

Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

**Política, Parentesco e outras Histórias kaingang:
uma etnografia em *Penhkár***

Paola Andrade Gibram

Orientador: Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Florianópolis
2012

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

G447p Gibram, Paola Andrade
Política, parentesco e outras histórias kaingang
[dissertação] : uma etnografia em Penhkar / Paola Andrade
Gibram ; orientador, Rafael José de Menezes Bastos. -
Florianópolis, SC, 2012.
192 p.: il., mapas, plantas

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia. 2. Antropologia social. 3. Índios
Kaingang - Rio Grande do Sul - Aspectos políticos. 4. Índios
Kaingang - Parentesco - História. I. Bastos, Rafael José de
Menezes. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

CDU 391/397

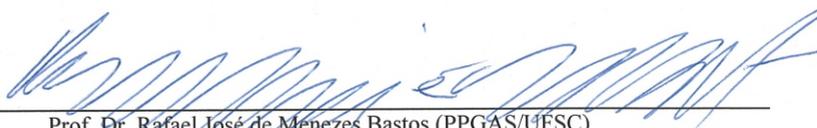
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Política, Parentesco e outras Histórias
kaingang: uma etnografia em *Penhkár*”**

PAOLA ANDRADE GIBRAM

Orientador: Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos

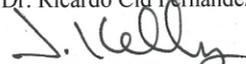
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR/PR)



Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani (PPGAS/UFSC)



Prof.ª. Dr.ª. Evelyn Martina Zea (PPGAS/UFSC)

Prof.ª. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 24 de Fevereiro de 2012.

*Ao avô Jorge, que era
da política e dos outros.
E à avó Elvira,
que era da festa.*

Resumo

Esta dissertação apresenta como tema central a política entre os índios kaingang, tendo como foco os Kaingang da TI Rio da Várzea (RS), região também conhecida como *Penhkár*. Considerando que o domínio político ultrapassa os planos público e masculino de atuação, busca-se realizar descrições centradas no domínio doméstico e no plano da sociabilidade, colocando luz sobre os mecanismos pelos quais os indígenas concentram relações, revelam proeminências, e assim constituem figuras da liderança e unidades sócio-políticas. Temas como guerra, faccionalismo, autoridade, chefia e coerção são retomados a partir de releituras de registros históricos e da crítica emergente desta etnografia. Apresenta-se, por fim, uma reflexão sobre os processos indígenas de mimetização dos sistemas jurídico e punitivo dos 'brancos', propondo conexões com a questão da afinidade kaingang.

Palavras-chave: Kaingang, política ameríndia, parentesco kaingang, história.

Abstract

This dissertation presents as central subject the kaingang politics, centering into the kaingang Indians from Rio da Várzea Indigenous Territory (RS), region also known as *Penhkár*. Considering that the political domain goes beyond the public and masculine plans of actuation, descriptions focused on the domestic domain and the sociability plan are carried out, putting in evidence the mechanisms through which the indians concentrate relationships, reveal political prominences, and then constitute leadership figures and sociopolitical unities. Themes as war, factionalism, authority, chiefness and coercion are revisited out of readings of historical records and the criticism that emerges from this ethnography. Finally, a reflection about the indigenous mimicry of the 'white' juridical and punitive systems is presented, proposing connections with the kaingang affinity issue.

Key-words: Kaingang, amerindian politics, kaingang kinship, history.

*O pai morava no fim de um lugar.
Aqui é lacuna de gente – ele falou:
Só quase tem bicho andorinha e árvore.
Quem aperta o botão do amanhecer é o arãquã.
Um dia apareceu por lá um doutor formado: cheio de
suspensórios e ademanes.
Na beira dos brejos gaviões- caranguejeiros comiam
caranguejos.
E era mesma a distância entre as rãs e a relva.
A gente brincava com terra.
O doutor apareceu. Disse: Precisam de tomar anquilostomina.
Perto de nós sempre havia uma espera de rolinhas.
O doutor espantou as rolinhas.*

(Manoel de Barros)

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos Kaingang de Rio da Várzea, que não só tornaram possível este trabalho, como também ali me receberam de forma muito generosa e acolhedora. Em especial a D. Laurinda Kajeró, S. João Elias Moreira, S. Antônio Moreira, D. Catarina, Angélica Pinto, Silvana Pinto, Wilson Moreira, S. Hortêncio Constante, Sandra Moreira, D. Antoninha, S. José, D. Salete, D. Conceição, Waldomiro, Fabiane. E aos pequenos Ga tóg, Edu, Re Féj, Thainara, Andressa e outros que sempre me acompanhavam, revelando diversões e mundos secretos em *Penhkár*.

A minha família, pelo fundamental apoio em todos os momentos. O amor que encontro em meu pai, João, minha mãe, Daísa, e meu irmão, Felipe, é a base de minhas escolhas e caminhos.

Ao professor Rafael Menezes Bastos, orientador e amigo. Por sua generosidade, sensibilidade e pelos instigantes ensinamentos. Devo a ele grande parte do que tenho percebido, e o impulso ao mergulho na antropologia.

Ao professor Ricardo Cid Fernandes, por oferecer-me oportunidades de trabalho e aprendizado com os Kaingang. Agradeço também por aceitar fazer parte de minha banca, trazendo questões fundamentais relacionadas ao universo desses indígenas.

Agradeço aos professores do PPGAS Evelyn Zea, José Kelly e Jeremy Deturche, que gentilmente aceitaram compor esta banca. Pela leitura atenciosa, pelas sugestões e questionamentos incentivadores, que abriram novos caminhos e possibilidades.

Ao professor Márnio Teixeira-Pinto pelas aulas e provocações teóricas. Por ter sido membro da banca de projeto, devo a ele algumas questões centrais nesta pesquisa. Agradeço também à prof. Miriam Hartung, pelos questionamentos sobre parentesco, à prof. Vânia Cardoso, pelas reflexões sobre a escrita etnográfica, ao prof. Oscar Calavia, por sugerir questões inesperadas ao meu projeto, e à prof. Sônia Maluf pelas importantes aulas de teorias do sujeito e antropológica. Agradeço também à Adriana e à Karla pelo suporte atencioso aos trâmites administrativos durante todo o curso de mestrado.

À Cíntia Creatini, agradeço enormemente por facilitar meus contatos em campo, ler e comentar um dos capítulos desta dissertação e incitar o desenvolvimento de questões centrais deste trabalho. Agradeço também a Daniza, Kaingang da TI Serrinha, com quem trabalhei em um projeto de licenciamento. Seus posicionamentos e percepções foram muito influentes para o que aqui escrevi.

Meus sinceros agradecimentos à Loreni e à Juriana, respectivamente diretora da escola e enfermeira do posto de saúde de Rio da Várzea, por receberem-me tão atenciosamente em suas casas em Rodeio Bonito. Ao Arnaldo, também pela recepção. Às professoras e demais funcionários que trabalham na TI, pelas caronas, passeios, conversas.

Agradeço ao Instituto Brasil Plural pelo financiamento desta pesquisa e ao CNPq, pela bolsa de mestrado.

Por fim, devo agradecer a uma série de pessoas que me acompanharam nos últimos dois anos e meio. Algumas ajudaram de forma direta, com a leitura de textos, sugestões, revisões. Outras, de forma indireta, mas não menos importante.

A Aline fez as duas coisas. Revisou um dos capítulos. Mas muito além (nos múltiplos sentidos). É para mim oráculo, xamanismo cotidiano, lagoa do Peri. Agradeço por tudo isso, por ser irmã, e por toda família. Ao Mano e à Ilze, principalmente.

A Milena revisou um capítulo, ouviu parágrafos em voz alta, compartilhou reflexões. A gente se acompanha desde a graduação, e desde então faço um esforço incrível para experimentar suas receitas. Agradeço pela confiança, pela amizade e alento.

Brisa leu vários de meus textos em diferentes fases de construção, sugeriu leituras e estilos de escrita. Agradeço por tudo isso, pela amizade, e por me ensinar que menos é mais. Letícia revisou partes da dissertação, e é sempre uma excelente companhia para almoços nutritivos, músicas e causos. Helô também leu, e é parceira de sambas e de reflexões (não só) antropológicas. Edson Cabelo, outro sambista que por aqui passou, sugeriu bibliografias e tirou-me dúvidas de parentesco. E não podia deixar de agradecer à Fer Moraes, que não leu, mas ouviu; por seu humor, pela Elvira.

Agradeço ao pessoal do MUSA, pelas sugestões e pelas reuniões intra e extra universitárias. À Fer Marcon, pelas conversas e pela vizinhança do mais alto nível. Com Marcel, produzia as Quintas no Canto, memoráveis. Ao Kaio, por me passar alguns importantes textos para a feitura dessa dissertação. Ao Joca, pelas dicas de pesquisa e sugestões de leitura. Agradeço também a todos da minha turma de mestrado, pelos encontros da Ameb, parcerias e trocas de idéias.

À Laila, amiga de muitos carnavais, agradeço pela construção tão cuidadosa de mapas e croquis desta dissertação.

A Dóris, José, Clara e João Cury, essa família linda que me recebe de braços e coração abertos. Sou a eles eternamente grata pelo carinho e apoio.

Marina, Maria, Silvinha, Denise, Rê, Maiara, Ananda, Rafa Buti, Ju, Livinha, Mariele, Marita e muitos outros nomes merecem aqui meus profundos agradecimentos. Como eles não cabem, digo apenas que a felicidade é cheia de a, e, i, o, e cheia de amigos como esses, que tenho a sorte de encontrar.

E, finalmente, ao Pedro. Pela compreensão, paciência, pelas leituras do que eu escrevo. Pela música de todo dia, por nosso amor. E por trazer muitos dos meus sonhos para a realidade.

Grafia das palavras indígenas e convenções utilizadas

Adoto nesta dissertação a grafia das palavras kaingang conforme as regras presentes no dicionário bilíngüe de Wiesemann (2002), amplamente utilizado nas escolas kaingang (ver convenções lingüísticas em anexo). Para uma crítica ao sistema proposto por Wiesemann e sugestões para novas alternativas de escrita, cf. D'Angelis (2007).

Grande parte das traduções e transcrições na língua kaingang foram feitas com o auxílio de Silvana Pinto, moradora da Terra Indígena Rio da Várzea e professora bilíngüe. São, no entanto, de minha total responsabilidade quaisquer desvios ortográficos em relação à convenção adotada.

»«

Todas as palavras e expressões na língua kaingang, assim como em outra língua indígena ou estrangeira, são grafadas em itálico. Excetuam-se os etnônimos, estes iniciando com letra maiúscula quando em posição de nomes, e com letra minúscula quando em posição adjetiva. Em ambos os casos, não realizo flexões de gênero ou de número.

Utilizo também o itálico para a ênfase textual, e para diferenciar as falas dos interlocutores indígenas. Nestas últimas são colocadas aspas simples, assim como nas palavras e expressões nativas em português.

Preâmbulo	19
Capítulo 1: Das histórias kaingang e seus personagens	22
1.1. Um sobrevôo pelos <i>sertoens</i> do Brasil meridional	22
1.2. a. Segmentarismo, beligerância, faccionalismo?.....	29
1.2.b. Da guerra ameríndia	33
1.2.c. Guerra e vingança produtivas	37
1.3. Ações indígenas na Conquista	40
1.4. Aldeamentos na região do Alto Uruguai	41
1.5. O território de Rio da Várzea.....	45
1.6. Outras histórias: Rio da Várzea e seus personagens	46
Capítulo 2: Penhkár	55
2.1. Trabalho de campo	55
2.2. Aspectos gerais da TI Rio da Várzea	64
2.2.a. Espacialidades, demografia.....	64
2.2.b. Do que vivem: economia e alimentação	71
2.2.c. Presença do Estado: escola, posto de saúde e demais agências públicas.....	74
2.2.d. Caça, pesca, coleta: das relações com o mato.....	77
2.2.e. ‘Remédios do mato’, a especialidade dos <i>kujãs</i>	79
2.2.f. Do ‘trabalho’ com os mortos	81
2.2.g. ‘Purificação’, nominação e o afastamento dos mortos	83
Capítulo 3: Políticas domésticas: do parentesco kaingang	89
3.1. A melancia, o mel e o desejo	89
3.2. Afinidade potencial e a construção do parentesco	92
3.3. A invenção do dualismo kaingang	95
3.4. Aspectos de uma teoria nativa: os Kaingang descrevem seu sistema de parentesco.....	98
3.4.a. Patrilinearidade <i>versus</i> críticas aos modelos masculinizantes....	100
3.4.b. A descendência está para a exogamia?.....	103

3.5. De perto e de longe: o concentrismo nas relações <i>kanhkó</i> e <i>jamré</i>	107
3.5.a. Co-residência, comensalidade, solidariedade	111
3.5.b. Parentes ‘legítimos’	114
3.5.c. <i>Jê’yŕ</i> : das relações de ‘criação’	116
3.6. Etiquetas de ‘respeito’ e suas inversões	127
3.6.a. Os afins aproximados	129
3.6.b. Relações di-abólicas	132

Capítulo 4: Ações políticas kaingang136

4.1. Casamento como ação política	138
4.1.a. O <i>potlatch</i> kaingang.....	140
4.1.b. ‘Casar bem’	142
4.2. Homens eminentes, <i>big men</i> : políticas amazônicas e melanésias.144	
4.3. Diferenciações e ações políticas kaingang	151
4.3.a. Parentes e ancestralidade: os Kajeró.....	151
4.3.b. Relações de domínio	154
4.3.c. Como se faz um líder	155
4.4. <i>Pa’i sî, pa’í mág</i> : a liderança	158
4.4.a. A ‘hierarquia’	159
4.4.b. Pequena nota sobre a ‘comunidade’ e os <i>incomuns</i>	163
4.4.c. Da autoridade do cacique	164
4.4.d. Outra nota, sobre o faccionalismo	165
4.5. Sistemas do índio, do branco, guarita	167
4.6. ‘Leis internas’ e os sistemas punitivos: o ‘erro’ e a ‘condena’.....	171

Notas finais 180

Bibliografia185

Anexos199

Este trabalho tem como intento trazer contribuições sobre o que se tende a chamar de *política* entre os índios kaingang, através de elementos etnográficos, históricos e releituras de autores que já trataram ou tangenciaram de alguma forma este tema. Para isto, parte-se da idéia que o estudo da ação política indígena exige análises abrangentes, que envolvam e interliguem questões de domínios como parentesco, gênero, guerra, xamanismo e outros, assim como o plano das relações com a chamada “política dos brancos”.

Deste modo, ainda que os índios kaingang sejam famosos por sua expressiva e atuante chefia, e ofereçam uma série de exemplos de exercícios de coerção, trata-se de uma pesquisa que busca não equacionar o político somente ao domínio público (e masculino) de atuação, tampouco restringir a noção de poder ao uso da força. Procura-se, sim, abordar questões ligadas à liderança e aos sistemas punitivos kaingang, buscando, contudo, atentar para a complexidade e para as diversas motivações indígenas envolvidas nestes planos de atuação. Em suma, trata-se de olhar para diferenciações e relações assimétricas entre os Kaingang sem programá-las ao modelo de estatogênese - esquematismo que implica na redução do problema do poder político nas sociedades ameríndias à questão da negação ou da aparição do Estado.

O principal cenário das tramas que deram origem a esta dissertação é a Terra Indígena¹ Rio da Várzea (RS), que localiza-se em uma região conhecida pelos Kaingang como *Penhkár*. Por ser uma região pouco conhecida ou pesquisada², procurei descrevê-la de forma extensiva, destacando alguns aspectos relevantes para a óptica nativa e/ou antropológica. Isso deixou em aberto algumas questões que, por não terem recebido aqui o devido aprofundamento, podem desdobrar-se em trabalhos futuros.

Em *Penhkár* habitam os interlocutores mais importantes desse trabalho. D. Laurinda Kajeró e S. João Elias Moreira, casados, podem ser os primeiros a serem elencados. D. Laurinda é filha de Jango Kajeró e este, irmão de Francisco Kajeró, personagens que tiveram amplo

¹ Doravante TI.

² Além de trabalhos e pesquisas realizados para instituições não acadêmicas (relatórios, estudos sócio-ambientais, etc) conta-se com apenas uma pesquisa de mestrado ali realizada, esta sobre temas ligados à historicidade local (cf Rosa MC, 2004).

protagonismo no processo de constituição do coletivo em questão. S. João Elias veio da TI Serrinha (RS) para morar próximo aos parentes de D. Laurinda, e desde então, ali permaneceu.

Antônio Moreira, filho mais novo de D. Laurinda, é o atual cacique de Rio da Várzea. Suas percepções e as de Wilson Moreira – seu irmão mais velho, que antes de Antônio ali ocupava a posição de cacique-, foram fundamentais para as formulações desta pesquisa. Ressalto também a importante participação das irmãs Angélica e Silvana Pinto, ambas professoras bilíngües, com quem convivi diariamente. Com Silvana tive aulas particulares de kaingang, com ela também realizando algumas traduções e transcrições no idioma nativo. Transcrevemos, por exemplo, canções e histórias apresentadas por S. Hortêncio Constante, ‘primo-irmão’ (cf. veremos adiante) de D. Laurinda, atualmente morador da TI Iraí.

Outros nomes são mencionados ao longo deste texto, quando pertinente. Crianças, mulheres, homens, funcionários brancos que ali trabalham, compõem o emaranhado de vozes constituintes deste trabalho, não sendo, no entanto, a todo momento identificados. De toda forma, concentro-me em explicitar nossos encontros, conexões, relações, que demandaram esforços criativos e transformações de ambas as partes, para fazer deste um texto etnográfico.

»«

Dedico o capítulo 1 à história e à temática guerreira entre os Kaingang³. Procuo fazer um levantamento cronológico pautado em registros de autores a partir do século XVI, assim como em inferências arqueológicas. Este, portanto, levou ao maiúsculo a História no título dessa dissertação. Mas também ao plural. Busco evitar uma concepção de história única ou universal, ao atentar para formas outras de concepções históricas: no caso, aquelas dos personagens de *Penhkár*, cujas perspectivas revelam questões peculiares, inclusive em relação a uma suposta “história kaingang”. Aqui a guerra, tema insistentemente presente nos registros históricos e nos discursos nativos, é pensada a partir de seu estatuto constituinte.

³ Veja-se que, ainda com os riscos de utilizar tal generalização, refiro-me aos índios kaingang e demais grupos indígenas pelo etnônimo referente, este último aqui se apresentando como um instrumento heurístico. Importante também ressaltar que em certos casos utilizo o etnônimo para referir-me apenas aos indígenas kaingang da TI Rio da Várzea. Para não sobrecarregar o texto, explícito esse discernimento apenas quando necessário.

No capítulo 2 descrevo primeiramente aspectos relevantes de meu trabalho de campo e os caminhos que deram forma às principais inquietações que culminaram na formulação deste estudo. Procuo destacar algumas das percepções dos Kaingang acerca de minha presença ali. Em seguida, dedico-me a descrever aspectos gerais da TI Rio da Várzea e dos indígenas que ali habitam, abarcando questões desde a espacialidade e a demografia até a escatologia.

O capítulo 3 é dedicado ao parentesco. Nele procuro descrever os mecanismos pelos quais os Kaingang diferenciam e extraem seus parentes. Para isso, destaco princípios de sociabilidade, e abordo questões inerentes ao sistema de metades *kamé* e *kanhru* e ao sistema de ‘marcas’ *ra rór* e *ra téj* – que, como veremos, não se mostram inteiramente equivalentes. O plano de atuação feminina é aqui a todo momento ressaltado, visto serem certos agenciamentos efetuados pelas mulheres centrais para a concentração de relações, algo por sua vez que se revela no princípio das diferenciações sócio-políticas internas.

No capítulo 4, trato de ações políticas kaingang, que abrangem tanto o plano cerimonial e efetivo das alianças matrimoniais, quanto faccionalismos, relações de domínio e formas de atuação da liderança local. Trago discussões sobre a constituição de sujeitos proeminentes, chegando às figuras da chefia e demais lideranças. A partir de um breve levantamento teórico que aproxima contribuições de melanesistas e amazonistas sobre a ação política nessas regiões, temas como hierarquia, autoridade e coerção são aqui visitados. Finalmente, pautada em inferências sobre a noção de afinidade entre esses indígenas, proponho reflexões acerca da mimetização dos sistemas punitivos e judiciários dos ‘brancos’, relacionando a questões mais amplas a respeito de seus processos de transformação.

Capítulo 1

Das histórias kaingang e seus personagens

<i>Ûri, ùri, ùri</i>	<i>Hoje, hoje, hoje</i>
<i>Ti si ag jé</i>	<i>Eles, os antigos</i>
<i>Vanh mã han ge vỹ (3x)</i>	<i>Sentem-se bem ao se reunirem</i>
<i>Ã my ù nê?</i>	<i>Para você quem é?</i>
<i>Pānánh ù</i>	<i>Lá em cima do morro</i>
<i>Hã vỹ</i>	<i>É, sim</i>
<i>Pānánh u vỹ</i>	<i>Um outro morro</i>
<i>Mrón ké (2x)</i>	<i>Faz-se barulho no mato</i>
<i>Ne nỹ?</i>	<i>O que é?</i>
<i>Kanhgág jũ</i>	<i>Índios bravos</i>
<i>Ag kãre vỹ</i>	<i>Eles estão descendo</i>
<i>Kỹ tỹ panonh ù fn ram ke kỹ</i>	<i>Eles então ultrapassaram a subida</i>
<i>Ag veg jan nĩn ken</i>	<i>E ficaram olhando para eles</i>
<i>Hã vỹ, hã vỹ</i>	<i>É, sim</i>
<i>Ã my ù nê?</i>	<i>Para você, quem é?</i>
<i>Kanhgág vê (3x)</i>	<i>São índios</i>
<i>Hã ra</i>	<i>Para onde</i>
<i>Kanhgág jũ vỹ</i>	<i>São índios bravos</i>
<i>Ag mré raranh ke vỹ</i>	<i>Eles vão brigar</i>
<i>Kanhgag pé ag</i>	<i>Os índios verdadeiros</i>
<i>Tag ke (2x)</i>	<i>Daqui</i>
<i>Ga tag ke</i>	<i>Dessa terra</i>
<i>Hã ki ke ag</i>	<i>Eles são daqui mesmo</i>
<i>Kỹ eg tỹ tó ny ti ni.</i>	<i>Então nós estamos contando⁴.</i>

1.1. Um sobrevôo pelos sertões do Brasil meridional

Os Kaingang formam um grupo indígena numeroso, que habita a região planáltica do Brasil meridional. Espalhados em um vasto território entre os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, aproximadamente 30 mil indígenas estão distribuídos em mais de 40 áreas indígenas, estas com extensões territoriais variando entre médias e reduzidas. Segundo a classificação lingüística, pertencem

⁴ Trecho de canção apresentada por Sr. Hortêncio Constante, na TI Rio da Várzea, em novembro de 2010. Transcrição e tradução feitas por Silvana Pinto.

ao tronco macro-jê, e formam, junto aos Xokleng da TI Ibirama, o grupo dos jê meridionais.

Não existem fontes precisas sobre as origens da ocupação desses indígenas na região sul do Brasil. As referências mais recorrentes são de que eles seriam descendentes dos *Guayanás*, índios cujas primeiras descrições remontam ao século XVI, encontradas em escritos de viajantes como Gabriel Soares de Souza (1587) e Antonio Knivet⁵. Nesses escritos, o termo *Guayaná* faz referência a vários grupos habitantes de regiões próximas aos rios Paraná e Uruguai, reunidos não pela homogeneidade lingüística ou cultural, mas pelas diferenças a eles atribuídas em relação aos Guarani que ocupavam a mesma região.

Estudos mais recentes, no entanto, têm buscado compreender a ocupação dos Jê do sul como um processo migratório de populações de grupos Jê da região central, baseados em evidências arqueológicas que delineiam frentes de expansão através da porção leste de São Paulo e do Paraná⁶. Tais estudos encontram na cerâmica e nas casas subterrâneas⁷ as principais fontes para as inferências temporais e geográficas a respeito da presença desses indígenas na porção meridional do Brasil, a qual se estima aproximadamente dois mil anos até o presente.

Os Kaingang foram descritos como indígenas coletores, sendo o pinhão, fruto das araucárias [*araucaria angustifolia*], então sua principal fonte de alimento durante os meses de estiagem de inverno. Além do consumo de frutos silvestres, coletavam mel, com o qual faziam o *kiki*, bebida fermentada e embriagante utilizada em momentos festivos e cerimoniais. Eram também agricultores, cultivando pequenas roças de milho [*gār*], feijão [*rãgrô*], e abóbora [*pehó*] em aldeias fixas [*emã*]. A fixidez de suas aldeias, todavia, não impedia a intensa mobilidade pelas matas de araucária e campos limpos meridionais. A circulação pelos

⁵ Segundo Laroque (2000:46), Antonio Knivet era um viajante inglês que manteve contato com os Guaianás durante o final do século XVI (1591 adiante). Suas narrativas estão registradas na Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil, datada de 1878.

⁶ Note-se que essa migração, segundo Noelli, (2004), deve ser compreendida sempre em relação às frentes de expansão dos Guarani, que adentraram a região sul pelo oeste do Mato Grosso, e dos Tupinambá, que realizaram essa rota via litoral atlântico. Deslocando-se através das áreas planálticas entre essas ondas de expansão, sugere-se que os Jê disputavam com aqueles a ocupação territorial à medida em que se expandiam geograficamente.

⁷ As referências às casas subterrâneas kaingang aparecem nos escritos de Souza (1879 [1587]) como as habitações mais comuns entre os índios reconhecidos como *Guaianás*. O cronista descreve-as como “covas pelo campo de baixo do chão, onde têm fogo de noite e de dia, e fazem camas de rama e pelles de alimarias que matam” (Souza 1879:90 apud Laroque, 2000: 45)

territórios era marca do *modus vivendi* desses indígenas, caracterizados por um semi-nomadismo (Veiga, 2000:37).

As informações sobre as origens da utilização do etnônimo Kaingang são igualmente imprecisas. O dado mais disseminado na literatura sobre esses indígenas é de que teria sido Telêmaco Borba - político paranaense atuante na segunda metade do século XIX- o primeiro escritor a referir-se por Kaingang aos indígenas então reconhecidos como *Guayanás*, *Camés*, *Gualachos* ou *Coroados* (para citar os mais recorrentes)⁸. O etnônimo, por sua vez, seria o aportuguesamento do termo *kanhgág*, cujas traduções mais correntes são ‘índio’, ‘gente do mato’, ‘gente’, ‘gente como nós’.

Fernandes (2003: 101) esclarece que as denominações veiculadas antes do atual etnônimo referiam-se a metades clânicas (*Camés*, *Cayurucrés*) e suas subdivisões, (*Nhakfateitei*, *Votorões*), a territórios ocupados pelos indígenas, e a alguns chefes proeminentes, também conhecidos como *caciques principais*. Vale salientar que, segundo Sztutman (2005), o termo “principal” era a forma genérica utilizada pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas para se referirem aos diferentes chefes indígenas que entravam em contato: “ora um principal de uma maloca, ora um principal de um grupo local, ora *um dos principais* de um mesmo grupo local, ora *o principal* de toda uma província e assim por diante” (:232, grifos do autor).

De fato, encontramos em Mabilde (1982[1836-1866], Baldus (1937), Veiga (1994) e Tommasino (1995) referências a diversos *caciques principais* kaingang. Estes grandes caciques comandavam vários grupos locais, os quais eram liderados por caciques *subordinados*. As relações entre subordinados e principais foram registradas como de primeira importância para a organização política kaingang do século XIX: nos casos de desavenças, era comum que o grupo local comandado pelo subordinado se tornasse um grupo dissidente e com chefia própria, os dois vindo a se constituir, na maioria das vezes, como grupos inimigos (Mabilde, *idem*: 43-45).

Devo ressaltar que o termo kaingang utilizado para fazer referência aos grandes caciques –os principais- é *pa’í mág*, sendo as

⁸ Mota (2004), entretanto, revela que Frei Luiz de Cimitile, em artigo publicado em 1882, já apontava o uso do termo *Caingang-pé* pelos indígenas do aldeamento em que trabalhava. Sugere também que a preferência pela utilização do termo *Kaingang* no final do século XIX pelos indígenas seria uma forma ativa de refutar a disseminação do termo *Coroado*, criado por “brancos”. Segundo Telêmaco Borba, essa denominação fazia referência ao costume dos indígenas de fazerem no alto da cabeça uma pequena tonsura, cortando seus cabelos como os frades franciscanos.

lideranças menores –subordinados- referidas por *pa’i sî*. *Mág* seria o termo utilizado para conferir a idéia de grandeza; *sî*, de exigüidade. O termo *pa’i*, por sua vez, é ora traduzido por ‘liderança’, ora por ‘chefe’, e também por ‘pai’. *Pa’i ã*, por sua vez, refere-se às ‘lideranças menores’. Certa vez, um professor bilíngüe da TI Rio da Várzea disse-me que o termo *pa’i mág* significaria ‘o um que governa’, enquanto o termo *pa’i* seria utilizado ‘para falar de todas as lideranças’. Estes pontos serão retomados no capítulo 4, quando tratarei mais especificamente da formação e atuação da liderança kaingang.

As principais fontes literárias encontradas sobre os Kaingang posteriores aos escritos do cronista Gabriel Soares são representadas por escritos de padres e jesuítas que trabalharam na catequese desses indígenas⁹. Laroque (2000:46) destaca entre eles os escritos de Antonio Ruiz de Montoya e Francisco Dias Taño – que tentaram estabelecer a Redução da Conceição às margens do Alto Uruguai-, e Christoval de Mendoza, Nicolau Mastrili Duran, ligados à Frente Missioneira do Guayrá. Nestes escritos, Laroque destaca constantes referências ao “espírito guerreiro dos Guaianá, a estrutura política composta de caciques principais, as animosidades entre as facções chefiadas por diferentes lideranças e destes para com os Guarani” (*ibid.*:47-48).

Pode-se dizer que a partir do século XVIII passa-se a contar com uma quantidade significativamente maior de fontes a respeito desses indígenas. Isso está ligado principalmente à persistência (mesmo sem muito sucesso, no caso dos Kaingang) dos padres e jesuítas em seus projetos de catequese nas reduções¹⁰, e ao acirramento das frentes de expansão e conquista colonial em terras ocupadas pelos indígenas no sul do Brasil¹¹. Devemos ter em mente que todos esses processos de expansão eram ainda nesse período legitimados pelo posicionamento da coroa em relação às “guerras justas”, as quais, desde o século XVI, oficializavam os ataques aos indígenas por seu caráter defensivo e por

⁹ Lembremos que a tentativa de catequização dos índios pelos jesuítas estava inserida em um contexto de sistema de aldeamentos, que pressupunha a reunião e a sedentarização de indígenas sob governo missionário ou leigo. Segundo Carneiro da Cunha (2009[1992]: 143), jesuítas do século XVI diziam ser essa uma prática imprescindível para a viabilização da catequese indígena.

¹⁰ Segundo Carneiro da Cunha (2009[1992]: 143), o termo “redução” era utilizado para os confinamentos territoriais onde se aglomeravam os indígenas nas missões jesuíticas.

¹¹ Entre essas frentes, destaca-se a estrada conhecida como “Caminho das Tropas”, construída no interior do Planalto Meridional, entre 1730 e 1732 para ligar os centros fornecedores de gado do sul até Sorocaba, passando pelos campos de Lages e pela região serrana do Rio Grande do Sul.

considerar como benéfica a pretensa integração dos mesmos à sociedade colonial e ao cristianismo.



Figura 1: Expedição de Affonso Botelho nos campos de Guarapuava. Este desenho faz parte de uma série de 37 ilustrações aquareladas feitas por Joaquim José de Miranda (s.l. 17-- - s.l. 18--), integrante dessa expedição.

Os mais incisivos avanços sobre os territórios kaingang foram representadas pelas entradas e bandeiras, dentre as quais sobressaem-se aquelas comandadas pelo tenente Affonso Botelho de Sampaio nos campos de Guarapuava (localizados no atual estado do Paraná). Seus objetivos eram, como em outros contextos na mesma época, verificar a existência do ouro e as condições para a abertura de pastos para a criação de gado. No entanto, fontes diversas (Mota 2004; Fernandes 2003; Tommasino 1995) mostram que suas investidas fracassaram, uma vez que, ao perceberem as intenções dos bandeirantes em se apossar de suas terras, os indígenas passaram a confrontá-los incisivamente, até sua completa expulsão em 1774.



Figura 2: Reação dos indígenas aos bandeirantes. Vide figura anterior.

Não obstante terem ocorrido diversas reações dos “selvagens” às invasões coloniais no planalto sul do Brasil - como os ocorridos nos campos de Guarapuava e nos campos de Vacaria dos Pinhais (ver mapa 1)- tem-se, a partir do século XIX, os relatos de inúmeras investidas e retaliações portuguesas, que resultaram na morte massiva de indígenas. Se até o fim do século XVIII e início do século XIX, as evidências mostram que as terras do interior sul do Brasil ainda poderiam ser consideradas como terras predominantemente indígenas, no período subsequente opera-se uma transformação radical dessa paisagem. A aberturas de novas estradas, o aumento do número de fazendas, os incentivos concedidos à imigração alemã e italiana e a proliferação dos aldeamentos somavam-se como fatores que intensificaram os avanços coloniais sobre terras indígenas no planalto meridional brasileiro.

A partir do século XIX desencadeia-se uma onda ainda maior de violência contra os genericamente chamados “Botocudos”, corroborada pela carta régia de 1808 do recém chegado D. João VI (Carneiro da Cunha 2009 [1992]: 136). Nesta carta, declarava guerra ofensiva contra esses que, em contraposição aos índios “domésticos” ou “mansos” como os Guarani, eram considerados “índios bravos”- dentre os quais se incluíam os Kaingang e os Xokleng do sul do Brasil. O objetivo seria

1.2.a.Segmentarismo, beligerância, faccionalismo?

“...longe de ser inerte, o sistema está em movimento perpétuo, não pertence à estática, mas à dinâmica; e a mônada primitiva, ao invés de permanecer fechada em si mesma, abre-se para as outras na intensidade extrema da violência guerreira.” (Clastres, 2004/1980: 255)

Uma breve revisita a registros sobre os Kaingang entre os séculos XVI e XIX permite perceber que são constantes as menções às dissidências e à belicosidade entre esses indígenas. Assim como em grande parte da história indígena documentada no Brasil, a guerra aqui é um dos temas centrais destes registros, que desenhavam um cenário formado por grupos segmentarizados, por lutas inter-tribais e com os brancos.

Esclareço que além de autores recentes como Laroque, Fernandes e Tommasino- que se debruçaram sobre diferentes fontes deixadas por cronistas que estiveram em contato com os Kaingang entre os séculos XVI e XIX- serão aqui apresentados trechos de duas fontes primárias que ilustram alguns contextos sócio-políticos da “Nação dos Coroados” no século XIX. A primeira delas são os escritos deixados por Padre Francisco das Chagas Lima, missionário que trabalhou durante o século XIX na campanha da conquista dos campos de Guarapuava¹². A segunda fonte revisitada- e que será a mais utilizada, devido à quantidade de informações trazidas- é o livro de Pierre Mabilde, engenheiro que esteve em contato com os Kaingang entre os anos de 1833 e 1866, trabalhando na abertura de estradas na província do Rio Grande do sul¹³.

Ao propor que “a segmentaridade é, com efeito, a marca dos registros sobre os grupos kaingang no século XIX”, Fernandes

¹² Vide Lima (1842). Ressalto que, tratando-se de um cronista missionário, seus relatos são impregnados por valores religiosos da época, o que certamente influenciam seu valor etnográfico. No entanto, meu intuito aqui não é o de tomá-los como fontes primárias precisas para a análise etnológica, mas como fontes que trazem ilustrações de contextos gerais vivenciados pelos indígenas naquele momento.

¹³ Note-se que seu livro foi editado somente em 1982 por duas bisnetas, que acrescentaram alguns trechos de autoria própria. Nesse livro é colocado que Mabilde teria ficado dois anos preso entre os Kaingang, mas há controvérsias a respeito de sua permanência entre esses indígenas (D’Angelis, 2006). Por esses e outros motivos (sua formação como engenheiro, as influências de valores tanto positivistas/progressistas como religiosos), as citações de Mabilde aqui utilizadas terão o mesmo estatuto que as de Padre Chagas Lima.

(2003:101), pautando-se nos escritos de Chagas Lima, depreende uma articulação em três níveis de sociabilidade neste período. Estes seriam os “grupos locais”; as “unidades político-territoriais” - formadas através de vínculos estratégicos entre os grupos locais; e as “articulações de parentesco”, que ultrapassariam os limites territoriais. Sugere também que os termos “*hordas*”, “*tribu*”, “*corporação*” ou “*Naçoens*” – utilizados pelo missionário para se referir aos índios habitantes dos campos de Guarapuava-, fariam referência a essas diferentes formas de agrupamento, cujas relações eram marcadas por conflitos constantes. De fato, encontram-se em seus registros:

“as diferentes hordas de gentios existentes pelos sertões de Guarapuava são: a dos *Camés*, *Votorões*, *Dorins* e *Xocrems*¹⁴. (...) Estas hordas, pelas dissensões que tem entre si, não cessam de se destruírem mutuamente.” (1842:52)

“Pelo ano de 1818 suscitaram guerra cruenta os índios aldeados (*Cames* e *Votorões*) com os *Dorins*, de maneira que resultou que esses, provocados com os repetidos insultos, crueldades e mortes praticadas na sua corporação, procurassem futuras vinganças hostis” (*idem*:48)

Também nos escritos de Mabilde (1982 [1836-1866]) o segmentarismo e a beligerância aparecem como características marcantes dos “Coroados”. Ainda que fossem percebidos fatores comuns de identidade –como a língua e o corte de cabelo-, as dissensões entre os grupos são aqui veementemente ressaltadas:

“Os coroados, pelo seu distintivo (tonsura do cabelo), pertencem à mesma Nação Coroados e como tal se reconhecem entre si, falando todos, mais ou menos, o mesmo dialeto, modificado somente na pronúncia. (...) *Assemelham-se, porém, todos os indígenas coroados, sem distinção*

¹⁴ Note-se que a utilização desses nomes foi, no começo do século XX, analisada por Nimuendaju, que também esteve entre os Kaingang, deixando importantes descrições sobre os ritos funerários, notas sobre aspectos de sua organização social e cosmológica, além do registro de alguns mitos. Para ele, os nomes *Cames* e *Votorons* seriam utilizados pelos Kaingang para designar, com o primeiro, “um dos clãs de que se compõe a nação” e com o segundo, “um grau religioso”. O nome *Dorins* faria referência ao chefe Dorí, famoso e “vivo na tradição desses índios”. Quanto aos *Xokrens* – que muito provavelmente seriam os índios hoje conhecidos como Xokleng-, sugere que seriam os “Botocudos” da divisa do Paraná com Santa Catarina, “que furavam o beijo, eram inimigos dos outros e nunca entravam em contato com a catequese” (Nimuendaju, 1993/1913: 57-58).

alguma, no caráter feroz e sanguinário. Quanto ao mais, em tudo diferem entre si e até se perseguem, mutuamente, fazendo guerra e se exterminando, quando acham ocasião.” (Mabilde, 1982 [1836-1866]: 9-11; grifos meus)

Ainda que o faccionalismo fosse a imagem predominante nos registros consultados, algumas descrições permitem também inferir a criação de alianças, como a união entre os aldeados *Camés* e *Votorões* contra os inimigos *Dorins*. Por outro lado, Fernandes (*ibid.*:104) sustenta que as alianças supra-locais eram também acionadas quando se tinha um grupo estrangeiro –como os brancos– como inimigo comum. Tal foi o caso do famoso ataque à instalação militar de Atalaya (erguida em 1809 na região de Guarapuava), supostamente motivado pela recusa das mulheres oferecidas pelos indígenas aos colonizadores. Em situações belicosas como essas, as diferentes “hordas” kaingang transgrediriam suas animosidades, configurando uma situação de união *para a guerra*, ao posicionarem-se *contra* o estrangeiro¹⁵. Tal configuração, no entanto, era instável e de curta duração: os escritos de Chagas Lima revelam que após os ataques de Atalaya, os indígenas fugiram para direções opostas, conforme o pertencimento e a localização de suas respectivas *hordas*.

Afora os *fóg* (termo geralmente traduzido na literatura como “estrangeiro”)¹⁶, os *Botocudos* destacavam-se como outro grupo estrangeiro de quem os *Coroados* eram inimigos. Atualmente são comuns as narrativas indígenas sobre as lendárias guerras contra estes

¹⁵ Interessante notar que essas alianças formadas *para a guerra* eram também basilares na configuração da famosa guerra dos Tamoios. Sztutman (2005:304) explica que o termo “Tamoio” (que significa ancião em tupi-guarani) seria a forma utilizada para designar uma unidade criada *na e para a guerra*: neste contexto, líderes de diferentes grupos Tupinambá – outrora inimigos– reuniam-se, criando confederações para lutar contra os portugueses (no caso, os Tupinambá se aliaram aos franceses na luta contra os portugueses; aos portugueses aliaram-se os Tupiniquim).

¹⁶ Os Kaingang utilizam o termo *fóg* para a identificação de ‘brancos’ (*fóg kupri*), assim como de ‘negros’ (*fóg sy*). Veja-se que, como os indígenas traduzem esta categoria como ‘branco’, é comum referirem-se a uma pessoa negra como um ‘branco negro’, ou um ‘branco caboclo’. Penso, no entanto, que uma boa tradução para *fóg* seria ‘não-indígena’, tradução também amplamente utilizada pelos Kaingang. Como vimos, *kanhgág* é o termo que traduz-se como ‘índio’ ou ‘gente como nós’. Ao referirem-se a si mesmos, os Kaingang acrescentam o sufixo *pé* (*kanhgág pé*), formulando a expressão ‘índios puros, verdadeiros’. Aos índios estrangeiros, no entanto, referem-se geralmente pelos próprios etnônimos, sendo comum nas histórias de luta contra os Botocudos a referência aos mesmos através da expressão *kanhgág ju* [índios bravos].

kanhgág ju [índios bravos], que incluíam ‘os índios bravos do Mato Grosso’, os Xokleng, os Xavante¹⁷. Nos escritos de Mabilde:

“Os Coroados tinham terror dos Botocudos e de uma outra nação selvagem quase idêntica à dos Botocudos, distinguindo-se destes porque usavam orelhas furadas, ornadas com um pedaço de pau (...). Tinham menos receio dos brancos e civilizados do que dos Botocudos.

