”, alemães, “brasileiros”, dentre outros) e pela percepção da alteridade inscrita na diferença de corpos e de modos de ser. No contexto vivido na época, resta evidente que era emblemática a autoafirmação da identidade indígena. Na memória das anciãs aparecem termos como “bugres”, “negros”, a que eram referidos pelos não índios, como forma de inferiorizá-los e descaracterizá-los.

Em sucessivos processos históricos, os indígenas que habitavam a região hidrográfica do rio Pardo viram seu território ser espoliado e expropriado. Esse processo ocasionou a dispersão de muitos grupos Kaingang, sobretudo daqueles que não aceitaram a política dos aldeamentos no século XIX. Os ascendentes das anciãs da TI *Jamã Ty Tãnh* permaneceram ocupando terras livremente até que lhes fosse possível e, em dado momento, passaram a vincular-se aos colonos (imigrantes e seus descendentes), vindo a estabelecer com eles relações de trabalho na economia regional. Sabe-se, no entanto, que a relação de trabalho é uma das

tantas possíveis, dado o dinamismo das relações étnicas vividas no contato entre diferentes grupos indígenas e não índios.

A ideologia do trabalho nos pareceu a via simbólica concreta materializada na “colonialidade nos corpos”, que visava legitimar a dominação e a superioridade dos colonizadores, como a forma preponderante da relação firmada com esse grupo indígena em específico. Marcadamente, ocorreu um processo de in(corpo)ração da força de trabalho, visando à exploração da mão de obra, que perpassa gerações de pessoas vinculadas à família das anciãs e do progenitor da TI *Jamã Ty Tãnh*, e do próprio grupo familiar que virá a se constituir em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Pardo. Não obstante, o regime de agregação passou a ser a via pela qual os grupos familiares Kaingang mantiveram a relação com a terra e com o território. Pode-se dizer que a trajetória histórica desse grupo é também uma trajetória de violências e explorações praticadas sob o jugo de colonizadores não-indígenas por séculos. Há que se reconhecer as assimetrias desse longo contato interétnico.

Na década de 1960, por ocasião do deslocamento para territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, dava-se continuidade à realização de diversas formas de trabalho que variavam entre a produção e comercialização do artesanato, o corte de mato e a prestação de serviços à comunidade local, como forma de produzir sua existência.

As transformações no território impactaram indelevelmente os Kaingang e concorreram para a descontinuidade de muitas práticas dos antigos, aqui analisada a partir da perspectiva de uma colonialidade nos corpos. Tratando-se dos ascendentes dos atuais Kaingang da TI *Jamã Ty Tãnh*, uma das formas mais violentas desse processo talvez seja o impedimento da manutenção da língua materna e a separação de seus parentes. Pondera-se que a dispersão de grupos familiares pelo território e a rede de relações interétnicas estabelecidas fez com que contráissem novos hábitos, ressignificassem outros e afirmassem práticas do seu jeito de ser e viver.

Em suma, pode-se dizer que, no tempo passado (*vãsy ou waxi*) e no tempo atual (*iuri*), devido às transformações sofridas no território Kaingang em benefício da sociedade regional, muitas pessoas indígenas tornaram-se trabalhadores temporários em plantações agrícolas, no corte de mato, na limpeza de rodovias ou simplesmente empregados na indústria e na construção civil, bem como produtoras e comerciantes de artesanato, assim, passaram a configurar-se trabalhadores partícipes na economia de mercado local.

Ao trazer a trajetória de vida de uma parcela dos Kaingang oriundos de territórios da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, tem-se um contraponto a partir de grupos que estiveram

em aldeamentos estabelecidos no século XIX e em Terras Indígenas demarcadas no início do século XX. Embora notem-se formas mais livres de produzir a existência nesses espaços, é notável também a interferência dos órgãos indigenistas, seja do SPI ou da FUNAI, na direção de uma colonialidade nos corpos, impulsionada por uma política de integração dos indígenas a uma economia regional. Situações como a produção de excedentes para serem comercializados no mercado regional, a expropriação de terras e a invasão pelos colonos, relações de trabalho estabelecidas com estes últimos, a vinculação à produção agrícola em maior escala beneficiando as Cooperativas, além de ficarem atrelados ao mercado de produtos da própria Cooperativa, o sistema de “troca-troca” com a FUNAI, foram experiências desse processo violento que visava fomentar uma racionalidade produtiva capitalista, disciplinando corpos indígenas para o trabalho.

Os deslocamentos dos grupos familiares Kaingang dos territórios do Alto Uruguai ou da região hidrográfica do rio Pardo são mobilizados por uma série de fatores e eventos ligados à cosmologia, à socialidade e à sociabilidade desses coletivos, que dimensionam a complexidade do pensamento Kaingang (*Kanhgág jykre*). Contudo, interpreta-se também que o movimento de saída desses territórios em direção às Bacias Hidrográficas do Lago Guaíba e do Taquari-Antas se deve a uma tentativa de reconstituir um outro modo de vida e de romper com um *modus operandi* de um sistema de exploração e dominação material e subjetiva vivenciado, pelo menos em parte. É, também, uma estratégia de equacionar conflitos internos, sobretudo tratando-se dos coletivos oriundos de Terras Indígenas do Alto Uruguai. Assim, o ‘corpo’ é o lócus central e detentor de mobilidade, ação e percepção. A dimensão da territorialidade fundada nos territórios (re)ocupados está ligada aos cursos d’água e às áreas de mata, e é própria de uma (eco)lógica que acompanha os Kaingang há milhares de anos.

Esses movimentos pelo território estão inseridos no “trajetório indígena” ou no caminho dos antigos. O “trajetório indígena” conecta pessoas, corpos e territórios, configurando uma grande teia territorial. O território é assim concebido como aberto, fluído, relacional. Através dos “trajetórios” se promovem encontros, alianças, festas, se faz a vida com o corpo de parentes, se equaciona tensões internas e rivalidades, na medida em que possibilita o deslocamento para outras áreas. Essa é a chave para o entendimento de que é no movimento que as pessoas vão se constituindo conjuntamente aos seus territórios. Dessa forma, mover-se sobre o território tem a ver com a manutenção dessa rede de contatos, calcada na sociabilidade Kaingang, mas também nas relações que estabelecem com os diferentes entes (socialidade) que constituem o território.

Mover-se sobre o território adquire uma dimensão de um “modo de ser e viver” Kaingang que se molda e é moldado no transcurso deste “trajetório indígena”.

No quarto capítulo, teve-se por objetivo traçar um paralelo entre as percepções do território e do dito “mundo natural” projetadas por alguns viajantes oitocentistas que incursionaram ao Rio Grande do Sul, com aquelas lançadas por interlocutores Kaingang no período recente, buscando identificar o que viam os viajantes e o que veem os Kaingang contemporâneos em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e do Lago Guaíba. Ainda, buscou-se compreender as relações que os(as) Kaingang estabelecem com os territórios e os corpos de outros seres que habitam o mundo e mostrar a primazia das comidas e dos remédios na construção de corpos Kaingang. Por derradeiro, abordamos sobre a ontologia própria que permeia as relações das coletividades das TIs *Jamã Tÿ Tãnh* e *Topẽ Pẽn* com o território Kaingang e os corpos das florestas. Trouxemos o corpo como elemento primordial dessa relação, na medida em que é através da porosidade da pele e da ação dos sentidos que os Kaingang percebem e interagem com outros corpos, juntando-se aos fluxos e movimentos de vida. Assim, o conhecimento sobre o mundo se dá pelo corpo e são sentidos para dentro do corpo.

Se, por um lado, na ontologia naturalista que permeia a relação da sociedade moderna, a “natureza” se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte, que existe para a realização de metas econômicas, na ontologia dos coletivos Kaingang pesquisados, a lógica centra-se na relação e no reconhecimento dos diferentes existentes (orgânicos, não orgânicos, o sobrenatural ou espiritual) como pessoas, como entes sociais, que constituem múltiplas naturezas e formam parte integral dos mundos em suas interrelações, que se coproduzem e afetam. São corpos (corpo das águas frias e fluentes, corpos Kaingang, corpo das florestas, dos cipós, da terra, das rochas, dos animais, dos espíritos e muitos “outros”) em constante interação e transformação. Esses corpos são dotados de subjetividade e de agência.

As percepções dos viajantes novecentistas sobre regiões hidrográficas das Bacias do Lago Guaíba, Taquari-Antas e Rio Pardo são importantes para a compreensão das transformações ocorridas no território, ao longo de quase dois séculos de um contato mais efetivo entre as populações indígenas e os diferentes sujeitos. A mata densa será desflorestada, dando lugar às cidades, às plantações, à criação de gado e a instalação de outros empreendimentos econômicos.

Interessante notar que as percepções femininas sobre o território se deslocam no grande território, onde um elemento presente em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba

(macacos, tropejos, árvore João Bolão) conduz e aciona memórias relacionadas aos territórios da Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai. Nesse movimento, emerge a riqueza da memória, que muitas vezes remete acontecimentos de cem, duzentos anos. Essa constatação foi possível por meio das memórias de nossa interlocutora principal da TI *Topê Pên* (que unem a memória dos avós e do pai). O tempo dilui-se na fluidez dos acontecimentos. Nesse contexto, a relação com as rochas, também conecta os Kaingang atuais com os antepassados e simbolizam marcas, potências de vida presentes no território.

A fragmentação do território, o avanço populacional e do agronegócio e o crescimento das cidades redimensionaram a relação dos Kaingang com as “cobras de asas”, com o Caipora, com os santos que caminhavam sobre a terra, fazendo-os habitar outros locais ou mesmo, atrapalhando ou anulando seu trânsito. O desflorestamento impactou diretamente na existência desses seres. No tempo atual, os fragmentos de floresta que ainda restam, sejam nas áreas das Terras Indígenas ou em áreas esparsas em meio ao território, são locais de referência para as coletividades Kaingang situadas em territórios da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e do Taquari-Antas, pois é o lugar onde a vida no plano material e cosmológico acontece.

As plantas portadoras de *tar* (força) acessadas na forma de “chá” ou “remédio do mato” possuem propriedades, tanto para curar ou evitar doenças como para construir corpos Kaingang fortes e saudáveis. As comidas, sobretudo as “comidas típicas”, aparecem com sua dupla função: além de alimentar o corpo físico, figuram como remédio. Assim, apropriam-se tanto das propriedades materiais e imateriais dessas comidas, com a intenção de manter o corpo físico e obter “saúde”.

No quinto capítulo, o objetivo principal foi demonstrar a agência do feminino vinculada à sociabilidade e à socialidade Kaingang, com o intuito entender a participação e a narrativa das mulheres em processos de luta pela terra e nas relações *intra*-humanas, e compreender as relações entre humanos e seres existentes no cosmos, visando à constituição e estabilização de corpos e pessoas (masculinos e femininos) Kaingang. Ao focalizar as narrativas femininas sobre processos de retomada e reivindicação de terras, foi possível entender que a luta contínua pela terra é também uma luta protagonizada pelas mulheres Kaingang que vão para os *fronts* de disputas, colocam seus corpos à frente e assumem papéis relevantes, sendo, portanto, partícipes ativas desse processo. As reivindicações nas quais elas se inserem tornam-se uma luta em defesa do pluriverso, ou seja, do conjunto de mundos que habitam o cosmos, pois a vida Kaingang existe porque existe o todo. O corpo feminino dotado de agência e produtor de sentidos atua como dinamizador, em que a diferença é entendida como complementar e fonte de potência. As

lutas pela terra se dão em processos e espaços formais de enfrentamento corpo a corpo, vivificados nas reuniões com órgãos governamentais, mas também são uma expressão do corpo em luta, através das mobilizações e manifestações balizadas por uma relação de complementariedade entre os pares, que gera aprendizado para os envolvidos, engajamento por parte das gerações mais novas e afetação dos parentes indígenas.

A fabricação e a (trans)formação de corpos e pessoas Kaingang constituem um construto que envolve a agência de homens e mulheres Kaingang. Cada pessoa é a objetificação das relações que a produzem, das afetações que a atravessam. Se por um lado, o corpo forma-se pelo sêmen do pai, a mãe é que performa, que faz crescer em seu ventre, através de uma série de atitudes assumidas durante e depois da gestação. É no ventre materno que a criança obtém seu alimento, satisfaz seus desejos e está em contato com as potências de seres outros e as substâncias de outros corpos. Contudo, sua disposição futura será afetada pelas atitudes do pai, havendo, portanto, uma produção dual. Ao nascer, o território da criança continua a ser o corpo da mãe, de onde ela toma substâncias que a farão crescer e se desenvolver. Progressivamente, a criança passará a estabelecer relações e tomar substâncias de outros territórios. Dessa forma, corpo e pessoa são construtos realizados a partir das interações de múltiplos outros.

As falas das mulheres Kaingang interlocutoras da pesquisa parecem convergir para a ideia de que a geração de um novo ser envolve cuidados do grupo familiar e doméstico e abrange um saber compartilhado de uma ciência indígena sobre a fabricação do corpo Kaingang, sobre a manutenção da saúde e sobre o ato de parir a criança. Assim, também, na concepção dessas mulheres indígenas, crescimento e saúde estão intimamente relacionados e ambos são o fundamentados pela evidência de que o corpo é construído por relações sociais.

A importância do resguardo da mãe após o nascimento da criança, por um período determinado, que inclui dietas alimentares, uso de remédios e a reclusão, está nas consequências que podem gerar à mãe e à criança. Além disso, procedem-se outros cuidados importantes na construção do corpo e da pessoa Kaingang, entre as quais pode-se citar o destino dado ao coto umbilical, que pode ser enterrado (para marcar o local de origem) ou guardado em uma caixinha (para não fazer estripulia e ser uma pessoa calma), a orientação do batismo, a amamentação e a nomeação. Esta última questão é importante, pois ao nascer, o sujeito que até esse momento tem um corpo apenas, recebe um nome, elemento fundamental na constituição da pessoa.

Em ambas as coletividades pesquisadas, verificou-se que era uma prática entre as mães mais velhas permitir que as crianças mamassem até a idade que desejavam. O fato de a criança

tomar substâncias da mãe através do leite materno corrobora a ideia de que os corpos Kaingang são compósitos e divíduos, formados pelas substâncias do pai e da mãe.