Os Coroados têm um ódio hereditário tão grande às duas referidas nações de selvagens que *as guerras de vingança, entre si, tornam-se intermináveis, de parte a parte.*” (Mabilde, 1982: 10; grifos meus)

Revela-se também neste trecho, e em diversos outros aqui não citados, a alusão às “guerras de vingança” e ao “ódio hereditário” contra tribos inimigas. A *vingança* de antepassados aparecia não apenas como mote da guerra contra grupos estrangeiros, mas também como causa das guerras inter-grupais kaingang:

“Se houvesse possibilidade de determinar, entre os Coroados, épocas históricas, além das que nos são conhecidas, chegaríamos ao conhecimento que entre algumas tribos o *ódio que nutrem entre si e a guerra que perpetuam são devidos a fatos ocorridos com seus antepassados*. Quase sempre foram motivados pelo fato de um indivíduo de uma tribo ter seduzido a mulher de uma outra tribo – isto no tempo de seus antepassados, há quase vinte gerações – ou ainda, porque os índios de uma tribo foram ao pinhal dos outros colher algum pinhão sem a respectiva licença do cacique daquela época!” (Mabilde, 1982:46)

A lógica da vingança presente nas guerras kaingang no século XIX, por sua vez, pode ser melhor compreendida se ampliarmos o foco para outros contextos de guerra ameríndia, como entre os célebres Tupinambá quinhentistas¹⁸. Como é amplamente sabido, desde

¹⁷ Vários exemplos dessas narrativas são encontradas no livro “*Eg Jamen Ky Mu – Textos kanhgág*”, uma coletânea de histórias contadas por diversos *kanhgág kofá* [índios velhos] transcritas por professores bilíngües (Vyjkág et al, 1997).

¹⁸ Lembremos que a utilização do etnônimo Tupinambá faz referência a todos os grupos de língua Tupi que habitavam a costa atlântica do Brasil quinhentista e seiscentista, desde os estados do Maranhão até o Rio de Janeiro, abrangendo também alguns grupos no Amazonas, no interior da Bahia e do Pará. Dentre eles destacam-se os Tupiniquins, os Tamoios, os Caetés,

Florestan Fernandes – a quem devemos as clássicas monografias “A Organização Social dos Tupinambá”, de 1948 e “A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá”, de 1952-, inúmeros autores da etnologia americanista dedicaram-se ao estudo do complexo que entrelaça guerra, vingança, canibalismo e xamanismo dos antigos Tupi, esse conjunto de temas vindo a se tornar como um dos mais nobres talvez porque matricial- da disciplina. Resumidamente, a proposta maior de autores como Clastres, Viveiros de Castro, Fausto e Carneiro da Cunha seria tornar evidente a *positividade da guerra* para os povos ameríndios, entendendo-a como um mecanismo fundamental para a constituição e a movimentação de grupos sociais e de pessoas.

Veja-se de início que um dos primeiros esforços daqueles que se dedicaram ao estudo do complexo guerreiro tupi foi justamente compreender a guerra ameríndia fora das premissas de selvageria, horror e bestialidade presentes nos escritos dos missionários e demais cronistas que entraram em contato com os indígenas durante a conquista colonial. Penso que a adoção de tal posicionamento perante os registros de Mabilde e Chagas Lima, assim como a aplicação de alguns princípios gerais abstraídos do complexo guerreiro Tupinambá, pode, portanto, ser bastante proveitoso para uma reflexão mais cuidadosa sobre o contexto de guerras kaingang entre os séculos XVI e XIX (e não só, posto que alguns dos princípios elucidados são extensivos também para as relações atuais de conflito entre os Kaingang).

Faz-se primeiramente necessário, dessa forma, uma breve incursão às principais contribuições teóricas de autores que foram fundamentais para as reflexões sobre o estatuto da guerra ameríndia. Para isso trataremos alguns pontos desenvolvidos na corrente de estudos também conhecida como “escola canibal”- sugestivo nome proposto por Calavia Sáez (2000)-, assim como as contribuições de Pierre Clastres sobre o estatuto da guerra nas “sociedades primitivas”.

1.2.b. Da guerra ameríndia: a “escola canibal” e as contribuições de Pierre Clastres

A riqueza da obra de Florestan Fernandes deve-se em grande medida à extensiva compilação e análise de dados contidos em fontes primárias sobre os Tupinambá deixadas por viajantes e religiosos durante os séculos XVI e XVII, como Hans Staden, Thevet, Jean de

os Goitacazes, e os próprios Tupinambás. Aqueles que não eram reconhecidos como parte desse conjunto lingüístico-cultural eram reconhecidos genericamente por Tapuias.

Léry, Padre Anchieta e Gabriel Soares de Sousa, e em fontes secundárias, como as análises de Alfred Métraux do início do século XX. Em “A Organização Social dos Tupinambá” (1948/1989), o autor apresenta dados riquíssimos e descrições detalhadas sobre a tecnologia e as expedições guerreiras, assim como a captura e o processo de preparação dos inimigos para serem devorados. Detém-se também em descrever toda a história de perseguição dos Tupinambá pelos portugueses, e como as lutas entre eles acabaram estimulando as migrações indígenas.

Fortemente influenciado por Durkheim e Radcliffe-Brown, e portanto, pelas principais premissas da escola funcionalista, Florestan Fernandes realiza nesta obra uma análise estritamente sociológica, voltada à reconstrução da organização social Tupinambá. Pautado numa idéia monadológica de totalidade social, o autor volta-se para a centralidade do sistema de parentesco na morfologia social, abordando as inter-relações entre pessoas e grupos através de suas relações imediatas. A abordagem que faz da guerra em sua obra posterior (1952/1970), de forma não diferente, é pautada em idéias estruturais-funcionalistas de função e coesão social. Assim, para este autor, a sociedade Tupinambá reproduzia-se na guerra, assumindo esta a função de mantê-la indivisa. *A função da vingança, por sua vez, era por ele considerada como uma obrigação dos vivos com os mortos, uma forma de fortalecer a ligação com os antepassados.*

Pela concepção totalizante- ou acabada- de sociedade, em Florestan Fernandes a importância da guerra na formação de identidades e grupos sociais não era ainda enfatizada. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) vieram, assim, trazendo uma de suas principais colaborações, ao demonstrarem que a guerra tornava possível a sociedade, e não o contrário. A idéia apresentada por esses autores seria de que a identidade só é concebível nas relações de alteridade; assim, a existência e a reprodução das sociedades só poderiam ser pensadas através das relações com o *Outro*, o inimigo. Retomarei algumas contribuições desses autores mais adiante, ao discutir a temporalidade presente na lógica da vingança.

Clastres foi também um dos autores que mais contribuiu para o desenvolvimento das reflexões sobre o estatuto da guerra ameríndia, vendo nesta um dos principais pontos para a realização de um projeto antropológico de visagem política na região. Suas reflexões, entretanto, não são diretamente baseadas na sociedade tupinambá, mas naquilo que concebe como “sociedade primitiva”- um ideal que rareia, e estaria a caminho de extinção (suas principais alusões são aos Yanomami, que

seriam, para o autor, um dos últimos representantes da “sociedade primitiva” na atualidade)¹⁹.

No texto em que mais se deteve na temática guerreira, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” (in: Clastres, 2004/1980), o autor mostra como a guerra é fundamental para a autarquia dos grupos locais que, regidos pelo ideal da multiplicidade, impediriam o surgimento de uma grande unidade sócio-política pautada em um poder centralizado. Assim, se para Clastres as sociedades primitivas são *sociedades-contra-o-Estado* – por desenvolverem mecanismos que impedem a emergência de um poder político separado do corpo social²⁰ –, elas são também *sociedades-para-a-guerra*. A guerra ameríndia seria o meio político pelo qual a sociedade primitiva alcançaria o ideal de fragmentação, o ideal centrífugo de forças que impossibilitariam a concentração de poder. Em suma, guerra e Estado, na perspectiva clastreana, seriam excludentes.

Clastres também esclarece que a guerra possibilita a lógica da diferença, imanente às sociedades indígenas. Ela seria a máquina social que classificaria os graus de alteridade: de um lado, o *outro-inimigo*, de outro, o *outro-aliado*. As alianças estabelecidas com estes últimos, por sua vez, seriam movidas não pela amizade ou pela troca de mulheres, mas pela necessidade primeira de angariar forças guerreiras contra o inimigo. Assim, a guerra é para este autor anterior à troca nas sociedades primitivas; ela gera a necessidade de formação de alianças, a qual por sua vez conduz à troca de mulheres. A esse respeito, comenta: “o ponto de vista dos selvagens sobre a troca é simples: é um mal necessário; já que é preciso ter aliados, é melhor que sejam cunhados”(ibid.:263).

Devemos ter em mente que tais formulações são uma resposta ao artigo “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul” de Lévi-Strauss (1976 [1942]), onde a guerra, concebida em um mesmo plano sociológico que o da troca, assumiria –segundo Clastres– uma posição de negatividade estrutural. Como se vê, Clastres propõe uma entrada bastante distinta, postulando a anterioridade, a universalidade e a positividade da guerra nas sociedades primitivas. Em frase síntese, coloca que “a guerra não é um fracasso acidental da troca, a troca é que é um efeito tático da guerra” (ibid.:263). Essa discussão será retomada

¹⁹ Não coincidentemente, os Tupinambá representariam para Clastres justamente o limiar de uma sociedade indígena que “deixa de ser primitiva”, por ser “perturbada, no momento do descobrimento do Novo Mundo, por forças centrípetas, por uma lógica da unificação” (idem, 2004/1980:268)

²⁰ Cf. Clastres, 2003/1974

no último capítulo, quando apresentada a questão das alianças matrimoniais kaingang.

Contribuições fundamentais à temática guerreira também foram trazidas por Carlos Fausto, que deteve-se nas relações entre guerra, corporalidade e construção de pessoas ameríndias, instâncias por sua vez estritamente ligadas aos processos de vingança simbólica e antropofágica (Fausto, 2001). Assim como Clastres, este autor ressalta a necessidade de desvencilhar a temática da guerra do discurso da reciprocidade; e para dar conta dos planos etnográficos que a abordagem estritamente estrutural deixa de lado, propõe a exploração do conceito de “consumo produtivo” (*ibid.*:326). Através desse conceito, e tendo em mente que a guerra tupinambá envolvia a ingestão simbólica, e por vezes física, do inimigo, Fausto desenvolve a idéia de que no canibalismo estariam envolvidos processos cosmológicos e sociais de produção de pessoas e identidades centrais à estruturação social ameríndia (idéia por sua vez lançada com o simpósio inaugural de Seeger, da Matta & Viveiros de Castro, 1979)²¹.

Isso fica claro ao se analisar como se davam os rituais de antropofagia entre os Tupinambá. Fazia-se grande esforço para que o inimigo a ser devorado fosse socializado, e sua humanidade fosse assegurada- processo que se dava através da nominação e de sua transformação em um afim, sendo a ele dado uma esposa. Tratava-se, portanto, de uma predação estabelecida entre sujeitos, onde a “subjetivação do inimigo” apresentava-se como o meio para a captura de identidades, qualidades e honra vindas do exterior, algo essencial para a “constituição de pessoas no interior do grupo” (Fausto, 2001:330). Note-se que uma das grandes preocupações de Fausto seria também evidenciar a centralidade da circulação e produção social de pessoas em sistemas indígenas amazônicos atuais (centrando-se nos Parakanã, que habitam o sudeste do Pará, onde desenvolveu sua pesquisa de campo). Demonstra, assim, que os princípios de alteridade da lógica guerreira continuam sendo fundamentais para a constituição de identidades e unidades sócio-políticas atualmente.

A proposta de aproximação entre os antigos Tupi da costa e os grupos tupi-guarani da Amazônia da atualidade, por sua vez, foi primeiramente elaborada por Viveiros de Castro (1986). Ao refletir

²¹ Lembremos que neste famoso colóquio a construção da pessoa e a produção de corpos seriam apresentados como os novos modelos de análise para as sociedades ameríndias, em detrimento de categorias como clãs e linhagens, pertinentes à da antropologia desenvolvida em localidades como a África e Melanésia.

sobre as transformações estruturais entre os antigos e atuais (com ênfase nos Araweté), o autor busca construir um modelo tupi-guarani estrutural ou trans-histórico, em que as transformações estruturais dos grupos revisitados teriam como princípios comuns a *ética da predação* e o *devir*. Lembremos que o canibalismo aqui se afigura no plano divino: para os Araweté, são os deuses, que são também afins, os devoradores da humanidade. A cosmologia, portanto, seria toda compassada pelo canibalismo; a guerra, a caça e a morte, todos considerados como momentos de alteridade plena, tornariam possíveis o *devir-outro*, sendo o *outro* uma posição assumida pelos mais diferentes opositores.

Além das relações feitas entre os antigos Tupi e grupos tupi-guarani atuais por Viveiros de Castro e por Carlos Fausto, Sztutman (2005) traz em sua tese inúmeros exemplos etnográficos de grupos indígenas atuais em que a *guerra visível* não mais se avulta como a principal formadora de agências, sendo este lugar ocupado por rituais de iniciação, inter-tribais, funerários, e outras instâncias da vida social. Sztutman traz valiosas contribuições à temática guerreira neste trabalho, onde busca aprofundar as reflexões sobre os corolários políticos do profetismo Tupi e sobre o estatuto da política ameríndia. Essas questões, também diretamente ligadas ao tema da construção da pessoa ameríndia, fazem com que o autor se debruce sobre formas de ação, formação e transformação de sujeitos diferenciados, que se “magnificam”, acumulam prestígio, e passam a esboçar um poder político. Assim, um dos pontos centrais de sua tese é justamente demonstrar que aquilo que na perspectiva clastreana definir-se-ia como anti-político – ou seja, a guerra e o profetismo-, seriam também locais de “germes” de unificação política. Para isso, coloca luz na constituição e nas ações de figuras centralizadoras como os *profetas* e os *principais*.

Estas e outras contribuições serão revisitadas ao longo do presente trabalho. Por ora, realizarei algumas inflexões para o contexto das guerras kaingang nos séculos XIX. Como primeiro ponto, sugiro a temporalidade intrínseca à lógica da vingança.

1.2.c. Guerra e vingança produtivas

A vingança kaingang conforme descrita por Mabilde (*op. cit.*) estaria ligada aos antepassados, a um ódio que liga o presente ao passado e se perpetua através das gerações, uma vez que é transmitido pela memória e pela oralidade:

“Não possuindo escrita alguma, têm uma memória excelente, de que se valem pra passar, de pai para filho, suas reminiscências, a tradição oral, o ódio e o sentimento de vingança que nutrem contra seus inimigos”. (:21)

Pensar os atos vingativos da guerra ameríndia através de sua ligação com o passado, como vimos, foi um posicionamento adotado por Florestan Fernandes (1948, 1952), sendo justamente a este ponto destinadas algumas das principais revisões críticas de sua obra. Considera-se que sua ênfase na relação dos vivos com a ancestralidade é demasiada, o *passado* sendo colocado como a única chave da lógica da vingança Tupinambá.

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) foram os primeiros autores a elaborar outra forma de abordagem para essa temporalidade. Sugerem que o ato vingativo não seria movido pelo passado, mas sim pelo *futuro*; para eles, o que estaria em primeiro plano seria a incessante relação de inimizade, o movimento contínuo de novos atos de vingança que, enfatizam, existem para se perpetuar. Em suma, propõem que a vingança seria, antes de mais nada, produtora de devir, determinante para a existência futura do grupo social, o motor da história tupinambá.

A vingança passa assim ao patamar da *infinitude*, pois, através da produção de inimigos mútuos por mortes que são vinganças de mortes *passadas*, desenvolve-se uma relação permanente de hostilidade entre os grupos envolvidos²². Esse tipo de abordagem passou a ser a central para a compreensão do estatuto das sociedades tupinambá, estendendo-se também a grupos indígenas contemporâneos. Aqui, a imanência do inimigo, a existência do “outro”, são colocadas como condicionantes da própria perpetuação e da formulação identitária.

Sugiro, desta forma, estender esse raciocínio para o contexto kaingang, salientando o lado constitutivo das guerras registradas no passado. Antes de inexplicáveis ou irracionais – conforme os escritos dos cronistas-, estas últimas podem ser melhor compreendidas se forem vistas como o meio pelo qual os diferentes grupos (ou *hordas, nações, tribu, corporaçoes...*) eram constituídos, em um movimento permanente de construção de alteridades. Tudo indica que a constituição dos *Camés, Votorões, Dorins e Xocrens* enquanto grupos políticos

²² É possível perceber, portanto, que na lógica da vingança o *passado* é constantemente projetado no futuro, aquele não devendo por isso ser descartado. Não seriam o futuro, o devir, compostos por um constante fluxo de passados, em relação a determinados presentes? Agradeço a meu orientador, Rafael Menezes Bastos, por esta alerta.

locais era indissociável de suas mútuas oposições, sendo estas fomentadas pelas guerras constantes que mantinham entre si. Por elas, os inimigos e os aliados seriam- e continuam a ser- continuamente definidos²³.

Outrossim, a formação de unidades sociais, movimentada pelas guerras kaingang, mostrava-se indissociável da constituição de *novas chefias*. Veja-se, por exemplo, a narração da guerra entre o cacique principal Braga contra o cacique Doble, inicialmente um de seus *subordinados*:

“A festa foi perturbada por uma pejeja sanguinolenta em que o novo cacique Doble perdeu quase metade de sua gente e perturbou a paz que, até aquele momento, existia entre aquelas tribos que ficaram, desde aquele momento, *divididas em dois cacicatos: um, do cacique Braga e o outro, do cacique Doble que se erigiu em cacique principal dos iludidos derrotados*. Após a perseguição, ao regressarem ao alojamento geral, o cacique Braga declarou uma guerra de vingança e de extermínio ao novo cacique Doble e a seus subordinados.” (Mabilde, 1982:162)

O contexto de guerras kaingang, portanto, não se distancia dos princípios de fragmentação, autarquia e diferença de que fala Clastres, os quais podem ser resumidos na grande lógica da centrifugacidade que assume a guerra nas sociedades ameríndias. A despeito, sigo com o argumento de Sztutman (2005) de que a guerra, ao mesmo tempo em que incita a formação de novas unidades sociais, contém em si o ideal centrípeto de unificação. Se entre os Tupinambá²⁴ ela possibilitava a formação de grandes guerreiros morubixabas e de *principais*, entre os Kaingang avista-se também no contexto guerreiro e nos processos de fragmentação social a formação de novas diferenciações políticas, consumadas principalmente na construção de grandes caciques [*pa'í mág*].

²³ A permanência da fragmentação social kaingang, por sua vez, dá continuidade a uma questão já antiga colocada pelos americanistas acerca da guerra. Lévi-Strauss, por exemplo, coloca que “difícilmente se explicariam a fragmentação dos povos primitivos da América do Sul, sua dispersão em uma verdadeira poeira de unidades sociais pertencentes quase sempre às mesmas famílias lingüísticas, e entretanto isoladas nas extremidades mais opostas da floresta ou do planalto brasileiro, se não se admitisse que, na história pré-colombiana da América Tropical, as forças de dispersão prevaleceram sobre as formas de união e de coesão” (1976 [1942]: 326). Essa lógica, por sua vez, parece se estender à atualidade, o que pode ser atestado pelo caráter faccional da política kaingang contemporânea (cf. Fernandes, 2006).

Para dar prosseguimento, esclareço que não é meu intuito realizar um mergulho profundo no contexto de guerras kaingang nos séculos passados, uma vez que para isso seria necessária uma reunião de dados muito maior do que aqui se verifica. Contudo, penso que um retorno aos registros a partir de um posicionamento que confere uma positividade constitutiva às guerras narradas por cronistas pode ser um caminho que auxilie a compreensão de processos atuais de relações inter-grupais, constituições sociais, formação de chefias e demais diferenciações políticas. Tais temas serão desenvolvidos subseqüentemente, tendo como foco os Kaingang da TI Rio da Várzea.

1.3. Ações indígenas na Conquista

De maneira geral, os registros históricos sobre os Kaingang durante o século XIX salientam a oposição e as retaliações entre indígenas e colonizadores nos processos de conquista. Não obstante, nota-se que a relação com os “brancos” operava também como mais um fator de dissensão entre os Kaingang. Veja-se o exemplo, também concedido por Chagas Lima (*ibidem*:240), sobre índios *Camés* que se tornaram aliados dos portugueses antes mesmo de terem sido aldeados, enquanto os *Votorões* evitavam de forma incisiva o contato com os colonizadores.

Um dos desdobramentos das alianças entre determinados indígenas com os brancos foi o processo conhecido como o *colaboracionismo indígena* durante o período de conquista. A formação de aldeamentos e a expansão colonial nos campos e planaltos meridionais deveram-se em grande medida à ação de caciques como Kondá, Viri, Doble, Nonoai, Fongue e Nicafi - que atuaram em áreas do atual estado do Paraná e na região oeste dos atuais estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul²⁵. São diversas as passagens que mostram a forma como esses caciques passam de inimigos a aliados dos colonizadores, facilitando o confinamento de outros indígenas em aldeamentos e a expulsão de grupos que recusavam a subordinação aos postos coloniais instalados em seus territórios. Note-se, todavia, que existem ressalvas a respeito da atuação desses caciques: estudos recentes apontam que a aliança com os brancos era uma maneira estratégica de

²⁵ Ver Fernandes e Tommasino (2001). Note-se que são esses mesmos caciques que acabaram nomeando algumas terras indígenas no sul, como a TI Nonoai (RS), a TI Kondá (SC) e a TI Cacique Doble (SC).

garantir direitos e terras para os grupos locais por eles chefiados (cf. Mota, 2000 :123) .

Os caciques colaboracionistas, além de destacarem-se como poderosas lideranças indígenas, eram contratados como funcionários do governo provincial, recebendo por seus serviços uma remuneração em forma de *soldo*²⁶. Dentre aqueles que trabalharam a serviço das forças militares do governo, o cacique Doble destacou-se como um dos principais auxiliares na conquista de grupos dissidentes da região dos campos de Nonoai, Guarita, e de Vacaria (RS). Comandante de onze grupos kaingang chefiados por caciques subordinados, Doble era dissidente do núcleo liderado pelo cacique principal Braga – o qual liderava 23 subgrupos espalhados por em um extenso território nessa região. Após guerras constantes contra Doble, e da conquista de Nonoai e Kondá por este último, Braga teve que se refugiar e fixar-se em um aldeamento no Campo do Meio (atual TI Ligeiro, RS).

As ações de caciques colaboracionistas, assim como a transformação de grupos aldeados em forças militares aliadas aos brancos, foram consideradas as mais eficazes estratégias de conquista (Fernandes e Tommasino, 2001). Contudo, é importante ter em mente que alguns grupos colocavam-se ativamente contra as ocupações militares e à fixação territorial em aldeamentos. Dentre os caciques que chefiaram grupos opositores, destaca-se Votouro, chefe do toldo que levaria seu próprio nome. Os Kaingang da região de Aguapeí (SP) e alguns dissidentes na região florestal do Paraná (Fernandes e Tommasino, 2001; Tommasino, 1998) também opunham-se às investidas coloniais. De forma semelhante, os indígenas habitantes da região de *Penhkár*, liderados pelo capitão Francisco Kajeró, resistiam ao confinamento na sede do aldeamento de Nonoai, como será visto em seqüência.

1.4. Aldeamentos na região do Alto Uruguai

Atesta-se a presença de índios Kaingang na região planáltica do Rio Grande do Sul, mais especificamente na região do Alto Uruguai, há aproximadamente 1500 anos. Tal constatação é baseada na existência de inúmeros sítios arqueológicos que desmontam a idéia de que a presença indígena ali se daria somente após a formação dos aldeamentos no século XIX. De fato, considera-se que a ocupação das áreas onde seriam formados os aldeamentos de Guarita e Nonoai, dois dos maiores

²⁶ Note-se que *soldo* é uma remuneração destinada a militares.

territórios kaingang localizados na referida região fisiográfica (entre os rios Piratini e Passo Fundo), estaria ligada às migrações dos grupos chefiados pelos caciques Fongue e Nonoai durante o século XVIII. No entanto, é consenso que os indígenas chefiados pelo cacique Braga seriam autóctones dessa região (Ebling, 1985: 14).

A formação dos primeiros grandes aldeamentos na região do alto Uruguai contou também com a colaboração de *caciques principais*, como ocorrido em outros contextos da região sul. Sob o amparo da Lei no. 601 de 1850– mais conhecida como “Lei de Terras”²⁷–, foram criados inicialmente os aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do meio. Tais medidas estavam ligadas à liberação de terras para o povoamento colonial europeu (representado principalmente por ‘colonos’ alemães e italianos), buscando-se concentrar a maior quantidade possível de índios nos territórios demarcados.

Segundo Nonnenmacher (2000:31), a formação do aldeamento de Nonoai coincide com os primeiros povoamentos da região do antigo município de Passo Fundo, nas proximidades da foz do Rio de Passo Fundo. A oficialização do aldeamento ocorreu a partir do ano de 1845, no momento em que o governo provincial passa a enviar missionários para a catequese dos indígenas da região. Nesse mesmo período, estabelece-se com o cacique Nonoai um acerto para a construção de uma estrada que ligava o aldeamento aos campos de Palmas e aos demais povoamentos da região missioneira. Pela posição considerada estratégica, e pelos interesses coloniais em povoar a região, o aldeamento de Nonoai acaba sendo, durante o século XIX, um dos mais importantes na província (*ibidem*: 24). Em virtude dessa centralização e da solicitação dos fazendeiros da região de Cruz Alta, quase toda a população de Guarita foi transferida para Nonoai. Essa migração forçada revelou-se como mais uma das estratégias articuladas pelo Governo Provincial para o confinamento de indígenas da região neste aldeamento.

Paralelamente a isso, o governo estatal tomou diversas medidas que culminaram com a diminuição dos territórios indígenas demarcados em períodos anteriores. Assim ocorreu com o aldeamento de Nonoai: sua primeira demarcação, oficializada no ano de 1856, abrangia uma

²⁷ A “Lei de Terras” reduzia todos os tipos de propriedades territoriais a apenas duas classificações: terras públicas (do Império) e terras particulares (cujos proprietários deveriam ter um título legítimo de propriedade). Note-se que com essas leis as terras indígenas passaram a ser consideradas “terras particulares”; o que de certa forma facilitou as alterações posteriormente feitas nos territórios indígenas, visto que as documentações territoriais eram facilmente manejadas pelos setores provinciais.

área de aproximadamente 428 mil hectares. Esse primeiro território foi intensivamente invadido pelos colonos da região (no ano de 1870, aproximadamente 1300 colonos ocupavam áreas indígenas), que acabaram apossando-se das terras invadidas. Muito devido a essas ocupações, o governo do Rio Grande do Sul passa a reduzir drasticamente as áreas indígenas, dividindo-as em novos territórios: em 1880 contam-se com oito aldeamentos, de extensão bastante reduzida em relação aos três primeiros grandes aldeamentos de origem (Nonoai, Guarita e Campo do Meio)²⁸.

A área de Nonoai, que no fim do século XIX abrangia cerca de 360 mil hectares, passou no período republicano por novas demarcações, com diminuições territoriais ainda mais incisivas. Entre os anos de 1910 a 1918 a Diretoria de Terras e Colonização da Secretaria de Obras Públicas do Estado do RS realizou uma nova demarcação que reduziu o aldeamento a praticamente 10% do território original. Para isso, dividiu a área em dois novos toldos indígenas: o toldo de Nonoai com 34.908 ha de extensão, e o toldo de Serrinha, com 11.950 ha. Com essas demarcações, intensificou-se o confinamento dos Kaingang: muitos indígenas que ocupavam terras antes pertencentes aos antigos limites do aldeamento, passaram a vê-las ocupadas por fazendeiros, sendo muitas vezes expulsos de seus territórios. A área de maior concentração de indígenas continuou sendo Nonoai, para onde grande parte desses indígenas viu-se obrigada a migrar.

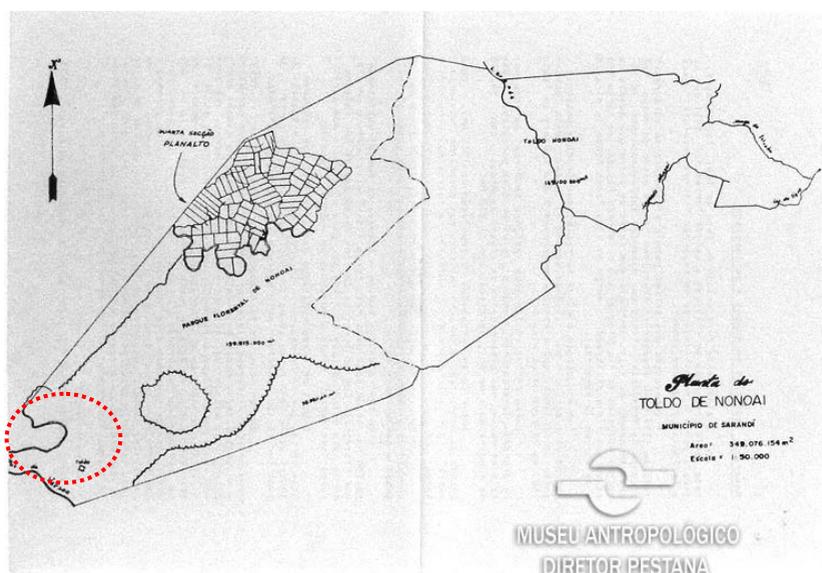
Com o advento do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no Rio Grande do Sul, novas alterações territoriais ocorreram em Nonoai. A medida tomada em 1941 consistia na criação de uma Reserva Florestal de 19.998 hectares, que passaria a ser considerada como propriedade do governo estadual. Duas décadas depois, no ano de 1962, criou-se o Parque Ecológico de Nonoai, que passou a contar com a ação vigilante de guardas florestais. A idéia era impedir que os indígenas ocupassem a área reconhecida como Reserva Florestal, realocando-os para a área centralizada na nova demarcação de Nonoai. A presença dos guardas florestais marcou um período de conflito e violência com os indígenas que habitavam a porção florestal desse território indígena.

Note-se que justamente durante os anos de 1960, sob a égide do governo de Leonel Brizola, cerca de 2.500 hectares dessa reserva florestal foram distribuídos aos colonos, na forma de 143 lotes - evento que ficou então conhecido como “reforma agrária do Brizola”. Tamanha

²⁸ São eles: Nonoai, Guarita, Campo do Meio, Inhacorá, Pinheiro Ralo, Pontal, Caseros e Campos de José Bueno.

coação pelos setores governamentais em relação à ocupação indígena na área florestal fica um pouco mais clara se tivermos isso em mente. Seria necessário expulsá-los, para que as terras ficassem devolutas e passíveis de redistribuição²⁹.

Em uma região próxima a onde foram distribuídos esses loteamentos, e também dentro da Reserva Florestal de Nonoai, encontrava-se a região de *Penhkár*, hoje reconhecida como Terra Indígena Rio da Várzea, habitada pelos ascendentes dos indígenas que passarão a povoar esse trabalho. O sobrevôo até o momento foi feito justamente para nos levar até ali.



Mapa 2: Planta do Toldo de Nonoai, na demarcação de 1911/1912. No detalhe, a região de *Penhkár*. Fonte: Simonian (1981:117)

²⁹ Interessante notar que para diversos indígenas com quem conversei nas áreas de Rio da Várzea e Iraí, essa ‘falsa’ reforma agrária de Brizola estaria ligada com o surgimento do movimento-sem-terra no Brasil. Para eles, ao serem expulsos dos territórios indígenas loteados neste período, os colonos desterrados formariam as primeiras levas de agricultores que fundariam o movimento.

1.5. O território de Rio da Várzea

A Terra Indígena Rio da Várzea, também conhecida pelos Kaingang como *Penhkár* [nome de um peixe comum na região, conhecido como peixe-relógio] está localizada nas margens do rio que lhe é homônimo, fazendo limites com a porção sudoeste da região florestal de Nonoai. Possui uma área de 16.415 hectares, dos quais aproximadamente 14 mil são cobertos por mata nativa, e apenas 200 ocupados por áreas de moradia e plantio³⁰. A região é reconhecida pelos indígenas que ali habitam por sua ocupação ancestral, que colocam a existência do *venh kej si* [‘cemitério antigo’] como prova dessa ancestralidade.

De acordo com Ebling (1985:38)³¹, as informações concedidas pelos moradores mais velhos de Rio da Várzea são de que os indígenas que ali viviam eram de ‘gente diferente’ da de Kondá e de Nicaí – caciques que teriam vindo da região de Palmas e Guarapuava para auxiliarem na formação de aldeamentos no noroeste do RS, instalando-se na Sede do aldeamento de Nonoai. Segundo as narrativas, a ‘gente de *Penhkár*’, comandada pelo capitão Joaquim Kajeró (pai de Francisco Kajeró, um importante líder local) ocupava a região florestal nas margens do rio da Várzea antes mesmo de serem demarcados os limites do aldeamento de Nonoai. Essas terras, no entanto, só foram homologadas muito recentemente, no ano de 2003.

Mesmo atestando uma ocupação anterior à formação do aldeamento de Nonoai, o histórico de legalização territorial em Rio da Várzea está relacionado aos processos de delimitação daquele grande aldeamento, que já em sua primeira demarcação englobava a região de *Penhkár*. Importante notar que, justamente por não terem suas terras reconhecidas e delimitadas, os indígenas que habitavam esta região dividiam o território de Nonoai sem, no entanto, submeterem-se às lideranças instaladas na Sede desse aldeamento (cf. Rosa MC, 2004 e Fernandes, 2003). Tal situação configurava uma relação conflituosa entre as lideranças de *Penhkár* e de Nonoai: segundo S. João Elias, ‘o

³⁰ De acordo com o Estudo antropológico e sócio-ambiental da TI Rio da Várzea, Equipe Multidisciplinar, 2007

³¹ Ebling foi a antropóloga responsável pelo Relatório Antropológico de Identificação da Área Indígena Rio da Várzea, realizado em 1985. Utilizo alguns termos e informações presentes nesse relatório, em entrevistas principalmente com S. João Elias e Wilson Moreira.

*sistema aqui era diferente. O velho Kajeró não gostava de branco. Lá em Nonoai eles gostavam, e faziam parceria com eles*³².

O acirramento dos conflitos e tensões se deu quando as terras ocupadas pelos indígenas de *Penhkár* foram transformadas em Reserva Florestal pelo governo do Rio Grande do Sul (em 1941), e posteriormente (em 1962), em parte do Parque Ecológico de Nonoai. A partir de então, conforme os trabalhos de Rosa MC(2004) e as exegeses a mim concedidas por S. João Elias e por outros antigos moradores da região, os Kaingang dessa região passaram a ser perseguidos de forma violenta pelos guardas florestais: *‘eles queimavam nossas roças, nossos ranchos, não deixavam pescar, caçar, nem plantar nada...eles surravam os índios, não queriam nem saber...’*

Além de serem impedidos de caçar, pescar ou desenvolver qualquer forma de cultivo vegetal ou animal, S. João Elias enfatiza que também não era a eles permitido manter suas moradias no local onde habitualmente viviam: *‘a gente tinha que viver mudando, procurando lugar escondido para morar’*. O objetivo de tais pressionamentos era transferir os moradores de *Penhkár* para regiões mais próximas à Sede de Nonoai – algo que, como vimos, condiz com a prática de confinamentos adotada pelos setores estatais desde a criação dos primeiros aldeamentos na região sul. Ou seja, uma prática que visava concentrar o máximo de indígenas em um mesmo território para a liberação de terras para o Estado - que, por ventura, poderia distribuí-las para colonos que reivindicassem áreas de plantio, como ocorreu com a ‘reforma agrária de Brizola’.

1.6. Outras histórias: Rio da Várzea e seus personagens

As narrativas biográficas de Wilson Moreira, primeiro cacique de Rio da Várzea³³, esclarecem alguns importantes eventos que marcaram os períodos subsequentes à criação do parque ecológico e à presença dos guardas florestais na região de *Penhkár*:

‘Comecei na aldeia aqui a trabalhar com 17 anos como liderança. Comecei a trabalhar como capitão, primeiro. Na

³² O uso nativo da categoria ‘sistema’ é central para as concepções kaingang sobre ações e relações políticas. Este ponto será elaborado no capítulo 4, quando trato brevemente das noções de ‘sistema do índio’, ‘sistema guarita’ e ‘sistema do branco’.

³³ Antes de Wilson, os postos mais altos da liderança em Rio da Várzea eram ocupados por *capitães*, e não por caciques. Tais eram os casos do capitão Joaquim Kajeró e de Francisco Kajeró.

época não existiam lideranças que nem cacique e vice-cacique... então existia o capitão, mais o sargento, o cabo e as polícias para dirigir a comunidade. E dali dois anos, quando eu completei 19 para vinte anos, meus avôs, meus tios, que morreram tudo nessa aldeia, meus bisavôs que eram vivos na época, me escolheram como cacique. A primeira liderança na época que assumiu como cacique fui eu. Antes de mim só existia capitão.

Na época não existia casa, lavoura, estrada, só tinha o carreiro que atravessava o mato... aí a gente foi adiantando, trabalhando direto.

Na época a gente começou essa comunidade com oito famílias, e depois foi crescendo, foi mudando o sistema... E até que foi que conseguimos um recurso da FUNAI pra construir algumas casas, e ir melhorando...'

Wilson enfatiza que seus avôs Francisco e Jango Kajeró³⁴ '*não gostavam muito do SPI, nem da FUNAI, porque na época o SPI judiava muito dos índios*'. Com essa resistência à instalação do posto do SPI na região, a presença de um órgão estatal só se deu a partir de 1985, quando foi estabelecido o primeiro posto da FUNAI. Com a presença do primeiro chefe do posto, Pedro dos Anjos, o qual, segundo Wilson, '*veio ali para chefiar junto com a gente*', passou-se a contar com uma pequena enfermaria e uma primeira sala de aula, ambos instalados na casa em que moravam o chefe e sua esposa, que lecionava a alguns alunos indígenas. Além disso, a presença da FUNAI teria provido o resguardo legal para a construção da estrada que chega à TI. Segundo o ex-cacique, esta estrada foi feita '*a muque, pelos próprios Kaingang, cortando 9 km de mato*'.

Para Wilson, a atuação do chefe do posto deu-se em um período em que já não havia tanto conflito com os guardas florestais. Acrescenta, entretanto, que a instalação do posto da FUNAI foi fundamental para que pudessem se estabelecer no local legitimamente, podendo fazer seus cultivos, pescas e eventuais caças sem sofrerem perseguições. Os investimentos nos setores habitacional, educacional e de saúde são também atribuídos a esse '*novo sistema, de pareceria com a FUNAI*'. Note-se, no entanto, que todas as melhorias e conquistas vislumbradas nos períodos pós-FUNAI são por ele atribuídas ao esforço das lideranças locais, às suas viagens a Porto Alegre e a suas diversas

³⁴ Chico Kajeró era irmão (B) de Jango, o qual por sua vez é pai (F) de D. Laurinda, mãe (M) de Wilson. Considerar o tio avô (MFB) como avô (MF) liga-se ao princípio de patrilinearidade, conforme será visto no capítulo 3.

articulações com órgãos políticos estaduais para a obtenção de recursos. Os chefes de posto indígena são descritos como auxiliares nesse processo, e não protagonistas.

Após 23 anos na liderança, Wilson passou a chefia para seu pai, S. João Elias Moreira. Durante esses 23 anos, registra-se apenas um breve período em que S. João Batista, um morador ‘antigo’ de Rio da Várzea, assumiu como cacique. S. João Elias chefiou por aproximadamente três anos, quando, ao sofrer um acidente e quebrar uma perna, passa a chefia a Antônio Moreira, atual cacique de Rio da Várzea³⁵.

»«

‘Antigamente, os índios andavam muito. Eu casei lá em Nonoai. Mas o finado sogro [Jango Kajeró] e a finada sogra [D. Lívia Fortes] moravam aqui já, os Kajeró. Meu sogro e o tio, o finado Chico Kajeró. Daqui eles foram para Serrinha e ficaram uns 10 anos lá morando. Foram lá, e os parentes continuaram morando aqui, os sobrinhos, o velho Kajeró. Minha esposa era pequena, mocinha... e lá eu me achei com ela.

Sou natural de Serrinha. Depois que me casei, que eu já estava há 5 anos casado, foi que o finado sogro veio para a terra dele, onde estava o irmão dele, o finado Chico Kajeró. Aí ficamos lá uns 3 anos, e a esposa [D. Laurinda Kajeró] disse: ‘vamos lá, ajudar o pai e a mãe’. Daí eu vim... ela já tava pra ganhar o Wilson, o mais velho.

Eu não sabia daqui, desse lugar. Não conhecia... ih, era mato, tudo. Tinha índio já, os tronco-velho.’ (S. João Elias, 06/05/2010)

S. João Elias Moreira é um dos moradores mais antigos da região. É casado com D. Laurinda Kajeró, uma das moradoras também mais antigas dali. As histórias de vida desses ‘tronco-velho’³⁶ são indissociáveis da história local: tratam-se de personagens que vivenciaram os processos de conflito e de constituição da unidade sócio-política que é hoje reconhecida como TI Rio da Várzea. Suas vivências também esclarecem e nos aproximam das ações políticas de Francisco

³⁵ Adianto o leitor que as relações entre chefia e parentesco, assim como a atuação das lideranças kaingang serão abordadas no capítulo 4.

³⁶ ‘Tronco-velho’ é a maneira como os Kaingang referem-se a pessoas de idade avançada, que vivem no território local há muito tempo e são detentoras do ‘conhecimento dos antigos’.

[Chico] Kajeró, centrais para os processos de retomada de terras e de legitimação da ocupação local.

Nas narrativas de diversos indígenas de Rio da Várzea, Francisco Kajeró é sempre enaltecido por sua resistência e determinação enquanto liderança indígena. Se os direitos pela terra foram ali parcialmente atendidos em 1985 - data em que, como já colocado, foi instalado o primeiro posto da FUNAI -, e definitivamente homologados em 2003, grande parte dessas conquistas é atribuída à 'luta' de Chico Kajeró e de outros indígenas de sua geração que o acompanharam enquanto liderança. Tratava-se de um grande líder, um personagem cujas ações foram determinantes para a atual conjuntura da TI Rio da Várzea.