A realidade advinda do processo do modelo biomédico de acompanhamento da gestação e da medicalização do parto são resultantes de um modelo de colonialidade do poder, o qual inclui também as populações Kaingang. Esse processo desconsidera, muitas vezes, os saberes indígenas. Atualmente, a medicalização do parto entre as mulheres indígenas das coletividades pesquisadas inicia-se já na gestação com o acompanhamento do pré-natal. As gestantes são conduzidas a hospitais para realização do parto. Ao retornarem para suas coletividades, as mães mais velhas orientam os cuidados com a parturiente e o bebê. Ainda assim, essas mulheres vivenciam uma série de práticas e cuidados próprios de um saber fazer Kaingang e de sua cosmológica.

Nas relações de sociabilidade, as mulheres Kaingang são referência na manutenção dos coletivos a elas vinculados, na medida em que, conforme foi possível notar, os filhos e filhas, mesmo casados, permanecem morando próximos da mãe. Com efeito, as ações e posturas apresentadas pelos(as) filhos(as) estão de alguma forma atreladas às mães. As mulheres também tecem articulações importantes nas decisões que afetam a toda coletividade e, de forma indireta, atuam de maneira complementar aos posicionamentos e comunicações feitas pelos maridos. Há que se levar em conta que, na TI *Jamã Ty Tãnh*, há uma realidade *sui generis*, pois elas estiveram durante largo período de tempo ocupando papéis no cacicado. Contudo, em ambas as coletividades, as relações entre homens e mulheres são uma troca de dádiva, na perspectiva proposta por Strathern (2006), na medida em que há um entrelaçamento das ações sobre o mundo, na qual a noção de complementariedade entre os Kaingang está implicada. Da mesma forma, a concepção relacional sustenta que ser homem e ser mulher é um processo dinâmico de interação social. As diferenças vêm à tona a partir do que homens e mulheres fazem. O papel da mãe, das mulheres, surge com muita força na educação e na criação dos filhos. O cuidado é uma tarefa primordial da mãe. São elas que passam a maior parte do tempo com as crianças e orientam uma série de aprendizados fundamentais para a constituição do ser Kaingang.

Portanto, é possível afirmar a tese da constituição conjunta e da indissociabilidade entre corpo, pessoa e território, e que o “estar-sendo” Kaingang constitui-se um microcosmo de relações. Conclui-se que a enunciação proposta na pesquisa atingiu seu objetivo, uma vez que os resultados demonstraram que houve um processo violento de colonialidade nos corpos vivenciado pelas coletividades pesquisadas. Contudo, souberam orquestrar modos próprios de reagir e resistir, atuando de acordo com suas vontades e mantiveram práticas de sua cosmo-

ontológica na interação com os vários “Outros”, reconstituindo práticas, transformando outras e se transformando no fio do tempo. Também mantiveram a relação com os corpos das florestas, imprescindíveis para fazer a vida no plano material e cosmológico. Ainda se verificou que as mulheres Kaingang agem de forma complementar e inclusiva nas lutas pela terra e nas relações intra-aldeã. Desta feita, a fabricação e a (trans)formação de corpos e pessoas Kaingang constituem um construto que envolve a agência de homens e mulheres Kaingang.

Por fim, constatou-se um fluxo entre as Bacias Hidrográficas Taquari-Antas e Lago Guaíba relacionado às formas próprias de ser e viver dos Kaingang habitantes desses territórios, que singularizam suas trajetórias no tempo e no espaço e demonstram, sobremaneira, convergências na forma como enxergam e vivem as relações com os diversos Outros existentes e com o território em um “estar-sendo” conjunto. Muito embora sejam pressionados e envolvidos por esse sistema capitalista avassalador, que busca descaracterizar, homogeneizar corpos e pessoas, os Kaingang se movimentam no contrafluxo, pois continuam a pensar, agir, a interpretar os mundos, como Kaingang, a partir de uma cosmológica própria.

REFERÊNCIAS

Documentais

ACERVO do Projeto de Extensão **História e Cultura Kaingang**. Lajeado: Universidade do Vale do Taquari.

ACERVO do Projeto de Pesquisa **Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas**. Lajeado: Universidade do Vale do Taquari.

BOM RETIRO DO SUL (RS). Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais. Município e Comarca de Bom Retiro do Sul, RS. **Certidão de casamento [de] Manuel Soares e Lídia Soares**. Certidão registrada às fls 271, Termo 356, do Livro B-1.

BORBA, Telemaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ. E Lytog Impressora Paranaense, 1908.

BRASIL. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas**. Rio de Janeiro, RJ, 2012. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf. Acesso em: 15 mai. 2015.

BRASIL. **Lei 601, de 18 de setembro de 1850**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm. Acesso em: 15 jan. 2020.

BRASIL. **Lei 3514, de 2019**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2207982>. Acesso em: 08 ago. 2020.

BRASIL. **Lei 11.346, de 15 de setembro de 2006**. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/conferencia/documentos/lei-de-seguranca-alimentar-e-nutricional>. Acesso em: 22 ago. 2020.

BRASIL. Terras Indígena no Brasil. **Instituto Socioambiental – ISA**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5136>. Acesso em: 12 set. 2020.

CHAGAS, Miriam. Análise da analista pericial em antropologia sobre a comunidade Kaingang de Estrela. **Procuradoria da República da 4ª Região**. Porto Alegre: 2005. 34p.

CORRESPONDÊNCIA de 29/03/1864, Pe. Reinaldo Hensel. **Revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande Do Sul**, n. 20, jun. 1928, p.65-79. Porto Alegre.

CORRESPONDÊNCIA de 01/06/1850, Pe. Rafael Pérez. La Compañía de Jesus. Barcelona: Imprenta de Henrich y em Comandita, 1901, p.515-526. **Instituto Achietano de Pesquisas**, Porto Alegre.

D'ANGELIS, Wilmar. **Mabilde e seus "Apontamentos" sobre os Coroados Selvagens**. 2006. Disponível em: www.portalkaingang.org/mabilde_e_seus_apontamentos.pdf. Acesso em: 27 jun. 2020.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/01/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang**. Lajeado: Univates, 8f.

DIÁRIO DE CAMPO de 13/01/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 03/02/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 3f.

DIÁRIO DE CAMPO de 14/03/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 3f.

DIÁRIO DE CAMPO de 04/04/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 04/07/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 3f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/07/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena Topë Pën, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 22/08/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 02/09/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 15/09/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 06/10/2017. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/01/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 8f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/01/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 02/02/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 8f.

DIÁRIO DE CAMPO de 13/04/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 7f.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/06/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/07/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 06/08/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 25/08/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 27/09/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 09/11/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/11/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 30/11/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 7f.

DIÁRIO DE CAMPO de 26/12/2018. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/01/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 9f.

DIÁRIO DE CAMPO de 31/01/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 9f.

DIÁRIO DE CAMPO de 13/03/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 7f.

DIÁRIO DE CAMPO de 29/04/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/06/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 24/06/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 17/07/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/07/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 3f.

DIÁRIO DE CAMPO de 25/07/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 20/08/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 29/08/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/09/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 3f.

DIÁRIO DE CAMPO de 03/10/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 3f.

DIÁRIO DE CAMPO de 08/10/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 14/10/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 22/10/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 06/11/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.** Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 08/11/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 2f.

DIÁRIO DE CAMPO de 14/11/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/11/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 30/11/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 09/12/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 9f.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/12/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 12/12/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/12/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 6f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/12/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 4f.

DIÁRIO DE CAMPO de 19/12/2019. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 9f.

DIÁRIO DE CAMPO de 14/01/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 8f.

DIÁRIO DE CAMPO de 21/01/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 04/02/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 13f.

DIÁRIO DE CAMPO de 07/02/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 5f.

DIÁRIO DE CAMPO de 17/02/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 2f.

DIÁRIO DE CAMPO de 25/02/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 12f.

DIÁRIO DE CAMPO de 27/02/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 8f.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/03/2020. Pesquisa de Campo na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. **Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang.**
Lajeado: Univates, 2f.

FUNAI (texto digital). Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: 12 set. 2020.

GONÇALVES, Jaci Rocha. **Relatório Final Antropologia na área de duplicação da BR-386, Triunfo, Tabai, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS Aldeia Kaingang TI Estrela.** Tubarão: Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL – 2008 (Participação de Alexandre Magno Aquino).

GUAJAJARA, Sônia. Confira o discurso de Sônia Guajajara na Cúpula do Clima do ONU. 2019. Disponível em: <https://midianinja.org/news/confira-o-discurso-de-sonia-guajajara-na-cupula-do-clima-da-onu/>. Acesso em: 15 set. 2020.

INQUÉRITO. Inquérito Civil nº 1.29.000.001126/2012-70 – Construção da escola Tupê Pên – aldeia kaingang do Morro do Osso. **Ministério Público Federal da 4ª Região**, Porto Alegre, 24 nov. 2017.

ISABELLE, ARSÈNE. **Viagem ao Rio da Prata e ao Rio Grande do Sul**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/188907>. Acesso em 15 jun. 2020.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul**. 1836 – 1866. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

MELLO, Pequena de. “Pequena” Soares (apelido): Relato [06 ago. 2018, 06 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Ernesto Pereira Bastos Neto; Juciane Beatriz Sehn da Silva; Fabiane da Silva Prestes. Estrela (RS), 2018, Gravação com gravador Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e ao Projeto de História e Cultura Kaingang**. Univates: Lajeado.

MELLO, Pequena de; SOARES, Chicão. “Chicão” Soares (apelido): Relato [27 fev. 2020, 11p). Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Juciane Beatriz Sehn da Silva; Emelí Lappe. Estrela (RS), 2020, Gravação com gravador Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de História e Cultura Kaingang**. Univates: Lajeado.

MEMORANDO nº 564 de novembro de 2008. Ocupação do prédio da ERA Passo Fundo – Morro do Osso, DAF/FUNAI/Brasília. **Ministério Público Federal**. Porto Alegre, nov. 2008.

NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993, p.57-66.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul/Auguste de Saint-Hilaire**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, [1779-1853] 2002. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1064>. Acesso em: 10 jul. 2020.

SENTENÇA 0262 de 03 de julho de 2007. Interdito Proibitório nº 2005.71.00.023683-6/RS. **Ministério Público Federal**. Porto Alegre, jul. 2007.

SOARES, Mana. “Mana” Soares (apelido). Relato [19 dez. 2019, 7 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistadora: Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang**. Univates: Lajeado.

SOARES, Jônia. “Jônia” Soares (pseudônimo). Relato [14 jun 2018, 10 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistadores: Ernesto Pereira Bastos Neto; Juciane Beatriz Sehn da Silva; Fabiane da Silva Prestes. Estrela (RS), 2018, Gravação com gravador Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

SOARES, Jônia; SOARES, “Danda”. “Jônia” Soares (pseudônimo) e “Danda” Soares (apelido). Relato [13 mar. 2019a, 6 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Ernesto Pereira Bastos Neto; Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

SOARES, Neguinho. “Neguinho” Soares (apelido). Relato [13 mar. 2019, 10 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Ernesto Pereira Bastos Neto; Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

SOARES, Jônia; SOARES, Danda. “Jônia” Soares (pseudônimo) e “Danda” Soares (apelido). Relato [15 jan. 2019, 8 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Ernesto Pereira Bastos Neto; Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

SOARES, Jônia; SOARES, Danda. “Jônia” Soares (pseudônimo) e “Danda” Soares (apelido). Relato [19 dez. 2019b, 4 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistador: Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

SOARES, Mana. “Mana” Soares (apelido): relato [19 dez. 2019, 7 p.]. Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, Estrela/RS. Entrevistadora: Juciane Beatriz Sehn da Silva. Estrela (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

VERGUEIRO, *Véingré*. “*Véingré*” Vergueiro (nome indígena): relato [03 out. 2019, 20 p.]. Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. Entrevistadores: Juciane Beatriz Sehn da Silva e Ernesto Pereira Bastos Neto. Porto Alegre (RS), 2019, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang.** Univates: Lajeado.

VERGUEIRO, *Véingré*. “*Véingré*” Vergueiro (nome indígena): relato [14 out. 2019, 17 p.]. Terra Indígena *Topë Pën*, Porto Alegre/RS. Entrevistadores: Juciane Beatriz Sehn da Silva e

Leonardo Bolek. Porto Alegre (RS), 2019a, Gravação com gravador digital Sony. **Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços Territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto História e Cultura Kaingang**. Univates: Lajeado.

Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova cartografia social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: _____. **Povos e Comunidades Tradicionais**. Manaus: PNCSA/UEA, 2013. p.157-173. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2015/07/Catalogo-Povos-Comunidades-Tradicionais-1.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

_____. Mapas e museus: uma nova cartografia social. **Ciência e Cultura**, v. 70, n.4, p. 58-81, 2018. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252018000400016. Acesso em: 16 jun. 2020.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, v. 37, n.75, p.17-38, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>. Acesso em: 19 set. 2020.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). **Memoria Americana**, v. 16, p.19-40, 2008. Disponível em: <https://doaj.org/article/2e279727d302422e9bda886d7c6e3bb1>. Acesso em: 19 set. 2020.

ALMEIDA, Carina Santos de; NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Como “civilizar” o índio?! O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a integração dos Kaingang no sul do Brasil: o Posto Indígena Xapecó (SC) entre práticas de desenvolvimento e controle social. **XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, jul. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371150990_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOCarinaSantosdeAlmeidaDOC.pdf. Acesso em: 30 out. 2016.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez. 2014. 278f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/88141/209910.pdf?sequence=1>. Acesso em: 27 dez. 2020.

AQUINO, Alexandre Magno de. **Ën Ga Vyg Ën Tóg (“Nós conquistamos nossa terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul**. Orientadora: Dra. Marcela Coelho de Souza. 2008. 214f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008. Disponível em: <https://bce.unb.br/bibliotecas-digitais/repositorio/teses-e-dissertacoes>. Acesso em: 15 ago. 2018.