Como se pode depreender da narrativa de S. João Elias, ele e sua esposa mudaram-se para a região de *Penhkár* justamente por ser ali onde morava o 'velho' Kajeró e seus 'parentes'. Francisco Kajeró não teve nenhum 'filho legítimo' (maneira pela qual se referem aos filhos consangüíneos). Entretanto, teve muitos filhos 'criados' (maneira pela qual os Kaingang referem-se aos filhos adotivos): além dos filhos de seus irmãos Jango Kajeró e Josefa Kajeró, 'criou' também os filhos de sua segunda esposa, D. Maricota³⁷. As relações de filiação por 'criação', por sua vez, serão tratadas no capítulo 3, onde me detenho nas relações de parentesco kaingang. Por ora, apenas ressalto que a proeminência política de Francisco Kajeró estava também intimamente ligada à sua ampla rede de parentela. Ele era considerado um *pa'í mág* – além de ser uma importante liderança política local, era chefe de um extenso núcleo familiar. Retomemos a narrativa de S. João Elias:

'Minha sogra [D. Livia Fortes] era acostumada a ir para Liberato Salzano vender balaio... Daí fomos vindo a pé, eu e a mulher, para ganhar nenê já, faltava uns 20 dias... O sogro estava em Liberato, trançando, por certo foi vender balaio. Ele estava acampado lá, perto de Cruzeiro. 'Ele é tio da minha mulher', eu disse... 'irmão da mãe da minha mulher'. Ele estava ali no balcão e disse: 'senta, descansa...', e ele me explicou onde que estava o finado sogro e a finada sogra... aí ficamos ali em Liberato, seis meses. O Wilson nasceu lá. Depois que viemos pra cá, no ano de 46. Antes do finado Brizola colonizar. Mas os Kajeró já estavam tudo aqui.'

³⁷ Como veremos adiante, a relação de 'criação' têm uma importância central para a ampliação de redes de parentela, algo que por sua vez está na base de diferenciações políticas locais.

Ao narrar sua vinda para a região de *Penhkár*, descrevendo sua longa viagem a pé acompanhado de D. Laurinda, que estava para ganhar seu primeiro filho³⁸, S. João Elias nos dá pistas sobre alguns aspectos muito marcantes da sociabilidade kaingang regional. Tais seriam a intensiva mobilidade de pessoas pelas terras indígenas e cidades próximas, e o estabelecimento de grandes redes de parentesco supra-locais³⁹ - que parece constituir a maior rede de comunicação entre os Kaingang.

Durante minha estadia em campo pude observar que as mudanças de famílias para terras indígenas vizinhas ocorriam com uma frequência significativa. Ao indagar aos indígenas os motivos da mudança, na maioria das vezes obtinha como resposta a vontade de estarem próximos de ‘parentes’⁴⁰. Além disso, pude notar que as cerimônias de ‘casamentos indígenas’, verdadeiros rituais inter-tribais, mostram-se como o melhor momento de visualização desse sistema comunicante, uma vez que grande quantidade parentes e demais convidados de regiões vizinhas faz-se presente. Devido, sobretudo, à sua importância política, faço a descrição de uma dessas cerimônias no capítulo 4.

Por outro lado, S. João Elias menciona também brevemente que no ano de sua vinda (1946) não havia a presença de guardas florestais em *Penhkár*, tampouco haviam sido distribuídos os lotes de terra aos colonos pelo governo estadual do RS (cujo governador era, na época, Leonel Brizola). Esse loteamento só ocorreria, como colocado, a partir da década de 1960, momento em que foi criado o Parque Ecológico.

Quando perguntei a Sr. João se havia muitos índios habitando a região- devido a ênfase dada à presença dos Kajeró antes da chegada dos guardas florestais- ele continuou:

‘Tinha bastante índio, dos antigo. E quando eles viviam aqui, não tinha guarda. Não era do estado, era mata. Depois

³⁸ Aqui, portanto, dois eventos muito presentes em narrativas biográficas entre os Kaingang: viagens a pé e o nascimento de filhos.

³⁹ Tais fatores, ressalto, foram determinantes para delinear a presente pesquisa, que se esforça por evitar uma abordagem monográfica da sociedade, entendendo-a não como um lugar – ou seja, a terra indígena em seus limites geográficos e jurídicos- mas como algo processual e politicamente relacional. Observo que tal esforço é baseado no modelo analítico utilizado por Menezes Bastos em suas pesquisas no Alto Xingu (cf., por exemplo, Menezes Bastos 1999[1978], 1990, 1995 e 2001), sendo este entendido pelo autor como um “universo articulatório-processual no qual as perspectivas histórica, política e étnica são fundamentais e no qual os sistemas de comunicação desempenham papel determinante” (2001:354) Vale registrar que este, por sua vez, radica no modelo elaborado por Leach ([1954] 1996) para os sistemas políticos da Alta Birmânia.

⁴⁰ Sobre os usos do termo ‘parente’ pelos Kaingang, conferir capítulo 3.

foi que o estado criou o parque florestal, e botou os guarda pra cuidar. A lei, quando entrei pra cá, começou depois, com o parque. Tinha guarda, mas não era guarda florestal do parque. Guardas que chegavam com os índios... plantavam, trabalhavam, nunca diziam que os índios não podiam plantar (...) Depois criou o parque mesmo, e os índios lá já tinham o Posto de Nonoai. O finado Kajeró não gostava de posto por aqui né. Então as lideranças de Nonoai não gostavam que os índios ficassem aqui. Quantas vezes eles tiraram nós daqui... mas tinha índio, tinha índio... e eles, junto com os guardas, queimaram tudo... na Veiga, para cá na saída... tudo casa de capim. Não gostavam... Só que o velho nunca tinha vontade de deixar daqui.’

As colocações de S. João Elias aqui corroboram com a idéia de que Francisco Kajeró era avesso à instalação do posto indígena na região; tal seria um dos motivos pelos quais eles se recusariam a ir para Nonoai, visto que ali teriam que se submeter ao ‘sistema do branco’. Depreende-se, por outro lado, que os primeiros anos de presença dos guardas florestais na região não foram marcados apenas pelo conflito – uma vez que alguns deles seriam ‘chegados nos índios’. De certa forma, isso condiz com o fato de que os Kaingang de *Penhkár*, ainda que não fossem afeitos ao ‘sistema do branco’, estabeleciam com os *fóg* – moradores das regiões rurais e cidades vizinhas, assim como alguns guardas florestais- relações também amistosas, compartilhando produtos, trocando serviços e por vezes estabelecendo relações de compadrio. Em suma, os *fóg* não eram somente hostilizados, mas também continuamente *pacificados* em suas relações com os indígenas.

‘Aí o finado tio e o Chico Kajeró foram para Porto Alegre e trouxeram uns papéis do governo, quando voltaram para cá, para mostrar para os guardas... E foi entrando índio, entrando índio... Depois de seis meses que eu estava lá [em Rodeio Bonito, para onde fugiu], eu entrei também. Aí tentaram tirar a gente de novo... Mas o velho Kajeró era forte, naquele tempo ele tinha uma borduna e uma lança, em cima da bengala dele... um ferro afiado de dois lados... ele botava um cano de taquara e não aparecia nada.’

As articulações políticas de Francisco Kajeró, sempre acompanhado de Jango Kajeró, são em muito representadas pelas viagens feitas a pé até Porto Alegre. São diversos os relatos sobre essas viagens, momento em que reivindicavam recursos e apoio político para

‘a comunidade’. Francisco Kajeró sabia lidar com a ‘política do branco’; segundo Wilson, foi ele quem o ensinou a respeito das ‘leis internas dos brancos’⁴¹.

No entanto, e acima de tudo, Francisco Kajeró era um grande líder por se portar também como um grande guerreiro. Sua coragem, sua capacidade de se posicionar e enfrentar o inimigo são também sempre lembradas. Em uma passagem de sua narrativa, S. João descreve um dos enfrentamentos que presenciou contra os índios de Nonoai e os guardas florestais:

‘Estava com um cunhado meu, que queria fazer uma roça. Fizemos um puxirão, com uns 15 índios... a gente estava roçando, devia ser umas 11 horas, aí eles apareceram lá em cima daquela estrada... eles deviam ter escutado uns gritos, porque a gente estava em puxirão, acostumado a gritar. Aí que nós ouvimos o grito deles ‘haaaaaaaau’... E nós perguntamos, em português: ‘Vocês estão aí?’ No idioma: ‘Jag ân ki ny ti?’ E eles diziam que vinham tirar nós daqui. E a gente dizia: ‘agora vamos brigar com eles, matar tudo eles!’ No idioma, ‘uri eg ty ag mré jag ne turánh, ag kagten já!’. E aí a gente dizia: ‘Ky ty muny!’, ‘Então vamos!’

Uns pegavam flecha, borduna, outros foice, espingarda, que nós tínhamos naquele tempo. Viemos em 15, e naquele tempo os índios já tomavam pinga né... eles tinham um garrafão de alambique... tomavam uns golinhos, ficavam meio alto, assim, bem corajudo... E viemos, o velho na frente, tudo de coragem... E aqui na frente vimos que tinha uns 30 índios, cheio de índio, com uns guardas também. A cavalo, com um daqueles 12 por 38, e um facão assim... e o velho [Chico Kajeró] ali na frente. Estava o Hortêncio também, era coronel naquele tempo.

Nós viemos prontos já para brigar. E o velho veio assim e disse: ‘vou conversar com o coronel de Nonoai’. Aí ele conversou, conversou, conversou... e ele disse, ‘na hora que

⁴¹ É notável que ao se referirem ao governo, ou aos brancos políticos em geral, as imagens predominantes são sempre a do papel, do documento, das leis escritas. O Estado aparece para os indígenas como o mundo por excelência das convenções. Veremos, no capítulo 4, que a forma mais corrente de predação desse mundo se dá através da *mimesis*—como, principalmente, no que diz respeito às patentes que formam a liderança local, à forma como concebem as leis internas e as formas de punição ali estabelecidas. Vale notar que aspectos muito similares são encontrados entre os Xokleng; para uma descrição da mimese formal de cerimônias cívicas do estado realizada por esses indígenas no dia do índio, conferir Hoffmann (2011).

vocês voltassem, a gente ia matar vocês’. Daí o outro coronel sossegou. Disse: ‘tá, estou voltando’. Os outros índios, uns 30, fugiam, de medo. Se eles enfrentassem, ia ser uma guerra... ia acontecer como no passado, que os índios brigavam. Mas aí nós ficamos. Voltamos e ficamos, até agora.’

Por fim, se compararmos a narrativa de S. João Elias com a canção de Sr. Hortêncio sobre o encontro com os *kanhgág ju* apresentada no início deste capítulo, perceberemos uma semelhança nos modos como tais narrativas são construídas. Em ambas, o “nós” é construído em relação ao “outro” - os inimigos-, aqueles que vêm ao encontro e procuram a guerra. A vitória é também igualmente anunciada: em uma, o narrador da canção afirma o estatuto de ‘índios verdadeiros’ [*kanhgág pé*] colocando-os como os legítimos pertencentes à terra, e em outra, descreve-se a expulsão dos intrusos. Permanecer e ocupar o território disputado mostra-se, nas duas narrativas, como o mote da vitória.

Estas e outras narrativas – que por motivo de espaço não podem ser aqui mencionadas- mostram que a *lógica guerreira* entre os Kaingang está presente em mitos, canções, na construção de trajetórias biográficas e de memórias locais. Além disso, ainda que no presente as relações de inimizade não se atualizem necessariamente pela guerra visível (cf. Sztutman, 2005), seus princípios constitutivos podem ser transportados para relações atuais de conflito entre os Kaingang. Isto pode ser evidentemente percebido em processos de reivindicação territorial. Fenômeno acirrado nos últimos anos no estado do RS, a proliferação dos *acampamentos kaingang* liga-se sobretudo à retomada de territórios reconhecidos como indígenas no período das primeiras demarcações dos aldeamentos, conforme descrito acima. Uma vez que a legitimação dos territórios reivindicados requer a constituição de um centro político comum, não é raro que grupos divergentes disputem a liderança do coletivo em formação. Logo, das facções em disputa geram-se novas chefias, novas alianças e, indissociavelmente, novos grupos políticos locais.

Contudo, mesmo que as relações inter-grupais sejam um caminho extremamente rico para pensar a política kaingang, passarei agora a refletir sobre dinâmicas centradas na TI Rio da Várzea. Passo, portanto, a colocar luz sobre processos de constituição de diferenciações internas e ações políticas locais – as quais, como veremos, não são dissociadas de planos de atuação e relação supra-locais. Por outro lado, veremos

também que para pensarmos o domínio político kaingang devemos inevitavelmente adentrar o domínio das relações domésticas- o que, por sua vez, requer uma descrição ampla, que não se restrinja ao plano de atuação da liderança política local.

Para tanto, iremos agora nos aproximar da paisagem atual da TI Rio da Várzea, a partir da minha vivência entre os indígenas dessa região.

Capítulo 2

Penhkár

“Mas a compreensão é uma palavra, apenas. Ninguém pode compreender outrem, se não for esse outrem. E ninguém pode ser, ao mesmo tempo, outrem de si mesmo.”

Abel, em Clarabóia, de José Saramago (2011[1953]:188)

2.1. Trabalho de campo

(ou a caminho de Trobriand)

Com os primeiros momentos de sol, campos e serras revelam uma beleza pastoril, o frio e a neblina aos poucos trazendo nuances de cor, em gramados muito verdes. Atravessando o rio Uruguai, percebo que diferente das imensas plantações de soja que via em regiões próximas a Chapecó (SC), ali, pequenas criações de animais, cultivos de milho, trigo e feijão dominam a paisagem. Uma região de natureza pacificada, ocupada por colonos, italianos e alemães.

Chego em Palmeira das Missões (RS) e vejo uma mulher indígena acompanhada de duas crianças na rodoviária, onde pareciam ter pernoitado. Iam *‘vender balaio na colônia’*, disse-me ela. Seguravam cestos de taquara, grandes, com motivos e listras coloridas. Depois de uma hora de viagem, Rodeio Bonito. Uma cidade pequena (conta com aproximadamente cinco mil habitantes), limpa, organizada, de ruas largas, pavimentadas ou asfaltadas. Parecia possuir um comércio relativamente intenso, uma riqueza sustentada por alguns proprietários rurais e por um setor industrial emergente.

Meu primeiro contato deu-se com o ex-chefe do posto indígena de Rio da Várzea, Arnoldo Pinto⁴², que trabalha há 15 anos naquela TI e ocupa agora o cargo de técnico agrícola da FUNAI⁴³. Arnoldo

⁴² Quem me passou o contato de Arnoldo foi uma colega do PPGAS, Cíntia Creatini da Rocha, a quem devo sinceros agradecimentos. Ela já havia estado na TI Rio da Várzea para a realização dos trabalhos de um GT (grupo de trabalho) da FUNAI, requisitado para a ampliação dos limites territoriais daquela TI. Além de Arnoldo, ela também havia avisado o cacique Antônio Moreira sobre minha visita. Esses contatos prévios realizados por Cíntia facilitaram em grande medida minha estada na área indígena.

⁴³ Vale registrar que a extinção do cargo de *chefe de posto* indígena efetivou-se após a recente reforma administrativa na FUNAI.

apresentava-se como o responsável pela distribuição de cestas básicas nas áreas indígenas da região, por trâmites burocráticos e judiciais dos indígenas (leia-se previdência, bloco rural, seguro desemprego, feitura de documentos como CPF e ID), e pela administração de alguns assuntos do cotidiano, como o transporte de pessoas e o preparo de ocasiões festivas. Na parte agrícola, cabia-lhe a distribuição de sementes -principalmente de milho e feijão- e os cuidados com o trator, cujo manejo ficava por conta de um técnico contratado de Rodeio Bonito. No desenrolar de minha pesquisa, no entanto, percebi que os índios foram estabelecendo uma progressiva atuação nas tarefas antes assumidas pelo ex-chefe de posto.

Passei o dia de minha chegada em Rodeio Bonito. No dia seguinte, cedo da manhã, dirigi-me à área indígena. Era um domingo.

O encontro com o rio

A TI Rio da Várzea distancia-se por 6 km de estrada de terra da cidade de Rodeio Bonito. O acesso até ela conta com um percurso fluvial pelo Rio da Várzea, cuja travessia é feita por um barco de madeira, ao qual os Kaingang denominam de *caíco*.

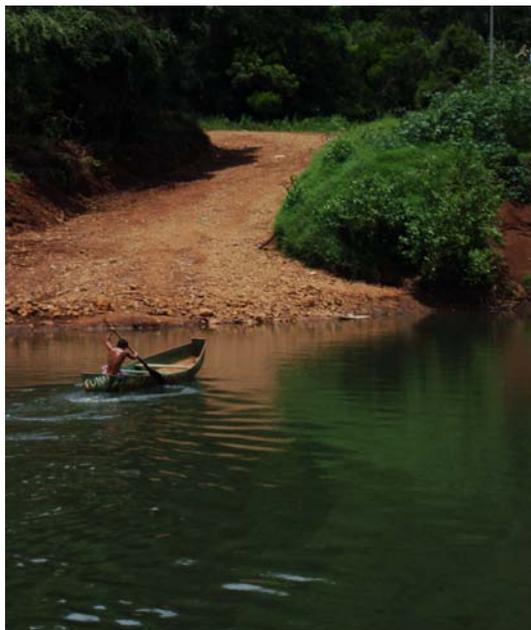


Figura 3: Porto da TI Rio da Várzea

(Quando da primeira vez na área indígena Rio da Várzea, tive impressões romantizadas. A água cristalina do rio, as crianças nele se banhando, o verde das árvores incessante, acompanhando o curso fluvial. Saudades futuras amazônicas? Talvez. Ansiava por surpresas exóticas em Trobriand.)

Do outro lado do rio, um dos membros da liderança local aguardava-me com o Fusca da FUNAI. Arnoldo havia avisado ao cacique que uma antropóloga iria visitá-los, aguardavam-me por isso.

Fui levada até a casa do cacique Antônio Moreira, agora localizada onde se instalava o escritório do antigo chefe do posto. Ali nos apresentamos, e coloquei a ele meu interesse de realizar uma pesquisa de antropologia, sem especificar bem sobre o que. Já de início ele pronunciou: *‘então você quer aprender nossa cultura? Pois aqui você vai aprender muito. Aqui eu posso te explicar das nossas marcas, do nosso sistema, das nossas comidas típicas, das histórias dos antigos... eu sei muito da nossa cultura’*. Veja-se que ainda que minha pesquisa não fosse exatamente sobre a ‘cultura kaingang’- tal como concebida por eles-, os temas nos quais iria me focar não deixariam de interceptar o grande espectro de características que apresentavam como diacríticos de indianidade. De toda forma, tratava-se este de um tema constante em nossas conversas: gostavam de saber como era a ‘cultura’ de outros povos indígenas, falavam sobre a ‘cultura’ dos brancos⁴⁴.

Antônio foi um dos indígenas com quem mais dialoguei durante meu trabalho de campo. Uma vez que a presença dos *fóg* na área indígena depende da sua autorização (todos os acontecimentos extraordinários na área devem passar pelo conhecimento e, muitas vezes, pelo aval do cacique), ele, por seu turno, mostrou-se bastante receptivo e cada vez mais favorável à minha permanência ali. Como antropóloga, eu representava uma interessante ‘parceria’: podia fazer contatos com as universidades, mediar relações com a FUNAI, escrever projetos e incluí-los nos editais de “incentivo à cultura”⁴⁵.

⁴⁴ Vale notar que os usos indígenas da noção de “cultura” têm sido amplamente debatidos em pesquisas recentes na antropologia. O trabalho de Carneiro da Cunha (2009) para este tema mostra-se fundamental, onde discute a apropriação desta e de outras categorias analíticas em meios periféricos, assim como suas devidas refrações ao retornarem para os meios –geralmente acadêmico-científicos - onde foram produzidas.

⁴⁵ Os quais, notemos, tiveram grandes incentivos na era Lula com os “Pontos de Cultura”, e demais projetos ligados ao Ministério da Cultura como: “Projeto Ação Grô”, “Prêmio Cultura Viva”, “Pontinho de Cultura”; “Ponto de Leitura”; “Cultura e Saúde”; “Tuxáua 2010”; e “Prêmio Culturas Indígenas” – para citar apenas aqueles que soube terem contemplado algumas áreas indígenas kaingang. Como é sabido, o direcionamento de recursos financeiros para projetos de fomento à cultura como esses repercutiram diretamente nas formas de objetificação da cultura pelos povos indígenas (cf. *op. cit.* Carneiro da Cunha, 2009).

A convivialidade, no entanto, mostrou-se como o plano mais importante para que eu fosse bem aceita em campo. Comer e ajudar a preparar as ‘comidas do mato’, esforçar-me para aprender um pouco da língua, nadar no rio, cuidar das crianças, fazer visitas, ir nos cultos e nos bailes - tudo isso somava-se como práticas minhas que para eles eram entendidas como uma disposição a querer ‘virar kaingang’, ou no mínimo, a desenvolver uma grande estima por aquele lugar. Se meu romantismo não chegava ao ponto de fazer com que eu quisesse tornar-me nativa, relações de apreço de fato foram edificadas, e marcaram momentos de muita afabilidade durante o período em que estive em Rio da Várzea ⁴⁶.



Figura 4: Da direita à esquerda: Silvana, seu filho Edu, e GáTóg, segurado por Angélica, sua mãe, e eu.

(‘Virar kaingang’, no entanto, para eles demandava primordialmente casar-me com um indígena e mudar-me para lá. Por isso, sempre lembrava-lhes que tinha namorado e amigos em Florianópolis, família em Minas Gerais - o que

⁴⁶ Devo notar que diferente de muitos contextos onde o antropólogo é aproximado da “condição de humanidade plena” através de relações classificatórias de parentesco, isso não ocorreu comigo. Recebi, no entanto, um nome (*Kokoj* [beija-flor]), ‘inventado’ por D. Laurinda, e um apelido (*Pisé*; nome de uma comida, cf. adiante) de seus netos.

também lhes trazia muito estranhamento: como eu poderia agüentar tanto tempo longe dos ‘meus’? Refutavam sempre a possibilidade de serem antropólogos, distanciar-se dos ‘parentes’ e ir para ‘uma terra onde não se conhece ninguém’ causavam-lhes aversão à idéia.)

Entregues os potes de mel que havia trazido como presente, segui para uma casa bem próxima, onde encontravam-se D. Laurinda Kajeró e S. João Elias Moreira, os pais do cacique Antônio, acompanhados de netos, bisnetos, noras e outros ‘parentes’. Fui apresentada a todos, com exceção das crianças, sendo a mim sempre explicadas as relações de parentesco ou compadrio que os unia. A maioria apresentava-se como ‘primos’ ou ‘primos-irmãos’⁴⁷. Nos primeiros dias, pensava que nunca iria absorver todas aquelas relações; apenas percebia – com a preocupação de quem havia lido Schneider e precavia-se em não naturalizar o parentesco como algo relevante a priori em todas as sociedades⁴⁸ – que ali, de fato, essas relações pareciam apresentar significativa importância, tanto para a sociabilidade quanto para as formas nativas de concepção do *socius*.

Chamou-me a atenção a jovialidade de D. Laurinda, contrastada com a idade a ela atribuída: com os cabelos totalmente negros, a pele com poucas rugas, dizia ter 99 anos. Enquanto eu tomava mate e conversava com as pessoas que ali estavam reunidas, percebia que D. Laurinda cozinhava, levava toras de madeira para o fogão, recolhia roupas do varal. Elogiei sua bela aparência; disse-me que havia tomado ‘remédio-do-mato’, quando ainda era nova, para não ter cabelos brancos e rugas.

S. João Elias, sentado ao meu lado, contava histórias sobre o ‘tempo dos antigos’, sobre o tempo em que os guardas florestais andavam por ali. Dizia ter 91 anos, aparentando muito menos. Contou-me (e muitas vezes depois) sobre suas viagens, quando estive na terra indígena dos Xavante, em Brasília e na reunião de indígenas em Porto Seguro, durante as comemorações dos 500 anos de descobrimento. *‘Expulsaram os índios à bala. Confundiram a gente com os sem-terra, que estavam ali pra reivindicar. A gente estava em paz. Mas o*

⁴⁷Termos de parentesco em português são amplamente utilizados pelos índios kaingang. Tratarei especificamente das relações de parentesco no próximo capítulo.

⁴⁸ Cf. Schneider, 1984. Pode-se dizer que uma das maiores preocupações de Schneider em relação às análises clássicas de parentesco seria com o fato de estas considerarem as relações de parentesco- da maneira como são “ocidentalmente” concebidas, ou seja, baseadas em relações biológicas- como necessariamente agregadoras ou elementares em outras sociedades. Sua crítica, no entanto, merece ressalvas, uma vez que a pressuposição de um “ocidente” obviado é questionável.

Fernando Henrique não gosta de índio. Ele nem sabe que tem índio no sul!'. S. João mostrava-se sempre interessado em conversar sobre assuntos que achava relevantes para minha pesquisa, demonstrando-se familiarizado com o trabalho da antropóloga. Conhecia Lígia Simonian, Juracilda Veiga, Wilmar D'Angelis, Dulce Mate, Rogério Rosa, Cíntia Creatini, antropólogos que já haviam estado por ali, para a realização de pesquisas ou outra forma de trabalho.

Na casa ao lado, algumas mulheres reuniam-se em roda, 'estalando' taquara (cf. adiante). Minha primeira incursão na TI realizou-se no mês de março, um período de intensa produtividade artesanal, quando são preparadas grandes quantidades de cestos para serem vendidas no período da páscoa, em centros urbanos. Também próximos à casa de D. Laurinda, reuniam-se algumas pessoas que, com algum grau de discrição (principalmente por minha presença ali, penso eu), tomavam e circulavam algumas latinhas de cerveja. Como viria a saber posteriormente, segundo uma das '*leis internas*,' o consumo de bebidas alcoólicas só é proibido durante os dias de semana – e tratava-se de um domingo.

Os dias subseqüentes que passei em Rio da Várzea foram importantes para apresentar-me aos indígenas, e também para conhecer os funcionários 'brancos' que trabalham ali, como os professores, as enfermeiras, a diretora e demais. Nos vários momentos em que eu ficava na área indígena sem ter o que fazer, procurando evitar os momentos inoportunos para as visitas domiciliares, dirigia-me à escola ou ao postinho de saúde. Na primeira, podia conversar com professores bilíngües kaingang e também com os professores brancos que trabalhavam ali, alguns há muitos anos. O posto de saúde, por outro lado, era um bom local para saber dos acontecimentos corriqueiros do cotidiano – além dos atendimentos médicos e odontológicos, os indígenas utilizavam com freqüência o orelhão ali instalado, que recebia chamadas a cobrar. Como eu freqüentemente atendia aos telefonemas, ficava sabendo de fofocas e tramas diversas ocorridas na TI.

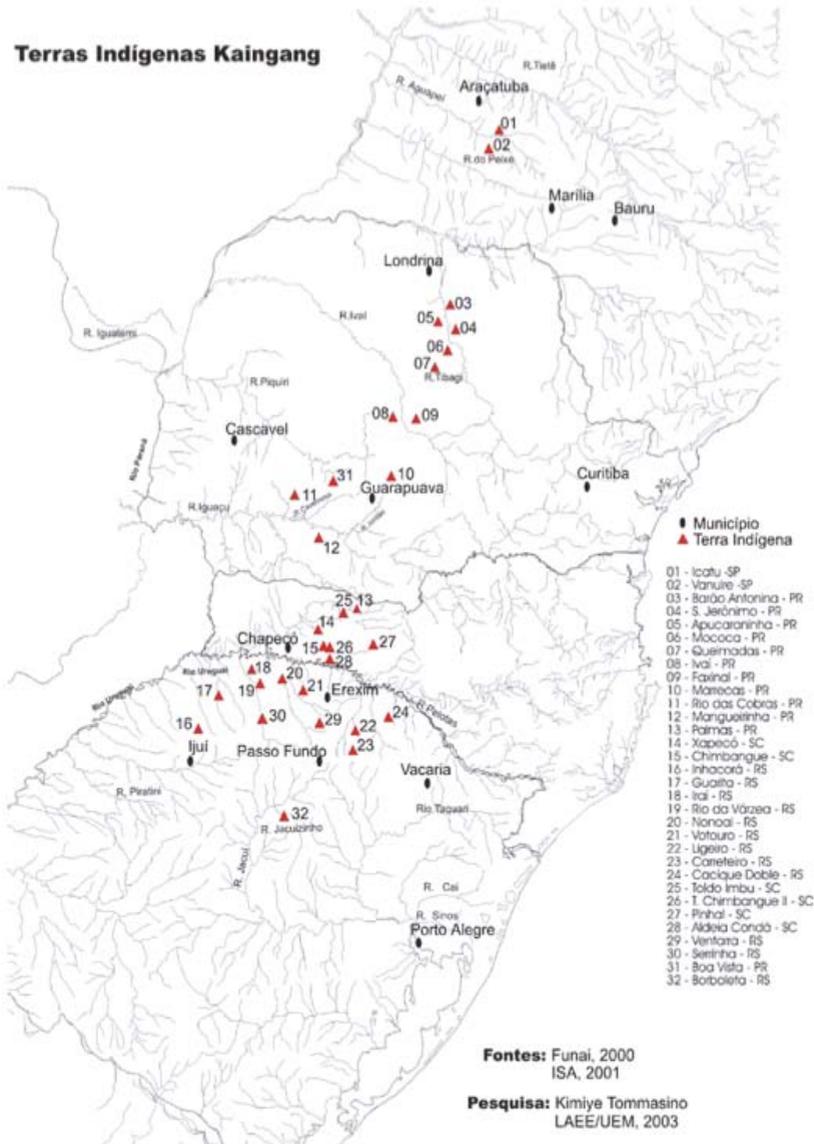
Essa primeira parte do trabalho de campo - feita com o objetivo de apresentar-me e conferir a possibilidade de efetivar uma pesquisa de campo posterior- foi curta (mais precisamente realizada entre os dias 07 e 14 de março de 2010). Durante essa semana, no entanto, deparei-me com questões que se mostraram de primeira ordem para o desenvolvimento dessa dissertação. Temas como a autoridade do cacique, a atuação dos 'polícias' e outros membros da liderança local, o sistema de '*leis internas*' e punições eram de tal forma presentes no cotidiano desses indígenas, que, somados às leituras e às minhas

experiências prévias com os Kaingang, incitaram-me a voltar as principais questões de minha pesquisa para essa direção⁴⁹. Por outro lado, aos poucos via que as relações entre ‘parentes’ e a proeminência feminina percebida no domínio doméstico apresentavam uma importância tão grande para o *socius* nativo e para a política local quanto o plano de atuação pública da liderança. Por conseguinte, essas impressões foram de primeira ordem para a definição do objetivo maior desta dissertação, que é *etnografar a política e o parentesco kaingang através, principalmente, da continuidade entre esses domínios*.

Passei ao todo quatro meses na TI Rio da Várzea, distribuídos em três etapas entre os meses de outubro de 2010 e fevereiro de 2011, e em visitas menores entre os meses de abril e agosto de 2011 - quando fui contratada para compor uma equipe de consultoria antropológica decorrente de uma Linha de Transmissão a ser instalada próxima aos limites da TI. Neste período realizei também uma viagem até a TI Morro do Osso, em Porto Alegre, onde ocorria o III Encontro dos Kujãs (cf. adiante), e visitas curtas às terras indígenas de Iraí, Rio dos Índios, Nonoai, Kondá, Xingu e Serrinha, e a cidades próximas para a realização de pesquisa documental e bibliográfica.

⁴⁹ Sempre fui favorável à idéia de que o campo decide as diretrizes da pesquisa antropológica; no meu caso, isso se deu de forma clara: fui a campo pela primeira vez com o intuito de realizar uma pesquisa sobre música. Uma semana entre eles, voltei convencida que seria mais pertinente realizar uma pesquisa sobre política. Deixo claro, porém, que tratou-se de uma escolha muito pessoal, meu interesse sobre os modos de atuação na política indígena encontrando entre os kaingang grande fomento. Vale lembrar que o trabalho etnográfico, segundo Silva (2000), é sempre resultado de alianças e negociações: o campo mostra quem e o que observar, as experiências intersubjetivas influenciando tanto essas escolhas quanto os resultados textuais.

Terras Indígenas Kaingang



Mapa 3: Localização das terras indígenas kaingang

Desde que estive pela primeira vez em Rio da Várzea, fui desfazendo meu (assumido) romantismo etnológico. De fato, passava alguns momentos nos “jardins das delícias”, nadando no rio com

crianças e adultos, comendo frutas silvestres, ou comidas muito saborosas preparadas com o milho e com ‘folhas do mato’, cascudos recém pescados, sentada à beira do fogo, rindo e conversando. Várias vezes, nada de extraordinário acontecia, a vida na aldeia mostrando-se pacata, como já o presumia. No entanto, deparava-me também com o consumo exacerbado de bebidas alcoólicas, casos de violência doméstica, prostituição, o pentecostalismo aparecendo como a forma disponível predominante ‘para mostrar o caminho certo aos irmãos’, como diria um adepto da religião.

Devo salientar que a preocupação com a representação dos contextos em que realizei minha pesquisa e as situações de interlocução é uma busca em renunciar ao distanciamento retórico e à objetividade na escrita, algo que coincide com o que Clifford (2002:44) chamou de “modo discursivo da escrita etnográfica”. Em uma época em que a autoridade etnográfica já foi questionada pelos antropólogos interpretativos e pós-coloniais, procuro explicitar em meu texto etnográfico sua natureza negociada, fruto dos meus encontros com os sujeitos kaingang – o que busco fazer através, principalmente, de um jogo de vozes e pronúncias posicionadas (*ibid.*:72). Dessa forma, espero conseguir através desse texto não apenas descrever formas de organização, tampouco expressar apenas minhas percepções sobre as pessoas e as paisagens com as quais me deparei. Meu intento é, através das metáforas nas quais se constrói a análise antropológica - ela mesmo podendo ser considerada um tropo para a representação do conhecimento (cf. Strathern, 2006)-, tornar o leitor mais próximo das percepções e do imaginário dos kaingang sobre a vida que levam, o local que habitam, sobre suas práticas de sociabilidade cotidianas. Caminho, noto, pelo qual percebi como o mais profícuo para aproximar-me de suas percepções e conceitos sobre parentesco e política.

Para isso, realizo primeiramente uma breve descrição etnográfica da TI Rio da Várzea⁵⁰, onde nossos encontros, e outras histórias, aconteceram.

⁵⁰ Note-se que mesmo realizando uma descrição de cunho monográfico, não presumo uma idéia de “totalidade social” kaingang. Assim como propõem Rapport e Overing (2000) acerca do “individualismo metodológico”- que tem como princípio enxergar as dinâmicas de individualidades em interação- busco evitar os reducionismos de um mundo holístico sócio-cultural, supostamente separado de seus indivíduos. Nas palavras dos autores: “o individualismo metodológico garante uma afirmação do mutualismo entre o individual e o sócio-cultural, e a lembrança pertinente da necessidade de entender como o sócio-cultural e a generalização são percebidos e usados por seus indivíduos.” (:256; tradução minha).

2.2. Aspectos gerais da TI Rio da Várzea



Figura 5: Setor Sede - posto de saúde, campo de futebol e oca

2.2.a. Espacialidades, demografia

A Terra Indígena Rio da Várzea está localizada no noroeste do Rio Grande do Sul, na região do alto médio Uruguai, e pertence juridicamente ao município de Liberato Salzano, de cujo núcleo urbano distancia-se por aproximadamente 25km. Como já colocado, possui um área total de 16.415,4443 hectares, fazendo limites também com os municípios de Rodeio Bonito, Nonoai, Gramado dos Loureiros, Planalto, Trindade do Sul e com a TI Nonoai.



Mapa 4: TIs Rio da Várzea e Nonoai, e cidades vizinhas. Fonte: GoogleMaps (2007); marcações da autora

O percurso que liga a TI Rio da Várzea ao município de Rodeio Bonito é o mais utilizado pelos indígenas e pelos *fóg* que cotidianamente dirigem-se à área indígena a trabalho⁵¹. Pela proximidade, os Kaingang de Rio da Várzea frequentam os mercados e lojas nesse município, onde compram comida, roupas e utensílios em geral. É também por ele onde se tem o acesso mais fácil às cidades maiores e às outras terras indígenas da região. O acesso até o município de Liberato Salzano – que, depois de Rodeio Bonito, é o mais próximo à TI⁵² - mesmo que apenas terrestre, é menos utilizado, devido à distância e aos obstáculos e declives da estrada que dá acesso ao exterior da área indígena⁵³. Como apresentado no capítulo anterior, a maior parte do

⁵¹ Deve-se notar que além do percurso feito pelo caíco, há a possibilidade de se atravessar por uma balsa com capacidade de transportar automóveis, localizada a 16 km da TI. Atualmente, os kaingang esperam a instalação de uma nova balsa, projeto esse que faz parte das medidas compensatórias apresentadas pela empresa Creluz, perante os condicionantes indígenas em relação ao estabelecimento de uma central hidrelétrica em uma região a montante do Rio da Várzea.

⁵² Bastante próximo à TI, localiza-se o distrito de Pinhalzinho, que pertence a Liberato Salzano. Ali moram funcionários que trabalham na TI, como os pedreiros, e é também frequentado para compras em pequenas bodegas e bares.

⁵³ Devido à relativa dificuldade de acesso (como vimos, ainda hoje o principal meio utilizado para se chegar à TI é pelo percurso fluvial através do *caíco*), atribui-se à TI Rio da Várzea um grau de “isolamento” superior a outras áreas indígenas Kaingang. Diversas vezes ouvi dizer

território de Rio da Várzea (aproximadamente 16400 ha) é coberta por mata virgem, esta área indígena constituindo-se, assim, como uma das maiores reservas florestais do Rio Grande do Sul.



Figura 6: Caminho para a TI, vista para o Rio da Várzea. *A umidade característica da região, somada à presença do rio e da área florestal causam uma serração (forte neblina) que circunda as margens do rio, alcançando toda a região habitada da TI, estendendo-se até a área urbana de Rodeio Bonito. Este fenômeno ocorre durante a maior parte do ano, de forma mais intensa no inverno, quando se inicia a noite, intensifica-se ao amanhecer e permanece em média até as 11 horas do dia.*

De acordo com levantamento por mim realizado (durante o mês de novembro de 2010), 491 indígenas habitam a TI Rio da Várzea⁵⁴.

que Rio da Várzea era um local onde encontravam-se “xamãs em plena atividade”, onde havia uma predominância absoluta de pessoas falantes da língua vernácula, levando um modo de vida mais “selvagem”. Devo notar que isso de fato instigou-me a realizar minha pesquisa nesta localidade, posto que eu havia conhecido, durante minha pesquisa de graduação, a TI Xapecó (SC) (cf. Gibram, 2008), local com características notoriamente distintas: grande proximidade com centros urbanos, alta circulação de automóveis e de pessoas ‘não-indígenas’, e escassez de pessoas que apresentavam domínio do idioma nativo.

⁵⁴ Deve-se notar que devido à intensa mobilidade dos indígenas, no entanto, variações notórias ocorrem no contingente populacional. ‘O costume do índio é ir girando’, disse-me Antônio. De fato, motivos diversos – casamentos, divórcios, saudade dos parentes, doenças, entre outros – mobilizam os kaingang a mudarem-se constantemente. Veja-se que a mobilidade inter-aldeias

Praticamente toda a população é falante do idioma kaingang, a maioria dos adultos apresentando-se como bilíngüe. Apenas os *fóg* e alguns ‘*indianos*’ (maneira pela qual referem-se aos índios ‘mestiços’, ‘filhos de índio com branco’, como também costumam dizer) que moram ali não dominam o idioma nativo. As crianças falam e entendem apenas o kaingang e, a partir do seu ingresso na escola, passam a aprender o português.

O coletivo de moradores de Rio da Várzea divide-se em quatro regiões habitacionais localizadas em áreas distintas na TI. A essas subdivisões os indígenas denominam ‘setores’, sendo eles em quatro: Sede, Veiga, Limeira e Jacutinga. Tais setores distanciam-se geograficamente, mas fazem parte de um mesmo sistema sócio-político; ou seja, todos são ligados a uma mesma liderança política.

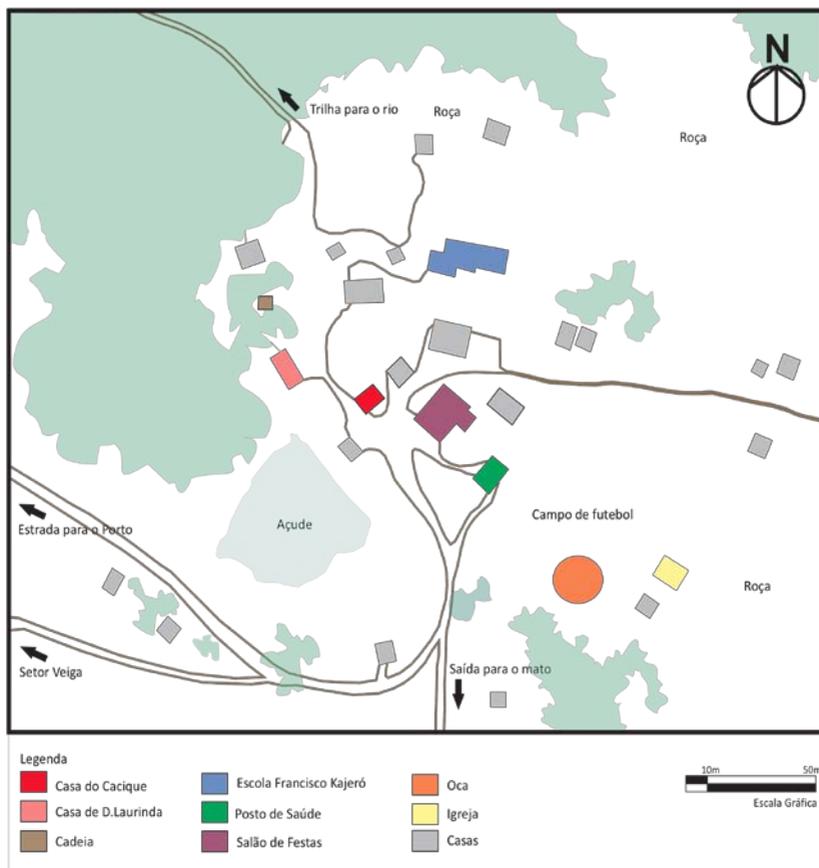


Mapa 5: Recorte da região de Penhkár. Fonte: GoogleMaps (2007); marcações da autora.