_____. “Mü jé ha (“Vamos”): a fundação de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul”. **Revista Tellus**, v.9, n.17, p.111-136, 2009. Disponível em: <http://tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/184/220>. Acesso em: 26 ago. 2018.

_____. Ritual e xamanismo entre os Kaingang: o tempo e a sociocosmologia dos espaços rituais. **Revista Espaço Ameríndio**, v.8, n.1, p.109-134, 2014. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/47517/29956>. Acesso em: 26 ago. 2018.

_____. Narrativas da territorialidade ancestral entre os Kaingang: incorporações espaçotemporais em uma perspectiva atnoarqueológica. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.8, n.2, p.87-110, 2016. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/12/Vol8no2_08_alexandre.pdf. Acesso em: 26 ago. 2018.

_____. **Movimentos kaingang na paisagem**: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil. Orientador: Sergio Baptista da Silva. 2018. 345f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2018. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/neab/index.php/2019/09/09/movimentos-kaingang-na-paisagem-transformacoes-e-alteridades-nas-configuracoes-historicas-do-territorio-e-territorialidade-no-sul-do-brasil>. Acesso em: 12 jan. 2020.

BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY. Carla Bassanezi (Org). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 23-79

BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. Cartografia sociocultural de espaços e práticas educativos ameríndios: refletindo sobre a indigenização da escola. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.7, n.2, p.227-238, 2013. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/neab/index.php>. Acesso em: 02 maio 2020.

_____. Cosmo-ontologia e xamanismo entre os coletivos kaingang. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**. São Paulo: ANPUH, v.3, 2014, p.69-96.

_____. Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-71832002000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 20 set. 2019.

_____. Interculturalidade na UFRGS: a contribuição de Augusto Opé da Silva. **Espaço Ameríndio**, v. 8, p. 298-302, 2014b. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/110720/000950906.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 mar. 2020.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARTH, Frederik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. **A mãe é Guarani, o pai é Kaingang: história, cultura e identidade a partir da Terra Indígena Jamã Tÿ Tãnh**. Orientador: Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. 2019. 132 f. Monografia (Graduação em História) - Universidade do Vale do Taquari - Univates, Lajeado, RS, 2019.

BAZZI, Andreza. Mulheres kaingang na frente de batalha: três gerações de lideranças femininas na Terra Indígena Toldo Chimbanguê. **Aedos**, Revista do corpo discente do PPG-

História da UFRGS. Porto Alegre, v.11, n.25, p.284-305, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/96893>. Acesso em 03 set. 2020.

BECKER, Ítala Irene Basile. O índio Kaingang e a colonização alemã. Anais do 2º Simpósio de História da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul. São Leopoldo, 1976, p.45-71.

BECKER, Ítala Basile. O que sobrou dos índios pré-históricos do Rio Grande do Sul. In: SCH-MITZ, P. I. (Org.). **Arqueologia do Rio Grande do Sul**. 2. ed. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006, p. 126-147.

_____. **O índio kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de Luna: genera, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. 2 ed. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales - UNMSM, p. 17-70; 314-318, 2008.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola kaingang. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.30, n.60, p.55-75, 2010. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/181804>. Acesso em: 02 maio 2020.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. **Anales de Antropología**, v.9, p.105-124, 1972. Disponível em: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/Index.html>. Acesso em: 19 set. 2019.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. Os especialistas kaingang e sua relação com o território tradicional envolvendo suas práticas de cura e de formação espiritual. **X Encontro Regional Sul de História Oral: a História oral e o direito à memória**. Disponível em: www.sul2019.historiaoral.org.br/resources/anais. Acesso em: 07 jul. 2020.

BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças Guarani. **Cadernos Cedex**, n.56, p.53-63, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ccedes/v22n56/10864.pdf>. Acesso em: 14 out. 2020.

BRAGA, Danilo. **A História dos Kaingang na luta pelas terras no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)**. 2015. Orientador: Eduardo Santos Neumann. 2015. 152f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2015. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/URGS_3709f712bf696f43f4716c6ce0d7c7d5. Acesso em: 10 set. 2018.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Entre os índios do Sul: uma análise da situação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941 – 1967)**. Orientadora: Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold. 2015. 452 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/135516>. Acesso em: 12 jul. 2018.

BURKE, Peter. Testemunha ocular: história e imagem. São Paulo: EDUSC, 2004.

CARDOSO, Heloisa Helena Pacheco. Nos caminhos da história social: os desafios das fontes orais no trabalho do historiador. **História e Perspectivas**. Uberlândia. v. 23, n.42, p. 31-47, jan/jun. 2010. Disponível em:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/issue/view/858>. Acesso em: 01 ago. 2015.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. “**Aos Fantasmas das Brenhas**”: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Orientador: Ari Pedro Oro. 1998. 492 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1998. Disponível em: <http://lume.ufrgs.br/handle/10183/198326>. Acesso em: 20 jul. 2018.

CHAGAS, Miriam. **Análise da analista pericial em antropologia sobre a comunidade Kaingang de Estrela/ Procuradoria da República da 4ª Região**. Porto Alegre: 2005. 34p. (digitado).

CLAUDINO, Zaqueu Key. As narrativas kaingang nas aldeias. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício (Orgs.). **Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização das relações**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2011, p.31-40.

CLAUDINO, Cleci. **O papel social da mulher kaingang na Terra Indígena Guarita**. 62f. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: icenciaturaindigena.ufsc.br/kaingang/. Acesso em: 18 ago. 2020.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979.

CRÉPEAU, Robert. “Os *Kamé* vão sempre primeiro” Dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-33, 2005. Tradução de Rogério Réus Gonçalves da Rosa. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202005_II/2005_robertcrepeau.pdf. Acesso em: 30 maio 2018.

CUNHA, Jorge Luiz da. **Os colonos alemães de Santa Cruz e a fumicultura: Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, 1849-1881**. 1988. Orientador: Jayme Antonio Cardoso. 204f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Departamento de História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 1988. Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/27080>. Acesso em: 15 abr. 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista do século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1992, p.133-154.

CUNHA, Lauro Pereira da. **Índios Botocudos nos campos de Cima da Serra (RS)**. Porto Alegre: Evangraf, 2017.

DAMATTA, Roberto. Sobre comidas e mulheres. In: DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p.49-64.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Um mundo de gente”. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. **Desterro** [Florianópolis]. Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014, p. 85-106.

DESCOLA, Philippe. Construyendo Naturalezas: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas**. México: Siglo Veintiuno, p.101-123, 2001. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/306778510/Construyendo-Naturalezas-Ecologia-Simbolica-y-Practica-Social>. Acesso em: 15 abr 2018.

_____. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v.3, n.1, p.7-33, [2006] 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5620>. Acesso em: 10 jan. 2020.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku**. Orientadora: Dr^a. Esther Jean Langdon. 2014. 211f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/129172>. Acesso em: 10 set. 2019.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1907-1986] 1998, p.193-213.

ELTZ, Diego Duarte. **Corporalidades Kanhgág: as relações de pessoa no tempo e no espaço Kanhgág**. Orientadora: Dra. Ceres Gomes Víctora. 2011. 148f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2011. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/37830/000821549.pdf?sequence=1>. Acesso em: 23 mai. 2018.

ESCOBAR, Arturo. “Territórios de diferença: a ontologia política dos 'direitos ao território’”. **REVISTA CLIMACOM**. v.2, p.01-19, 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, p.155-161, [1990] 2005. Disponível em: www.revistas.usp.br. Acesso em: 20 out. 2019.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p.83-145.

_____. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. 288f. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2003. Disponível em: < <https://repositorio.usp.br/item/001303158> >. Acesso em: 15 mar. 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid; PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente e sociedade**. São Paulo, v.18, n. 2, p.115-

132, 2015. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/asoc/v18n2/pt_1414-753X-asoc-18-02-00111.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

FRANCISCO, Aline Ramos. **Kaingáng**: uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional. Orientadora: Dra. Maria Cristina dos Santos. 2013. 358 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2469>. Acesso em: 28 mar. 2020.

FRANCO, Renato; CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre o significado religioso do batismo. **Varia História**, n.31, p.21-40, 2004.

FREITAS, Ana Elisa. **Mrôr Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul**. Orientadora: Cornelia Eckert. 2005. 464 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2005.

_____. Garra de jaguar, botão de camisa, cartucho de bala: um olhar sobre arte, poder, prestígio e xamanismo na cultura material kaingang. Estudos sobre as sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no sul do Brasil. **Meditações**, Londrina, v.19, n.2, p.62-83, 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/20698>. Acesso em: 12 set. 2018.

_____. Universidade e Juventude na América Latina: horizontes e desafios para uma afirmação das Epistemologias do Sul – diálogos com Boaventura de Souza Santos. **Movimento** - Revista de educação do Programa de Pós-Graduação Faculdade de Educação, n. 13, p.352-367, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistamovimento/article/view/352-367>. Acesso em: 14 nov. 2020.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; ROKÁG, Francisco dos Santos. O *kujà* e o sistema de medicina tradicional Kaingang – por uma política do respeito. **Relatório do II Encontro dos Kujà**: “Fortalecendo a medicina tradicional Kanhgàg̃l”, Porto Alegre: UFPEL, v. 4, n. 7- 8, 2007, p. 202-239.

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang**: processos próprios de aprendizagem e educação escolar. Orientadora: Dra. Maria Aparecida Bergamaschi. 2014. 98f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2014. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/neab/index.php/2017/07/11/educacao-kaingang-processos-proprios-de-aprendizagem-e-educacao-escolar>. Acesso em: 18 abr. 2018.

FUHR, Guilherme. **Terra Indígena ou Parque Natural?** Conflitos socioambientais e territorialidades em disputa no Morro do Osso, Porto Alegre – RS. 347f. **Orientador**: Dr. Cleyton Henrique Gerhardt. Co-orientador: Dra. Rumi Regina Cubo. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2012. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/neab/index.php/2016/09/06/terra-indigena-ou-parque-natural-conflitos-socioambientais-e-territorialidades-em-disputa-no-morro-do-osso-porto-alegre-rs>. Acesso em: 18 abr. 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p.37-41.

GIBRAM, Paola Andrade. **Penhkár:** política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris, 2016.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de empresas.** São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, Mar/Abri 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v35n2/a08v35n2.pdf>. Acesso em: 25 out. 2015.

GÓES, Paulo Roberto Homem. **Morfológicas:** um estudo entológico de padrões socioterritoriais entre os kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (Litoral Sul). Orientador: Dr. Ricardo Cid Fernandes. 2018. 500f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2018. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/58839>. Acesso em: 13 nov. 2020.

GOMES, Romeu. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 67-80.

GONÇALVES, Lylian Mares Cândido; ROSA, Rogério Reus Gonçalves Rosa. Maria Antônia Soares: a memória de uma guerreira indígena. In: BENVENUTI, Juçara; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MARQUES, Tania Beatriz Iwaszko (orgs). **Educação Indígena sob o ponto de vista de seus protagonistas.** Porto Alegre: Evengraf, 2013.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v.22, n.48, p. 75-90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em: 27 dez. 2020.

_____. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, v.9, n.17, p.19-46, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531>. Acesso em: 15 jan. 2021.

HARVEY, David. **Para entender O capital.** São Paulo: Boitempo, [1935] 2013.

HERMANN, Herbert Walter. **No coração da cidade:** cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre – RS. Orientador: Dr. Arlei Sandor Damo. 2016. 191f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2016. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/141262>. Acesso em: 19 mar. 2018.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo:** ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Rio de Janeiro: Vozes, [1948] 2015.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas:** imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. 2010. 181f. Orientador: Dr. Sergio Baptista da Silva. Tese (Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em:

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/25532/000753800.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 jan. 2021.

KUSCH, Rodolfo. De la Mala Vida Porteña. In: KUSCH, Rodolfo. **Obras completas**: Tomo I. Rosário: Fundación A. Ross, 2007 [1966], p.323-458.

_____. Geocultura del Hombre Americano. **Colección Estudio Latinoamericanos**. Argentina: Buenos Aires, 1976.

LAPPE, Emelí. **Espacialidades sociais e territoriais Kaingang**: Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e Sinos. Orientador: Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. 2015. 207 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento), Centro Universitário Univates, Lajeado, RS, 2015.

LARA, Silvia Hunold. Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico. **Anos 90**, Porto Alegre, v.15, n.28, p.17-39, 2008.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). Pesquisas. **Antropologia. n° 56**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinós, 2000.

_____. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no Sul do Brasil. **História Unisinós**. v. 9, n. 1, p. 49-59, 2005.

_____. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930). **Antropologia. n° 64**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinós, 2007.

LE GOFF, Jacques. Documento e monumento. In: **História e memória**. 5ª ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003, p.525-541.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p.155-189.

LITTLE, Paul Elliot. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia territorialidade. In: **Série Antropologia**. Brasília, 2002. Disponível em: http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf. Acesso em: 13 set. 2016.

LIMA, Letícia de. **As transformações socioeconômicas e ambientais do cultivo de Eucalipto de Acácia-Negra no município de Arroio dos Ratos/RS**. Orientador: Dr. Leonardo Xavier da Silva. 2014. 121f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2014. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/109254>. Acesso em: 08 mar. 2020.

LONDERO, Márcia. **Democracia e participação política indígena no Estado do Rio Grande do Sul**: a atuação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (1993-2014). Orientador: Prof. Dr. Alfredo Alejandro Gugliano. 2015. 304f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/143659/000997226.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 07 jan. 2021.

LÓPEZ, Eglée. Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodí. **Mana**, v. 12, n.2, p. 359-388, 2006.

MACIEL, Elisabeth Nunes; MARCON, Telmo. O Serviço de Proteção ao Índio. In: MARCO, Telmo (coord.). **História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994, p. 135-162.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedinas, 2009. Disponível em: Disponível em: <http://www.mel.unir.br/uploads.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2020.

MARÉCHAL, Clémentine Ismérie. **“Eu luto desde que me conheço como gente”**. Territorialidade e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. Orientador: Dr. Sergio Baptista da Silva. 2015. 214 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/131713>. Acesso em: 10 set. 2019.