Os setores Limeira e Jacutinga estão localizados em áreas bastante afastadas do setor central, Sede (a aproximadamente 15 e 20

foi também considerada como um aspecto undamental no modo de sociabilidade kaingang por Tommasino (1995).

km respectivamente)⁵⁵, o setor Veiga localizando-se bem mais próximo a este (a aproximadamente 2km). Como em outras áreas kaingang, é na Sede onde se localizam a casa do cacique, a escola, o posto de saúde, o salão de festas, a oca (construída para realização de eventos, como festas e reuniões), o campo de futebol, a cadeia e as duas igrejas pentecostais existentes na área. Também neste setor concentra-se o maior número de pessoas e de residências. Tanto a Sede quanto a Veiga contam com portos, e respectivos *caícos*.



Mapa 6: Área central da TI/ recorte do Setor Sede.

⁵⁵ O setor Limeira liga-se à Sede também por um caminho dentro do mato, de aproximadamente 10 km de distância. Apenas um núcleo familiar habitava esse setor, durante minha estadia. No setor Jacutinga habitavam 3 núcleos familiares.

As casas – que, também a partir do meu levantamento, somavam em 71- distribuem-se ao longo de estradas ou pequenas picadas feitas entre as roças. Em sua maioria, são feitas de madeira, contando com um ou dois quartos, cozinha ligada à sala e, em sua maioria, banheiro exterior⁵⁶. Durante minha estada, 40 novas casas, nesses mesmos moldes (contando, no entanto, com banheiro interior, o que foi de grande desgosto dos indígenas), estavam sendo construídas⁵⁷.

Os quartos geralmente possuem camas, e quando não, colchões ou cobertores no chão. As salas apresentam poucos móveis, mas a presença da televisão é muito freqüente. Aparelhos de som e de DVD também não são raros. Tais condições, no entanto, apresentam grande variação- há casas que não possuem luz elétrica, principalmente em setores mais afastados. Na cozinha conta-se com um fogão a lenha, e em alguns casos, com fogão a gás. Na parte externa da casa, encontram-se tanques (utilizados, para aqueles que não têm banheiro, também para o banho), e em alguns casos, máquina de lavar roupa. O entorno das casas é sempre muito limpo e capinado; em casas onde se criam animais, conta-se com locais próprios para a criação, havendo, e de forma mais freqüente, aquelas em que os animais são criados soltos.

É também bastante comum, principalmente onde moram casais de ‘velhos’, que se encontre uma pequena ‘casa de fogo’ [*in sĩ*, onde *in* = casa; *sĩ* = pequeno] ao lado da habitação principal. Na *in sĩ* os Kaingang passam grande parte do tempo, conversando com os ‘parentes’ e demais visitas, enquanto tomam mate e esquentam-se ao redor do fogo. Nela são também preparados alimentos como *pisé* e *emÿ*, que necessitam de cinza para seu feitiço.

⁵⁶ Há 40 casas com banheiros em na TIRV, os mesmos tendo sido construídos por um projeto da FUNASA, no ano de 2008. É muito comum os kaingang advertirem que os materiais utilizados para a construção dos banheiros foi de péssima qualidade, e que se diferenciaram do projeto inicial. Tais acusações de desvios nas obras na TI não são incomuns, principalmente no que diz respeito às verbas que passam pelos setores municipais. A distribuição de água pelas casas é igualmente problemática. As bombas, que distribuíam a água dos poços cartesianos, apresentavam constantemente algum defeito, ficando o fornecimento de água comprometido ou impossibilitado, às vezes por vários dias.

⁵⁷ Tal empreendimento foi resultado de um projeto elaborado na época de vigência do cacique Wilson, irmão de Antônio, financiado em grande parte pela Caixa Econômica Federal, contando com investimentos da prefeitura de Rodeio Bonito.



Figura 7: In ẽ. Trata-se o pisé de uma farinha de milho torrado, que pode ser consumido puro, com açúcar, ou no acompanhamento de carnes, principalmente de porco. No seu preparo o milho é misturado com a cinza ao ser torrado, e depois de peneirado é socado no pilão. Por eu ter apreciado muito o pisé, era chamada de pisé ko kamã [comedora de pisé; ko=comer; kamã = intensificador] pelos mais novos, tendo o apelido (Pisé) rapidamente circulado entre os moradores da TI. O emỹ é também conhecido como 'bolo na cinza'. Trata-se de um pão preparado à base de farinha de milho ou de trigo; a diferença para outros pães encontra-se na forma como é assado: sua massa, ainda crua, é totalmente coberta pela cinza do fogo de chão, onde permanece até que esteja pronto.

»«

Quanto à questão da espacialidade kaingang, faz-se necessário remeter-nos à noção triádica proposta por Crépeau (2002:117), baseada na distinção entre casa/limpo/mato (veja-se que o que autor considera como “limpo” a área agricultável). De fato, tal disposição é verificada em Rio da Várzea: encontram-se sim, as casas [in], circundadas por áreas limpas - os terreiros [prur], e roças geralmente próximas à saída para o mato [nãn = mato; nãn kuty = mato escuro], o qual, por sua vez, contorna os setores habitacionais.

Apesar de não aparentarem nenhuma forma padrão de organização ou distanciamento entre as casas, percebem-se muitas vezes conglomerados residenciais pautados em relações de parentesco, aos

quais os Kaingang denominam de ‘bairros’ ou ‘linhas’. Assim, existem a ‘linha dos Cadete’, o ‘bairro dos Pinto’, o ‘bairro dos Fortes’. A formação dos ‘bairros’ mostra-se ligada a diversos fatores relacionados a graus de distanciamento inter-residenciais: se, por um lado, o excesso de proximidade entre casas de ‘não- parentes’ é algo contra o que os indígenas geralmente se queixam – uma vez que isso, por exemplo, dificulta a criação de animais, devido desconfianças e riscos de roubo - por outro, a proximidade com ‘parentes’ é bastante desejada. Como será visto, tal proximidade favorece os laços de reciprocidade, em tarefas domésticas, cuidados com os filhos e ‘criações’ uns dos outros.

É comum na literatura sobre os índios kaingang⁵⁸ a atribuição da uxorilocalidade como regra tradicional de residência. De fato, verifiquei alguns casos de uxorilocalidade na TIRV, mas, em proporções não muito distintas, também de virilocalidade. Percebi que fatores econômicos são para isso bastante determinantes – o grupo familiar com melhores condições financeiras, ou que apresente mais espaço livre na residência, acaba abrigando o novo casal. É também bastante comum que o novo casal ocupe a *in sî* ou o paiol da habitação dos pais do noivo ou da noiva, ‘até que eles se arranjem’ – conforme disse-me Angélica, referindo-se ao momento em que o novo casal passa a se sustentar economicamente. Geralmente quando conseguem certo grau de independência em relação aos pais e/ou sogros, o casal ganha uma nova casa para si, de acordo com a determinação da liderança local. Talvez por esses fatores – distribuição das casas a cargo da liderança e condições econômicas envolvidas – não constatei nenhum caso de neolocalidade.

2.2.b. Do que vivem: economia e alimentação

A agricultura mostra-se como uma das atividades econômicas de maior importância desenvolvidas pelos kaingang de *Penhkár*. Milho [*gěr*] e feijão [*regró*] são os principais produtos cultivados nas roças, mas contam-se também com pequenas plantações de abóbora, mandioca, amendoim, pepino, chuchu, banana e com algumas hortas de alface e demais hortaliças ao redor das casas⁵⁹. O tamanho das roças varia de 1 a 10 ha, sendo que as maiores áreas de cultivo são destinadas

⁵⁸ Cf., por exemplo, Tommasino (1995); Veiga (1994, 2000) e Fernandes (1998, 2003).

⁵⁹ Grande parte das sementes - principalmente de milho e feijão- é fornecida pela FUNAI, assim como os insumos agrícolas. O arado é feito tanto manualmente, quanto pela tração de animais, ou ainda (raras vezes) pelo trator manejado pelo funcionário contratado pela FUNAI.

àqueles que vivem a mais tempo na área; note-se que cabe também à liderança decidir sobre a distribuição das terras cultiváveis no interior da TI entre os grupos familiares.

O trabalho agrícola geralmente organiza-se por grupos domésticos, liderados por um casal, geralmente o mais velho. A essa forma de organização soma-se a prática do ‘puxirão’, também conhecida como ‘ajutório’, que consiste na reunião de diversos homens de diferentes grupos domésticos para colheita ou preparo da terra. Nota-se também que não são raros os casos em que apenas as mulheres são responsáveis pelo manejo da terra: isso ocorre quando, por exemplo, o marido possui algum emprego (dentro ou fora da TI), ou ocupa algum cargo na liderança local.

Parte dos produtos cultivados pelos indígenas é vendida em mercados de Rodeio Bonito. No entanto, além de uma atividade econômica, trata-se a agricultura primeiramente de uma atividade de subsistência: muitos indígenas cultivam apenas para consumo próprio (ou, como costumam dizer, ‘para o gasto’) ou para o sustento de seus animais de criação. No período de colheita, é também bastante comum a prática de doação dos produtos cultivados como presente, principalmente aos ‘parentes’, ou a pessoas próximas. Enquanto estive lá, diversas vezes ganhei milhos verdes, chuchus, abóboras, alface, frutas. Em alguns casos, apenas por ter realizado uma visita residencial; em outros, por ter levado fotografias, também de presente⁶⁰.

Os kaingang de *Penhkár* consomem feijão e arroz, acompanhado de alguma carne e salada, cotidianamente. Tais alimentos são também adquiridos através de cestas básicas e de compras em supermercados. Com o milho, constata-se uma ampla variedade de receitas e formas de consumo: com o pilão faz-se canjica e o *pisé*, com o bagaço de milho verde ralado, faz-se uma espécie de pão fermentado conhecido como *gêr rygrár*; com a farinha cozinha-se o *emy*⁶¹. Consomem também, com bastante frequência, pipoca, conhecida como *gêr ru*. Tradicionalmente, fazia-se uma bebida fermentada com o milho, uma garapa à qual dão o nome de *kafé*. O milho é também servido cozido, no acompanhamento

⁶⁰ A troca de presentes durante minha estadia foi bastante significativa: as pessoas que presenteei davam-me em troca cestos, colares, pulseiras e anéis, geralmente feitos por elas mesmas.

⁶¹ As paçocas, as canjicas e alimentos feitos com farinhas de milho confeccionadas pelos próprios indígenas são chamadas de ‘comida grossa’. Em contrapartida, o arroz branco, a farinha de trigo, e demais alimentos comprados ou recebidos ‘dos brancos’ são chamados de ‘comida fina’.

de carnes; um dos modos preferidos de seu consumo, no entanto, é assando-o na brasa.

A criação de animais aparece como uma atividade bastante ligada ao cultivo do milho, uma vez que grande parte do que é coletado é destinado à alimentação dos mesmos. Geralmente, quem planta milho em Rio da Várzea também cria galinhas e porcos, sendo também encontrados, com menor frequência, criações de bois, gansos, patos e quatis. Voltarei a tratar das relações com esses animais no próximo capítulo, quando traço paralelos entre esse tipo de ‘criação’ com as relações de filiação.

»«

O artesanato, que é também das atividades econômicas de maior importância ali, é feito principalmente com a taquara [*vên*] -espécie de bambu amplamente encontrada na região-, e representa uma significativa fonte de renda para a maioria dos grupos familiares. Geralmente feito por mulheres, o trabalho artesanal encontra maior expressividade na cestaria. Divide-se em etapas: após a colheita da taquara, encontrada em regiões específicas ‘do mato’⁶², as mulheres dedicam-se a ‘estalar’, processo esse de afilamento das fibras da taquara – a qual dizem ser a parte mais árdua do trabalho. Posteriormente, tingem os filamentos com anilina, para finalmente trançá-los. Os cestos são vendidos geralmente em cidades grandes, como Santa Maria e Porto Alegre, principalmente em períodos festivos, como a Páscoa e o Natal. São também amplamente vendidos nas ‘colônias’- pequenos municípios de potencial agrícola- onde os indígenas alojam-se em acampamentos para exporem seus produtos. Além da taquara, são utilizados o cipó-são-João, o cipó guaimbé e diversos tipos de semente, para a feitura de colares, pulseiras, chapéus, arcos e flechas e adornos em geral.

Se durante os meses de dezembro e janeiro a área indígena fica bastante vazia devido às saídas para venda de artesanato em grandes centros urbanos, colônias e em cidades litorâneas, no período subsequente grande contingente de indígenas (homens) desloca-se da TI para trabalhar na colheita de grandes plantações -principalmente de alho, maçã e uva- nas regiões próximas a Caxias e Vacaria (RS). Essas atividades representam importante fonte de renda anual para grande parte dos indígenas.

⁶² Deve-se destacar a abundância de matéria-prima no ‘mato’ de Rio da Várzea; dessa forma, não é raro encontrar indígenas de outras áreas indo até ali para coletar taquara e cipós, nos períodos de intensa atividade artesanal.

Deve-se acrescentar que também vem crescendo o número de empregados em grandes indústrias da cidade de Chapecó (SC), maior centro urbano próximo à TIRV. No momento de minha pesquisa, cerca de 40 indígenas trabalhavam na Sadia e na Bondio, ambas indústrias frigoríficas, com salários que variavam de 600 a 800 reais⁶³. Existem também os empregos fornecidos na própria área indígena, sendo, por isso, os preferenciais: tais seriam os de professor bilíngüe, faxineira, fiscal, servente, auxiliar de merenda, entre outros ligados à escola e ao posto de saúde.

2.2.c. Presença do Estado: escola, posto de saúde e demais agências públicas

A TI Rio da Várzea conta com uma “escola indígena intercultural”, a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Francisco Kajeró. O ensino nessa escola é considerado diferenciado, principalmente devido às aulas bilíngües (kaingang-português) e pelo conteúdo curricular cujo conteúdo abrange, além das disciplinas obrigatórias presentes nas escolas não-indígenas, aulas específicas de “cultura indígena”, como a disciplina de “artes kaingang”.

Com aproximadamente 170 alunos matriculados, a escola Francisco Kajeró possui ensino fundamental completo, mas vem passando por ampliações: além da educação infantil, recém implantada, conta-se com um projeto para implantação do ensino médio⁶⁴. Por enquanto, os alunos kaingang que terminam o ensino fundamental continuam o ensino médio nas escolas públicas estaduais de Liberato Salzano. Nota-se também que nos últimos anos vêm crescendo o número de indígenas que procuram formação superior em cidades vizinhas.

A escola mostrou-se progressivamente um lócus profícuo para reflexões: sendo a ponte de contato direto com políticas públicas estaduais, municipais e federais, os acionamentos ali realizados

⁶³ O trabalho é considerado pelos indígenas bastante penoso, principalmente por passarem pouco tempo em casa. Uma vez que trabalham 10 horas diárias, somando 3 horas de viagem de ida e de volta, restam-lhes 8 horas livres ao dia. Percebo que os indígenas, no geral, trabalham nestes locais por períodos curtos; enquanto estive entre eles, notei um número expressivo de demissões, havendo por outro lado muitas novas admissões.

⁶⁴ Em junho deste mesmo ano (2011), foi inaugurado o novo prédio da escola. Essa nova instalação conta com 4 salas, biblioteca, sala de informática, sala dos professores, cozinha e um amplo espaço recreativo. No entanto, ainda não conta com acesso à internet, uma vez que a distância da área indígena dos centros urbanos e seu difícil acesso inviabilizam sua instalação.

afetavam diretamente a oferta e a distribuição de empregos entre os indígenas. Além disso, questões ligadas ao calendário escolar, ao conteúdo das aulas e à forma de ministrá-las apontavam para algumas divergências de interesses (principalmente entre *fóg* e indígenas), o que acaba explicitando posicionamentos, percepções e diversas formas de conflitos e ‘parcerias’ entre os atores envolvidos.

Na TI Rio da Várzea, como na maioria das terras indígenas oficialmente reconhecidas no Brasil, conta-se também com atendimento diferenciado à saúde. O posto de saúde em Rio da Várzea, construído em 2002, é mantido atualmente pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena do Rio Grande do Sul, que substituiu a FUNASA nas recentes reformulações no sistema de saúde indígena). Conta com uma equipe formada por um médico, uma dentista, uma enfermeira, uma técnica de enfermagem, duas agentes indígenas de saúde indígena e um agente indígena de saneamento - de acordo com o padrão do Programa de Saúde à Família (PSF). De forma semelhante à escola, o posto de saúde trouxe questões muito importantes a respeito das intersecções entre o sistema público de saúde e a população indígena de Rio da Várzea. Conflitos ligados aos horários de atendimento, à distribuição de remédios (queixas, de ambas as partes, de escassez da provisão de remédios pela FUNASA), ao uso irregular dos remédios pelos indígenas, à troca de funcionários, entre outros, faziam parte do cotidiano.

Os Kaingang de Rio da Várzea elegem algumas pessoas- que geralmente já participam da liderança, ou que são parentes próximos de algum indígena que dela faz parte- para formarem o *Conselho de Saúde Indígena* e o *Conselho de Educação Indígena*. Esses conselhos foram criados para que, principalmente nas reuniões realizadas com os funcionários locais e com os demais agentes públicos de saúde e de educação (secretários do Conselho Regional de Educação⁶⁵, fiscais da FUNASA/ SESAI, vereadores, prefeitos e demais políticos, entre outros), seus representantes apresentem as demandas, defendam os direitos e exponham os interesses da ‘comunidade indígena’. No caso, o presidente do Conselho Escolar é o próprio cacique Antônio Moreira, sendo a vice-presidente do Conselho de Saúde sua irmã, Sandra Moreira. O ‘coronel’ José Pinto (cf. adiante) ocupa o cargo de presidente do Conselho de Saúde, e é também o presidente do CPM (Círculo de Pais e Mestres, criado para discutir assuntos escolares entre os pais dos alunos e os professores). Em todas as reuniões realizadas na

⁶⁵ CRE, localizado no município de Palmeiras das Missões (RS).

escola e no posto de saúde esses conselheiros estão presentes. Por conseguinte, todas as decisões devem passar pelo conhecimento prévio da liderança, assim como pela autorização do cacique.

Dentre essas formas de organização paralelas à liderança local, destaca-se também a recentemente fundada Associação Indígena Rio da Várzea. Por estabelecer-se como pessoa jurídica, a criação dessa associação teve como objetivo - segundo o cacique e outros membros da liderança - facilitar os trâmites jurídicos e a acessibilidade aos projetos sócio-culturais, às políticas públicas, ao recebimento de recursos financeiros de ONGs e demais instituições ligadas ao indigenismo⁶⁶. A associação não possui sede e vem aos poucos se estruturando dentro da área indígena. Deve-se notar que a atual presidente é Adriana Pinto, filha do 'coronel' José Pinto.

À parte do sistema educacional e de saúde, o acesso às políticas públicas, comum a todos os indígenas, é representado principalmente pela Bolsa Família e pela distribuição de cestas básicas fornecidas pela FUNAI. Um número expressivo de grupos familiares têm nesses incentivos governamentais sua principal forma de sustento. Segundo diversos indígenas a distribuição de cestas básicas é feita de forma bastante irregular, havendo constantes reclamações a respeito da periodicidade das entregas e da qualidade dos produtos distribuídos. A retirada de algumas bolsas família fica no controle de moradores de Rodeio Bonito, geralmente taxistas ou donos de mercado. O valor retirado é repassado aos indígenas, mas geralmente já é todo gasto com os serviços dos próprios mediadores (os principais gastos dos indígenas são com serviços de taxi e com compras nos mercados).

Minha pesquisa de campo foi realizada durante o período pré-eletivo para a presidência: mais especificamente, quando disputavam, para o segundo turno, Serra (PSDB) e Dilma (PT). A preferência por Dilma era unânime entre os indígenas de Rio da Várzea, os motivos para essas preferências sendo ligados principalmente à oferta de cestas básicas e bolsas família: *'se a Dilma não ganhar, eles vão cortar nossas cestas e nossas bolsas. O PT tem sido bom pros índios, e tem arranjado recurso. Se a Dilma conseguir ser que nem o Lula, vai ser bom pra nós'*- disse-me um professor indígena. Em muitas casas dos kaingang que entrava, via pôsteres da presidenta Dilma; e não era raro presenciar os indígenas assistindo à propaganda eleitoral. Deve-se notar que, por outro lado, a maioria dos moradores de Rodeio Bonito com quem pude

⁶⁶ Como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário); o COMIN (Conselho de Missão entre Índios) e o INKA (Instituto Kaingang).

conversar – dentre os quais alguns funcionários que trabalham na TIRV- era a favor de Serra.

2.2.d. Caça, pesca, coleta: das relações com o mato

A caça, para os kaingang de Rio da Várzea, apresenta-se como uma atividade extraordinária, momento em que os homens abstêm-se de suas atividades cotidianas e passam vários dias mato adentro: *‘hoje a gente caça por diversão’*, disse-me certa vez S. João Elias⁶⁷. Dentre os principais animais de caça mencionados tem-se: porcos-do-mato, queixadas, tatus, quatis, cotias, capivaras, e em menor escala, pacas e veados. Utilizam-se geralmente cachorros e espingardas para a captura dos animais, com exceção dos tatus, que são pegos diretamente em suas tocas.

À saída para a caça, os homens geralmente usam ‘remédios-do-mato’ – como folhas de guiné [*fũj*]- para a proteção contra picadas de cobra e para o bom agouro em suas caçadas. O ‘tigre’ ([maneira como se referem aos felinos selvagens encontrados ali, como as jaguatiricas e os gatos-do-mato; [*mig*]) representa grande fonte de medo, sendo também utilizados ‘remédios’ para afugentá-los, assim como ‘para ouvir bem os avisos do mato’. Segundo o cacique Antônio e o *kujã* Jorge Garcia, aqueles que detém o ‘conhecimento do mato’ podem, em suas incursões, conversar com os espíritos das árvores, dos rios, dos pássaros e de outros animais.

Por ser uma prática não muito freqüente atualmente, a carne de caça é considerada uma iguaria, um prato excepcional, extremamente apreciado por todos os indígenas que conversei. A maneira preferida de consumo são os assados, à maneira dos churrascos. Note-se que os churrascos, de carne de porco e de vaca, são também muito apreciados pelos Kaingang. Nas festas grandes, como os casamentos e o dia do índio, são o prato obrigatório.

A pesca é uma atividade feita com uma freqüência notoriamente maior que a caça, sendo extensiva às mulheres e às crianças. O principal rio utilizado é o rio da Várzea, mas também o são seus afluentes, dentre os quais se destaca o rio Demétrio, localizado a 15km da Sede. Normalmente a pesca é realizada com linha e anzol, prática que se intensifica com a diminuição do volume das águas fluviais. Além de

⁶⁷ Advirto que por trabalhar apenas com discursos econômicos nativos, e não com quantificações, não posso avaliar precisamente o valor econômico da caça para esses indígenas.

pontos específicos nas margens dos rios, utiliza-se o *caíco* para a pescaria. A maioria dos indígenas apresenta grande habilidade no manejo do caíco, e todos sabem nadar, muitos com destreza. Os Kaingang também utilizam, em menor escala, armadilhas feitas com filetes de taquara trançados, às quais dão o nome de *pãri*. Além dessa técnica, utilizam o envenenamento dos peixes através de um cipó conhecido como *kojé*⁶⁸. Para a liberação do veneno, o cipó é batido em uma pedra, e em seguida colocado na água; os peixes envenenados são coletados com o *pãri*, pouco abaixo de onde foi inserido o cipó.

Traíras, jundiás, joanas, lambaris, pintados, curimbas e cascudos são os principais peixes pescados na região. A pesca dos cascudos é feita manualmente, sem o uso de anzóis; por fazerem tocas nas margens dos rios, eles são pegos diretamente nesses buracos. Nos períodos de baixa do rio, esse peixe é o mais abundantemente consumido. A maneira preferida e ‘típica’ de preparo dos peixes é o cozido; feito com bastante água, prepara-se assim o caldo de peixe, amplamente apreciado. Faz-se também, com menor frequência, peixes assados diretamente no fogo. Os peixes quase nunca são fritos, este sendo considerado o ‘jeito do branco’ preparar o peixe.

A coleta de recursos naturais no mato apresenta-se também como uma atividade de muita relevância. Existe uma ampla diversidade de alimentos silvestres – aos quais nomeiam de ‘*comida-do-mato*’, assim como uma variedade ainda maior de plantas medicinais, conhecidas como ‘*remédios-do-mato*’. Dentre as ‘*comidas-do-mato*’ mais consumidas encontra-se o *fuvá*, um arbusto amplamente encontrado no mato e entre as plantações de banana, milho e feijão, de alto valor nutritivo. Os Kaingang costumam dizer que o *fuvá* substitui a carne nas refeições, e de fato, ele é consumido apenas com farinha de milho, ou *emy* [pão ou bolo na cinza]. O *kumy*, folha da mandioca brava, é também muito apreciado. Seu preparo é bastante demorado, visto que é necessário retirar o veneno presente nas folhas; para isso, as mulheres socam intensamente as folhas no pilão e, posteriormente, deixam-nas por muitas horas fervendo no fogo. Além dessas folhas, são consumidos o *pyr-féj* [*pyr* = urtigão; *féj* = folha], o *pehó-féj* [folha de abobora], o *gry* (folha de um espécie de samambaia, da qual consome-se apenas as pontas), e alguns palmitos.

Coleta-se também uma ampla variedade de frutos silvestres: mexericas [*ka kané*; termo também utilizado como ‘fruta’; *ka* = árvore;

⁶⁸ Que parece ser o mesmo, senão semelhante, ao timbó, cipó muito freqüentemente utilizado em grupos indígenas amazônicos.

kané = fruto]; amoras (em variações branca, rosa e roxa); bananas imbé ou de mico [*ko*]; iriticuns; guavirovas [*penva*]; pitangas [*jymi*]; goiaba; guabiju [*kane sá* = olho preto]⁶⁹. Dentre os frutos mais apreciados está também a melancia [*marsîa*]:encontrada geralmente em plantações, e não no mato, ela exerce fascínio entre os Kaingang, recebendo mesmo alguns interditos quanto à maneira como é consumida (voltarei a este ponto posteriormente).

Os Kaingang coletam também pequenas larvas que crescem nos brotos da taquara, às quais denominam ‘*koró*’. Estes são servidos fritos: ‘parecem torresmo’, dizem os indígenas. A gordura desta larva é aproveitada para o preparo da comida; atualmente, no entanto, utiliza-se a banha de porco para esse fim. É notória a preferência pela comida preparada com banha, à qual denominam de *vyjân tãgy* [*vyjân* = comida; *tãgy* = bastante gorda]- a ‘comida forte’, em contraposição à comida preparada com ‘azeite’ (leia-se óleo de cozinha vegetal), à qual eles denominam de *vyjân tag si* [*tãg*= gordo; *si*= pouco]⁷⁰.

São também exímios coletores de mel [*myg*], sendo os ‘meleiros’ os homens especialistas nessa coleta. Diz-se comumente que, em relação ao ‘tempo dos antigos’, hoje o mel é encontrado com escassez; seu apreço, nesse sentido, é ainda mais expressivo. O mel, assim como a carne de caça, é consumido como uma iguaria: uma relíquia escassa no *uri* [tempo de hoje], tendo sido abundante no *vysy* [tempo passado, ‘dos antigos’].

2.2.e. ‘Remédios do mato’, a especialidade dos *kujãs*

Os Kaingang são índios reconhecidos pelo seu vasto conhecimento botânico para fins, principalmente, terapêuticos. De fato, em Rio da Várzea os ‘remédios do mato’ são amplamente utilizados para as mais diversas finalidades: tratam-se de plantas com poderes curativos utilizadas tanto em momentos cerimoniais, quanto em situações mais corriqueiras do cotidiano. Folhas, raízes, cascas de árvore, frutos de uma ampla variedade de espécies são preparados – por infusão, fricção, queima ou trituração - para a cura de verminoses, gripes, dores de cabeça, dores de barriga, cólicas menstruais, para citar os mais freqüentes. São também utilizados para finalidades como ficar

⁶⁹ Note-se que devido ao clima e ao tipo de vegetação encontrada, a araucária não se desenvolve com facilidade na região; sendo assim, o pinhão é pouco consumido, em relação a outras áreas kaingang.

⁷⁰ Para uma etnografia sobre as ‘comidas fortes’ e ‘comidas fracas’, seus usos e a construção dos corpos entre os Kaingang da TI Xapecó (SC), ver Oliveira (2009).

tranqüilo, dormir bem, não ter cabelo branco, fazer o cabelo crescer, arranjar marido, ter um bom parto, não ter a ‘recaída’ pós-parto⁷¹, ter bons sonhos. Interessante notar que a utilização dos ‘remédios-do-mato’ pode ser voltada a fins considerados maléficos: os feitiços são também feitos com eles.

Dentre esse uso bastante disseminado, no entanto, existem alguns especialistas nos ‘remédios’, em sua ampla variedade de usos e classificações: os *kujās*, representantes por excelência do complexo xamânico kaingang. Em poucas palavras, aos *kujās* são atribuídos poderes de cura e de visão, sendo esta última uma capacidade ligada à possibilidade de acessar planos sobrenaturais e de prever acontecimentos do futuro. A respeito do poder de previsibilidade, o cacique Antônio explicou-me que ‘*o kujã é como a vacina da comunidade: ele prevê quando vai ter uma doença, aí a gente pode se preparar, tomar remédio-do-mato pra se prevenir. Assim a doença passa por cima da comunidade*’.

Segundo Crépeau (1997, 2002), os poderes e o conhecimento do *kujã* são recebidos através de animais-guia, instrutores para os momentos de caça e de cura, com os quais entra em contato na floresta, construindo uma forte ligação através de uma série de atividades específicas a cada animal. O guia mais comum encontrado entre os *kujās* é a jaguatirica e o gato-do-mato, também conhecidos como ‘tigre’, como já mencionado⁷². No entanto, encontram-se também comumente *kujās* que têm como guias alguns santos católicos. Tal é o caso de Albino Fortes (mais conhecido como Bento), o *kujã* mais conhecido de Rio da Várzea, que ali assume também o posto de vice-cacique.

Bento tem como guias São João e Santo Antônio; segundo suas explicações, esses guias requerem dedicação e trabalho constante por sua parte, para que possa deles receber o conhecimento sobre curas, sobre os espíritos e sobre os ‘remédios-do-mato’. Dessa forma, diz que é

⁷¹ Segundo diversas mulheres kaingang, a ‘recaída’ é um processo sintomático pós-parto que pode levar a parturiente a esboçar aspectos de desânimo, dores e cólicas abdominais, e mesmo a perder a boa qualidade da vista. Tais sintomas, no entanto, só ocorrem caso a mulher transgrida certas regras de prescrições alimentares ou de atividades nesse período: ‘*depois do parto, a mulher não pode comer salame, nem canjica... e não pode também trabalhar na agulha. Senão tem recaída, perde a vista*’, disse-me Sandra, uma das filhas de D. Laurinda. O consumo de ‘remédio-do-mato’ pela parturiente, no entanto, é tanto antídoto como precaução para todas as formas de ‘recaída’. Deve-se ressaltar que mesmo que hoje o parto em casa feito pelas parteiras (como D. Laurinda) não seja tão freqüente, visto que a maioria dos partos é realizada no hospital de Rodeio Bonito, o uso de ‘remédio-do-mato’ durante e após a gravidez continua bastante expressivo entre as mulheres de Rio da Várzea.

⁷² Para uma lista comparativa de *kujās* e seus respectivos guias em diferentes TIs kaingang, ver Rosa RRG (2005: 143-151).

necessário realizar uma festa anual, a ‘festa do *kujã*’, cuja data e demais prerrogativas são decididas ‘*de acordo com a vontade dos guias*’. Nessa cerimônia, realizada geralmente no mês de junho, é feito também o levantamento do mastro da bandeira de São João e de Santo Antônio, acompanhado do estouro de foguetes e do oferecimento de carne e bebida para todos os presentes. Neste dia o *kujã* batiza crianças e faz ‘benzimentos’ com a queima de ‘remédios’, e com banhos de ervas. Como mestre da cerimônia, fala de seu trabalho e faz ‘aconselhamentos’ à ‘comunidade’⁷³.

2.2.f. Do ‘trabalho’ com os mortos

A principal atividade do *kujã* é realizar trabalhos de cura, os quais consistem, principalmente, em buscar a alma⁷⁴ [*kãnhmég* = sombra, reflexo] do enfermo no mundo dos mortos [*numbé* = aldeia, ‘paradeiro’ dos mortos], local extremamente perigoso, ao qual apenas os *kujãs* podem ter acesso. Para os Kaingang, grande parte das doenças são associadas a esse afastamento da alma do corpo [*há*; igualmente traduzido como bom, feliz], a qual, geralmente, foi levada por algum espírito de parente próximo à pessoa que está doente. Cabe ao *kujã*, portanto, ir atrás dessa ‘alma perdida’ e atraí-la de volta para seu corpo, no mundo dos vivos⁷⁵.

Sabe-se, desde o clássico trabalho de Manoela Carneiro da Cunha sobre o sistema escatológico krahó (1978), que entre os grupos Jê os mortos representam o grau máximo de alteridade em relação aos vivos: eles são “Outros”, representam uma das formas contrárias para que o

⁷³ Não pude presenciar a ‘festa do *kujã*’ em Rio da Várzea, pois ela não ocorreu durante os períodos em que estive em campo. No entanto, conversei a seu respeito com o *kujã* e presenciei outros momentos cerimoniais de ‘queima de remédios e benzimentos’. Para uma versão desse ritual realizado na TI Inhacorá, cf. Veiga (2004).

⁷⁴ Veremos que por vezes os Kaingang referenciar-se-ão à ‘alma’ dos vivos como ‘espírito’. Por outro lado há uma grande diferenciação entre a alma (ou espírito) dos vivos em relação aos espíritos dos mortos.

⁷⁵ Veja-se que o resgate de almas dos doentes pelos xamãs é uma marca recorrente do xamanismo nas TBAS, contando-se com vasta literatura a este respeito (cf., por exemplo, Langdon & Baer, 1992; Chaumeil, 1983; e, para o caso xinguno, Menezes Bastos, 1984-1985). É curioso que os Jê - em comparação aos Tupi, Aruak, Karib, etc- não compareçam nesta literatura de forma muito saliente. Para os Kaingang, por sua vez, as pesquisas de maior fôlego sobre xamanismo são os trabalhos de Rosa RRG (1998, 2005). Não posso no momento contribuir para a questão com descrições de vigor, deixando, no entanto, o interesse para pesquisas futuras.

“eu”, vivo, sociável, se estabeleça⁷⁶. Segundo a autora, a morte é considerada tão brusca, interrompe as relações de tal forma que só pode ser encarada de forma hostil: logo, os Krahó vêem seus mortos como inimigos (:144).

Para os Kaingang, os espíritos dos mortos [*vênh kuprîg*; *vênh*= de alguém; *kuprîg*= espírito] também representam, entre outras formas de relações, os inimigos a serem enfrentados, no momento da cura. ‘*O kujã vai para uns lugares muito sinistros, como uma floresta escura, cheia de monstros... lá ele tem que encontrar a alma e cuidar para que também não seja pego, ou não se perca por lá*’ – disse-me um indígena que havia sido recentemente curado por um *kujã*.

Mesmo possuindo atributos extensíveis aos vivos (alimentam-se, sentem saudades, sentem desejos), os mortos apresentam características das mais indesejáveis entre os Kaingang: são avarentos, cobiçosos, invejosos. ‘*Eles querem tomar o espírito do parente vivo, querem levar pra eles. O avô, a avó, quando morre, quer levar o espírito do neto para si...*’.⁷⁷ Um senhora kaingang certa vez contou-me que seu filho mais novo estava muito doente, e ao levá-lo na *kujã* Maurícia, ela disse-lhe que seu filho não sarava porque o espírito de seu sogro estava segurando-o nos braços:

‘O avô queria levar o neto com ele, a não ser que Matias [seu filho] trouxesse uma garrafa de pinga e três foguetes para ele. Aí ele saiu madrugada adentro, trouxe os foguetes, a pinga e um ranchinho... aí a bajé deu os presentes e benzeu o nenê com erva do mato. Só assim ele sarou.’

Deve-se notar que, além das doenças físicas, outros infortúnios são associados a motivos de ordem semelhante: considera-se, por exemplo, que ‘a alma está perdida’, ou que a ‘alma está vagando’ em casos de tristeza ou desânimo, de bebedeira, de agressividade, e nos casos de prostituição por parte de algumas mulheres. Nestes casos, no entanto, muitas vezes entram em ação os ‘irmãos’, pastores e obreiros evangélicos, considerados os únicos capazes de ajudar a trazer a alma de volta ‘para o caminho certo’.

⁷⁶ “Tidos por fundamentalmente diversos, os mortos servem para afirmar, circunscrever os vivos. O pensamento krahó parece proceder, vimo-lo, por complementaridades, por negações: eu sou aquilo que o que eu não sou não é. Os inimigos, os afins, os amigos formais, são outras tantas formas que reveste o outro para que se estabeleça o eu. E este eu é ser-se vivo, ser-se Krahó, ser-se de certo segmento residencial, ostentar-se um certo nome” (*ibid.*:145)

⁷⁷ Veja-se que o desejo notado nos avós em terem os netos para si é notado também entre os vivos. Este ponto será desenvolvido no próximo capítulo.

2.2.g. ‘Purificação’, nomeação e o afastamento dos mortos

O ‘ritual de batismo’ é feito também com a finalidade de proteger e fortalecer o espírito e o corpo da criança [gr̃i]: para isso, os padrinhos e o *kujã* benzem e lavam-na com ‘remédios-do-mato’. No batismo, o afilhado [ṽnh ky pe; ṽnh=de alguém, ky pe = lavar] recebe um ‘nome-do-mato’. Com esse tipo de nomeação, os Kaingang buscam estender analogicamente as características de árvores, flores, pássaros para aqueles que recebem o nome. Dá-se também o nome de ‘índios antigos, que viveram muito, para que a criança possa viver muito também’- disse-me D. Laurinda. Os ‘nomes-do-mato’, dizem os indígenas, conferem força [tar] espiritual e física, algo que opera também no afastamento de espíritos maléficos. A atribuição de um o *jiji* [nome]⁷⁸ é muito importante para a formação da pessoa entre os Kaingang: com ele ganha-se e acumula-se características positivas como força, vitalidade e proteção, ao mesmo tempo construindo vínculos com ‘trancos-velhos’ que já receberam o mesmo nome, quando vivos.

Pode-se, portanto, perceber que a valorização do nome entre os Kaingang é verticalizada: valorizam-se nomes de avós, ou nomes de índios antigos, transmitidos ou herdados de ancestrais. Deve-se ainda notar que os nominadores por excelência são os avós da criança, por serem eles os que mais acumulam conhecimento sobre os nomes e os usos que deles faziam ‘os antigos’⁷⁹. Diante dessas circunstâncias, vale trazer a descrição da transmissibilidade de nomes entre os povos Jê, descritos por Fausto (2001):

“É a circulação – transmissão vertical e confirmação cerimonial- que agrega valor aos nomes (...). Inverte-se,

⁷⁸ Os nomes kaingang, assim como também o foi constatado por Veiga (1994, 2000) e Ramos (2008), são classificados em *jiji há* e *jiji korég*. Se o termo *há* confere positividade por ser ‘mais bonito’, o termo *korég*, traduzido por ‘feio’ ou ‘ruim’, carrega maior força espiritual. Assim, aqueles que recebem um *jiji korég* podem ficar imunes à influência exercida pelos espíritos dos mortos (como veremos adiante sobre os *péin*). Os exemplos de *jiji korég* que conheci eram ligados ao plano dos mortos ou ao plano extra-humano, como ‘*Nigro mág*’ - nome traduzido por ‘orelhudo’ ou ‘lobisomem’ (ser do qual os Kaingang dizem ter muito medo, por atacar as pessoas à noite).

⁷⁹ Vale também trazer em consideração que para os ‘nomes brasileiros’, a lógica parece ser contrária: enquanto os ‘nomes do mato’ coletivizam, uma vez que estão ligados à ancestralidade, sendo muitas vezes atribuídos os mesmos nomes a pessoas diferentes, os nomes brasileiros parecem apontar para princípios de diferenciação ou individualização. Nas gerações mais novas, é difícil encontrar um nome ‘brasileiro’ repetido entre os Kaingang. Alguns exemplos encontrados na TIRV são Jackson, Odisséia, Logan, Wellington, Thainara, Lodecir.

assim, a regra do renome e prestígio do matador tupinambá, que consistia em acumular novos nomes de inimigos, e não em recebê-los de um parente ascendente para transmitir a um descendente. O valor dos nomes jês encarna-se em sua transmissibilidade: eles têm valor porque podem ser transmitidos, gerando novos efeitos e produzindo novas relações. Um nome condensa um fluxo de relações que ele ao mesmo tempo representa e realiza.” (:536)

A verticalidade característica da onomástica Jê leva o autor a caracterizar esses povos como predominantemente centrípetos – algo que foi, no entanto, contestado por autores que pesquisaram povos Jê mais recentemente (cf. Gordon, 2006; Ramos, 2008). Como será aos poucos demonstrado, sigo, neste ponto, com estes últimos autores: para descrever formas de diferenciações políticas internas, busco também abordar mecanismos de guerra, o faccionalismo entre os Kaingang, a predação da política dos brancos e demais formas de alteridade - instâncias essas, por sua vez, que não se mostram irreduzíveis umas às outras. Também em consonância com os mesmos autores, penso que movimentos centrífugos conjugam-se com movimentos centrípetos entre os Jê, assim como em qualquer outro sistema nativo.

Estes temas serão retomados no capítulo 4. Por ora, no que diz respeito à onomástica kaingang, percebe-se que de fato a tendência centrípeta é potencializada. Os Kaingang conferem grande valor à ancestralidade, ainda que evitem os espíritos de seus mortos. A ligação com os ‘truncos-velhos’- seja pela nomeação ou pelo parentesco-conferem prestígio, diferencia, é prova de que a pessoa tem vínculos antigos com a terra local. Prova disso é a importância atribuída ao ‘cemitério dos antigos’, o *věnh kej si*, o qual, segundo D. Laurinda, é ‘o seguro do índio’.

»«

Localizado em uma área bastante afastada da área residencial⁸⁰, o ‘cemitério dos antigos’ foi construído, segundo s. João Elias, pelos avós de Francisco Kajeró: *‘nele estão enterrados os avôs de meus avôs. É a prova de que a gente está aqui desde muito tempo, separado de Nonoai’* (cf. capítulo 1). O *věnh kej si* conta com uma ‘cruz mestra’, feita de madeira de alecrim, e nele os mortos são enterrados de acordo com o pertencimento do morto às metades *Kamé* ou *Kanhru* (metades

⁸⁰ Este cemitério localiza-se nas margens da estrada construída pelos indígenas, a aproximadamente 500m do limite da TI, que dá saída ao distrito de Pinhalzinho.

exogâmicas kaingang, que serão abordadas no próximo capítulo): ‘os *kamé* vão enterrado com a cabeça virada pra onde o sol nasce e os *kanhru*, pra onde o sol desce’, disse-me Albino, ‘mas hoje eles estão enterrando de qualquer jeito, e por isso tem tanta alma penada vagando por aí’⁸¹.

Os Kaingang contam com pessoas encarregadas de carregar e enterrar o corpo do morto [vÿser = defunto], conhecidos como ‘capelães’. Geralmente eles são os conhecedores dos cantos fúnebres entoados no momento do trajeto para o sepultamento. São eles, segundo Antônio, também os responsáveis por conversar com o morto: ‘Quando o defunto está muito pesado, o capelão, que tem que ser seu *jamré* [cunhado, da metade oposta], fala com ele pra ele ficar mais leve’. Contam-se também com pessoas a quem são atribuídas as tarefas de ‘preparar o morto’, os *péin*. A categoria *péin* é apontada na literatura como aquela que, por pertencer às duas metades clônicas, pode transitar entre as metades no ritual fúnebre do Kiki⁸². Por possuírem um *jiji korég* [nome feio], são consideradas pessoas com espírito mais forte (Veiga 1994, 2004). No contexto de Rio da Várzea, onde não há relatos sobre a realização do ritual do Kiki, as pessoas *péin* assumem a função de preparar o morto antes do sepultamento.

Devo acrescentar que os cuidados escatológicos realizados em Rio da Várzea não se restringem ao momento de sepultamento. Os cuidados com as viúvas – e, de forma menos incisiva, com os viúvos – são igualmente importantes. Eles são considerados perigosos, pessoas que, pelo contato íntimo que possuíam com o morto recente, estão ainda ligados a ele. Por isso, ‘o certo é fazer como os antigos faziam: quando

⁸¹ Conta-se também com um cemitério mais novo em Rio da Várzea, localizado no setor Veiga, próximo às plantações. Esse cemitério foi ali construído para que o sepultamento fosse facilitado, uma vez que o morto é carregado por varas de taquara por quatro ‘capelães’. Neste cemitério estão enterrados Francisco Kajeró e José Ribano, o vice-cacique anterior a Albino.

⁸² O ritual do Kiki consiste na celebração de mortos recentes, momento em que os Kaingang reafirmam sua oposição a eles, tornando-os socializáveis, diminuindo seu perigo frente aos vivos. Na prática ritual, cujas descrições são encontradas já nos escritos de Baldus (1937)- que o designa como o “culto aos mortos”- e de Nimuendaju (1993[1913]), os participantes se dividem de acordo com o pertencimento às metades clônicas *Kamé* e *Kanhru*, prestando serviços cerimoniais aos membros da metade oposta. Como mencionado acima, os participantes de cada metade recebem diferentes pinturas corporais: marcas circulares aos da metade *Kanhru* e riscos aos da metade *Kamé*. Para ser realizado, deve contar com a presença de pessoas que dominem os cantos, danças, rezas e seqüências próprios ao ritual, como os rezadores e os *kujās*. O Kiki é geralmente considerado (por autores aqui citados como Crépeau, Fernandes, Tommasino e Veiga) como o lócus por excelência da atualização do dualismo kaingang. Como ele não é realizado em Rio da Várzea, não irei aqui abordá-lo. Devo ressaltar, no entanto, que depois de anos de “adornecimento”, ele foi realizado na TI Kondá, em maio deste ano (2011).

alguém morria, a viúva ou o viúvo tinha que ficar sem cortar cabelo, e ficar separado da comunidade, numa cabana longe, porque não podia olhar pra ninguém. Se alguém olhasse pro olho da viúva, morria’ – disse-me S. João Elias.

As práticas ligadas ao resguardo dos viúvos são diversificadas: ouvi relatos de casos em que era jogada cachaça nos olhos da viúva, para que ela não pudesse olhar pra ninguém; ou ainda em que seu cabelo era enterrado junto ao morto para que ele não voltasse para levá-la consigo. O resguardo é também feito com restrições alimentares e com o isolamento geográfico. Para que possam voltar ao convívio habitual, os viúvos devem ser lavados com ‘remédios-do-mato’ específicos, cabendo ao *kujã* o serviço de limpeza de sua casa, para que o espírito do morto seja definitivamente afastado⁸³.

»«

Os cuidados escatológicos kaingang, portanto, são praticados sobretudo com a finalidade de afastamento dos *vẽnh kupri* [espírito dos mortos]: perigosos, eles podem aproximar-se dos vivos para levar o espírito de seus parentes consigo para a aldeia dos mortos. A captura do espírito dos vivos, por sua vez, pode trazer a morte, enfermidades ou outros infortúnios àquele que ‘perdeu sua alma’.

O que por fim deve ser acrescentado é que os Kaingang diferenciam o espírito dos mortos - *vẽnh kupri*- do espírito/alma dos vivos - *kãnhmég*- também traduzido, como já mencionado, como ‘sombra’ ou ‘reflexo’⁸⁴. Este último é algo que apenas os seres vivos possuem, e é atrás dele que o *kujã* vai atrás em seus trabalhos de cura. Essa concepção dual de corpo e espírito, por sua vez, é assim explicada por Wilson Moreira: ‘*é a alma [kãnhmég] que comanda o corpo, sem ela é só carne... o corpo não funciona*’.

Interessante notar que tal concepção é válida não apenas aos humanos, mas também a outros seres: segundo alguns *kujãs* com quem conversei, plantas, animais, as águas, o céu, o sol, a lua, têm espírito. É com o espírito desses seres que o espírito do *kujã* conversa durante seus sonhos, assim como é também com o espírito do animal guia que o *kujã*

⁸³ Os Kaingang dizem que se trata o resguardo dos viúvos de um ‘costume dos antigos’. No entanto, todos – inclusive os jovens- mostram-se bastante cientes dessas práticas, e sempre têm algum relato sobre o resguardo ou purificação de viúvos em sua família. Para descrições sobre o ritual de purificação da viúva entre os Kaingang, cf. Veiga (2004).

⁸⁴ Tal tradução, além de ter-me sido concedida por professoras bilíngües (Angélica e Silvana, com quem fiz a maior parte das traduções de minha pesquisa) é também encontrada no dicionário bilíngüe de Wiesemann (2002:43), com a variação *kanhvég*= alma, sombra, reflexo.

aprende os segredos da cura, dos remédios e demais ‘conhecimentos do mato’. Isso fica claro com a exegese de S. Jorge Garcia, um importante *kujã* de Nonoai, quando lhe perguntei a respeito da relação com seus ‘guias’:

‘Cada mestre índio [kujã] tem um tipo de trabalho. Porque o nosso mestre da mata [guia], que nós trabalhamos, não é igual um ao outro. Todas as coisas têm espírito: o céu tem o comandante dele, o sol, a lua, as estrelas, a mata também. Dependendo do pensamento do mestre da mata, ele conta no sonho o trabalho que tem que fazer (...). Eu trabalho com uns três, quatro guias... hoje cedo ainda veio bem no raiar do dia um, o gavião penacho. Mas é o guia do gavião penacho que vem. Têm vários tipos de guia, a águia, a onça... mas não é o próprio bicho. É o espírito que comanda aquele bicho que vem vocar na gente, pra gente ter sabedoria lá da mata. Por isso eu digo: lá na mata a gente conhece tudo: eu falo com os passarinhos, eu falo com as madeiras... sei dos bugios, quando estão fazendo a reunião deles, eu sei o que eles estão fazendo, o que eles estão falando... pelo guia deles também.’ (S. Jorge Garcia, maio de 2011)

Como se pode perceber, as relações entre *kujã* e os seres com quem se comunica efetuam-se em um plano compartilhado: todos os seres têm espírito (‘guias’, ‘aquele que comanda’) e podem, portanto, potencialmente se comunicar. Todos os humanos também possuem espírito, mas é somente o *kujã* que desenvolve a capacidade de se comunicar com os ‘espíritos da mata’.

As descrições dos *kujãs* levam também a depreender que a noção de ‘espírito’ (não os espíritos dos mortos, mas aqueles ‘que comandam’ os seres) converge com a noção de *duplo*, já mencionada para outros contextos ameríndios (cf., por exemplo, Lima, 1996). Para isso, deve-se ter primeiramente o cuidado em não apreender essas relações como animistas, o que resultaria simplesmente em atribuir características humanas a seres naturais – concepção que seria baseada em uma distinção entre natureza e cultura que diz respeito ao “nosso” pensamento, como pioneiramente alertou Lévy-Bruhl (1927)⁸⁵.

Por outro lado, Lima adverte que ainda que a alma/espírito não coincida com a experiência de subjetividade (i.e., não seja equivalente à

⁸⁵ Ao versar sobre “a mentalidade primitiva”, Lévy-Bruhl (*idem*) supõe uma sociologia cosmológica, em que todos os seres, não apenas os humanos, participariam de forma indiferenciada.

capacidade de se adotar um ponto de vista⁸⁶), é ela quem torna possível o sujeito - que é “disperso no tempo-e-espaco cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro” (:41). Com suas devidas variações, essa é também a forma como o um – o corpo- relaciona com seu duplo – a alma/espírito- kaingang: apenas na conjugação dos dois a pessoa é efetivamente concebida, a experiência subjetiva expandindo-se também ao plano espiritual. Neste plano, os duplos dos *kujãs* travam negociações com os duplos de outrem, e as almas – *kānhmég-* podem perder-se, causando doenças, infortúnios, o definhamento do corpo do qual se apartou. Somente com o duplo, sua alma ou reflexo, o corpo pode funcionar.

»«

Muitos desdobramentos poderiam ser abstraídos dos exemplos etnográficos aqui trazidos. Por ora, procurei explicitar alguns contextos e princípios que, uma vez mostrando-se fundamentais para a concepção da pessoa e para o *socius* nativo, não poderiam ser excluídos de uma pesquisa que pretende se voltar às relações de parentesco e políticas – as quais, mesmo entrelaçadas, foram propositalmente enfocadas em capítulos subseqüentes neste trabalho.

⁸⁶ Vale lembrar que esses temas remetem diretamente à ontologia perspectivista entre os índios amazônicos, cujo modelo foi desenvolvido principalmente por Viveiros de Castro (1996, 2002b).

Capítulo 3

Políticas domésticas: do parentesco kaingang

“Em outras palavras, em vez de soluções, poderíamos começar a adivinhar no que consiste o enigma, ele mesmo.”
(Wagner, 2010b)

3.1. A melancia, o mel e o desejo

‘*Marsã kanhkó tũ*’, disse-me uma mulher kaingang, enquanto eu e seus ‘parentes’ sentávamos em seu *prur* [terreno limpo que rodeia a casa] e dividíamos uma saborosa melancia. O significado, disse-me ela: ‘*A melancia não tem parente*’. Muito intrigada com a assertiva, continuei a conversa: ‘como assim, a melancia não tem parente?’, ao que ela respondeu-me: ‘*a melancia, por ser muito desejada, por ser uma fruta que todos querem, que dá vontade de ter pra si, é boa para as mulheres solteiras, as mén tũ. Se você, que é solteira, passar a casca da melancia no seu rosto e no seu corpo, vai ficar tão desejada, que vai logo arranjar marido. Mas aí, quem era seu parente deixa de ser. Todos vão desejar você. Teve uma mulher aqui na área que fez isso, e nunca mais teve parente. E isso passou para seus filhos, seus netos, eles também não têm parente. Aí tem que escolher: você pode passar melancia, e arranjar marido, mas aí nunca mais vai ter parente.*’

E enquanto me lambuzava com mais um generoso e succulento naco de *marsã*, todos que estavam em roda, saciando-se e matando a sede provocada pelo calor intenso daquele dia de verão, repetiam com aguda reticência que as mulheres que passassem no corpo a casca daquela desejada fruta ficariam sem parentes [*kanhkó tũ*].

»«

É no segundo ato das Mitológicas – “Do Mel às Cinzas”- que Lévi-Strauss, com base em um mito Mundurucu, refere-se à “natureza diabólica das melancias” (2004[1967]:90). Neste mito (M157b), os homens que primeiro ingeriram as melancias, frutos providos pelo demônio, morreram envenenados, seu consumo tornando-se livre de perigo somente após sua domesticação. Neste mesmo volume, Lévi-Strauss refere-se também a mitos de outras regiões da América, nos quais, justamente por terem perdido seu potencial envenenador, as

melancias são consideradas frutos peculiares, diferentes dos demais frutos da estação seca, em sua maioria amargos e venenosos. Com efeito, o autor considera-o como um fruto marcado pela ambigüidade, seja por conter em si o potencial (inativo) de veneno, seja por, na passagem para a estiagem seca, conservar sob sua casca grossa e dura os deleites da aquosidade da estação chuvosa. Tais ambigüidades, já indicadas em seu continente e seu conteúdo, remetem por sua vez a deuses enganadores presentes nos mitos que fazem referência a esse fruto: verdadeiros *tricksters* que, segundo Lévi-Strauss, diferenciam-se “por fora e por dentro” (:94).

Na narrativa kaingang, vimos que a melancia, fruto de explícito anseio, carrega também ambigüidades: sua casca (continente) passa à mulher solteira seu potencial de desejo (conteúdo), o que leva à possibilidade de todos, inclusive consangüíneos, quererem-lhe tomar como esposa. Tal transformação, contudo, contém em si um grau de envenenamento: ao tornar-se excessivamente desejada, a mulher perde seus ‘parentes’, generalizando em torno de si uma afinidade potencialmente desmedida. Os perigos decorrentes desta escolha, por seu turno, são de tal forma anunciados pelos Kaingang, que outras analogias fazem-se a esse caso pertinentes.

Como já dito em outros lugares⁸⁷, os mitos, em última instância, falam todos sobre a passagem da natureza à cultura. Em “Do mel às cinzas”, assim como em “O Cru e o Cozido”, revela-se justamente uma mitologia indígena obsessiva em perseguir a diferenciação, o estado *descontínuo*, aquilo que torna possível o estabelecimento de um sistema de significações. Nesse sentido, o temor indígena ressaltado nos mitos, utilizando as palavras de Sztutman, seria quanto à

“conjunção não-mediada entre esferas normalmente separadas, perigo que faria o estado de “sociedade” — e, portanto, de diferenciação — resvalar em estado de “natureza” — e, portanto, de indiferenciação(...) Não importa o lugar, os mitos falam sempre de uma só questão: a passagem da natureza à cultura, isto é, o estabelecimento das regras de aliança e a separação entre humanos e não-humanos (2005:214).

Se a condição de humanidade diferencia-se pelo surgimento tanto da aliança e da mortalidade, quanto do fogo culinário (cf. Viveiros de

⁸⁷ Vide, por exemplo, Lévi-Strauss (2004a, 2004b); Viveiros de Castro (2002a); Sztutman (2005); Lima (1999).

Castro, 2002a:171), o mel, estando “aquém da cozinha”, representa nos mitos os perigos de uma reaproximação dos humanos à esfera da natureza⁸⁸. Além de ser um alimento que não requer preparos culinários para seu consumo, o perigo de “regressão à natureza”(Sztutman, 2005 :215) mostra-se devido à ampla associação do mel ao envenenamento e à sedução⁸⁹, representado nos mitos muitas vezes como a causa da quebra de alianças.

Portanto, se a natureza “dia-bólica”⁹⁰ das melancias é ressaltada nos mitos analisados por Lévi-Strauss, já é possível perceber outros desdobramentos presentes na pequena narrativa acima representada. Diante dos paradoxos apresentados pelo mel, a melancia, fruto de desejo que pode ser manejado pelas mulheres kaingang solteiras como um mecanismo de sedução, dele se aproxima. Ambos contém um potencial de veneno: a melancia, assim como o mel, pode representar o perigo do “regresso à natureza”- no caso, por infringir as interdições de incesto e as regras de alianças ali estabelecidas. Tão desejada quanto a melancia, a mulher deixa de ter ‘parentes’.

Para prosseguir com os desdobramentos dessas questões e suas implicações relacionais entre os kaingang, algumas perguntas primeiro se impõem: diante da aparente contradição de não se ter ‘parentes’ mas ao mesmo tempo serem mencionados marido, filhos e netos, quem seriam os ‘parentes’ /‘*kanhkó*’ que a desejada *mén ũ* deixa de ter? Porque são tão importantes? Subseqüentemente, seja qual for a identificação dessas categorias nativas, quais seriam os perigos imbricados a uma atitude que leva a algo considerado como uma

⁸⁸ Note-se que o tabaco apareceria assim representando uma “sobre-natureza”, pois está “além da cozinha”, podendo, em contrapartida, trazer as possibilidades de reaver as aquisições culturais perdidas. Ver Sztutman (2005), para uma resenha das Mitológicas, vol. 1 e 2, onde são ressaltados os perigos da continuidade entre natureza e cultura no pensamento ameríndio, assim como o elogio do discreto em relação a esses dois planos ontológicos.

⁸⁹ Conferir, em “Do mel às cinzas”, o capítulo III da Primeira Parte: “História da moça louca por mel, de seu vil sedutor e de seu tímido esposo” (:97-138). Já para as relações entre *veneno* e *desejos culinários e sexuais incontidos*, vale trazer a aproximação presente em “O Cru e o Cozido” entre o mito mundurucu de origem do timbó (veneno de pesca) e o mito da “amante do tapir” (:299-300; 305-307), que Lévi-Strauss considera como simétricos. Veja-se que, se no primeiro mito a mulher é considerada “suja” e desprende veneno de seu corpo em decorrência de sua “empresa culinária imoderada”, no segundo a sujeira da amante é associada a seu “erotismo excessivo, que o animal satisfaz melhor” (:306). Sobre esta última, o autor evoca a fala de um informante indígena que a descreve como “sem-vergonha muito suja”, e acrescenta que “entre nós” essas mulheres são tratadas como “sujeira”, tratando-se, portanto, de uma “sujeira moral”.

⁹⁰ Faço aqui referência a Menezes Bastos (1996:15) que também em outros lugares chama a atenção à etimologia das palavras “dia-bólica” e “sim-bólica”, que respectivamente apontariam para a idéia daquilo que “separa” e “une”.

afinidade desmedida, que ultrapassa – ou “envenena” - as relações de consangüinidade?

3.2. Afinidade potencial e a construção do parentesco

As questões aqui evocadas remetem a problemas de ordem fundamental ao parentesco ameríndio – e, por conseguinte, àquilo que segundo proposto por Viveiros de Castro (2002a, 2002c) o engloba: a afinidade. Mesmo que não caiba aqui detalhar os argumentos do autor, importante frisar que para construir um modelo amazônico de parentesco, Viveiros de Castro aproxima os sistemas dessa região à matriz indiana, onde são encontrados os sistemas “dravidianos”. Estes últimos, de acordo com Dumont, colocam em primeiro plano a relação matrimonial, exprimindo uma regra positiva de aliança bilateral, descolada de regras de descendência ou de trocas simétricas entre grupos exogâmicos. Assim, ao retomar a idéia de que nas socialidades amazônicas a aliança prevalece sobre a descendência como “princípio *institucional*”- e isso o faz com base nos trabalhos, principalmente, de Bruce Albert e Joanna Overing-, o autor estende tal argumento postulando que “ali, a afinidade predomina sobre a consangüinidade como princípio *relacional*” (idem, 2002b: 411).

É a este princípio relacional dominante nos sistemas ameríndios que Viveiros de Castro denomina *afinidade potencial*. Considerada como um “valor genérico”, esta ultrapassaria as relações efetivas de parentesco; seria, antes, a condição virtual para que este último possa ser processualmente atualizado. Assim, segundo as proposições do autor, a afinidade potencial ligar-se-ia, antes, à alteridade, da qual seria sua primeira “determinação sociológica”. Os afins potenciais, por sua vez, seriam o termo médio que ligam concentricamente humanos e animais, co-residentes e estrangeiros, vivos e mortos, cognatos e inimigos (:161).

Dessa forma, descolando a afinidade potencial do parentesco, e tomando-a como princípio relacional, Viveiros de Castro diferencia-a dos outros dois tipos de afinidade presente na Amazônia: a *afinidade efetiva* ou atual, representada pelos cunhados, genros, etc.; e a *afinidade virtual cognática*, representada pelos primos cruzados, tios maternos etc.⁹¹ (:128). Essas são consideradas como “versões enfraquecidas”, ou “menos energizadas” da afinidade potencial: os afins atuais seriam

⁹¹ O autor salienta que geralmente a afinidade virtual cognática não é diferenciada da afinidade potencial; considera, no entanto, essa diferenciação de suma importância, visto que ela explicita a diferença entre afins aparentados e afins não-aparentados.

variantes “impuras”, “contaminadas pela consangüinidade”, em contraposição ao afim potencial, “global e arquetípico” (:157). Seria, portanto, nesses termos que o parentesco seria concebido como algo englobado pela afinidade e subordinado às relações com o exterior.

E que estatuto receberia a consangüinidade? Primeiramente, deve-se ressaltar que a idéia sobre a mesma- trabalhada por Dumont e na qual se embasa Viveiros de Castro - não é colada a uma concepção cultural de partilha de substâncias⁹² (sangue, principalmente), tampouco a uma noção de parentesco que exclua a afinidade. A distinção analítica entre consangüinidade e afinidade concebida por estes autores é, antes de mais nada, estrutural⁹³.

Segundo ainda Viveiros de Castro, no contexto ameríndio a consangüinidade diferencia-se concentricamente da afinidade por gradações⁹⁴: há pessoas mais ou menos consangüíneas, e pessoas mais ou menos afins. No entanto, ao considerar a afinidade como algo no

⁹² Deve-se lembrar que a precaução em descolar a idéia de consangüinidade das relações biológicas é resultado das críticas de Schneider (1984), que marcaram de forma contundente os estudos de parentesco. A crítica deste autor seria dirigida ao fato de que desde a gênese do parentesco na antropologia, comumente atribuída a Lewis Henry Morgan, as análises nesse campo de estudos teriam sido baseadas no “dado” ocidental de que o parentesco seria colado às relações biogenéticas. Uma vez que isso teria levado a uma naturalização e a uma universalização da consangüinidade indevidas nas análises trans-culturais, a própria noção de parentesco passou então a ser colocada sob suspeição. Ressalto, no entanto, que o problema da abordagem schneideriana, assim como de autores que desenvolveram seus trabalhos a partir da crítica ao uso de categorias “ocidentais” em análises interculturais, é a pressuposição e a obviação do “Ocidente”. Geralmente esses autores tomam-no como uma realidade homogênea, um bloco indiferenciado, quando, na verdade parecem estar se referindo a setores específicos de sociedades, principalmente, anglo-saxã e norte-americana, estas, por sua vez, também obviadas. Penso que diante da ampla difusão e influência de autores como, além de Schneider, Wagner, Strathern e Gell, vale a pena fazer uma antropologia do uso do rótulo “ocidental” nas próprias análises antropológicas.

⁹³ Devo observar que mesmo seguindo esse caminho analítico proposto, procurei observar os momentos etnográficos em que o compartilhamento de substâncias – como sangue e leite- aparecem como elementos diacríticos para a concepção nativa de parentesco. A meu ver, isso não contradiz a abordagem estrutural da diferença entre consangüinidade e afinidade. Se a consangüinidade, enquanto não-afinidade, envolve elementos substanciais, trata-se de um problema de ordem distinta. Veja-se que Teixeira-Pinto (1993) sugere que a lógica do “blood is thicker than water” – fazendo referência a Schneider (1984:165) que a concebe como uma representação “ocidental” - pode de fato ser relevante para a vida social ameríndia, uma vez que a “substância” ou demais termos “biológicos” fundamentariam ali certas relações sociais (:173). Para o autor, a proximidade entre os “parentes” está ligada à substancialidade, assim como à visão nativa de reprodução física de indivíduos. Apontando, enfim, para uma lógica de “proximidade” e “distância” baseada no conteúdo “biologizante” das relações entre parentes e não parentes, salienta que, no caso ameríndio, “seria preciso determinar, de início, ‘what is blood all about?’” (:173).

⁹⁴ Aqui estaria justamente a maior diferença para o contexto do dravidiano indiano onde tal diferença seria marcada pela diametralidade (*ibid.*:134).

plano do *dado* ou do estado fundamental das relações nas socialidades ameríndias- e isto o faz com base, principalmente, na obra de Roy Wagner- a consangüinidade, que não está lá como fato, requer um esforço criativo, construtivo, para que possa diferenciar-se enquanto tal. Dessa forma, o parentesco ameríndio seria um produto da criação humana. Ele passaria a existir através da extração do corpo de parentes atuais e locais a partir desse fundo de socialidade infinita e virtual.

Viveiros de Castro postula que isso ocorre justamente porque a afinidade, uma vez que é dada e não presume uma concepção de totalidade, porta sua própria negação, a não-afinidade. Ora, a não-afinidade seria justamente a parte não determinada da consangüinidade, e para que ela se torne algo determinado, deve, portanto, excluir gradientes da afinidade dentro de si, esta última sendo o “único valor positivo disponível” (:432). Este, portanto, seria o processo de contra-efetuação da virtualidade, atualizado na forma de parentesco; seria um processo, portanto, de “obviação” da afinidade, no sentido atribuído por Wagner (2010a), em que o processo de diferenciação é oferecido pela afinidade mesma. Em outras palavras, a construção da consangüinidade acaba reproduzindo a afinidade por contra-efetuação; logo, o parentesco, segundo este modelo, mostra-se como consangüinidade *mais* afinidade.

»«

Essa lógica virtual parece-me altamente profícua para pensar o processo do parentesco kaingang - mesmo tratando-se estes de índios do “Brasil Central”, que possuem características estruturais específicas em relação aos povos amazônicos⁹⁵. Considerando, portanto, o estatuto construído do parentesco, faz-se por agora necessário averiguar quais são os mecanismos ali envolvidos que orientam a agência dos kaingang na “extração” de seus parentes.

Tais questões, como será visto, ligam-se a formas de conduta, regras de etiqueta e aspectos da convivialidade que apontam para a co-extensão do parentesco ao campo da humanização, conforme sugerido por Coelho de Souza (2001, 2004; a respeito de outros grupos Jê). São humanos (verdadeiros) aqueles que são parentes, ambas instâncias

⁹⁵ Viveiros de Castro (*idem*) refere-se basicamente aos coletivos amazônicos ao elaborar sua teoria sobre a afinidade potencial, colocando que a região do Brasil Central, povoada eminentemente por grupos Jê, possui características específicas, às quais ele apenas acena. Acrescenta, no entanto, que os Kaingang, assim como os Xavante, possuem um sistema de terminologia simétrico, o que os aproxima dos sistemas dravidianos.

construídas através de agenciamentos que, no caso kaingang, envolvem aspectos da sociabilidade e o sistema de metades.

Passo então a descrever algumas dimensões envolvidas nos processos de consanguinização, assim como de afinização, que mostram-se entre os Kaingang como domínios passíveis de quantificação e reversibilidade (pode-se ser ou tornar-se mais ou menos ‘humano’, assim como mais ou menos ‘parente’; *ibid*, 2004). Para chegar a esses pontos, entretanto, serão primeiramente retomados os princípios do dualismo kaingang atualizados no sistema de exogamia das metades *Kamé* e *Kanhrú*, que estão na base da concepção nativa de parentesco.

3.3. A invenção⁹⁶ do dualismo kaingang

“A tradição dos Kaingang afirma que os primeiros da sua nação saíram do solo; por isso têm cor de terra. Numa serra, não sei bem onde, no sudeste do estado do Paraná, dizem eles que ainda hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Uma parte deles permaneceu subterrânea; essa parte se conserva até hoje lá e a ela se vão reunir as almas dos que morrem, aqui em cima. Eles saíram em dois grupos chefiados por dois irmãos, Kanyerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe consigo um grupo de gente. Dizem que Kanyerú e toda sua gente eram de corpo delgado, pés pequenos, ligeiros, tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como esses dois irmãos com a sua gente foram os criadores das plantas e dos animais, e povoaram a terra com os seus descendentes, tudo nesse mundo pertence ou à metade Kanyerú, ou à metade Kamé, conhecendo-se a sua descendência já pelos traços físicos, já pelo temperamento, já pela pintura: tudo o que pertence à Kanyerú é manchado, o que pertence a Kamé é riscado”⁹⁷.

⁹⁶ Veja-se que aqui utilizo a noção de *invenção* no sentido proposto por Wagner (2010), ou seja, como um processo objetivo de criação que envolve observação e aprendizado, e não como uma espécie livre de invenção fantasiosa (:30). Para o autor, a invenção é compreendida como parte do fenômeno amplo e generalizado da criatividade humana – de tal forma que, nas pesquisas de campo, o que antropólogo encontra são estilos diferentes de criatividade. O ato inventivo da cultura, portanto, é retro-ativo, pois neste encontro, ambos, nativo e antropólogo, se inventam. Wagner salienta que a invenção do antropólogo é controlada por sua própria cultura, suas analogias são extensões de seu próprio pensamento. Estas últimas, no entanto, são transformadas pela experiência vivida em campo; assim, ao inventar outra cultura, o antropólogo inventa também a sua própria, alargando a própria noção de cultura.

⁹⁷ Mito coletado por Nimuendajú, na década de 1910, na região do médio Ivaí (PR). Encontrado em Silva [et al] (2009: 21-22), e transcrito a partir de uma versão encontrada na Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1986, n.21. Observa-se que diferente de

Como, quase invariavelmente, todo mito de origem ameríndio, essa versão kaingang colhida por Nimuendaju revela elementos conceituais de primeira ordem sobre a forma nativa de concepção de suas próprias ontologias⁹⁸. Nele estão expressos a gênese de todos os seres, humanos e não-humanos, que desde o princípio foram divididos entre as metades clônicas *Kamé* e *Kanhru*, apresentando características inatas decorrentes da pertença a cada uma das metades. Bastante disseminado, nas escolas inclusive, é comum os indígenas fazerem alusões a esse mito para explicarem aspectos de sua sócio-cosmologia àqueles que porventura nela estiverem interessados.

Por outro lado, o mito de origem kaingang permite também apreender os princípios através dos quais autores como Almeida (1998, 2004), Crépeau (1997, 2002), Fernandes (1998, 2003), Tommasino (2000) e Veiga (2000, 2004) convencionaram os Kaingang como *índios dualistas* na literatura antropológica. Essa geração de antropólogos, vale esclarecer, tinha entre suas metas a possibilidade de aproximações etnológicas entre os Kaingang e a área cultural Jê-Bororo do Brasil Central – a qual contou com as famosas e importantes pesquisas realizadas pelos membros do projeto Harvard-Brasil Central⁹⁹ (HBCP), que formularam o dualismo como princípio fundamental para as sociedades indígenas em questão¹⁰⁰.

Os Jê meridionais não foram incluídos no projeto do HBCP¹⁰¹, o que de certa forma fomentou o estigma de aculturação atribuído a esses

outras versões, neste mito o demiurgo *Kanhru* saiu na frente de *Kamé*, o que contradiz afirmações como “os kamé vão sempre primeiro” (Crépeau, 2006), atribuídas a informantes indígenas da TI Xapecó (SC). Veja-se que com base no discurso nativo e nas relações cerimoniais do *Kiki*, Crépeau refere-se ao dualismo kaingang através da assimetria entre as metades, relação essa que define os parceiros como partes de um todo social” (:11). Nessa “ideologia holista implícita”, a metade *kamé* seria associada à “totalidade social” (:29), que englobaria, já no mito de origem, a metade *kanhru*.

⁹⁸ Ver, por exemplo, as análises de Barcelos Neto (2002) sobre mitos de origem dos índios Wauja, baseadas também em desenhos de xamãs que tematizam seres míticos ou extra-humanos.

⁹⁹ Cf. Maybury-Lewis (org.), 1979.

¹⁰⁰ Vale ressaltar que nesse momento o dualismo Jê foi teoricamente formulado de forma independente dos conceitos de descendência e aliança (cf. Lea, 1995). Por sua vez, a questão da descendência entre os Jê foi retomada por Lea (1993), ao propor que as Casas Mebengokre (Kayapó), regidas pela matrilinearidade, constituem “pessoas morais ou jurídicas” – o que as aproxima do modelo de Casas encontradas por Lévi-Strauss nas “sociétés à maisons”. Em outro trabalho (*idem*, 1995), ela explora a questão da aliança neste mesmo grupo indígena, propondo a possibilidade de existir ali um sistema de “herança de afinidade”.

¹⁰¹ Tal exclusão foi atribuída à distância geográfica e ao fato de não terem sido notados aspectos dualistas explícitos entre os Kaingang e Xokleng (como a espacialidade circular das

grupos indígenas. Isso, somado às preocupações sobre os impactos da política indigenista durante os anos '70¹⁰², acabou imbricando na realização de trabalhos até então voltados de forma mais veemente para aspectos do contato dos índios kaingang e xokleng com a assim chamada “sociedade envolvente”. Segundo Fernandes (2003), a virada viria ocorrer na década de 1990, principalmente após os trabalhos de Veiga sobre cosmologia e práticas rituais kaingang. A partir de então, segundo o mesmo autor, as pesquisas sobre esses indígenas passariam a se centrar na “compreensão dos esquemas classificatórios nativos e de suas estratégias de organização social”(15). O esforço parecia ser, neste momento, demonstrar que os Kaingang possuem, sim, uma “cultura”, o dualismo apresentando-se como uma das maiores provas disso.

Importante ressaltar que, sejam nos trabalhos de Veiga, de Crépeau (sobre o xamanismo e cosmologia) ou de Almeida (sobre dinâmicas religiosas), as “características culturais nativas” são descritas *através* de um *dualismo diametral*. Este modelo de análise, por sua vez, seria no contexto kaingang marcado por uma relação de complementaridade e assimetria entre os pares da oposição, representados pelas metades *Kamé* e *Kanhru*, todos os planos da vida social remetendo ou sendo enquadrados segundo essa classificação binária. Não aleatoriamente, *Kamé* e *Kanhru* passariam (principalmente a partir da década de '90) a ser o emblema, inclusive para os indígenas, da “cultura kaingang”.

Com efeito, o binarismo das relações decorrente da diametralidade do dualismo coincide em grande medida com a teoria social elaborada e difundida entre os Kaingang. Passo a descrever, portanto, como os indígenas explicam sua organização social a partir do sistema de metades, e em seguida como Fernandes (2003) reelaborou o modelo dualista vigente. Somente após terem sido feitas essas considerações, irei direcionar-me para outras entradas, que não necessariamente remetem, ao menos de antemão, ao dualismo.

aldeias setentrionais e centrais) – o que levou a supor que seus “modos de vida estavam extintos” (Maybury-Lewis, 1979:6).

¹⁰² Conferir obra de Silvio Coelho dos Santos, que mostra-se como a de maior proeminência para os estudos de contato interétnico entre os índios da região sul (cf. para citar apenas dois de seus trabalhos mais influentes, Coelho dos Santos, 1963, 1970).

3.4. Aspectos de uma teoria nativa: os Kaingang descrevem seu sistema de parentesco

“Com efeito, propomo-nos a mostrar aqui que a descrição das instituições indígenas feitas pelos observadores em campo- inclusive eu próprio- coincide, certamente, com a imagem que os indígenas têm de sua própria sociedade. Mas essa imagem não passa de uma teoria ou, melhor dizendo, de uma transfiguração da realidade, que é de natureza totalmente diferente” (Lévi-Strauss, 2008 [1952]: 134)

Os Kaingang de Rio da Várzea descrevem sua organização social baseando-se em grande medida no sistema de metades¹⁰³, e apresentam para isso um modelo bastante claro sobre suas classificações de parentesco. A divisão da sociedade entre pessoas *kamé* e *kanhru* e a maneira como estas se relacionam de acordo com o pertencimento às metades clânicas é fundamental para a forma como concebem e descrevem o socius nativo.

Ser *kamé* ou ser *kanhru* é considerado pelos indígenas como um diacrítico fundamental para a caracterização dos *kanhgág pe-* os ‘índios puros’ ou ‘verdadeiros’. Os usos dessa categoria [*kanhgág pé*], por sua vez, parecem apontar para concepções de humanidade difundidas entre os Kaingang. Tudo indica que para ser plenamente humano é preciso pertencer a uma das metades: isso define uma posição em um mundo de significações, que torna possível a vida e o estabelecimento de relações com ‘parentes’¹⁰⁴. Ainda que esse relacionar-se com os parentes não seja algo prontamente estabelecido (*i.e.*, pertença à uma metade clânica,

¹⁰³ Devo de antemão ressaltar que a pertinência dessa afirmação é válida para minha experiência etnográfica entre os Kaingang da TI Rio da Várzea e áreas vizinhas do Rio Grande do Sul. Há no entanto um consenso entre a atual geração de antropólogos de que em diversas áreas em Santa Catarina e Rio Grande do Sul o sistema de metades é pouco conhecido, principalmente, entre os mais jovens.

¹⁰⁴ Veja-se que se podemos inferir um sentido de humanidade plena entre os Kaingang, ele obviamente extrapola o pertencimento às metades clânicas, envolvendo aspectos outros, como a nominação e a relação entre corpo e alma, descritas no capítulo anterior. Tal elaboração encontra ressonância com o que foi trazido por Rosa PC(2011), em sua pesquisa sobre os processos de construção de corpos e pessoas entre os Kaingang. Noto no entanto que se a autora chama atenção para aspectos corporais e constitutivos da pessoa, irei agora enfatizar os princípios relacionais do parentesco kaingang tendo como foco os mecanismos de *aproximação*. Proponho, assim, que os elementos fundamentais envolvidos nos processos de aproximação e consangüinização não são distintos daqueles operantes para tornar alguém “mais humano” no pensamento nativo.

portanto, sou humano e posso me relacionar com outros parentes/humanos), o sistema de metades mostra-se como a convenção mais explícita no processo de parentesco kaingang (no contexto da TI Rio da Várzea, ressalto novamente).

Todos em Rio da Várzea sabem a qual metade pertencem e, quase invariavelmente, a qual pertencem todos os indígenas ali residentes. Diferente de outras regiões, no entanto, os indígenas comumente se referem ao pertencimento às metades através das ‘marcas’ [rá]: aqueles pertencentes à metade *kamé* são da ‘marca riscada’ [rá téj], e aqueles pertencentes à metade *kanhru*, da ‘marca redonda’ [rá ror]. As ‘marcas’, por sua vez, são alusões às pinturas referentes à cada metade, conforme presente no mito de origem. Referem-se, além disso, à forma como os pertencentes às metades *kamé* e *kanhru* pintam-se durante o ritual do *Kiki*.

Os Kaingang consideram que as metades/ marcas estão associadas a diferenças comportamentais e à forma como os corpos são constituídos: ‘É fácil ver quem é rá téj e quem é rá ror’, disse-me uma senhora indígena, ‘é só olhar para as unhas, os rá téj têm riscos nas unhas, os rá ror, não. E é assim: os rá téj, que são *kamé*, são mais altos, mais fortes e bonitos. Os rá ror, *kanhru-kré*, são baixinhos, gordinhos... mas são mais inteligentes’. Veja-se que com base em atribuições como essas, em interpretações de mitos e de elementos performativos do ritual do *Kiki*, alguns autores aqui mencionados glosam que as metades que dividem a sociedade kaingang são opostas e assimétricas, a assimetria ligando-se ao fato de a metade *kamé* ser associada ao todo, considerada mais forte, sendo a metade *kanhru* englobada por ela¹⁰⁵. Além disso, enfatiza-se uma relação de complementaridade entre as metades, presente também no mito e no rito. Neste caso, percebo uma ressonância com o que me disseram alguns indígenas: ‘é preciso ter *kamé* e *kanhru* na liderança, e os conselheiros, que são dois, também tem que ser um de cada marca. Tem que ser assim, senão não funciona bem’. Com efeito, conforme veremos no capítulo 4, o modelo apresentado pelos Kaingang é fortemente marcado por uma concepção harmonizante, onde tudo ‘funciona bem’, e cada um sabe sua ‘função’.

Parece-me, no entanto, que os aspectos de assimetria atribuídos às metades clônicas *Kamé* e *Kanhru* não são extensíveis ao sistema de

¹⁰⁵ “A organização dual kaingang consiste de metades chamadas *kamé* e *kanhru*, que são concebidas como assimétricas e complementares. O *kamé* é primeiro e associado ao mais forte, masculino, sol, leste, poder político e xamanismo, enquanto o *kanhru* é concebido como segundo, mais fraco, feminino, associado à lua, ao oeste e à organização do rito de segundo funeral” (Crépeau, 2006: 12).

‘marcas’, que encontra nas relações matrimoniais sua principal forma de atualização. Além disso, ainda que os Kaingang considerem as ‘marcas’ e as metades clânicas como equivalentes, veremos aos poucos que suas práticas matrimoniais e de sociabilidade revelam diferenças entre estes sistemas. Antes de chegarmos a estas questões, no entanto, importantes considerações sobre a descendência devem ser feitas.

3.4.a. Patrilinearidade *versus* críticas aos modelos masculinizantes

O pertencimento às ‘marcas’, explicaram-me, é de herança paterna: *‘os kaingang são machistas, por isso pegam só a parte do pai’*, disse-me um professor kaingang, revelando uma concepção nativa – parcial e geralmente difundida entre os homens- que converge com as elaborações antropológicas que classificaram e analisaram o sistema de parentesco kaingang através da *patrilinearidade* (Veiga, 1994, 2000; Fernandes, 1998, 2003). Algo que, a meu ver, merece algumas considerações.

Percebe-se que, de forma geral, os autores que abordaram a sociedade kaingang enquanto patrilinear acabaram privilegiando o plano masculino das relações- fato que se percebe claramente no que se refere à dimensão política (cf. Rocha, 2010, 2011 no prelo), mas também nas teorias elaboradas sobre o processo de constituição das pessoas (cf. Rosa PC, 2011). São freqüentes as afirmações que revelam tal posicionamento: “a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era somente a depositária e guarda da prole (...) a condição do pai passava aos filhos e não a da mãe” (Teschauer 1927: 44 apud Fernandes, 1998: 27); “Assim sendo, as mulheres Kaingang partilham a visão de que o filho é feito pelo homem. A ligação natural mãe-filho não faz parte da ideologia Kaingang (...) A mãe é, em última instância, a mulher do pai”(Veiga, 2000:100).