_____. Sonhar, curar, lutar: a trajetória de vida de uma mulher kujà kaingang. Seminário Internacional fazendo gênero. **13º Mundos de mulheres e fazendo gênero 11: transformações, conexões e deslocamentos**. Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498182232_ARQUIVO_ClementineMarechal_textocompleto_MM_FG.pdf. Acesso em: 15 set. 2020.

MARÉCHAL, Clémentine Ismérie; HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 339-370, maio/ago. 2018. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-71832018000200339&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 abr. 2019.

MARTINS, Liana Bach. **A geografia histórica de Porto Alegre através de três olhares: 1800-1850 (RS)**. 239 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MELO, Carina Moreira Ribeiro da Silva. O aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo: mobilidades Guaranis em tempos provinciais. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo, jun. 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308060910_ARQUIVO_KarinaMelo-Anpuh2011-.pdf. Acesso em: 05 set. 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus. 4ª ed. São Paulo: Brasília, 2004, p.221-236.

NASCIMENTO, Diana. **A resiliência do sistema agrícola tradicional kaingang frente ao avanço do agronegócio: o caso da Terra Indígena Nonoai-RS**. Orientadora: Dra. Ludivine

Eloy Costa Pereira. 2017. 100f. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31195>. Acesso em: 27 abr. 2020.

NĒN Ā tỹ ěg vĕjĕn nĩm tĩ: “a mata é que mostra nossa comida”. Produção e coordenação: Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, Coordenação de Direitos Humanos, Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, Porto Alegre, RS, 2010. 1 DVD.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p.87-109.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul**: século XIX. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (Org.). **O ciclo da vida Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**: olhar, ouvir, escrever. São Paulo: UNESP, 2000, p.17-35.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: _____. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p.84-148.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Travessia: Revista do Migrante**. São Paulo. Ano IX, n. 24, p.05-10, jan/abr. 1996.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. Tese (Concurso de título e provas). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/> Acesso em: 30 set. 2020.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v.5, n.10, p.200-212, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/108>>. Acesso em: 20 out. 2020.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 2. n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedinas, 2009. Disponível em: <http://www.mel.unir.br>>. Acesso em: 12 out. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais, p.117-142, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 15 jan. 2020.

QUINTERO, Pablo. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. **Papeles de Trabajo**, v. 19, p. 3-18, 2010. Disponível em: <https://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/1586/n19a01.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 09 ago. 2020.

RAMOS, Luciana. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: permanência e mudança do Sistema Jurídico dos kaingang no Tibagi. Orientador: Paul Elliott Little. 2008. 255 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/5507>. Acesso em: 17 jun. 2020.

RAMBO, Balduino. A fisionomia do Rio Grande do Sul. Fundamentos da Cultura Rio-Grandense. **Caderno nº 31, Série Documentos Históricos**. Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. São Leopoldo, 1954, p.01-39.

RELLY, Eduardo; MACHADO, Neli T. G.; SCHNEIDER, Patrícia. **Do Taiacuapé a Colinas**. Lajeado: Ed. da UNIVATES, 2008.

RIBEIRO, Wallace Carvalho; LOBATO, Wolney; OLIVERA, Lídia Maria L.O. Ribeiro de; LIBERATO, Rita de Cássia. A Concepção de natureza na civilização ocidental e a crise ambiental. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, Sobral, v.14, n.1, p.7-16, 2012.

ROCHA, Cinthia Creatini da. Agência feminina na sociopolítica kaingang. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs). **Gêneros e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Museu do Índio, 2012, p.116-127. Disponível em: Acesso em: 02 set. 2020.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **“Os kujà são diferentes”**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da Terra Indígena Votouro. Orientadora: Dra. Cornelia Eckert. Co-orientador: Robert Crépeau. 2005. 416f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2005.

_____. O território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. **Cadernos do LEPAARQ**, v. 2, n. 04, p.101-117, 2005b.

_____. O xamamismo Kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos *Kujà* (xamãs) com seus *jagrê* e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, Eliane Cristina. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014, p.97-128. Disponível em: <https://books.google.com.br>. Acesso em: 15 set. 2016.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da; CRÉPEAU, Robert R. Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil meridional. **Anthropologica**, v.62, n.01, p.60-69, 2020. Disponível em: <https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/anth.2018-0105.r1?mobileUi=0&journalCode=anth>. Acesso em: 15 jul. 2020.

ROSA, Patrícia Carvalho. A noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.2, n.1, p.15-43, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/3125>. Acesso em: 27 dez. 2019.

_____. **“Para deixar crescer e existir”**: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. Orientadora: Marcela Stocker Coelho de Souza. 2011. 186f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/10104>. Acesso em: 18 ago. 2020.

ROCHA, Cinthia Creatini da. Agência feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". - Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, 2012, p.116-127.

RODRIGUES, Cíntia Régia. A política indigenista entre o império e os primórdios da República: os nativos no Rio Grande do Sul. **Revista Territórios e Fronteiras**, v.1, n.2, p.146-164, jul/dez 2008. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/22>. Acesso em: 18 nov. 2015.

_____. As populações indígenas e o Estado Nacional pós-ditadura militar. **História Unisinos**, v.9, n° 3, p. 240-245, set/dez 2005.

SAHLINS, Marshall. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.

SALDANHA, J. R. **Eu não sou pedra para sempre. Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional**. Orientadora: Dra. Maria Eunice de Souza Maciel. 2009. 208f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2009. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/18408>. Acesso em: 16 mai. 2018.

_____. **Selvagens, barbárie e colonos**: coletivos indígenas kaingang e o choque com a civilização no sul do Brasil Meridional contemporâneo. Orientadora: Dra. Maria Eunice de Souza Maciel. 2015. 517f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/114458>. Acesso em: 8 set. 2019.

SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História Unisinos**, v.21, n.3, p.337-350, 2017.

SANTOS, Ana Maria Smith. História oral e etnografia: convergências e contribuições em uma pesquisa sobre o outro e suas demandas de políticas públicas e Breves – PA. **XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais e Interdisciplinaridade**, 2016. Disponível em: https://www.encontro2016.historiaoral.org.br/resources/anais/13/1462053068_ARQUIVO_ANASMITHhistoriaoralok.pdf. Acesso em: 14 nov. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, n.79, p.71-94, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/nec/n79/04.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. **Descolonizar el saber, reiventar el poder**. Montevideo: Trilce, 2010.

SCHNEIDER, Fernanda. **Poder, transformação e permanência**: a dinâmica de ocupação Guarani na bacia do Taquari-Antas, Rio Grande do Sul, Brasil. Orientadora: Dra. Neli Teresinha Galarce Machado. 2019. 385f. Tese (Doutorado em Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade do Vale do Taquari - Univates, Lajeado, RS, 2019. Disponível em: <https://univates.br/bdu/handle/10737/2613>. Acesso em: 14 mar. 2020.

SCHWINGEL, Kassiane; LAROQUE, Luís Fernando da Silva; PILGER, Maria Ione. **Jamã Tý Tãnh. Ig Vênh vêj Kaingag. Morada do Coqueiro. Jeito de viver Kaingang**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. **Mulheres kaingang**: seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha. Orientadora: Dr^a. Evelyn Martina Schuler Zea. 2016. 195f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/180404/348305.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 22 fev. 2020.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: antropologia da história. **Novos Estudos**, n.72, p.119-135, 2005.