Minha experiência entre os Kaingang- ainda que pequena- revelou algo bastante distinto dessas proposições. Conversando e convivendo principalmente com mulheres, percebia que se de fato o pertencimento às metades clânicas era atribuído à herança paterna, esta não aparecia como algo tão determinante em outros domínios, como na concepção e criação dos filhos e na constituição dos grupos domésticos. Em contrapartida, as relações entre as mulheres revelavam-se como um elemento prioritariamente aglutinador: sendo as mães, e também as avós, as principais responsáveis pela educação e pelo cuidado dos filhos, estes acabam estabelecendo com elas relações de proximidade

visivelmente mais intensas do que com os pais, algo perdurável à vida adulta.

Com relação à concepção dos filhos, a centralidade feminina aparecia também de forma bastante clara. Os relatos sobre os partos, os resguardos, os remédios e demais preparos destinados às parturientes (cf. capítulo 2) revelaram não só a prioridade do agenciamento feminino, mas também um vasto conhecimento difundido entre as mulheres a este respeito. Além disso, não era raro as mulheres dizerem que os filhos eram mais seus do que de seus maridos, por serem elas que fazem o bebê ‘crescer na barriga’¹⁰⁶.

Quanto à herança de características pessoais, constatava geralmente uma ausência de prioridades: dizia-se que a criança ‘pegou’ os olhos do pai, a altura da mãe, a agilidade do tio, a braveza do avô... Características essas que, conforme já colocado no capítulo 2, são também associadas à nominação, realizada geralmente por avós e avôs (havendo, nos casos que pude constatar, uma predominância da avó como figura nominadora). Nota-se também que assim como a nominação, a transmissão do conhecimento e dos ensinamentos ‘dos antigos’ é realizada tanto por avós quanto por avôs e não apenas por estes últimos como comumente se afirma.

Pude também perceber que o fato de serem as avós que muitas vezes cuidam dos filhos de suas filhas¹⁰⁷ - havendo casos em que elas ‘ganham’ seus netos para si (uma relação muito comum de adoção, conforme será visto adiante)- faz com que os laços de reciprocidade entre as mulheres consangüíneas sejam intensificados, e visivelmente preponderantes na constituição de um segmento residencial, se comparadas às relações entre os homens que também o constituem. Relações estas que são também reforçadas pelo fato de serem as filhas e as netas – e em certos casos, as noras-, que se incumbem de cuidar das ‘velhas’ (avó e bisavó) quando estas, por falta de saúde ou debilidade física, o necessitam (o que inclui a preparação de alimentos, lavagem de roupas, limpeza da casa e demais afazeres domésticos). Práticas femininas, portanto, que fortalecem os laços entre mulheres de diferentes gerações de um grupo doméstico, revelando uma importância normativa prioritária no processo de parentesco, face às relações

¹⁰⁶ Para uma descrição sobre a concepção e a predominância feminina no “fazer crescer” os filhos entre os Kaingang, conferir Rosa PC(2011).

¹⁰⁷ Principalmente, mas não só; há casos, menos frequentes, em que as avós cuidam também dos filhos de seus filhos.

patrilineares que se equacionam, sobretudo, ao domínio da regra (no caso, ao sistema de metades).

Dessa forma, vale aqui resgatar a análise sobre a importância das relações de consangüinidade e solidariedade entre mulheres nos grupos residenciais kaingang, realizada por Fernandes *et al* (por 1999), cujas inflexões encontram muitas ressonâncias com as questões que aqui pretendo desenvolver. Em resumo, ao atribuírem ao plano feminino o fator estruturante daquilo que consideram como as “Casas kaingang”¹⁰⁸, os autores propõem um modelo em que a participação política das mulheres é compreendida como a extensão de seu poder na constituição das mesmas, algo que acabaria vinculando o “conceito de comunidade” à mulher. Não irei aqui utilizar o conceito analítico de Casa, bastando-me a idéia de grupo residencial para as descrições onde pretendo caracterizar a devida importância do agenciamento feminino no processo de parentesco, que se mostra diretamente ligado a aspectos fundamentais da vida sócio-política do grupo.

Diante das questões apresentadas, devo também salientar que vem se tornando cada vez mais clara a necessidade de se voltar a atenção para as experiências e os posicionamentos das mulheres nos grupos ameríndios em geral, onde até pouco tempo a perspectiva feminina apareceu como mero resíduo (Lasmar, 1999)¹⁰⁹. Lembro, por exemplo, que tendo as pesquisas do HBCP ressaltado o papel da polaridade feminino/masculino como um operador simbólico central na vida social dos grupos indígenas estudados (com destaque a pesquisa de daMatta, 1976), as mulheres foram já ali relegadas à “periferia”, e associadas ao plano biológico das relações – em contraste com o plano masculino, associado ao “centro” e ao plano social e político. Tais

¹⁰⁸ Algo que fazem inspirados nos trabalhos de Turner (1979) e Lea (1993), tomando a concepção de Casa conforme no trabalho de Turner, onde esta é considerada “a unidade segmentária efetiva na sociedade Kayapó”(s.p.). Nota-se que os autores apenas tangenciam o uso que Lea faz do modelo lévi-straussiano de Casa sem, no entanto, desenvolvê-lo ou aplicá-lo para o contexto kaingang.

¹⁰⁹ As principais causas dessa invisibilidade nas últimas décadas (principalmente '70 e '80, quando os estudos de gênero já se consolidavam na disciplina) seriam, segundo Lasmar (idem: 147-148): a hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais, a relativa invisibilidade dos índios amazônicos em relação a outros contextos etnológicos e fatores associados à própria estrutura social indígena. Dentre estes últimos, estariam disposições como a segregação sexual do espaço e das atividades, a valorização cultural da caça e da guerra, e o predomínio da agência masculina no contato com o “mundo exterior”, em contraposição à associação das mulheres à domesticidade. Deparei-me de fato com tais segregações entre os Kaingang; diante desses desafios, no entanto, busquei demonstrar que as práticas efetuadas no domínio doméstico, ligadas ao processo de parentesco, revelavam-se centrais para a vida sócio-política do grupo.

associações, por fim, acabariam conferindo um papel inferior ao domínio feminino do “doméstico”, em relação ao “público”, ao se relegar uma importância política apenas a este último, associado ao universo masculino do centro da aldeia (Lea, 1999).

A crítica de Lea (1993,1999) vai, portanto, nessa direção. Em seu estudo sobre a sociedade Mëbengôkre, demonstra que os nomes e os *nekretx* – as maiores riquezas locais- são propriedades das matri-casas, algo que tornou possível constatar que o domínio político ou jural era extensível ao plano doméstico, e não apenas limitado à esfera masculina de atuação, como até então se afirmara. Inspirada em percepções como essa, portanto, busco desenvolver o argumento de que a política kaingang extrapola o domínio da liderança, exclusivamente masculina, constituindo-se também nos processos de parentesco, onde vislumbra-se uma centralidade de atuação feminina- ainda que envolvam, obviamente, relações e agenciamentos de homens e mulheres.

Esses temas serão tratados ao longo do texto, de forma implícita ou explícita, bastando-me por ora salientar as preocupações com os pressupostos envolvidos nesta pesquisa, que se esforça por problematizar o *bias* masculinizante constatável na literatura sobre os índios kaingang. Feitas essas considerações, retomo o que vinha sendo dito sobre as concepções nativas de parentesco.

3.4.b. A descendência está para a exogamia?

Algo que muito me chamou atenção foi que, mesmo entre os homens, a herança patrilinear de pertencimento às metades era tomada como algo de importância secundária em relação à aliança matrimonial. Segundo o cacique Antônio *‘o mais importante no nosso sistema é que as pessoas da mesma marca não podem casar entre si. Têm sempre que casar com pessoas da outra marca’*. Em outras palavras, para Antônio, assim como para muitos outros Kaingang com quem conversei a respeito, a exogamia aparece como um elemento prioritário em relação à descendência. O que é, de fato, percebido em certas formas como os Kaingang manejam o sistema de marcas: é comum, por exemplo, que pessoas que não tenham em sua ascendência um pai kaingang- como os guarani e os *fóg* – passem a ter uma ‘marca’ (*rá ror* ou *rá tej*) ao se casarem com um índio kaingang que já pertença ao sistema de metades. Tal é o caso de Angélica: ela, que é *rá tej* casou-se com Júlio que, por ser filho de pai guarani, não possuía uma ‘marca’. *‘Como a gente se casou, agora ele passou a ter a marca ra rór. Ele se considera kanhru. Aí nosso filho também é kanhru’* – disse-me ela, mostrando que a

herança paterna em relação às metades é também operante em casos onde o pai *'passa a ter uma marca'*.

Outro fator percebido era a relativa prioridade das relações de 'criação' (cf. adiante), em detrimento das biológicas, para conferir o pertencimento às metades: filhos 'criados' [adotivos] recebem a 'marca' dos pais que os criaram. Além disso, não sendo raro que as mulheres kaingang tenham filhos com pais diferentes, notei que algumas vezes era atribuída aos filhos a 'marca' do atual parceiro da mãe - o que podia ser percebido em casos em que a mulher casava-se ou juntava-se com homens de metades diferentes (um da metade oposta à sua, e outro da mesma, fato não pouco recorrente, mesmo que vá contra a exogamia). Nos casos em que a paternidade da criança era desconhecida, ouvia ainda dizer que o filho/filha *'estava pegando a marca da mãe'*. O fato de serem as 'marcas' transmitidas por matrimônio àqueles que não a possuíam, ou gradualmente passadas aos filhos de 'criação' apontam, portanto, para as possibilidades de manejo do sistema de 'marcas', este último extrapolando os limites das regras inerentes ao sistema de metades *kamé* e *kanhru* (i.e. descendência patrilinear e trocas matrimoniais exogâmicas). Para explicitar as diferenças conceituais entre esses dois sistemas - os quais, portanto, não parecem ser uma única e mesma coisa-, vale aqui resgatar a reflexão de Wagner (2010) sobre os contrastes entre os planos da convenção e da invenção em cada sociedade¹¹⁰.

Trazendo de forma sintética o argumento do autor, pode-se dizer que nas sociedades por ele chamadas "tribais", as convenções da cultura -leia-se, a língua, as regras cerimoniais, as concepções dualistas decorrentes dos sistemas de metades - remeteriam ao tempo mítico, sendo, portanto, concebidas como uma propriedade inata da existência humana. A atualização dessas sociedades, por sua vez, revelar-se-ia na invenção de particularidades, ou em processos de diferenciação a partir de um fundo de similaridades dado pelas convenções - o que ocorre, como vimos, no processo de parentesco ameríndio. Dessa forma, sugiro 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 *ra téj* aponte para o plano inventivo da cultura, revelando o aspecto

¹¹⁰ Devo aqui, no entanto, também estender a objeção já mencionada à abordagem de Schneider, em que a oposição dos Outros ao Ocidente é obviada, estes dois blocos sendo cada qual concebidos como realidades semelhantes - senão homogêneas-, justamente em decorrência dessa contraposição.

construído das relações de parentesco - em que a regra mesma é atualizada e transformada pelo agenciamento humano.

»«

Importante também destacar que, até onde me foi possível perceber, em Rio da Várzea a importância classificatória das metades *kamé* e *kanhru* na divisão de todos os nomes e seres (plantas, animais, espíritos...) não é tão visível ou operante, tal como parece ser em outras regiões (Crépeau, 1997, 2002; Almeida 1998, 2004; Veiga, 1994, 2000). Tudo indica que ali o mais relevante são as ‘marcas’ que cada um possui, e a conseqüente diferenciação entre os possivelmente casáveis (afins) e os não-casáveis (consangüíneos), aos quais os Kaingang denominam respectivamente *jamré* e *kanhkó*¹¹¹.

O termo *kanhkó*, como já mencionado acima, é traduzido pelos Kaingang como ‘parente’; contudo, nota-se que ambas as categorias apresentam expressiva flutuação semântica, seja na versão vernácula ou em português. Como é geralmente constatado no contexto ameríndio, percebe-se que o uso do termo ‘parente’ pelos Kaingang pode tanto estar ligado aos critérios de consangüinização e proximidade, quanto a critérios de identidade ampla e contextualmente extensivos – ou seja, podem ser ‘parentes’ os moradores de uma mesma ‘comunidade’, os indígenas que compõem os Kaingang enquanto grupo étnico, ou ainda, todos aqueles reconhecidos como indígenas¹¹².

Dessa forma, se por um lado o uso da categoria ‘parente’ perpassa as dimensões locais e globais – apontando, portanto, para construções identitárias virtuais- percebe-se que, de maneira um pouco distinta, a categoria ‘*kanhkó*’ aponta mais especificamente para a construção de redes de relações *efetivas*, que, notemos, não se limitam ao contexto da ‘comunidade’. Ela está ligada diretamente ao acionamento deliberado de identificação de consangüíneos, ou ainda de

¹¹¹ O que não quer dizer que o dualismo kaingang não seja atualizado em outros lugares, independente da classificação binária realizada através das analogias às metades *kamé* e *kanhru*. Remeto-me aqui ao argumento de Maybury-Lewis (1992 [1989])a respeito das organizações dualistas. Jê de que elas “não dependem das metades exogâmicas ou mesmo de quaisquer metades” (:97-98). Assim, ao enfatizar a “natureza ideológica” das mesmas, o autor postula que tratam-se elas de “teorias sociais abrangentes, que ligam o cosmos e a sociedade (...) independentes de qualquer instituição particular” (Maybury-Lewis 1992:114 [traduções minhas]).

¹¹² Identidades portanto, concebidas como um caso especial da diferença que, como visto desde o capítulo 1, constroem-se em relação ao Outro.

aproximação de afins através de princípios fundamentais para o processo de parentesco kaingang, que serão a partir de agora abordados.

O que deve ser novamente ressaltado é que seja o uso do termo ‘parente’ ou *‘kanhkó’*, estamos diante de um jogo de concepções nativas que equacionam parentesco e humanidade¹¹³. Equivalência esta que se liga ao plano do agenciamento humano: para os Kaingang, assim como entre outros grupos Jê (e ameríndios em geral), a vida humana e o “corpo de parentes” devem ser construídos, diferenciados, conforme propõe Coelho de Souza (2001):

“Com o que ficamos mais próximos de compreender no que consiste, para eles, a vida: ao invés de dada junto com um “parentesco” concebido como fundamento natural de nossa distintividade como espécie, a vida humana tem de ser ativamente construída, isto é, diferenciada de outras formas de vida igualmente possíveis para todos os sujeitos (pessoas), através de um esforço deliberado de identificação (aparentamento) mediante a fabricação de corpos de um certo tipo, sejam eles coletivos ou individuais” (:90).

O agenciamento envolvido na diferenciação de humanos (verdadeiros)/ parentes entre os Kaingang conjugam o sistema de ‘marcas’ a princípios de sociabilidade, como será visto a partir de agora.

¹¹³ Para um trabalho analítico sobre a associação entre a construção do parentesco e a elaboração da humanidade entre alguns grupos Jê (setentrionais e os Xokleng, que não apresentam “sistemas de descendência”), ver Coelho de Souza (2001). Retomando o uso de terminologias que expressam identidades coletivas, a autora verifica que entre os Jê setentrionais os termos utilizados para “parente” diferenciam-se daqueles utilizados para “gente”, estes últimos sendo expressos em auto-denominações que identificam “‘etnocentricamente’ o grupo à ‘humanidade’” (:70). Disposição diferentemente registrada entre os Xokleng, onde concentram-se os significados “parente” e “humano” nas mesmas palavras. Sobre o conceito que nestes termos procede entre os Xokleng- *‘konhká’*- e os critérios envolvidos no processo de consanguinização entre os mesmos, ver Hoffmann (2011). Deve-se notar, portanto, que mesmo havendo semelhanças morfo-lingüísticas entre o termo kaingang *‘kanhkó’* e o termo xokleng *‘konhká’*, os Kaingang aproximam-se em certa medida da forma como os jê setentrionais procedem quanto a essas classificações, uma vez que diferenciam o termo utilizado para ‘parente’ – *‘kanhkó’*- daquele utilizado para ‘gente’ – *kanhgág*. Alerto, no entanto, que o termo *kanhgág* é também traduzido como ‘índio’ ou ‘gente do mato’ pelos Kaingang, o que parece também apontar para as conexões que fazem entre humanidade e indianidade.

3.5. De perto e de longe: o concentrismo nas relações *kanhkó* e *jamré*

Como já apontado, a primeira explicação sobre o uso do termo *kanhkó* surgiu ligada ao sistema de marcas: diversas vezes os Kaingang disseram-me que todos aqueles que possuem uma mesma marca são *kanhkó*. ‘*Pode ser um índio lá de Guarita, de Xaçecó, de qualquer lugar... se ele for da mesma marca, ele é meu kanhkó*’ – disse-me o cacique Antônio. Aos poucos, no entanto, fui percebendo que a categoria *kanhkó* era também utilizada para referir às pessoas de um mesmo grupo doméstico- formação que engloba diferentes núcleos familiares e, devido à exogamia, pessoas das marcas *rá ror* e *rá téj*.

Dessa forma, percebe-se que além de incluir todos os consangüíneos próximos, o uso do termo *kanhkó* aponta também para o mecanismo de consangüinização dos afins próximos. Reiterando-se que, para os Kaingang, são afins (virtuais e reais) aqueles pertencentes à metade oposta à de Ego, sendo estes referenciados extensivamente pela categoria classificatória *jamré* - termo por sua vez traduzido genericamente como ‘cunhado’. Note-se que para os homens mais velhos da metade oposta os Kaingang possuem um termo classificatório específico: *kakré*, também traduzido como ‘sogro’. Logo, em um mesmo grupo doméstico encontram-se consangüíneos, afins virtuais - como os primos cruzados de primeiro grau (FZS, FZD, MBS, MZD)¹¹⁴, - e afins reais (genros, sogros e cunhados).

Eis aqui a terminologia encontrada em um núcleo residencial – e em alguns casos, além dele-, a qual, adirto, não é exaustiva. O curto trabalho de campo, assim como a incompetência na língua somaram-se como dificuldades para um trabalho aprofundado sobre o sistema terminológico. De toda forma, os termos apresentados podem clarear certas questões aqui abordadas, como a intersecção do sistema de metades nos processos de consangüinização:

¹¹⁴ Entre os afins virtuais encontram-se também tios cruzados (MB, FZ), que igualmente aos primos cruzados próximos são consangüinizados através dos processos de convivialidade a serem comentados. Não notei no sistema terminológico esta tendência à consangüinização (o termo utilizado para tio paralelo, *jóg*, não é aplicável a tios cruzados consangüinizados); tampouco, quiçá devido à diferença geracional, percebi um esforço deliberado em se explicitar o interdito matrimonial entre sobrinhas e tios cruzados, conforme ocorre com primos cruzados.

Jamré: vocativo; cunhado (WB), genro (DH). Estende-se, como colocado, a todos os pertencentes à metade oposta de ego não consangüinizados¹¹⁵.

Kakré: vocativo; sogro (WF). Idem *jamré*, para gerações mais velhas que ego (G+1, G+2, G+3)

Jóg – referencial; tio paterno (FB); inclui classificatoriamente os consangüíneos próximos da mesma metade do pai, de gerações mais velhas que ego (como primos paralelos do pai)

Panh – vocativo; pai (F); pode incluir irmãos do pai (FB)

Panh kofá – referencial; irmão mais velho do pai (eFB)

Panh sī – referencial; irmão mais novo do pai (yFB)

Kēke – referencial; irmão mais velho de ego (eB)

Jēvy – referencial; irmão mais novo de ego (yB)

Inh ve – referencial; irmã (Z)

Kósin – vocativo; filho/a (S, D); extensível a sobrinhos de ego (ZS, ZD, BS, BD). Nota-se que a referência a todos os filhos, ou seja, à prole de ego, é feita através do termo *krē*.

Rēgre – vocativo; irmão (B), primos paralelos de primeiro grau (FBS, FBD, MZS, MZD), também traduzidos por ‘primos-irmãos’. Inclui também primos cruzados de primeiro grau (FZS, FZD, MBS, MZD), quando estes são consangüinizados.

Má – vocativo; sogra (WM, HM); parece ser também extensivo à irmã do pai (BZ)

Manh – vocativo; mãe

Manh kofá – referencial; irmã mais velha da mãe (eMZ)

Manh si – referencial; irmã mais nova da mãe (yMZ)

Mén – vocativo; marido (H)

Prũ – vocativo; esposa (W)

Devo notar que em Rio da Várzea é comum a utilização de termos de parentesco em português, ou ainda aportuguesados (como parece ser o caso de *manh* e *panh*), mesmo quando estão falando no idioma nativo. Os mais frequentes notados por mim foram: *avô* e *avó* (cuja pronúncia se efetua como *auô/ auó*, assim como *uôuô/uóuó*, uma vez que o som de “v” na língua vernácula é substituído pelo som de “w”); *tio/tia, titio/titia; primo/prima; sogro/sogra* (cuja pronúncia se dá como *xogro/xogra*, sendo, igualmente, o som de “s” substituído pelo

¹¹⁵ Tentei averiguar se o termo *jamré* é extensivo à ego feminino, assim como ao vocativo feminino. Nunca vi uma mulher se referir a outra pelo termo, mas ao perguntar se fulana poderia chamar BW ou HZ de *jamré* obtinha respostas afirmativas.

som de “x”). Pelo que pude perceber, a utilização dos termos em português em certos casos aparece como uma forma de diferenciação das relações efetivas em relação às classificatórias: o termo ‘sogro’, por exemplo, faz referência apenas a WF, e não a todos os homens mais velhos da metade oposta, os quais incluem-se no termo *kakré*. Evidentemente, existem outros fatores relevantes na coexistência desses dois sistemas terminológicos, o que uma pesquisa futura pode clarear¹¹⁶.

»«

Em Rio da Várzea, a consangüinização dos primos cruzados de primeiro grau é bastante explicitada: eles são tratados, assim como os primos paralelos de primeiro grau, através do termo em português ‘*primo-irmão*’. Como colocado acima, essa tendência expressa-se também na terminologia vernácula: uma vez que irmãos e primos paralelos são referenciados pelo termo *rêgre*¹¹⁷, este termo é também extensível a primos cruzados quando consangüinizados.

Uma das explicações nativas para essa tendência aparece claramente na fala de um dos professores indígenas com quem eu costumava conversar sobre parentesco, terminologias e coisas afins:

‘o casamento com o primo da outra marca [primo cruzado] é o mais perigoso, é o que a gente tem mais que evitar. Porque ele é da outra metade, mas é parente. Aí não pode, é como casar irmão com irmão.’

De fato, ao construir uma genealogia com todos os moradores de Rio da Várzea (além de algumas pessoas já falecidas), que inclui 491 pessoas distribuídas em 4 gerações (ver em anexo), não constatei nenhum casamento entre primos cruzados de primeiro grau. Veja-se que a construção antropológica decorrente dessa tendência é justamente ter classificado o sistema kaingang como do tipo “havaiano”¹¹⁸ (Fernandes,

¹¹⁶ Nomes próprios são também utilizados, principalmente por pessoas da mesma geração, assim como por pessoas mais velhas ao se referirem a parentes mais novos. O contrário, no entanto, não parece se efetuar: sempre utilizam os termos *panh*, *manh*, *tio*, *avô*, *sogro*, etc, para referirem-se aos parentes mais velhos. É comum também, entre adultos, o uso do termo ‘comadre’ e ‘compadre’ seguido do nome próprio, mesmo sem haver entre eles relações de apadrinhamento.

¹¹⁷ Ressalto que, além de ser traduzido como ‘irmão’, ‘primo’, ‘companheiro’, o termo *rêgre* é também traduzido pelo número cardinal ‘dois’, assim como pelo ordinal ‘segundo’.

¹¹⁸ Lembre-se que tal classificação é baseada nos tipos básicos de terminologia estabelecidos por Murdock (1960[1949]) que seriam, além de “havaiano”, “iroquês”, “crow”, “omaha”, “sudanês” e “esquimó” (:223). Veja-se que Viveiros de Castro (2002a:) chama a atenção para o

2003) – idéia que aqui utilizo de forma parcial, pois vejo que o caráter processual envolvido nesses mecanismos, mais do que o factual, apresenta maior relevância. Nesse sentido, o uso dessa tipologia parece-me mais interessante se puder explicitar o caráter ativo e transformacional dos processos de consangüinização – o que tem sido feito através do uso do termo *havaianização*, por exemplo.

Antes de prosseguir com os desdobramentos decorrentes dessa tendência, devo salientar que o processo de consangüinização de primos cruzados liga-se ao princípio de *distância social e genealógica no estabelecimento de alianças entre os Kaingang*, já descrito outrora por Fernandes (2003). Em resumo, o autor acrescenta a noção de *proximidade e distância* (cf. Viveiros de Castro, 1993; 2002a) ao modelo do dualismo diametral então vigente, sobrepondo a este último um modelo concêntrico, que ultrapassa o binarismo das relações de pertencimento às metades *kamé* e *kanhru*¹¹⁹.

A irredutibilidade do dualismo kaingang ao aspecto diametral liga-se primeiramente ao fato de que as metades *kamé* e *kanhru*, mesmo que exogâmicas, não se definem como unidades de troca (Fernandes, 2003:56). As análises do autor, que ressoam com minhas percepções em campo, sugerem que os *grupos domésticos* seriam as unidades de troca ali operantes. Assim, os *graus de afinidade* são atribuídos de acordo com a distância genealógica e social entre esses grupos, e não apenas com relação ao pertencimento às metades.

Esse modelo remete, portanto, à seguinte configuração: de um lado, têm-se os *kanhkó*, categoria que inclui aqueles que são da mesma metade, entre consangüíneos e parentes distantes; de outro, os *jamré*,

caráter enublador no uso de tais tipologias, por justamente fazerem passar por real algo que é nominal, “esgotando-se em uma álgebra sociologicamente vazia” (:91).

¹¹⁹ A complexificação dos dualismos em sociedades indígenas já compõe antigo debate. Remete-se a Lévi-Strauss (2008 [1952]), ao demonstrar que a noção de diametralidade encobriria desigualdades estruturais nas organizações indígenas do Brasil Central (Jê-Bororo) onde o sistema de trocas não se apresentaria equilibrado, tal como naqueles regidos pela troca restrita. Centrando-se na noção de reciprocidade entre e intra-metades e nos sistemas terminológicos (os quais não reproduzem a divisão em metades, mas a recortam de forma desequilibrada), Lévi-Strauss demonstra que “por trás do dualismo e da aparentes simetria da estrutura social, vislumbra-se uma organização tripartite e assimétrica mais fundamental, para cujo funcionamento harmonioso a formulação dualista impõe dificuldades quicá insuperáveis” (:145). Em trabalho posterior (Lévi-Strauss, 2008 [1956]), o autor sugere que o dualismo e o triadismo são indissociáveis, sendo o dualismo concêntrico o mediador entre essas duas formas. Uma das formas que utiliza para demonstrar claramente a natureza ternária do dualismo concêntrico é remeter-se ao elemento exterior, circundante, que abre o sistema para além de si mesmo (ou seja, para além da simetria estrutural presente no sistema diametral, que, por sua vez, acaba criando a ilusão de um sistema fechado em si mesmo [:167]).

que inclui todos aqueles da metade oposta, representados pelos afins efetivos e virtuais. A essa divisão, acrescenta-se o princípio de proximidade x distância, que resulta na consangüinização de afins virtuais nas unidades de trocas (os grupos domésticos)¹²⁰. Em contrapartida, aqueles pertencentes a grupos domésticos distantes são divididos entre casáveis e não-casáveis, de acordo com o pertencimento às metades.

»«

O que, a meu ver, deve ser retido, é que trata-se este de um modelo bastante claro, e em sua versão concêntrica, bem mais próximo do que efetivamente se observa entre os Kaingang. No entanto, justamente por tratar-se de um modelo, não explicita os mecanismos envolvidos na construção de consangüíneos, no agenciamento de identificação e diferenciação de parentes e afins. Portanto, se estruturalmente estão em jogo relações que somam o critério de proximidadeXdistância às regras inerentes ao sistema de metades, serão agora abordadas as práticas que constantemente diferenciam e quantificam quem é próximo e quem é distante, quem é consangüíneo e quem é afim - o que um olhar voltado aos aspectos da convivialidade pode aclarar.

3.5.a. Co-residência, comensalidade, solidariedade

‘Quando a gente cresce junto, é parente’ (Angélica Pinto)

Durante minha pesquisa de campo realizei uma atividade que pode iluminar em certa medida as questões neste momento abordadas. Tendo como objetivo levantar a genealogia de todos os moradores da área indígena, ao mesmo tempo sinalizando o posicionamento de suas residências, visitei todas as casas ali encontradas, mesmo aquelas situadas nos setores habitacionais mais distantes. Essa atividade possibilitou-me perceber alguns aspectos significativos para o processo de parentesco kaingang, que eram reificados em cada visita.

Um deles, como já se faz perceber, é a *co-residência* ou a *proximidade residencial*. Esse princípio já foi comentado no capítulo 2, quando mencionei a formação dos ‘bairros’ como algo que sugere a

¹²⁰ Deve-se também acrescentar que os afins reais são também aproximados da relação *kanhkó*, e por isso, “contaminados pela consangüinidade”, representando - para utilizar novamente as expressões de Viveiros de Castro [2002a]- versões “menos energizadas” de afinidade.

proximidade das casas de ‘parentes’ em torno de um casal de ‘trancos-velhos’¹²¹. De fato, a proximidade espacial entre as residências é altamente visível quando se tratam de consangüíneos; é bastante comum que um novo casal more próximo, senão na mesma casa dos pais do noivo ou da noiva. A esse respeito, devo notar que se não percebi alguma predominância entre a regra viri ou uxorilocal para a regra de residência pós-matrimonial, pude no entanto perceber que, no processo de formação de ‘bairros’ ou ‘linhas’, há uma predominância de concentração de casas em torno da casa materna da esposa, podendo aqui se perceber uma tendência uxorilocal. Tal é o caso, por exemplo, das irmãs Angélica, Adriana e Silvana, que moram com seus respectivos grupos familiares, em residências próximas à casa materna, formando o ‘bairro dos Pinto’.

Somando-se ao princípio de ‘morar junto’, ou ‘morar perto’, percebe-se também que a *comensalidade* permeia e é fundamental para a construção de relações de consangüinidade. ‘*A gente não mora junto mas come só em uma panela*’ - disse-me um indígena ‘tronco velho’, a respeito de seu filho que mora com a atual esposa (em uma casa vizinha à sua, vale notar). Afirmações desse tipo eram constantes, o ‘comer e beber junto’ mostrando-se entre os Kaingang como algo indissociável do relacionar-se entre ‘parentes’. Haja vista eu tenha descrito a importância da comida, nas relações cotidianas ou nos momentos festivos no capítulo 2, não irei aqui me delongar sobre o tema, bastando apenas ressaltar que ‘comer na panela de alguém’ é percebido como algo também fundamental para estabelecer proximidade entre pessoas distantes (como eu). Em suma, percebo que a comensalidade representa uma das formas de “reafirmação contínua dos vínculos de consubstancialidade” (Coelho de Souza, 2004: 45), esta sendo indissociável do processo de consangüinização.

Com efeito, a associação entre parentesco e humanização expressa-se também nas dinâmicas comensais: não apenas comer junto, mas comer do ‘jeito do índio’ (cozinhar ‘folhas-do-mato’, peixe ensopado, canjica, cozinhar na banha e não no azeite...; cf. capítulo 2) mostra-se entre os Kaingang como um elemento capital para as relações entre “gente de verdade”. Lembro ainda do dia que cozinhei um macarrão à *yaksoba* para as minhas companheiras indígenas, e elas nem

¹²¹ Veja-se, no entanto, que essa não é uma regra estrita: existem, de fato, ‘parentes’ que não moram perto uns dos outros em Rio da Várzea. Mecanismos que veiculam a proximidade entre parentes que moram longe, no entanto, podem ser percebidos através de visitas constantes, por exemplo. Note-se que tais princípios foram também notados por Hoffmann (2011) para o contexto xokleng a respeito da relação *konhká*.

tocaram na comida, vendo aqueles legumes mergulhados no molho escuro e salgado... Tentei de outra forma. Desta vez, macarrão com molho de tomate. Quando elas viram eu colocar uma pitada de açúcar-para tirar a acidez- além de não comerem nada, espalharam a fama de que ‘a Paola não sabe cozinhar, faz comida doce’ – o que parecia aumentar ainda mais minha estranheza inicial. D. Laurinda, por outro lado, fazia questão de me chamar a sua casa toda vez que preparava o *pisé* ou cozinhava *fuvá*: enchia um prato com farinha e com a erva cozida na banha e dividia-o comigo. Isso dava-lhe muita satisfação; era seu jeito de me aproximar, de tornar-me mais humana, enfim ¹²².

Filhos, netos e sobrinhos, assim como ‘compadres’ alimentam-se cotidianamente na casa de D. Laurinda. Além disso, todas as tardes seus ‘parentes’ visitavam-na, reunindo-se para tomar mate, comer pipoca, conversar na casa de fogo [*in sî*]. D. Laurinda, como veremos, é uma das pessoas que mais “contém parentes” em Rio da Várzea, o que é verificado genealogicamente, mas também evidenciado por práticas de sociabilidade como essas, que também veiculam processos de construção de consangüinidade com pessoas consideradas inicialmente como afins ou parentes distantes.

Tais aspectos revelam também que aos princípios de co-residência e comensalidade soma-se uma forma mais ampla do relacionar-se entre ‘parentes’: as relações de *solidariedade*. ‘*Os parentes existem para se ajudar*’, disse-me Angélica. De fato, se a relação *kanhkó* supõe comensalidade e proximidade espacial, estas atualizam-se justamente por meio de reciprocidades que se desenrolam em níveis diversos. Netas comem na panela da avó, mas ajudam na limpeza da casa e na lavagem de roupas; sobrinhos e netos ajudam em serviços como cortar e buscar lenha, apanhar milho e feijão; filhas ajudam a ‘campear’ taquara, *kumy* e *fuvá*; filhos que trabalham fora sempre provêm alimentos para a despensa, como mate, carne, refrigerante e salame. ‘Primos-irmãos’ realizam visitas constantes entre si e estão sempre próximos em momentos delicados, como em casos de enfermidade e morte, ou para colaborarem com os preparativos de

¹²² Vejo que tudo isso ressoa com o que diz Fausto (2002:16) a respeito da comensalidade enquanto uma das formas processuais de familiarização na Amazônia: “Há, enfim, uma concepção difundida de que comer como e com alguém inicia ou completa um processo de transformação que conduz à identificação com este alguém”. Nesse sentido a comensalidade ligar-se-ia também ao processo de humanização: Fausto enfatiza que para adquirir capacidades humanas no contexto amazônico é preciso caçar, sendo que a satisfação compartilhada do desejo pela carne da caça acaba criando laços de parentesco (referindo-se a Gow, 2001), uma vez que “a partilha do alimento e do código culinário fabrica (...) pessoas da mesma espécie” (*ibid.*: 15).

algum momento festivo, como os casamentos. As avós ajudam no cuidado com os netos (quando não ‘ganham’ o neto para si, como será descrito), e tias maternas ajudam com os sobrinhos, que acabam ‘*sendo criados como irmãos*’. E, de maneira geral, todo dinheiro recebido- seja por aposentadoria, ou por serviços prestados a terceiros (cf. capítulo 2)-, é distribuído entre os ‘parentes’ próximos, na forma de comida e roupas, principalmente¹²³.

Dessa forma, pode-se claramente perceber que ter e estar próximo de ‘parentes’ é algo fundamental para poder ‘viver bem’ entre os kaingang. É algo que facilita a realização de tarefas cotidianas, assegura a efetuação de ações recíprocas de solidariedade. Assim procedendo, mostra-se igualmente como um fator decisivo para a permanência ou a mudança de grupos familiares para outras áreas indígenas. Pois é também notório que, em sua versão intensificada, a solidariedade acaba assumindo uma potencialidade política expressa principalmente em direitos e benefícios diferenciados nas áreas indígenas – algo circunscrito aos ‘parentes da liderança’, como será descrito no capítulo posterior.

3.5.b. Parentes ‘legítimos’

Pelo que vem sendo colocado até agora, é possível perceber que o parentesco kaingang revela-se através de diferenciações entre pessoas mais ou menos afins e mais ou menos consangüíneas, que se efetuam principalmente pelos princípios de sociabilidade acima descritos. Adiante, pretendo mostrar que também a substancialidade é um relevante elemento diferenciador para a constituição das gradações de consangüinidade.

Primeiramente, pode-se registrar que mesmo apresentando termos classificatórios para consangüíneos - a relação *kanhkó* sendo concebida como algo descolado da idéia de compartilhamento de sangue, leite ou sêmen -, os Kaingang possuem termos específicos que discriminam aqueles que são unidos por relações uterinas. Referem-se a esses, em

¹²³ Interessante notar que isso se liga a um aspecto de não-acúmulo de bens, percebido por muitos indígenas como um elemento diacrítico do ‘jeito do índio’ em relação ao ‘jeito do branco’. Assim disse-me o cacique Antônio a este respeito: ‘*Esse é o jeito do índio. O índio não acumula nada... quando carneia um porco já chama os parentes pra virem comer junto e logo acaba... quando ganha um dinheiro, gosta de ir na bodega e comprar o que tem vontade. É diferente do branco que fica guardando dinheiro, fica sempre pensando no futuro.*’

português, com a anexação do termo ‘legítimo’: ‘filhos legítimos’, ‘pais e mães legítimos’, ‘irmãos legítimos’.

Na língua vernácula, constata-se o uso de um termo que aponta para algo semelhante. Se, por um lado, existem parentes ‘legítimos’- sendo que, nesse caso, toma-se o ‘sangue’ como elemento de identificação- existem parentes ligados pelo leite, aos quais denominam *mré pafa*, termo que se traduz literalmente por ‘mamar junto’ [*mré* = com, junto; *pafa* = mamar]. Este termo parece ser extensivo a irmãos e primos que obtiveram o aleitamento com a mesma pessoa, sendo esta geralmente alguma tia materna (o que inclui MZ, e as primas de primeiro grau da mãe, cruzadas e paralelas). Durante minha estadia em campo, no entanto, presenciei o aleitamento feito por uma sobrinha da mãe da criança, e soube também de casos em que ele foi realizado pela avó da criança¹²⁴.

As relações de substância, nas quais se destacam as relações de sangue (uterinas), sêmen e leite, parecem apontar para o maior grau de consangüinidade entre os Kaingang de Rio da Várzea, que diferenciam os ‘filhos legítimos’ dos demais. Deve-se, no entanto, atentar que para o equacionamento entre substância e proximidade ser efetivo, os ‘parentes legítimos’ devem estar relacionando-se como *kanhkó*, através dos princípios de co-residência, comensalidade e solidariedade. Nos casos em que filhos ou irmãos biológicos moram longe, ou não foram criados pelos pais, eles são considerados ‘legítimos’, mas isso não subsume que sejam considerados mais consangüíneos ou parentes mais próximos do que consangüíneos classificatórios co-residentes, por exemplo.

Portanto, tomando-se o aspecto quantificável das relações de parentesco, torna-se possível inferir que aqueles que são considerados os “mais consangüíneos” entre os Kaingang seriam os que somam as relações de substância e as relações *konhká*. E pelo que tudo indica, quando as relações se dão apenas por uma dessas vias, a proximidade (*i.e.* co-residência, comensalidade, solidariedade) remete a graus mais intensos de consangüinidade do que as relações de substância propriamente ditas.

¹²⁴ Para uma descrição das relações de aleitamento entre os Kaingang da região da grande Porto Alegre, ver Rosa PC(2011). Nessa dissertação a autora pormenoriza as relações de substância – sangue, sêmen e leite- no processo de concepção e crescimento da criança. Enfatiza que se na concepção a agência paterna canalizada pelo sêmen é predominante - lembrando que entre os Kaingang a paternidade é concebida como una-, o crescimento da criança se dá pelo agenciamento transformador materno, pelo sangue que provê a placenta e pelos cuidados corporais específicos ligados à gestação.

3.5.c. *Jẽ'ÿr*: das relações de ‘criação’

Essas questões trazem à cena não apenas as diferenciações entre parentes classificatórios e parentes ‘legítimos’ ligados por substância, mas aponta também para outra forma de relação muito comum em Rio da Várzea: as relações de filiação realizadas por adoção - vínculos construídos entre homens e mulheres com filhos biológicos de parentes próximos ou distantes, que vêm a ser reconhecidos como ‘criados’¹²⁵.

Sigo aqui com a forma como freqüentemente os Kaingang referem-se aos mesmos: ‘este é meu filho de criação’. Penso que, em relação ao termo “adoção”, esta forma enfatiza os atos de ‘cuidar’ [*kirîr*], ‘fazer crescer’, ‘dar de comer’ e ‘olhar bem’ [*vê há*], que qualificam, segundo os Kaingang, o próprio ato de ‘criar’.

Antes de abarcar as relações com os filhos criados propriamente ditas, devo aqui salientar que o termo que faz referência aos filhos ‘criados’ – *jẽ'ÿr* – é o mesmo utilizado para os animais considerados de ‘criação’, como porcos, vacas, quatis, galinhas, patos, gansos¹²⁶. Animais estes que, segundo alguns interlocutores kaingang, diferenciam-se dos animais de caça e de outros ‘bichos do mato’, justamente por exigirem os cuidados de um criador. D. Laurinda costumava dizer que ‘a criação é que nem pessoa, tem hora certa de comer, de beber água... tem que cuidar bem para deixar ela crescer’.

A relação com os animais de criação era assunto freqüente nas conversas, principalmente entre pessoas mais velhas: era motivo de orgulho para quem possuía animais bem cuidados, gordos e saudáveis, e motivo para julgamentos e maldizeres sobre aqueles que deixassem seu animais passarem fome ou sede. Mostrava-se também como algo central para a organização das tarefas diárias. Era preciso apanhar ou debulhar o milho em quantidade suficiente para alimentar os animais, dar água nos momentos certos (*‘eles são como a gente, que tem sede quando come’* disse-me S. Hortêncio) e, quando necessário, deixá-los passear em áreas sombreadas (algo percebido com os porcos e com as vacas, que geralmente são criados em mangueiras ou chiqueiros fechados).

¹²⁵ Chamou-me a atenção o fato de que, mesmo sendo uma prática muito recorrente entre os Kaingang, não ter encontrado nenhum trabalho que tenha abordado esse tema, senão de forma apenas tangencial. Note-se que entre os Guarani Kaiowá (MS), onde o número de crianças adotivas também é muito saliente, tal desatenção etnográfica foi também notada por Pereira (2002), que acabou desenvolvendo seus trabalhos centrando-se neste tema.

¹²⁶ Esta equação, como veremos, é muito espalhada pelas TBAS. Talvez pensá-la ao avesso seja um bom caminho: o termo usado para a “criação” de humanos sendo estendido à criação de animais.

A importância ao dar de comer aos animais de criação na hora certa era grande: certa vez, na casa de uma senhora indígena, notei que seus filhos e netos aguardavam ansiosos e famintos seu retorno da cidade, sabendo que ela havia ido à ‘bodega’ comprar alimentos. Quando ela chegou, a primeira coisa que fez, no entanto, foi dar de mamar a seus dois bezerros, com garrafas de cerveja cheias do leite tirado da vaca do vizinho. ‘Primeiro a criação’ –disse-me ela- ‘porque tem mais fome... as crianças podem esperar’¹²⁷. De fato, os Kaingang dispensavam bastante cuidado aos animais de criação: os quatis, que pareciam ser os preferidos das crianças, recebiam com frequência comida na boca, muitas vezes sendo dividida uma fruta ou um pão que se comia com esses pequenos animais.

»«

Ainda que de forma um tanto breve, as descrições aqui permitem observar que as relações de ‘criação’ envolvem, sobretudo, o universo alimentar: ‘para se criar bem, tem que ter plantação, tem que ter bastante milho... eu me criei junto com a criação, por isso sei bem como é. Elas têm que comer bem, são igual à gente’- disse-me S. Hortêncio, que sempre se referia aos animais de criação ao contar suas histórias de vida, quando costumava dizer: ‘sou crioulo daqui, nasci e me criei em Rio da Várzea...’.

Como vimos até agora, a conexão entre a comensalidade e o aparentamento são explícitos entre os Kaingang: o que tudo indica, portanto, é que esses princípios são extensíveis aos animais de ‘criação’, que passam por processos de familiarização equacionáveis à humanização. Para o caso da familiarização dos animais, Fausto (2002) fornece-nos uma boa sugestão:

“A comensalidade é um vetor de identificação que não se aplica apenas às relações sociologicamente visíveis entre parentes humanos. Ela é um dispositivo geral que serve para pensar a passagem de uma condição de parentesco à outra e, portanto, aquilo que chamei de familiarização”. (:15)

Percebendo a ressonância dessa idéia no contexto kaingang, tem-se portanto a primeira chave que permite inferir que as relações de animais de criação são construídas através do idioma do parentesco ou,

¹²⁷ Algo semelhante ocorria na prioridade de quem deveria sair nas fotos que eu tirava. Nas casas em que havia animais de criação – principalmente porcos, bois, vacas e quatis-, era bastante comum que seus donos pedissem primeiro para tirar fotos com os mesmos, e só depois com seus filhos.

mais especificamente, por relações desenvolvidas no idioma da filiação: aos filhos, assim como a estes tipos de animais, dá-se de comer, deve-se cuidar, deve-se zelar para que possam sobreviver e crescer. Isso faz de quem é ‘criado’ mais próximo da humanidade. E não só: ao serem a causa de uma agência que exige cuidado, alimentação e controle, os ‘criados’ fazem com que os que ‘criam’ sejam também mais humanos. Cuidar bem, olhar, fazer crescer (e ser *dono*, como veremos) são para os Kaingang atributos de humanidade, exercidos nos processos de familiarização.

Devo reiterar que conceituações similares – ou seja, analogias entre animais de criação e filhos- são encontradas recorrentemente em outros contextos ameríndios. Viveiros de Castro (2002d:52), por exemplo, aponta que entre os Yawalapíti a relação com os “*kutipíra*” - que significa tanto “ave” como “xerimbabo”¹²⁸ – é “formulada no idioma da filiação”. Também Teixeira-Pinto (2003; 37-38), já para os Arara, coloca que o termo “*iamĩt*” estende-se tanto aos animais de estimação quanto aos filhos adotivos. Interessante notar que, segundo o autor, neste contexto a alimentação –feita muitas vezes pelo aleitamento desses animais no seio das mulheres – faz com que esses animais sejam consubstancializados aos humanos, o que interdita que sejam mortos e comidos.

Fausto (2001: 413-417), por sua vez, fornece diversos exemplos ameríndios em que os animais auxiliares dos xamãs são reconhecidos como xerimbabos, referindo-se às “relações assimétricas de controle, real ou simbólico, conceitualizadas como uma forma de adoção” (:413). Importante frisar que Fausto, cuja abordagem não se distancia dos outros autores supra-citados, enxerga as relações com os animais de criação através de uma abordagem ampla onde se opõem inimigos e crianças adotadas, animais de caça e animais domesticados, através da conversão de relações de predação em familiarização processada nestes pares. O que, em suma, leva-o a considerar a domesticação de animais como uma passagem da afinidade à consangüinidade (*ibid.*).

Em tese recente sobre as relações com animais de criação entre os Karitiana, Velden (2010), de forma similar, coloca que o termo “*Ym'er*” traduz-se tanto por “minha criação” quanto por “meu filho” (:159). O autor descreve neste contexto algo muito semelhante ao que percebi a

¹²⁸ Forma como também são reconhecidos os animais de criação, mais especificamente na região norte do Brasil. Segundo Fausto (2008:331), o termo xerimbabo “já era utilizado por Hans Staden no século XVI, ao relatar a primeira noite após sua captura, quando os Tupinambá lhe disseram: xé remimbaba in dé, ‘tu és meu animal prisioneiro’ (1974 [1557]:84)”.

respeito dos animais de criação entre os Kaingang, sugerindo que estes são, como as crianças, aparentados por processos de familiarização. Diferenciamos-nos, no entanto, porque vejo que entre os Kaingang a ressonância ocorre entre animais de criação e (certas) crianças relacionadas por filiação adotiva, e não entre aquelas ligadas por relações uterinas (os ‘filhos legítimos’) - distinção esta que o autor não vê como relevante entre os Karitiana.

Seguindo, portanto, no ponto tocado por esta última diferenciação em relação à abordagem de Velden (*idem*), uma questão aqui se impõe: sabendo que entre os Kaingang os mecanismos envolvidos na relação de criação ligados ao cuidado e à alimentação estendem-se a toda relação de filiação – que inclui, portanto, tanto filhos ‘legítimos’ quanto ‘criados’- porque a palavra *jẽ’ÿr*, que designa animais de criação, é extensível apenas a filhos ‘criados’ e não também a ‘legítimos’? O que leva ainda a um desdobramento dessa pergunta: como os Kaingang diferenciam o ‘criar’ filhos ‘legítimos’ e ‘criar’ filhos de outrem?

»«

Para abordar essas questões, trago primeiramente outro ponto que bastante se destacou a despeito dos animais de criação: a relação de *posse* estabelecida com uma única pessoa. Nas casas que frequentei onde havia criação de animais, os donos eram sempre o marido ou a esposa, nunca o casal ou o grupo familiar. Na casa de D. Laurinda, ela era dona das galinhas e dos patos, S. João era dono de uma porca; na casa de Antônio, ele era dono de um boi e sua mulher de uma porca e seus leitões; no grupo doméstico do ‘capitão’ da TI, as galinhas e os quatis pertenciam a sua sogra, os porcos a seu sogro. Eram também recorrentes as casas em que apenas uma pessoa era dona de todos os animais de criação.

Contudo, notava que a posse não presumia uma propriedade no sentido comum da palavra. Ainda que determinado animal fosse de alguém, isso presumia que esse alguém era seu principal cuidador¹²⁹, e não que o possuísse de forma exclusiva, como um bem material particular e intransferível. Veja-se, por exemplo, que nas vezes em que um animal era morto para ser comido, sua carne era dividida entre os parentes do dono¹³⁰. Além disso, não parecia ser comum a venda desses animais.

¹²⁹ Parentes próximos eram também incumbidos de cuidar dos animais, principalmente em casos em que o dono adoecia ou se ausentava da área indígena.

¹³⁰ Diferente dos contextos acima citados, os Kaingang matam e comem alguns de seus animais de criação (porcos e galinhas, principalmente). Apesar da carne do quati, quando caçado, ser

De toda forma, percebi que a posse de animais de criação também conferia prestígio. Por um lado, a prática de cuidar bem dos animais já era em si valorizada (como já colocado, as pessoas mais sociáveis – ou mais humanas- sabem cuidar bem tanto de animais quanto de crianças). Por outro, os donos são aqueles que podem prover seus parentes com a carne destes, sendo também valorizados pela generosidade associada à distribuição de alimento tão apreciado pelos Kaingang.

Diante do apresentado, meu primeiro argumento para a distinção entre as relações estabelecidas com filhos ‘criados’ e aquelas estabelecidas com filhos ‘legítimos’ liga-se justamente a uma relação de posse, estabelecida apenas com os primeiros. Em diversos casos que pude constatar, os filhos ‘criados’ pertenciam a apenas um dos membros do casal. S. João Elias possuía, segundo me disse, quatro criados, e D. Laurinda ‘cinco, fora as netas que criou’¹³¹.

Devo reforçar que tal como ocorre com os animais de criação, essas relações de posse não presumem uma relação de propriedade privada, tampouco de dominação, tal como comumente as concebemos. Tudo indica que, em ambos os casos, o que está em jogo são, sim, relações de domínio assimétricas, esta assimetria sendo construída com base tanto no controle quanto no cuidado intrínseco ao ato de ‘criar’. Assim, sugiro que essas relações de posse estão mais próximas daquilo que Fausto (2008) descreveu como relações de “maestria” ou “domínio” – por ele consideradas como um modo generalizado de relação amplamente difundido nas socialidades ameríndias. Para o autor, as relações de maestria pressupõem a categoria geralmente traduzida como “dono” ou “mestre”, e, com base na filiação adotiva, são constantemente constituídas através da dinâmica que chama de “predação familiarizante” (:333). Paralelamente às relações de afinidade, portanto, a maestria acabaria definindo o mundo ameríndio como um mundo dividido em domínios, onde se relacionariam “donos” e “inimigos”

muito apreciada, os quatis ‘criados’ não eram comidos. Tampouco os patos e gansos eram mortos para servirem de alimento.

¹³¹ No momento, moravam com D. Laurinda um de seus ‘criados puros’ (cf. adiante) e duas bisnetas, também ‘criadas’ por ela. Essa disposição, entretanto, mostrou-se bastante movente: quando primeiro estive em Rio da Várzea, um núcleo familiar de cinco pessoas- cujo pai era ‘sobrinho’ de D. Laurinda – estava ‘parando’ ali. Na segunda vez, estas pessoas já haviam se mudado para outra TI. Na última vez em que estive, uma das bisnetas de D. Laurinda estava ‘parando’ na Serrinha, com uma de suas tias. Noto que o modo como nesses casos os Kaingang se referem ao morar aponta justamente para essa mobilidade constante: perante as muitas mudanças, as pessoas ‘param’ nas casas umas das outras.

(relações essas que incluem, por exemplo, humanos e animais de criação, ou xamãs e espíritos de animais-guia).

Assim, conforme também propõe Sztutman (2005), Fausto enfatiza que a maestria seria uma linguagem central para se pensar o poder na região. Ela seria um dispositivo pelo qual seriam constituídas “pessoas magnificadas”, aquelas que têm a capacidade de “conter” - no sentido de dispor ou apropriar- pessoas, animais, artefatos e coisas em geral e, desta forma, constituir seus domínios. Com efeito, essa noção será central para a forma como irei abordar as diferenciações políticas entre os Kaingang, não sendo ao acaso que trago aqui as relações prototípicas de filiação regidas pela maestria- aquelas construídas entre os donos e os animais de criação e entre os pais e os filhos adotivos.

»«

Passo agora a esmiuçar algumas diferenças entre uma relação de filiação ‘legítima’ e uma relação de ‘criação’ para os Kaingang. Veremos que na última, o processo de consangüinização é marcado pela assimetria, e parece produzir uma identificação significativamente menor que a primeira.

Nas relações de criação (assim como em qualquer relação de filiação adotiva, como também propõe Fausto) o grau de diferença entre os donos e seus “xerimbabos” (tomando esta como uma categoria genérica) é diminuído, mas não solapado, e a presença de alguma alteridade permanece. Por isso são relações marcadas por ambivalências: animais de criação são familiarizados, mas ao mesmo tempo sua parte objetificada –não familiar e não subjetiva- se mantém, o que é revelado, por exemplo, pelo fato de alguns desses animais serem mortos e comidos, depois de ‘crescidos e criados’¹³².

De forma semelhante, o filho ‘criado’ (em sua versão modelar, o ‘criado puro’, como veremos) é um outro e nunca deixa de sê-lo; assim, mesmo sendo controlado, criado, cuidado- enfim, familiarizado-, como todo filho, sua consangüinização nunca será plena. Essas diferenças revelam-se em práticas cotidianas, dentre as quais irei agora apresentar aquelas que me pareceram mais significativas.

¹³² Quanto a isto é interessante notar que essa “desagentivação” dos animais que são comidos pode ser também associada ao processo de cozimento, conforme Fausto (2002). O autor apresenta diversos exemplos em que o comer cru está ligado à finalidade de apropriação das capacidades subjetivas do animal. Em contrapartida, sugere que “cozinhá-lo é desprovê-lo dessa condição, é transformá-lo em objeto, tornando-o próprio ao consumo cotidiano” (:19). De fato, entre os Kaingang a maneira preferida de consumo da carne de animais é assando-a bem, na brasa, ou na forma de churrascos. Têm horror à carne crua; veja-se que o *Nigro mág* (o ‘orelhudo’, também conhecido como ‘lobisomem’), ser monstruoso e asqueroso que ataca as mulheres a noite, é apresentado pelos Kaingang como o protótipo do ‘comedor de carne crua’.

Primeiramente, devo destacar que existem diferenças muito nítidas ligadas à origem dessas crianças. Quando falo que o filho ‘criado’ diferencia-se dos demais filhos, estou referindo-me a um tipo específico de relação: aquelas com filhos de parentes distantes ou ‘compadres’, ou de pessoas que não apresentam laços de parentesco com as pessoas que receberam e criaram este filho. À parte destes que são reconhecidos como ‘*criados puros*’, as relações de criação mais freqüentes mostravam-se entre avós e netos. Estas costumavam dizer ‘*este é meu filho, ganhei ele da minha filha*’ – o que já revelava que as crianças criadas pelas avós não eram por elas chamadas de ‘criados’/‘criadas’, mas sim de ‘filhos’/‘filhas’¹³³. De forma menos freqüente, constatei também casos em que tias ou tios criavam seus sobrinhos.

Diante dessas constatações, fui aos poucos percebendo que as diferenças decorrentes da proveniência dos filhos geravam também diferenças nas formas como eram criados e nas formas como acabavam se relacionando com os outros membros da parentela em que estavam inseridos. Primeiramente na forma como os filhos de uma mesma geração relacionavam-se entre si: filhos de parentes próximos ‘criados’ em um mesmo núcleo familiar eram considerados ‘irmãos’, enquanto filhos de pessoas distantes, nas mesmas circunstâncias, eram considerados ‘primos’, e em alguns casos, quando adultos, ‘compadres’.

Assim mostrou-se D. Laurinda, em sua relação com Sr. Hortêncio e D. Conceição. Todos eles foram criados por Francisco Kajeró, que não teve nenhum filho ‘legítimo’. D. Laurinda era filha ‘legítima’ de Jango Kajeró, e Sr. Hortêncio era filho ‘legítimo’ de Josefa Kajeró, esta irmã e aquele irmão mais novo de Francisco Kajeró. D. Conceição, por sua vez, era filha ‘legítima’ da segunda mulher de Francisco, que era negra e não tinha vínculos com a parentela de D. Laurinda. Assim, tendo sido ‘criados’ juntos, todos ali consideram-se parentes, e relacionam-se como tal: comem juntos, visitam-se constantemente. Sr. Hortêncio e D. Laurinda, no entanto, apresentam-se como ‘irmãos’, e apresentam um grau de proximidade visivelmente maior do que com D. Conceição, que foi a mim apresentada ora como ‘prima’, ora como ‘comadre’ de ambos.

¹³³ Nos casos em que pude constatar, percebia que os filhos adotivos chamavam os pais que o criaram por ‘pai’ e ‘mãe’, e, quando conhecia os pais ‘legítimos’, chamavam-nos pelo nome.

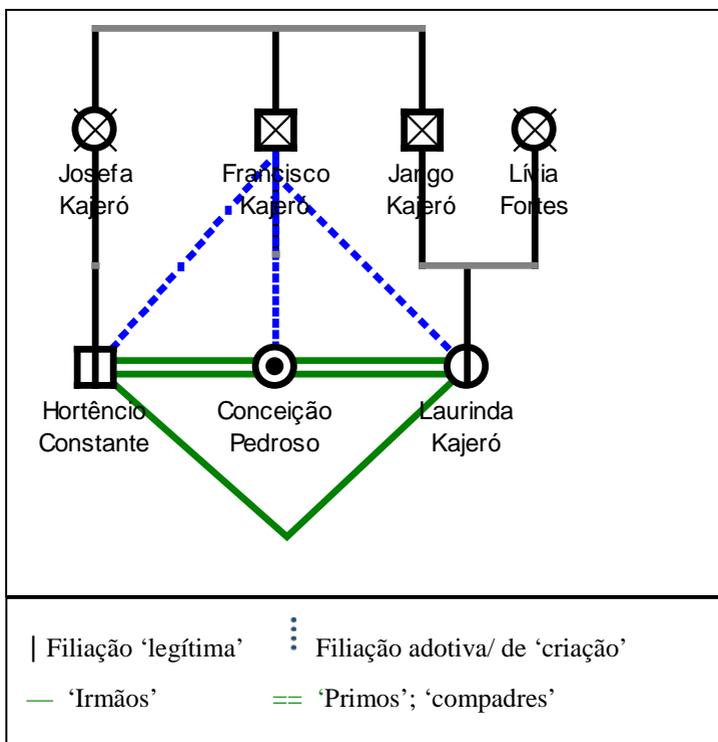


Figura 8: Relações entre irmãos de 'criação'.

Além disso, pude perceber que filhos 'legítimos' ou filhos adotivos provenientes de consangüíneos próximos acabavam possuindo um *status* maior do que filhos provenientes de uma parentela distante¹³⁴. O que mais me chamou a atenção eram as atribuições conferidas aos 'criados puros' em relação aos outros filhos. Além de não receberem 'nomes-do-mato', serem referenciados pelo termo 'criado' e não pelo termo 'filho', percebi também serem alvo constante de críticas, sendo por vezes considerados como menos capazes, mais arredios e menos sociáveis que os demais. Durante minha estadia, um 'criado puro' foi acusado duas vezes de roubo, chegando a ser preso na cadeia

¹³⁴ Note-se que isso foi também notado por Pereira (2002) entre os Guarani kaiowá: segundo o autor, os "guachos puros" (forma como se referem ao filho adotivo de proveniência distante) recebem um tratamento bem distinto dos filhos de parentes próximos. Aos primeiros são dispensados tratamentos mais rígidos que aos outros filhos, o que se percebe pelo fato de, por exemplo, terem que trabalhar mais que os demais.

local por isso¹³⁵. Percebia também que trabalhavam bastante-principalmente as meninas ‘criadas’, nos afazeres domésticos-, mas não posso avaliar com precisão em que medida trabalhavam mais que os outros filhos.

No entanto, ‘possuí-los’ era também motivo de orgulho; ter muitos ‘criados’ era algo que os Kaingang valorizavam tanto ou mais do que ter muitos filhos ‘legítimos’. Apenas pessoas com status elevado têm a capacidade de criar filho de outrem: o que era retro-ativo, uma vez que o fato de possuir muitos ‘criados’ garantia e aumentava o prestígio do pai ou da mãe de criação.

Como colocado, os filhos de parentes próximos eram criados de forma bastante distinta. Noto que, para salientar essas distinções, enfocarei principalmente a criação de netos pelas avós, por serem mais freqüentes e apresentarem peculiaridades mais marcantes em relação às outras formas de criação de crianças. Por isso, apenas sublinho que a criação de sobrinhos pelas tias ou tios mostrava-se em primeiro plano ligada a práticas de solidariedade e reciprocidade entre irmãs e irmãos. Nestes casos, o cuidado do tio/ tia – que geralmente ocorria nos casos em que os pais ‘legítimos’ não apresentavam condições de criar a criança- era retribuído na forma de trabalho pelos filhos criados. As crianças criadas pelas avós, no entanto, além de não necessariamente serem obrigadas a trabalhar, recebiam ‘nomes-do-mato’, cuidados especiais e centralizavam as atenções, assim como ocorre com filhos ‘legítimos’, quando ‘nenê’¹³⁶.

Na maioria dos casos, a razão pela qual a avó cria o filho de sua filha liga-se ao fato de esta última ter se separado de seu marido, pai de seus filhos. Diversas mulheres kaingang explicaram-me que para a mulher poder casar-se novamente, ela tem que dar o filho para sua mãe, caso contrário o novo marido não a aceita. Nos casos em que a mulher tem um filho e é solteira, deve fazer o mesmo para que possa se casar¹³⁷. Constatações, portanto, que explicam a predominância de relações de criação com os filhos das filhas das mães (MDS, MDD) e não com os filhos de seus filhos (MSS, MSD).

¹³⁵ O que mais uma vez encontra ressonâncias com o contexto guarani, onde *guacho*, considerado como mais propenso ao comportamento anti-social, seria o alvo principal das acusações de roubo e feitiçaria (Pereira, 2002:181)

¹³⁶ Os Kaingang referem-se aos filhos mais novos, mesmo quando estes já estão crescidos como ‘nenê’. É interessante notar como eles destinam significativamente mais cuidados e atenção para os mesmos, em comparação aos filhos mais velhos. Recebiam esses cuidados especiais, no entanto, as crianças provenientes de núcleos familiares de maior status na TI.

¹³⁷ Constatei também alguns casos em que as avós criavam os filhos de suas netas, por terem estas separado-se de seus maridos, ou tido filhos quando solteiras.

Contudo, não foram poucas as vezes que alguma criança foi a mim apresentada como o filho que a avó havia ‘ganhado’ de sua filha. *‘Foi assim, queria uma menina porque só tinha filho homem... aí minha filha me deu a Kokoj’* - disse-me Sandra, filha de D. Laurinda. Ainda que aqui a ‘doação’ tenha coincidido com o fato de a filha de Sandra ter se separado de seu marido e estar prestes a casar-se novamente, constatei diversos casos em que não havia nenhum motivo aparente para que a avó ganhasse aquele filho (a mãe uterina da criança não apresentava nenhuma dificuldade para criá-la, e tampouco a mãe havia se separado do pai). A única explicação a mim apresentada nesses casos é que a filha havia resolvido ‘agradar’ a mãe, dando-lhe seu filho¹³⁸.

Os Kaingang costumam dizer que os avós são desejosos dos espíritos das crianças e gostam de tê-las para si. Isso fica também explícito quando se trata do espírito dos avós falecidos: como já colocado no capítulo 2, constatam-se inúmeros esforços para que os vivos afastem os espíritos dos mortos- dentre os quais consideram-se os dos avós os mais perigosos, justamente por desejarem o espírito de seus netos e bisnetos.

Diversas mulheres kaingang explicaram-me que as avós gostam de ter ‘nenês’ perto de si. Presenciei inclusive um caso em que a avó materna compartilhava o aleitamento de seu neto, algo que me relataram ser uma prática freqüente. Foi-me também possível perceber que as avós que mais se satisfiziam com a presença dos ‘nenês’ eram aquelas que, ainda novas, não podiam mais engravidar: ficavam horas com as crianças no colo, enchiam-nas de paparicos, atribuindo-lhes qualidades e distinções. Eram essas mulheres –jovens avós- aquelas que mais recorrentemente apareciam com um filho que havia sido ‘ganhado’ de sua filha. Exemplos como esses, que foram muito constantes durante minha estadia em campo, levaram-me a perceber, portanto, que esta era também uma prática agenciada como uma forma de dádiva, existindo prioritariamente porque a filha tem em vista sua mãe ao dar-lhe seu filho de presente.

¹³⁸ Note-se que os Kaingang possuem termos específicos para essas relações: *kósin nīm* e *kósin mãn*. A primeira expressão refere-se ao ato de dar: *kósin*= filho; *nīm* = dar. No entanto a segunda, que refere-se ao ato de receber o filho, aponta para outro diferenciador: o termo *mãn*, explicaram-me, refere-se mais ao ato de ‘pegar’ do que ‘ganhar’. *‘É diferente quando é um presente, que a gente ganha. Quando é um filho, a gente diz que a pessoa pega para si, por isso usa mãn para filho e não para presente’* – explicou-me Silvana.

por ela evocada. No entanto, deixo registrada a importância constituinte e sócio-política das relações de solidariedade entre as mulheres kaingang, consolidadas pela criação de filhos e demais trocas relacionadas a esta, efetuadas entre gerações.

»«

Por fim, gostaria de acrescentar que mesmo sendo estabelecidas no idioma da filiação, as relações de criação em geral não pressupõem o esquecimento das relações genealógicas ‘legítimas’. Os filhos criados geralmente têm conhecimento de sua procedência uterina, mesmo que isto não implique qualquer proximidade em relação a seus pais ‘legítimos’. Esta memória conjuga-se com um dos motores dessas práticas: o estabelecimento de alianças e de relações de solidariedade, seja entre grupos de parentes distantes, seja entre mulheres de um mesmo segmento residencial. De maneira geral, portanto, as relações de ‘criação’ mostram-se política e socialmente produtivas, principalmente por ampliarem o espectro de relações *kanhkó*.

Vimos até agora, portanto, princípios que unem, identificam, criam grupos, domínios e corpos de parentes (sem de forma alguma pretender que essas relações tenham sido esgotadas). Neste momento, passarei a focar outra faceta do processo de parentesco: as relações entre os afins efetivos entre os Kaingang, ali conhecidos como *jamré*.

3.6. Etiquetas de ‘respeito’ e suas inversões

Mesmo que, conforme colocado a respeito do modelo apresentado por Viveiros de Castro (*op. cit.*), as relações de afinidade efetivas representem versões “menos energizadas” de uma afinidade potencial prototípica, as relações entre os *jamré* mostram-se marcadas por ambigüidades e densidades morais de todo tipo. Significativamente mais delicadas (e perigosas) que as relações entre *kanhkó*, elas denotam um plano em que se vislumbram esforços coletivos voltados ao estabelecimento de regras de etiqueta coletivas centradas na noção de ‘respeito’ (termo utilizado em português, mesmo quando falam no idioma nativo) ou de *my’a*, que traduz-se também por ‘vergonha’¹³⁹. Por conseguinte, tratam-se de relações que pressupõem aspectos convencionalizantes do ‘sistema’ local: *‘nosso sistema funciona assim;*

¹³⁹ Algo, portanto, não muito diferente de outros grupos jê: sabe-se que o conceito de *piâm*, traduzido tanto por “respeito” quanto por “vergonha”, recebeu bastante atenção nas etnografias sobre os Timbira, principalmente entre os Apinayé estudados por daMatta (1979).

tem que respeitar os kakré, e tem que respeitar os jamré. É ele [o jamré] que faz os conselhos para aquele que saiu da cadeia, ou para aquele que está se casando... por isso na liderança tem que ter dois conselheiros, um de cada marca’ – disse-me S. João Elias.

Certa vez, durante uma das poucas reuniões da liderança que pude acompanhar um pouco mais de perto (posto que se trata de um evento exclusivamente masculino), percebi certa animosidade entre dois rapazes ‘polícias’, que acertavam contas decorrentes de uma brincadeira feita por um deles dias antes, durante um jogo de futebol. Não entendi muito bem qual havia sido o tema da troca, mas ainda que no idioma nativo, percebi que a discussão evoluía para a agressão física. Estávamos na casa do cacique, e enquanto os homens reuniam-se do lado de fora da casa, a mulher, filhas, filhos e sobrinhos do cacique acompanhavam o domingão do Faustão, comiam pipoca e viam as fotos que eu havia tirado da última vez que estivera ali. A alteração repentina das vozes quebrou a morosidade daquela tarde de domingo, e entre cabeças curiosas na janela, percebi que o vice-cacique, que estava sentado nos arredores da casa, logo interveio naquela rixa, separando com severidade os brigões. Depois de dirigir a palavra durante alguns minutos a cada um deles, os rapazes se deram as mãos e disseram que o problema estava resolvido.

Tudo voltou ao normal, homens do lado de fora, mulheres, filhos e sobrinhos dentro da casa, pipoca, mate, televisão. Perguntei então à Catarina, esposa do cacique, se os rapazes haviam respeitado as ordens do vice-cacique de pararem com a briga porque ele era um membro alto da liderança, ao que ela respondeu-me: *‘não, eles respeitaram porque ele é jamré dos dois. É assim, quando dois rēgre brigam, precisa vir um jamré para separar’*. Com efeito, o *jamré* era a mim freqüentemente retratado como uma pessoa *‘boa de se ter por perto, porque se respeita mais’*.

Era também comum ouvir os Kaingang referirem-se aos *jamré* como uma companhia melhor do que a de um *rēgre*, seja para a pesca, para os jogos de futebol, para as festas, bebedeiras ou viagens. De fato, a cordialidade entre os *jamré* parece concentrar muita importância entre os Kaingang, haja vista se apresentar também como mote de algumas músicas ‘dos antigos’. Apresento aqui o trecho de um diálogo que faz parte de uma dessas canções, a mim apresentada por S. Hortêncio Constante:

*Jamré, ã m̃y k̃a já?
Hỹ t̃nh j̃ān ñy inh!*

Cunhado, você está aí?
Sim, eu estou!

<i>Sỹ tynh vỹ, jamré</i>	Estou cantando, cunhado
<i>Kỹ tỹ inh mỹ ãn sỡ ã fễg ke kỡ,</i>	Então sirva-me de um trago [bebida],
<i>Kỹ já kámãg ge jánh jamré sỡ</i>	Assim eu fico tragueando, pequeno cunhado
<i>Hei!</i>	Sim!
<i>Ãg mỹ há kar hã ra?</i>	Estamos todos bem?
<i>Hỹ!</i>	Sim!
<i>Inh vê kar fag ke nỹ ti hã ra?</i>	E todas as minhas irmãs estão também?
<i>Hỹ ke nỹ tỡ kar nỡn, kỡ tỹ ãg mỹ sỡr ti!</i>	Sim, estão todos, por isso estamos felizes
<i>Inh jamré ag tỹ ke nỹ ti kar nỡ gế!</i>	Todos os meus cunhados estão também!

Noto que essa canção inicia-se com um trecho melódico em que o significado lingüístico mostrou-se ofuscado; segundo a tradutora Silvana Pinto, as sílabas musicais ali entoadas não representam semântica textual: ‘*é como se você cantasse falando bla bla bla, em português*’¹⁴⁰. Este trecho inicial é oferecido ao *jamré sỡ* [cunhado pequeno, ou menor], com quem o narrador começa então o diálogo, narrado sem variação melódica significativa¹⁴¹.

3.6.a. Os afins aproximados

Faz-se também necessário ressaltar que mesmo que não sejam consangüinizados tal como ocorre com os afins virtuais (como os primos cruzados), os *jamré* (afins reais) que se ligam por casamento a um grupo doméstico são aproximados da consangüinidade e, logicamente, da relação *kanhkó*. Disso resulta, pelo que pude perceber, na intensificação de dois tipos de relação entre afins. Por um lado, os genros e noras passam a incorporar os tipos de relações estabelecidas entre os *kanhkó*, estabelecendo, na maioria dos casos, um alto grau de convívio e solidariedade. Isto fazia com que a prerrogativa do respeito entre esses afins (principalmente entre cunhados) fosse obliterada¹⁴²,

¹⁴⁰ A intradutibilidade das canções ‘dos antigos’, é comum tanto entre os Kaingang quanto entre os Xokleng. Para os primeiros, ver Gibram (2008) sobre a música no ritual do *Kiki*; para os segundos, ver Hoffmann (2011) sobre a “música do mato”. Considera-se também, em ambos os casos, a possibilidade de se tratar de uma versão arcaica da língua vernácula.

¹⁴¹ Ou seja, conforme a fala, apresentando variações de altura que não chegam a ser associadas a um sistema de diferenciação tonal. Devo esclarecer que a música kaingang é algo que ainda carece de pesquisas mais aprofundadas; assim, também por despertar muito meu interesse, deixo registrada a possibilidade de desenvolver uma pesquisa futura sobre o tema.

¹⁴² A etiqueta de “respeito” [*piâm*]entre os Apinayé, é também associada aos graus de proximidade e distância: diz-se que ela é relativamente desnecessária nas relações intra-familiares consolidadas, e intensificada em relações entre pessoas distantes genealógica e socialmente, como amigos formais e afins, onde toma a forma de “evitação” (Coelho de Souza, 2004: 32).

posto que trata-se de uma forma de relação que intensifica-se com a distância.

Por outro lado, pude perceber que o tratamento do *jamré* co-residente para com sua *má* [sogra] e seu *kakré* [sogro] era marcado tanto por respeito quanto por práticas de solidariedade, efetuadas geralmente de maneira assimétrica. Veja-se que já nos escritos de Turner (1979) sobre os Kayapó, atribui-se à figura do sogro uma concentração proeminente de poder político, este atualizando-se principalmente através do controle hierárquico daquele sobre seus genros¹⁴³. Fernandes (2003), seguindo esta direção, destaca também a concentração de poder na figura do sogro entre os Kaingang. Enquanto chefe residencial, o sogro exerceria sua dominação através das prestações decorrentes do “serviço da noiva”, que implicaria em tarefas diversas prestadas pelo genro (:125). Propõe desta forma que o grupo doméstico, que engloba diferentes grupos familiares, acabaria configurando-se enquanto *unidade política*.

Mesmo que eu concorde e siga considerando os grupos domésticos como domínios políticos discretos, devo aqui fazer algumas objeções. Em primeiro lugar, devo salientar que, para chegar a esses argumentos, o autor pressupõe a uxorilocalidade como regra de residência entre os Kaingang - algo que, como já colocado, não encontra ali tal positividade. Além disso, mesmo tomando os casos em que o noivo muda-se para a casa da família de sua esposa, a convivência de fato entre genro e sogro é notoriamente curta: o casal recém casado ali se estabelece apenas o tempo suficiente para que a eles seja concedida uma nova casa e para que possam se sustentar economicamente (cf capítulo 2). Quando isso ocorre, marido e esposa passam a formar um novo núcleo familiar e o genro já se torna um novo chefe de família. Além disso, ainda que as relações com o grupo residencial de origem - principalmente da mulher- continuem efetivas, as relações de

¹⁴³ Devo acrescentar que esta seria a entrada de compreensão de Turner sobre o dualismo Jê, este sendo concebido como uma forma de amenizar as diferenças inter e intra-familiares decorrentes principalmente da uxorilocalidade- a qual acabaria conferindo uma concentração de poder na figura do sogro enquanto chefe residencial. Para o autor, em suma, o dualismo não pode ser descolado dos aspectos políticos e sociais expressos principalmente nessas formas de dominação. Vale notar que em estudo mais recente sobre os Kayapó (Mêbengôkre), Lea (1999) crítica o modelo de Turner (idem) sobre o ciclo de desenvolvimento da família Kayapó, ressaltando que são raros os casos em que os sogros convivem com seus genros, visto que o casamento ali se dá entre homens bem mais velhos que suas esposas. Assim, quando suas filhas se casam, é comum que os pais já tenham morrido ou deixado suas casas, cabendo à mulher o encabeçamento de sua unidade doméstica (:189).

subordinação política entre sogro em genro não se mostram tão consistentes se comparadas com as relações de proximidade e solidariedade entre filhas e mães, conforme vem sendo apresentado.

Por outro lado, pode-se também dizer que, se validarmos uma proeminência política do *kakré* [sogro] nas relações intra-familiares, algo semelhante ocorre com a figura da *má* [sogra]: suas noras prestam-lhes serviços domésticos, dividem bens, acompanham-nas em viagens, cuidam de sua saúde em caso de doenças. É também comum as mulheres kaingang dizerem, de formas distintas, que *‘é o pa’í que fala e representa a família, mas é a manh que decide’*. Dessa forma, deve-se ressaltar que o poder político atribuído geralmente apenas ao sogro é mais freqüentemente atualizado de forma complementar pelos ‘trancos-velhos’, ou seja, pelo casal mais velho de um grupo residencial.

Uma figura exemplar a este respeito era D. Laurinda. Presenciei diversos momentos em que ela decidia se alguém poderia mudar para a área indígena: lembro, por exemplo, quando seu irmão Hortêncio estava para mudar para lá e disse que só iria se D. Laurinda estivesse de acordo. Seu poder de decisão aparecia também durante reuniões da liderança com a ‘comunidade’: uma cena bastante comum era ela cochichando no ouvido de S. João Elias (seu marido, que é conselheiro) para comunicar, segundo disse-me ela, o que estava pensando sobre os assuntos em pauta na reunião. S. João, por sua vez, depois de alguns instantes, cochichava no ouvido do cacique Antônio, passando a ele o que D. Laurinda havia lhe dito. Assim, mesmo que a liderança local seja formada exclusivamente por homens, momentos como este confirmavam a influência política de D. Laurinda, por vezes mais significativa que a de S. João Elias¹⁴⁴.

Os desdobramentos da concentração de poder dos chefes residenciais serão tematizados no próximo capítulo. Passo agora a abordar outro plano das relações entre *jamré*, que são associadas às inversões da prerrogativa de respeito ali estabelecidas.

¹⁴⁴ Deixo claro que não pretendo aqui inverter a lógica da dominação masculina predominante na literatura etnológica ameríndia (cf. Lasmar, 1999; Lea, 1999)- e especialmente kaingang - propondo com isso uma idéia de matriarcado, uma utopia de sociedade em que as mulheres detém o poder em detrimento dos homens (cf. Bamberger, 1974 apud Lea, 1999). Como já colocado, proponho, devido à ênfase na literatura kaingang ao mundo masculino, uma descrição que mostre a devida importância do plano de atuação feminina para o domínio sócio-político entre esses indígenas.

3.6.b. Relações di-abólicas

Como colocado, as relações de afinidade contêm também em si potencialidades perigosas, disputas, ambivalências. Nelas, o respeito pode a qualquer momento se reverter em hostilidade, através de conflitos que envolvam tanto fofocas quanto agressões físicas e xingamentos. Assim, mesmo que as disputas mais visíveis sejam entre *jamré* distantes, a aproximação de um *jamré* a um núcleo residencial pode também acarretar aspectos conflituosos: a maior parte das brigas são entre marido e esposa, sendo também não muito raras as agressões entre cunhados ou de genros para com seu sogro e sogra ¹⁴⁵.

Grande parte dos conflitos são associados às relações conjugais e extra-conjugais, que envolvem ciúme, traição e fofoca ¹⁴⁶. Como eu conversava mais com as mulheres, sempre ouvia suas versões, a respeito de suas brigas com seus maridos: *‘meu marido me bateu porque disseram que eu estava no mato com mas é mentira, aqui todo mundo fala de todo mundo. Na verdade ele é que me trai’*. Era comum as mulheres queixarem-se dos posicionamentos adotados pelos membros da liderança a respeito desses tipos de conflito, dizendo que eles são complacentes com a violência física dos homens que foram traídos por suas esposas, mesmo quando não era certo se de fato a traição havia ocorrido. Por outro lado, soube de três casos em que o casal havia sido preso, por terem, marido e esposa, se agredido mutuamente.

O ciúme mostrava-se também como a principal causa de conflitos entre as mulheres. O grande foco das fofocas, a este respeito, eram as *mén tũ* [sem marido; mulheres solteiras]. Sobre elas reinava-se uma tensão constante, algo ligado à atração que poderiam causar nos homens em geral, justamente por não serem casadas. Uma dessas

¹⁴⁵ Nota-se que a agressividade é em grande medida associada ao consumo excessivo do álcool. Não irei aqui me delongar em tão vasto e complexo tema. Sugiro apenas que o consumo de álcool entre os Kaingang de Rio da Várzea, ainda que associado às brigas entre parentes, apresenta-se como uma prática de sociabilidade, realizada de forma mais intensiva em momentos extraordinários, como nos finais de semana e em dias de festa. O consumo moderado de bebidas não é censurado pela maioria dos indígenas, excetuando-se, no entanto, os adeptos do pentecostalismo, que pregam a total abstinência. Sobre a alcoolização entre os Kaingang da TI Xaçecó, ver Guiggi Jr (2010). E para uma reflexão de bastante fôlego a respeito do consumo de álcool por povos indígenas presente na literatura antropológica, ver Caux (2011). Note-se que neste trabalho a autora busca também extrapolar as questões concernentes ao “problema do alcoolismo”, salientando motivações e sentidos múltiplos no uso de destilados pelos indígenas.

¹⁴⁶ Para uma descrição dos conflitos e das agressões relacionados às traições e ao ciúmes entre os Kaingang paulistas, conferir Melatti (1976: 39-41).

mulheres, de sua parte, costumava comentar comigo que *‘os kaingang são machistas. Principalmente a liderança... por isso não gostam de mulher solteira’*. Certa vez, esta mesma mulher relatou-me que já havia sido casada duas vezes, mas preferiu deixar seus maridos: um era muito agressivo e o outro não fazia nada para lhe ajudar, só lhe dava trabalho. Bastante articulada com movimentos de mulheres indígenas regionais, essa mulher sempre apresentava sua indignação a respeito da invisibilidade e da subalternidade relegada às questões femininas entre os Kaingang. Além disso, parecia não se incomodar com o fato de ser *mén tũ*.

De certa forma, por vezes eu sentia alguns rebatimentos dos estigmas relegados às *mén tũ*: ainda que andasse sempre com roupas largas para não chamar a atenção, evitasse ficar apenas na companhia de homens, o fato de eu ser solteira acaba ativando comentários e olhares oblíquos das mulheres casadas. Assim, aos poucos ia aprendendo como me comportar, buscando evitar situações embaraçosas: andava sempre acompanhada de crianças, reforçava a polidez e o distanciamento nas relações com homens adultos e casados.