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Chefia, parentesco e alteridade**: Um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág. Orientador: Prof. Dr. Rogério Réus Gonçalves da Rosa. 2020. 422f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br>. Acesso em: 28 dez. 2020.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. “**Eles viram que o índio tem poder, né!**”: o protagonismo kaingang da Terra Indígena *Jamã Tý Tãnh*/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira. Orientador: Dr. Luís Fernando da Silva Larque. 2016. 256 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) - Universidade do Vale do Taquari- Univates, Lajeado, RS, 2016.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Impactos socioambientais e concepções de desenvolvimento no processo da duplicação da BR-386 sobre a Terra Indígena *Jamã Tý Tãnh*, em Estrela, Rio Grande do Sul/Brasil. **Revista Ra'e Ga**. Curitiba, v.44, p. 181 -195, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/issue/view/2541>. Acesso em: 21 jan. 2020.

_____. **Lideranças femininas no universo político Kaingang**: um estudo sobre a Terra Indígena *Jamã Tý Tãnh*/Estrela-RS. XIII Encontro Estadual da ANPUH/RS: Ensino, Direitos e Democracia. Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: <http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br>. Acesso em: 10 set. 2020.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. **História Oral**, v. 13, n. 1, p. 33-51, 2010. Disponível em:

<https://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=129>. Acesso em: 14 nov. 2020.

SIMONIAN, Lúcia T. L. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas. **Papers do NAEA** (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos), n. 254, 2009. Disponível em: <http://www.naea.ufpa.br/naea/novosite/paper/22>. Acesso em: 11 set. 2020.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva**. Problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. **Ponto Urbe**. 2009. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html>. Acesso em: 20 ago. 2019.

TEDESCO, João Carlos; MARCON, Telmo. As transformações na agricultura e as Terras Indígenas. In: MARCO, Telmo (coord.). **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994, p. 135-162.

TOLA, Florencia. “Eu não estou só(mente) em meu corpo”. A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. **Mana**, v.13, n.2, p. 499-519, 2007.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang: resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Franciso S., TOMMASINO, Kimiye (Org.). **Urí e Wãxí – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, 2000. p. 191 – 224.

_____. **A história dos kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento**. Orientadora: Margarida Maria Moura. 1995. 348f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1995. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-27102016-121947/pt-br.php>. Acesso em: 10 mar. 2020.

_____. Homem e natureza na ecologia dos kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Franciso S. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p.145-198.

TOMMASINO, Kimiye. A ecologia dos kaingang da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, Moacyr E. [et al., ORG.]. **A bacia do rio Tibagi**. Londrina: M.E Medri, 2002, p.81-102.

TOMMASINO, Kimiye; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Territórios e territorialidades kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. **Estudos sobre as sociedades Jê (kaingang e xokleng) no sul do Brasil**, v.19, n.2, p.18-42, 2014.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**. v.1, n.1, p.4-15, 2011. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/12804>. Acesso em: 27 dez. 2020.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África I:**

Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p.139-166.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Orientadora: Dra. Vanessa Lea. 1994. 226f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1994. Disponível em: https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20/VeigaJuracilda_M.pdf. Acesso em: 29 abr. 2020.

_____. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. 2000. 367f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, SP, 2000. Orientadora: Dra. Vanessa Lea. Disponível em: <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/cosmologia-e-pr%C3%A1ticas-rituais-kaingang>. Acesso em: 29 ago. 2020.

_____. Cosmologia kaingang e suas práticas. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p.267-284.

VENZON, Rodrigo. Serra Grande: as Terras Indígenas e a colonização europeia da região de Santa Cruz. In: **Expropriação e lutas**. As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul. PET/ANAÍ – RS, 1993, 163-168.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “**No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**”. 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 18 mar. 2020.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Cadernos de Leitura**. Série Intempestiva, Belo Horizonte, n.65, p.1-9, [2016] 2017.

VOGT, Olgário Paulo. **A produção de fumo em Santa Cruz do Sul, RS: 1849-1993**. Dissertação (Mestrado). História Social. 265f. Departamento de História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 1994.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOLF, Sidnei. **Paisagens e sistemas de assentamento**: um estudo sobre a ocupação humana pré-colonial na Bacia Hidrográfica do Rio Forqueta/RS. Orientadora: Dra. Neli Teresinha Galarce Machado. 2012. 187f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) - Centro Universitário Univates, Lajeado, RS, 2012. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UVAT_ae8ace95693c706e3304362accb13d99. Acesso em: 22 mar. 2018.

_____. **Arqueologia Jê no Alto Forqueta e Guaporé/RS**: um novo cenário para um antigo contexto. Orientadora: Dra. Neli Teresinha Galarce Machado. 2016. 353f. Tese (Doutorado

em Ambiente e Desenvolvimento), Centro Universitário Univates, Lajeado, RS, 2016.
Disponível em: <https://www.univates.br/bdu/handle/10737/1591>. Acesso em: 15 abr. 2020.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Termo de Anuência Prévia (TAP)

Vimos por meio deste, solicitar a Terra Indígena _____ autorização para que os Kaingang sejam sujeitos da pesquisa intitulada _____, vinculada ao programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, a Nível de Doutorado, na Universidade do Vale do Taquari – Univates, de Lajeado/RS. Portanto, considerando a realidade Kaingang, esta pesquisa pretende contribuir com informações para as comunidades indígenas que farão parte da pesquisa, para a academia e a sociedade em geral, contemplando questões tais como história, cultura, natureza, territorialidade e etnicidade.

Os instrumentos de pesquisa, mediante a autorização da liderança, será a aplicação de entrevistas semiestruturadas com os sujeitos integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intensiona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

As entrevistas serão degravadas e as informações dos diários de campos e registros fotográficos serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica. Será garantido também:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;

- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;

- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido;

A referida pesquisa será desenvolvida por _____, aluna regularmente matriculada no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari – Univates. Tem como Orientador o Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

Eu _____ liderança da Terra Indígena _____, declaro que tenho conhecimento e autorizo a execução do projeto de pesquisa em nossa comunidade Kaingang.

Desde já, agradecemos pela contribuição com a comunidade científica por meio da colaboração com o processo de pesquisa.

Liderança da Terra Indígena

Juciane Beatriz Sehn da Silva
Aluna doutoranda do PPGAD

APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE)

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o “Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang” e ao “Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, vinculado as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari – Univates de Lajeado/RS. O projeto considerando a realidade kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado da Universidade do Vale do Taquari, vinculados aos projetos em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão gravadas, compostas de um bloco de questões semiestruturadas com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos entrevistados:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como entrevistado (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativa do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendadas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e filmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campo, registro fotográficos e filmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade. Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o(a) entrevistado(a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nomes do(a) Entrevistado(a)

Assinatura do Entrevistado (a)

Nome dos(a) entrevistador(a)

Assinatura do(a) entrevistador(a)



UNIVATES

R. Avelino Talini, 171 | Bairro Universitário | Lajeado | RS | Brasil
CEP 95914.014 | Cx. Postal 155 | Fone: (51) 3714.7000
www.univates.br | 0800 7 07 08 09