No entanto, sempre fui muito respeitada, por todos, em Rio da Várzea. Fui uma única vez ‘incomodada’ (como eles mesmo narraram depois), quando, no dia posterior a uma festa de casamento, um jovem de outra TI pulou o portão do postinho e bateu à minha porta, tentando me abordar. Mandei-o embora e nada aconteceu, mas resolvi no dia seguinte relatar o acontecido para o ‘capitão’. No mesmo dia, o rapaz foi ‘fechado’ na cadeia. A notícia logo se espalhou por toda a área, e todos pareciam demonstrar muita satisfação com a forma como eu havia lidado com a situação. *‘Foi bom que você contou pro capitão. Ai todo mundo fica sabendo que você não é metida, tem respeito’*- disse-me uma mulher kaingang. Realmente, depois desse dia, as coisas começaram a mudar; muitas mulheres iam até o postinho para conversar comigo, convidavam-me para ir a suas casas e para jogar futebol. Deixei de sentir o incômodo que, como *mén tũ*, sentia inicialmente. Fui entender a importância do acontecido algum tempo depois, quando uma amiga kaingang, de outra área indígena, me explicou: *‘Paola, eu sou mén tũ, mas tenho my’a. Por isso todo mundo me respeita’*.

Como já colocado, *‘my’a* é um termo traduzido pelos kaingang como ‘vergonha’ e, em certos casos, como ‘respeito’¹⁴⁷. Segundo

¹⁴⁷ Veja-se que os Kaingang glosam que a expressão *tu há* é também traduzida por ‘respeitar’. No entanto, carrega em seu campo semântico as idéias de ‘querer bem’, ‘gostar’, aplicável, portanto, às relações entre pessoas próximas. Como vimos, no caso das relações entre pessoas

alguns tradutores indígenas, o uso desta expressão remete à contenção de atitudes e à discriminação: mulheres que ‘se metem’ no meio dos homens, bebem com eles, andam à noite pela área indígena, são desprovidas de *my’a*. Homens que bebem em demasia, não respeitam seus *jamré* e *kakré*, abordam as mulheres, causam ‘confusão’ no espaço público, brigam, também o são. Diferente da conotação negativa que o termo ‘vergonha’ assume em português, portanto, esta palavra assume a forma de uma prerrogativa para a boa conduta, fundamental para a capacidade de se relacionar/ agir sociavelmente (cf. Coelho de Souza, 2004). Nesse sentido, com *my’a*, as mulheres não causam ciúmes, não traem, limitando-se a relacionar-se com seu marido e com os homens que são seus parentes próximos.

Tomando o que vem sendo descrito sobre o processo de parentesco kaingang, o que podemos depreender de tudo isso?

»«

Se os Kaingang valorizam as pessoas que têm *my’a*, e de certa forma discriminam as mulheres *mé tũ*, estamos diante de questões levantadas no começo deste capítulo. Vimos que a mulher que recorre ao artifício da melancia assim o faria por querer transformar sua condição de solteira. De tal modo que deixa de ser *mén tũ*, mas passa a não ter mais ‘parentes’- sendo este o preço pago por ser tão desejada quanto esse fruto¹⁴⁸. Ainda que não seja minada da possibilidade de ter filhos e netos, este ato teria como conseqüência uma disseminação irrestrita de afinidade, quebrando o interdito sexual que marcava inicialmente a relação com aqueles que constituíam seu corpo de parentes. O que, agora, nos é possível saber no que implica: por um lado, na ruptura dos laços de solidariedade e comensalidade em que estava inserida e, por outro, na perda de sua ‘marca’, que seria sua chave de entrada para as relações *kanhkó* e *jamré*.

Devo ainda notar que estamos aqui lidando com outro fator de perigo para os Kaingang. Pelo que vimos, a mulher desejada pode arranjar um marido que era anteriormente seu consangüíneo, mas o fato

distantes, a prerrogativa do ‘respeito’ mostra-se ligada à boa conduta e às convenções do ‘sistema’.

¹⁴⁸ Para uma discussão sobre as analogias entre a sexualidade e a comida, pautadas na concepção de desejo, conferir Gow (1989). Neste texto o autor explicita o papel dos desejos orais e sexuais em uma economia de subsistência no baixo rio Urubamba (região habitada predominantemente pelos Piro), ressaltando também a centralidade de demandas e dos diversos cuidados entre co-residentes assim direcionados para a geração do parentesco.

de deixar de ter parentes torna-a livre da condição de incesto. Por isso, mesmo com todos os malefícios de uma atitude que leva à perda dos parentes, esta continua sendo uma possibilidade concebível às *mén tũ*. O incesto, em contrapartida, seria o ápice do descontrole do desejo, do envenenamento das relações *kanhkó*: aqueles que o cometem são prontamente acusados dos piores atributos de animalidade ou de monstruosidade. Dizem os Kaingang que essas pessoas '*viram bicho*', '*soltam fogo pelos calcanhares*', '*ficam com os pés torcidos para trás*', '*viram lobisomem*'.

Mesmo sem cometer incesto, a mulher *mén tũ* posiciona-se em um local escorregadio, onde o desejo marca os limites de sua possibilidade à humanidade plena. Se busca ser tão desejada quanto a melancia para poder se casar, no entanto, perde seus parentes. Em um caso, o desejo incontrolado associa-se à transgressão das etiquetas de 'respeito' e *my'a*, e no outro, à negação do parentesco. O perigo iminente, portanto, seria nada menos quanto à negação de todo um sistema de significações que torna possível a vida social e sociável entre os Kaingang. Ou quanto ao risco daquilo que mais evitam: a desumanização.

Capítulo 4

Ações políticas kaingang

‘Você vai pensar que está no Iraque!’

S. João Elias, novembro de 2010

Rá tá tá ta! Pow! Corre! Cuidado! Ratatatataa! Socorro, olha a mira! Tem mais gente na parte do noivo...! Pow! Pow! A noiva vai queimar o noivo! Ratata! É uma guerra!!!

Lá vinha ele. Terno e gravata pretos, camisa branca, sapatos lustrados e cabelo penteado com gel. Descia pela estrada principal da área, do alto do morro, lá onde fica a saída para o mato, acompanhado de seus padrinhos e parentes. Um dia antes, haviam escolhido uma das professoras da escola como madrinha, acompanhada de seu marido, na ausência do chefe do posto que costumava sempre apadrinhar uma das ‘partes’ do casamento. Havia também cogitado que eu fosse madrinha– mas acharam mais importante que eu assumisse a função de filmar e tirar fotos do evento. *‘Difícil arranjar os padrinhos. Todo mundo tem medo de ir na linha da frente’*- disse-me uma das irmãs do noivo. Aproximadamente setenta pessoas acompanhavam-no em comitiva. Dentre estas que compunham a ‘parte do noivo’, algumas vinham disparando foguetes ininterruptamente, enchendo o dia ensolarado com estrondos e fumaça.

E lá vinha ela. Há pouco havia chegado de Rodeio Bonito, onde fora se arrumar: rosto maquiado, véu, grinalda, vestido branco. Empunhava também um buquê de rosas postizas. *‘A vestimenta foi alugada na cidade, foi a tia dela que conseguiu. O salão foi a avó que ajudou’*, disse-me uma de suas primas. Como padrinhos, chamaram a dona da venda e seu marido, pois acharam que teriam condições de dar um bom presente e de saírem bem arrumados ao lado da noiva. Todos queriam ver e tirar fotos com a bela moça, inclusive um de seus primos que, bastante bêbado, insistia para que eu tirasse fotos em todos os cômodos da casa do cacique, onde se concentrava a ‘parte da noiva’. Sua saída foi igualmente tumultuada, e desde o princípio, bastante ruidosa. Dentre as aproximadamente cinquenta pessoas que a acompanhavam, muitas disparavam foguetes durante todo o trajeto.

O encontro com o noivo viria a ocorrer na encruzilhada próxima à oca, que liga a estrada principal ao trecho que leva ao salão de festas. Nesse ponto encontrava-se o cacique, comandando com gestos o

andamento das duas comitivas para que, compassadas, ali chegassem ao mesmo momento. Após o encontro, porém, rumaram para o salão apenas os noivos e seus respectivos padrinhos, acompanhados de alguns espectadores do cortejo que refugiavam-se do foguetório, incessante e descoordenado. A maioria dos acompanhantes permaneceu do lado de fora, separada de acordo com a divisão entre as ‘partes’. Durante mais ou menos uma hora os estrondos continuaram, até que foi disparada uma bateria de foguetes da ‘parte da noiva’ que deu fim à disputa.

Enquanto isso, do lado de dentro, os noivos e os padrinhos acomodavam-se em um banco de madeira, preparando-se para ouvir o primeiro de uma série de discursos e aconselhamentos que teriam início naquele momento. O cacique, dando a abertura, falou sobre a importância do ‘casamento indígena’ para ‘manter os costumes do índio’, e enfatizava: ‘casando bem, respeitando as marcas, a gente está mantendo viva nossa tradição. E nossa tradição é assim, tem festa, tem foguete’¹⁴⁹. Depois de falar por meia hora em kaingang, passa a palavra para o primeiro conselheiro, ‘rá téj’ (metade *kamé*), que dirige seus aconselhamentos à noiva, da mesma metade que ele. Em seguida (ou nem tão em seguida assim, visto que o conselheiro falou por quase 50 minutos), um conselheiro da TI Nonoai, setor Bananeiras, fala ao noivo, ambos ‘rá rór’ (metade *kanhru*).

Depois da série de discursos, aconselhamentos e foguetes, fez-se a hora do churrasco. Quilos e quilos de carne foram assados na churrasqueira coletiva e servidos, na casa do cacique, aos convidados da noiva, e na oca, aos convidados do noivo. Acompanhavam, de forma idêntica nos dois núcleos festivos, salada de repolho, maionese de batata, pão francês e refrigerante. Quem quisesse cerveja deveria comprar no bar, que ficou a cargo da dona da boate de Rodeio Bonito; o combinado era que ela, ficando com os lucros das bebidas, pagasse a banda contratada para o baile. Logo após o almoço, dizia-se que se da ‘parte da noiva’ havia menos convidados, ali havia mais comida, sobrando bastante para ser distribuída entre os participantes. Na ‘parte do noivo’, mais movimentada, não sobrou carne, mas foram servidos três bolos, feitos um dia antes pelas professoras da escola, com os ingredientes doados por seus parentes.

¹⁴⁹ Alguns kaingang costumam enfatizar que os foguetes são ‘parte da tradição’. Para isso, contam que no ‘tempo dos antigos’ os acompanhantes dos noivos queimavam taquaras, algo que também produz estouros, ainda que não tão volumosos. Conversando com ‘truncos-velhos’ dali, soube de alguns que realizaram festas de casamentos (com baile e churrasco), mas nenhum deles mencionou o uso de taquaras para tal finalidade nas cerimônias.

Logo após a fartura comensal, começou o ‘mati-baile’ (*i.e.*, o baile matinal). Era ainda de tarde, quando a banda “Nova Energia”, da cidade de Liberato Salzano, começou a animar o salão com músicas gauchescas e sertanejas, e os pares foram formando a ‘fila’ de dança circular. Homens, mulheres, crianças, velhos, cachorros circulavam naquele ambiente de festa, que contava ainda com poucos ‘beudos’. Depois de algumas horas, os músicos deram uma pausa, para poderem ‘segurar’ o baile propriamente dito- que começava as 23h e duraria até umas 5h da madrugada seguinte.

Famílias inteiras participavam do baile noturno; crianças corriam entre os adultos, sem restrições. Mulheres seguravam seus filhos pequenos nos braços, acampadas entre cobertores nos cantos do salão. Só não foram no baile os ‘irmãos’ evangélicos. Com bastante efervescência, a pista de dança nunca se esvaziava. No meio do baile, o vice-cacique decidiu subir ao palco, para dar aconselhamentos. Conforme as traduções ali no momento, soube que ele falava para que as pessoas não brigassem, não bebessem muito, respeitassem o andamento da fila de dança. Quase todos os adultos bebiam, com a exceção de dois ‘polícias’ encarregados pelo cacique de fazerem a vigilância – que prenderam, por volta da meia noite, um ‘beudo’, ao principiar uma centelha de ‘confusão’. O final da festa, quem já foi em um baile animado, cheio de gente e de bebida, pode imaginar. Cacos de vidro, ‘beudos’ perambulantes, chorume. Nenhuma briga, porém.

4.1. Casamento como ação política

O ‘casamento indígena’ é a maior festa realizada pelos Kaingang de Rio da Várzea. Geralmente, realizam-se duas ou três dessas festas por ano, contando-se sempre com a presença de convidados de diversas áreas indígenas vizinhas. Em festas grandes, dizem contar com a presença de mais de mil pessoas. Neste que presenciei, quatro ônibus, das TIs Nonoai, Iraí, Serrinha e Votouro, vieram, lotados. A cada chegada de um novo ônibus, anfitriões e visitantes saudavam-se com o estouro de foguetes. Os casamentos contam também com a presença e a atuação de *fóg* de cidades vizinhas: alguns vão como convidados, outros, desconhecidos, vão para participar do baile; alguns homens-geralmente que trabalham na TI como pedreiros e professores, ou agricultores vizinhos- são também convidados para cuidar da carne do churrasco.

A data do casamento é decidida com vários meses de antecedência. Até a data da cerimônia, os parentes próximos do noivo e

da noiva, separadamente, empenham-se em providenciar a carne que será servida e em convidar o maior número de pessoas possível. Neste casamento, a mãe do noivo dizia sempre que contava com três porcos e uma vaca crescidos para serem servidos na festa. Da ‘parte da noiva’, a carne foi providenciada por parentes mais distantes: como nenhum consangüíneo próximo a ela criava animais de tal porte, o cacique incumbiu-se de arrecadar fundos e providenciar a compra da carne na cidade.

Como já se faz notar, o ‘casamento indígena’ divide os participantes em duas ‘partes’. Uma vez que, com exceção do baile, as festas são feitas separadamente, todos os convidados devem escolher se irão compor a ‘parte da noiva’ ou a ‘parte do noivo’ - o que implica em decidir a quem será dado o presente, para qual parte se irá colaborar com as compras de alimentos e foguetes, a quem se acompanhará no momento do cortejo nupcial, e, finalmente, onde se alimentará no momento da festa.

Nota-se que essa divisão ocorre segundo os já mencionados critérios de proximidade. Sempre que perguntava a alguém sobre em qual ‘parte’ participaria no casamento, tinha como resposta variantes como: *‘da parte do oivo... minha avó é prima da mãe dele, nós somos meio parentes...’*. Tudo indica, portanto, que a divisão de toda a aldeia e de todos os convidados entre as duas metades que compõem os casamentos efetua-se segundo gradações de consangüinidade e afinidade, apresentando como centro o noivo e a noiva. Dessa forma, a cada novo casamento uma nova divisão se efetua, de acordo com quem está se casando e ocupando, portanto, os núcleos convergentes que determinam a formação das duas ‘partes’.

Por outro lado, a participação em uma das ‘partes’ acaba também fortalecendo os laços entre aqueles que a compõem. Isto é, os integrantes não apenas se identificam com aqueles que formam a ‘parte’ decorrente da divisão, como também passam a assumir e praticar o agonismo característico das relações entre os núcleos matrimoniais. Em todas as etapas do casamento está presente o tema da rivalidade entre os mesmos: disputa-se a quantidade de carne fornecida, o número de convidados, a quantidade de presentes recebidos, a qualidade da comida e o quanto sobrou para se distribuir, e mesmo a beleza das vestimentas do noivo e da noiva. Os comentários jocosos e as fofocas são os principais meios pelos quais os integrantes conduzem essas disputas, que estendem-se por dias após a data da celebração.

No entanto, a maior expressão do antagonismo entre as partes mostra-se no embate dos foguetes, que ocorre durante e após a passeata

de encontro dos noivos. A maior parcela dos investimentos por parte dos parentes e dos convidados concentra-se aqui, assim como os comentários e as rivalidades travadas. Como um batalhão, os convidados seguem o noivo e a noiva disparando foguetes por mais de uma hora, em um embate onde ganha a parte que ‘fizer mais barulho’. Trata-se do momento auge da festa, quando se visualiza aquilo que S. João Elias costumava sempre me dizer: ‘*o casamento é uma guerra*’. Os Kaingang chegam mesmo a utilizar o termo ‘queimar’, para referirem-se àqueles que perderam a disputa. Assim, sendo que neste casamento considerou-se que a ‘parte da noiva’ disparou a maior quantidade de foguetes, ouvi a noiva dizer no dia seguinte: ‘*Inh ny noivo pün*’ [eu queimei o noivo].

Mas, enfim, o que se disputa nesses casamentos? O que está em jogo nesses embates?

4.1.a. O *potlatch* kaingang

As cerimônias de casamento kaingang remeteram-me às clássicas descrições de Marcel Mauss (2003 [1925]) sobre as “prestações totais de tipo agonístico”, por ele genericamente intituladas de instituições do tipo “*potlatch*”¹⁵⁰. Primeiramente, pelo princípio de rivalidade presente nas práticas cerimoniais, algo que caracteriza e diferencia este tipo de prestação. Diz-nos o autor que, durante as intermináveis festas de inverno realizadas pelos Haïda e os Tlingit, lugares onde o *potlatch* encontraria sua forma prototípica, assiste-se a uma trama de ritos que envolvem casamentos, sessões de xamanismo, prestações jurídicas, nomeações de cargos políticos, nos quais todas as ações são permeadas por antagonismos entre as confrarias hierárquicas e disputas de todo tipo.

No entanto, adverte-nos Mauss, ainda que as “batalhas” envolvam todos os integrantes dos clãs – sendo por isso considerada uma “prestação total”-, o que se coloca em jogo é sobretudo uma luta de nobres, que disputam entre si autoridade e poder. Ao descrever as três obrigações comuns a toda forma de dádiva- dar, receber e retribuir-destaca que, no *potlatch*, os atos de distribuir e gastar as riquezas mostram-se como os maiores imperativos. Só assim um chefe pode provar sua fortuna e sua autoridade:

¹⁵⁰ Segundo Mauss, o termo *potlatch*, de origem chinook, traduz-se por nutrir, consumir (*idem*:191).

“(…)chega-se até à batalha, à morte dos chefes que assim se enfrentam. Por outro lado, chega-se à destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival (...) assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã.” (*idem*: 192)

Tudo indica, portanto, que a festa de casamento kaingang pode ser comparada às prestações do tipo *potlatch*: investe-se intensivamente nos preparativos, gastando-se principalmente com a compra de foguetes, que são queimados no momento da cerimônia. E para além desta combustão, acaba-se ‘queimando’ também o adversário com quem se trava o embate: eclipsa-se aquele que ‘queimou’ menos riquezas, distribuiu menos comida, atraiu menos convidados, investiu menos intensamente nos preparativos.

Devo notar que ainda que sejam prestações totais por envolverem todos os convidados, os casamentos kaingang revelam-se também como uma disputa em nome de alguns chefes. Cada ‘parte’ possui um representante que se destaca e centraliza as relações, seja por gastar mais, por doar seus animais para servirem de alimento ou responsabilizar-se pela administração do evento. Tais representantes são geralmente o pai ou a mãe dos noivos, mas não necessariamente: neste casamento, a mãe do noivo centralizava sua ‘parte’, mas da ‘parte da noiva’, o cacique acabou ocupando essa posição. Importante notar que neste caso a noiva havia sido criada apenas pelo pai, que não possuía recursos para fazer ‘sair’ o casamento. Assim, ainda que seus parentes próximos tenham auxiliado em todas as etapas dos preparativos, foi o cacique quem concentrou a maior parte dos investimentos e das relações entre os convidados.

Os casamentos kaingang, portanto, não apenas concentram e atualizam as relações de consangüinidade (pelos princípios de proximidade e solidariedade que orientam as relações *kanhkó* em cada ‘parte’) e de afinidade (pelo caráter agonístico que permeia todas as fases da cerimônia). Eles falam também sobre relações de poder e mecanismos de diferenciação hierárquica: trata-se de um momento em que alguns chefes residenciais trazem à cena as relações que concentram e que contém – seja revelando o grande número de parentes e de aliados que se presentificam como convidados, seja mostrando, distribuindo e queimando suas riquezas.

4.1.b. ‘Casar bem’

Os Kaingang costumam dizer que só há festa quando as pessoas ‘*casam bem*’. Fui aos poucos apreendendo as implicâncias dessa expressão: ‘casa-se bem’ quando a exogamia de metades e a interdição determinada aos consangüíneos próximos são respeitadas; quando se casa com um Kaingang ou com alguém que, sendo de outra etnia, vive com/entre os índios kaingang há algum tempo; e quando tanto os parentes dos noivos quanto a liderança aprovam o matrimônio¹⁵¹.

A aprovação do casamento pela liderança é imprescindível, havendo inclusive ‘leis internas’ a isso relacionadas: aqueles que se casam e são da mesma metade clânica ficam presos na cadeia, ou (ao menos idealmente) devem deixar a terra indígena¹⁵². Homens que se casam com mulheres *fóg* podem ficar na TI, mas não o contrário: ‘*se a mulher casar com um fóg, ele pode querer ter terra daqui para ele. Já a mulher não, ela se junta à sogra e ao sogro*’ – explicou-me S. João Elias.

Veja-se no entanto que, além de um momento de atualização das convenções vigentes, o ‘casar bem’ implica também no agenciamento voltado à construção de alianças com afins distantes. Assim, a cerimônia de casamento, mais do que qualquer outro momento, traz à tona as ambivalências imbuídas na noção de afinidade entre esses indígenas: ao mesmo tempo em que se trava uma “batalha” entre partes antagônicas, celebra-se a afirmação de vínculos com novos aliados¹⁵³. Dessa forma, tudo indica que essas alianças, realizadas tanto intra quanto inter aldeias,

¹⁵¹ Como toda regra apresenta a possibilidade de exceção, nota-se aqui as principais causas das fugas matrimoniais, que não são raras entre os Kaingang. Durante meu período de pesquisa de campo, constatei três casos: um em que os noivos fugiram para outra TI por serem da mesma metade; outro em que a mulher fugiu para a cidade por se casar com um *fóg*. Por último, soube de um casal que fugiu, sem, no entanto, estar transgredindo nenhuma dessas interdições. Ao conversar com seus parentes e seus pais, percebi ser esta também uma forma de efetivação do casamento que torna isenta a necessidade de realização de uma festa, na qual, como vimos, deve-se desprender muitos investimentos.

¹⁵² Devo notar que ainda que o ‘casar bem’ seja algo que os indígenas afirmam como sendo uma prática da ‘tradição’, a recorrência de casais de ‘troncos-velhos’ que possuíam a mesma ‘marca’ em Rio da Várzea era notória. Essa ênfase na obediência às regras de exogamia, a meu ver, liga-se a processos mais amplos de normatização da sociedade, atualizados, entre outros, pelas ‘leis internas’. Tais temas serão abordados mais adiante.

¹⁵³ Veja-se que a palavra *agonística*, que encontra sua origem no grego *ágon*- ‘assembléia’; ‘luta’, ‘combate’; ‘debate’; ‘questão’; ‘momento crítico’ – remete também ao nascimento da hospitalidade. Segundo o filósofo Amós Silva, os festivais de jogos e lutas gregas, cuja principal sede era a cidade de Olímpia, reuniam pessoas de pontos longínquos do território grego, o que desencadeava na construção de laços de amizade e aliança entre aqueles que ali se embatiam (Silva, 2001: 4).

operam sobretudo como um mecanismo de ampliação das redes de parentela e de amenização de facções¹⁵⁴, mostrando-se (do mesmo modo que em muitos outros contextos ameríndios) como um plano político fundamental para o processo – nunca acabado- de constituição do grupo local.

A este respeito, importante trazer as contribuições de Clastres (1963/ 2003), que enxerga nas alianças matrimoniais ameríndias (assim como na chefia principal, como veremos) formas de contrapor as forças centrífugas geradas pela multiplicidade de autoridades políticas presentes em cada grupo local. Veja-se que aqui também faz-se presente a idéia defendida pelo autor acerca da exogamia local, cuja “função” para o autor “não é *negativa* –assegurar a proibição do incesto- mas *positiva* – obrigar a contrair o casamento fora da comunidade de origem” (:82, *grifos meus*). Para Clastres, portanto, as alianças matrimoniais seriam antes de mais nada o “meio da aliança política” (*idem*).

No entanto, ao tentar fugir de princípios explicativos como a reciprocidade– conforme também apresentado no capítulo 1, a respeito da guerra ameríndia -, Clastres dirige críticas a Lévi-Strauss que podem representar um risco de retorno ao funcionalismo, a um pensamento prático “em termos de meios e fins” (cf. Lanna, 2005: 438). Como vimos, ao sobrepor a aliança política ao princípio da troca, Clastres coloca que o que estaria em primeiro plano seriam as motivações ou o desejo das “sociedades primitivas” pela fragmentação – estas consideradas como “sociedades-para-a guerra” (e, por isso, a necessidade de formação de aliados via aliança matrimonial). Dessa forma, Clastres acaba negando que a guerra seria também uma forma de troca – idéia por sua vez presente não apenas em Lévi-Strauss (1976 [1942]), mas também em Mauss (2003/1925), conforme sugerido anteriormente.

»«

De toda forma, tudo indica que os casamentos revelam princípios de ordem central para as ações políticas kaingang. Tratando-se também

¹⁵⁴ A importância política inter e intra-tribal das alianças matrimoniais já foi amplamente tratada, direta ou indiretamente, em muitos contextos ameríndios. Cf. Menezes Bastos (1999 [1976]; 1990; 1995; 2001), para o Alto Xingu (mais especificamente para a área do uluri), onde vislumbra-se o sistema matrimonial como um dos principais sistemas de comunicação na região. Ainda no Alto Xingu, agora para os Kalapalo, cf. Guerreiro (2011), sobre o sistema de alianças entre chefes, que se realiza geralmente através da troca matrilateral, e coloca em cena tanto a afinidade entre chefes de aldeias diferentes, quanto relações internas de hierarquia.

de momentos de troca - não sendo esta apenas uma “meio” para aquela, portanto-, as alianças construídas entre grupos familiares distantes parecem atuar ora como forças integradoras diante à tendência à formação de facções, ora como um mecanismo de construção de vínculos com aliados supra-locais. Assim, sugiro que o ‘casar bem’ entre os Kaingang, como um processo de aproximação de afins distantes, é uma forma de incorporação daqueles que apresentam as maiores potencialidades tanto para a guerra, quanto para a troca. Algo que ressoa com a idéia de que “toda troca, a começar pela matrimonial, é uma forma de predação” – predação, no caso, consentida por ambas as partes aliadas (Viveiros de Castro, 2002c: 167; 175).

O segundo ponto estaria no fato de que as cerimônias dos casamentos aparecem como momentos ímpares em que se tornam explícitas as diversas chefias internas, seja pela atuação da liderança – que é múltipla, conforme veremos adiante-, seja pela atuação dos chefes residenciais que representam cada núcleo matrimonial. Sobre estes últimos, vimos que as disputas cerimoniais acontecem, em última instância, em nome do *pa’í* (ou da *manh*) que concentra em si as relações que formam cada parte. Mais do que qualquer outro momento, ali são colocados em jogo – ou em disputa- aspectos que conferem *proeminência* a determinados sujeitos: aqueles que possuem uma ampla rede de parentes e de aliados, que podem gastar e distribuir suas riquezas, que podem enfim, ‘fazer sair’ uma festa. Como veremos, essas características, somadas a outras a serem abordadas mais adiante, são fundamentais para a constituição de um sistema de diferenciações entre os Kaingang. Diferenciações essas que esboçam as posições políticas locais – representadas por grandes *pa’í*, como o cacique e demais figuras que ocupam posições altas na liderança, e por outros sujeitos *proeminentes*, como alguns ‘trancos-velhos’ dali.

4.2. Homens eminentes, *big men*: políticas amazônicas e melanésias

Ter por assunto as diferenciações de sujeitos¹⁵⁵ indígenas é algo que leva a abordagens relativamente recentes no campo da política

¹⁵⁵ Vale destacar que esta categoria não é dada a priori e remete a diferentes acepções, dentre as quais a noção de que o sujeito é *construído* diferentemente em suas relações. Essa questão é ampla e relaciona-se também às categorias de “pessoa” e “indivíduo”, já há algum tempo trabalhadas nas ciências sociais. Veja-se, por exemplo, as discussões inaugurais de Mauss (1974[1938]) sobre a construção social da pessoa, as contribuições de Dumont (1985) ao pensar o Indivíduo enquanto valor máximo da ideologia moderna, e as colaborações de Foucault (1995) sobre a impossibilidade de se pensar a formação dos sujeitos fora das relações

ameríndia. Remete, por exemplo, ao trabalho de Sztutman (2005a), no qual discorre sobre os processos de individuação entre os antigos Tupi, pensando a política ameríndia através das ações e das formas de emergência de pessoas distintivas- como guerreiros proeminentes, profetas e grandes chefes principais. Assim, além de elaborar uma abordagem que ultrapassa a clássica dicotomia - “com” ou “sem” Estado- sua proposta afasta-se das abordagens de cunho sociocêntrico: a constituição de poderes políticos, assim como a *escolha* por negar o Estado, é vista a partir da agência e dos processos de diferenciação de sujeitos indígenas.

Por outro lado, se aqui menciono uma noção de *proeminência* conferida a alguns sujeitos indígenas, devo ressaltar que também o faço com base em trabalhos que anteriormente transportaram o clássico conceito de *Big man* melanésio – estudado por autores como Sahlins, Godelier, Strathern, Wagner, entre outros- para o contexto ameríndio, assim feito sob a rubrica de “homem eminente”. Tal é o caso de Dreyfus (1993), em seu estudo sobre as redes políticas indígenas na Guiana Ocidental do século XVI. Segundo a autora, estas redes seriam estruturadas através da circulação de bens, pessoas e valores, em um vasto circuito de trocas e de rituais regidos e centrados nesses que ela designa como “homens eminentes”. Importantes personagens para as ações políticas dali, esses homens seriam também grandes chefes de guerra, e podiam levar seu grupo a ocupar posições estratégicas –ou nodais- nas relações multicentradas que cobriam as Guianas, de acordo com a amplitude do parentesco e clientela que eram capazes de reunir (:25).

Assim transportado, o conceito sugerido por Dreyfus é também utilizado por Menezes Bastos (1995) em estudo sobre processos políticos e históricos no Alto Xingu. Se, de um lado, o autor revela alguns acionamentos dos irmãos Villas-Boas no projeto geo-político de criação do Parque Nacional do Xingu– como o estímulo à realização de rituais e alianças matrimoniais inter-tribais¹⁵⁶, por outro destaca justamente a centralidade da ação dos “homens eminentes” para a construção de redes de alianças nesse contexto. Tornando explícitos os

de poder. Conta-se ainda com a contribuição mais recente de Strathern (2006) que, partindo de estudos já realizados no início do século XX por Leenhardt, aponta a construção relacional da pessoa melanésia, trazendo, para isso, a noção de “di-víduo”. Já no cenário da etnologia ameríndia, o texto inaugural de Seeger, Viveiros, e daMatta (1979) enfatiza a centralidade da noção de pessoa neste contexto, em contraponto à aplicabilidade indevida de conceitos e teorias importadas de outras regiões etnográficas.

¹⁵⁶ Conforme, além do citado, Menezes Bastos (1989).

elementos chaves de diferenciação hierárquica e de autoridade ali operantes, esses homens apresentar-se-iam como

“basicamente o núcleo de uma grande parentela – um sogro/cunhado/irmão conspícuo – e de uma clientela também importante – um cativizador e asilador por excelência. Por outro lado, seu acesso privilegiado ao ritual e ao xamanismo – à legislação, enfim, da etiqueta da xinguanidade – lhe propicia a concentração de poder indispensável para a manutenção do controle que detém sobre o sistema, inclusive sobre suas manifestações em ‘feitiçaria’” (:260)

Tratando-se de um cenário aberto, evocador, portanto, da idéia de um “sistema movente, de fronteiras incertas”¹⁵⁷, seria através e em nome desses sujeitos que os rituais seriam realizados, assim como as alianças políticas inter-tribais. A esse respeito, veja-se que Menezes Bastos, questionando a imagem então disseminada de um universo acéfalo, arquetípico e gelado- “espécie de catástrofe às avessas com relação à catástrofe referencial da aparição do estado” (:263)-, destaca os acionamentos políticos dos homens eminentes como algo justamente que lhes devolve a “quentura”. Assim, a construção de uma aldeia - “nunca uma aparência, mas uma aparição” -, seria antes de mais nada “uma estrutura intermediária de um processo político total de arregimentação de aliados, efetivado em nome do poderoso que quase-eticamente a nominará” (*idem*).

»«

Essa breve apresentação já permite perceber alguns paralelos¹⁵⁸ entre os exemplos etnográficos melanésios e ameríndios sobre as diferentes “personificações de poder” (Godelier & Strathern, 1991) encontradas nessas regiões. Famosa pelas descrições de “tipos ideais” (*idem*) – como *big men* e *great men*- a Melanésia oferece uma série de descrições e analogias sobre essas figuras que concentram relações e ações políticas e que, segundo Godelier (1986; 1991), acabam estabelecendo “tipos de sociedades”.

¹⁵⁷ Menget (1977) apud Menezes Bastos (*idem*: 259).

¹⁵⁸ É claro que existem inúmeras diferenças entre os dois contextos etnográficos, mas tal aprofundamento não poderá ser aqui realizado. Chamarei atenção apenas a alguns pontos chaves que serão utilizados de forma heurística para a análise da política kaingang.

Veja-se que apesar das críticas posteriores a seu trabalho – principalmente a despeito de sua abordagem sobre a “dominação masculina”, em que os ritos de iniciação são vistos como forma de controlar o poder das mulheres-, Godelier foi o primeiro pesquisador a retomar e complexificar as diferentes formas de ação política na Melanésia¹⁵⁹. Averiguando as condições de emergência de *big men*, o autor (*idem*, 1986) argumenta que as sociedades caracterizadas por esse tipo de hierarquia seriam centradas nas trocas cerimoniais e nas competições de riquezas, regidas pelo princípio de inequivalência (expressa tanto pela troca de mulheres por bens, quanto por quantificações). Acrescenta que os *big men* distinguir-se-iam por adquirirem poder ao longo da vida através de méritos pessoais como a generosidade, i.e., na capacidade de acumular e distribuir riquezas.

Em contrapartida, alega que nas sociedades onde as trocas são equivalentes e as riquezas são distribuídas diretamente entre as famílias¹⁶⁰, a emergência de *big men* não se faz necessária. Nessas que seriam caracterizadas como sociedades de *great men*, a ênfase seria dada menos nas trocas cerimoniais do que em rituais de iniciação masculina, único momento em que se criaria algo próximo a uma imagem de unidade ou de identidade grupal. Figuras mais da multiplicidade do que da unidade, os *great man* adquiririam prestígio por mérito ou herança – grandes guerreiros, caçadores, agricultores, xamãs-, não se constituindo como figuras necessariamente centralizadoras, tal como os *big men*. Em coletânea realizada posteriormente sobre esses temas- organizadas pelos próprios Godelier e Strathern (1991)-, o autor coloca ainda que as sociedades de *big men* seriam marcadas por um maior grau de fragmentação, havendo, dessa forma, uma maior possibilidade de emergência de homens que possam representar seu segmento, assim como de estender suas relações e ações sobre outrem.

Se Godelier (1991) enfatiza que *great men* e *big men* são figuras da proeminência que acumulam características que devem fazer-se visíveis, Strathern (1991) propõe ainda uma outra entrada: para a autora, estes são homens que abrangem e são “compostos por outros homens”, ou que “contêm em si a capacidade para as relações diversas” (:198; *tradução minha*) – algo que tem por efeito a individualização (“particularise

¹⁵⁹ Pode-se dizer que uma de suas principais contribuições é argumentar que as pessoas que ali ocupam posições políticas quase nunca definem unidades sócio-políticas totalizantes ou fechadas. Além disso, mostra também que o *big man*, tal como descrito por Sahlins (1963), constitui-se antes como uma exceção perante às múltiplas figuras de *great man* que emergem na Melanésia.

¹⁶⁰ Tal como entre os Baruya, povo com o qual realizou sua pesquisa etnográfica.

individual persons by virtue of their specific ties” :198). Em outras palavras, ao serem tomados como um compósito de relações heterogêneas (assim como todas as pessoas, cf. Strathern, 2006), *big e great man* diferenciar-se-iam justamente pelas relações que contém.

Em decorrência, Strathern (1991) destaca que a proeminência do *big man* estaria em concentrar desejos, causar ações, e não propriamente na representatividade. Ele não seria o representante, portanto, de um grupo dado a priori, não há transcendência aqui. Sua capacidade para a concentração e unificação de ações seria indissociável da formação (ou “aparição” - cf. Menezes Bastos, 1995) do grupo social:

“All that is concentrated, so to speak, is the will to act. And that can only exist in the singular. The big man represents no group; the group exists in the fact that many wills are seen to have composed into one will, one action, and thus one man” (Strathern, 1991:212)

Assim, se Strathern e Godelier (1991) propõem análises sobre formas de “personificação do poder”, deve-se ter em mente que este poder, sob o aporte stratherniano, é compreendido como “a capacidade de estabelecer e /ou conter relações e, assim, causar ações”; ou, dito de outra forma, de poder como “*fonte de agência e de relacionalidade*” (Sztutman, 2005: 239; grifos do autor). A meu ver, este seria um ponto chave para as aproximações entre as formas de ação política ameríndia e melanésia – não sendo por acaso que Sztutman segue com esta concepção ao longo de seu trabalho. Inspirada por este autor, sigo também com esta concepção de poder¹⁶¹, que vejo como bastante profícua para o contexto etnográfico kaingang. Todavia, antes de prosseguir com as descrições, devo trazer alguns importantes pontos imbricados nessas aproximações, e que são fundamentais para as análises aqui propostas.

»«

Primeiramente, vê-se que a imagem da “personificação do poder” melanésia revela uma *negação da transcendência política*, algo que de formas diferentes vem sendo dito já há algum tempo sobre as sociedades

¹⁶¹ Note-se que pretendo aqui evitar uma noção de poder ampla, que a tudo explica, vaga, portanto, onde “tudo acaba dando na mesma: tudo é poder” (Sahlins, 2004: 95) – tendência esta que, segundo o referido autor, revela-se como demais paradigmas a serem superados nas ciências sociais: ao invés de explicar cada vez menos, eles explicam praticamente tudo. Para um ensaio sobre o problema do poder e questões decorrentes à Antropologia, ver Wolf (2003).

ameríndias- onde o poder, a princípio, não seria separado do corpo social. O principal autor a elaborar esse argumento foi Clastres (2003 [1974]), ao propor que a marca das por ele denominadas “sociedades primitivas” seria justamente a postura ativa contra a transcendência de um poder político- ou seja, a negação da emergência do Estado. Para este autor, o lugar do poder seria a sociedade, e o chefe, destituído de poder, seria dela um servo (:224)¹⁶². Portanto, ainda que tenha gerado muitas críticas devido ao esquematismo pelo qual enxerga as ditas sociedades primitivas – caracterizadas pelo autor como acéfalas e igualitárias, negadoras de toda diferença ou tentativa de unificação-, a abordagem clastreana ressoa de certa forma com o cenário melanésio. Vimos, afinal, que as diferenciações e a concentração de poder de algumas figuras eminentes só podem ser pensadas dentro das relações do tecido social, e não como algo transcendente.

Um segundo ponto que merece ser trazido à tona é que, nos estudos dos melanesistas mencionados, *o poder político não é reduzido à coerção física*. Devo lembrar que a forma de compreensão que equaciona a política com a coerção, por sua vez, é uma idéia presente em autores clássicos como Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Fortes, (1970 [1940]), que definiram o poder político pela possibilidade de uso legítimo da violência pelos instrumentos estatais¹⁶³. Mesmo tratando-se de uma visão bastante datada, ainda recentemente Menezes Bastos (2001) colocou que dentre os exorcismos teóricos que deveriam ser feitos no campo de estudos da política ameríndia, estaria justamente o abandono dessa concepção instrumentalizada do poder político¹⁶⁴. Para o autor,

¹⁶² Note-se que a forma como Clastres (1962; 1963; 1973; 1974/ 2003; 1976/2004) apreende a chefia ameríndia coloca-a como um dos principais dispositivos de negação do Estado acionados pelas “sociedades primitivas”. Para o autor, o chefe ameríndio seria um apaziguador por excelência, um integrador de divergências, que não acumula poder justamente por assumir com a sociedade deveres infínitos- representados principalmente pela fala e pela distribuição de bens. Veja-se que é possível depreender, portanto, semelhanças com o chefe da pele de leopardos entre os Nuer, o qual Evans-Pritchard (2008 [1940]: 186) caracteriza também como um negociador, servo mesmo da sociedade, cujos serviços são acionados somente nos momentos em que sua mediação pacificadora faz-se necessária.

¹⁶³ No prefácio ao livro organizado por este dois últimos autores, Radcliffe-Brow propõe que o estudo de uma organização política lida com “o estabelecimento o mantimento de uma ordem social, dentro de um limite territorial, pelo exercício organizado de autoridade coercitiva através do uso, ou da possibilidade do uso, da força física” (:xiv; tradução minha).

¹⁶⁴ Isto o faz por também sugerir que a idéia de Estado como o “grande mal”, decorrente da concepção de governo através da violência (*idem*:340), faz-se presente em Clastres, que tanto influenciou os estudos de antropologia política ameríndia. Afinal, mesmo postulando a ausência de um poder separado nas sociedades primitivas, o Estado ali não deixa de estar, ao menos virtualmente- afinal, a “Ele” colocar-se-iam contrárias as sociedades primitivas.

“a coerção (...) apesar de sempre exemplificável nas terras baixas, arqueológica, histórica e etnograficamente, não pode ser redutora do poder político (...) a redução do poder à ‘força’ não passando de uma metáfora inorgânica da cultura” (:340)

Por fim, o fato de que as contribuições melanesistas foram fundamentais para *a superação da dicotomia entre os domínios jurídico-político e doméstico* – constituindo-se este como outro exorcismo teórico de que fala Menezes Bastos (*idem*), ao salientar os problemas de uma distinção que remete ao plano doméstico apenas uma residualidade em termos políticos¹⁶⁵. Para Strathern (2006), a socialidade política não pode ser compreendida isoladamente, posto que é produzida a partir da socialidade doméstica. Isso, por sua vez, retira a exclusividade do plano das relações masculinas para a percepção do político, uma vez que este só pode ser compreendido a partir das relações domésticas e da produção de parentesco, onde as relações de sexo oposto – ou, para o caso kaingang, as relações entre mulheres, conforme busquei demonstrar no capítulo anterior- são proeminentes. Nas palavras da autora:

“Não se pode explicar tal "política" por ela mesma. Antes, a política precisa ser situada no interior dos mesmos conjuntos de condições que originam as diferenças entre as estruturas de parentesco. Estruturações específicas nas relações interpessoais proporcionam possibilidades variadas para a maneira pela qual as pessoas se relacionam, se distanciam ou transacionam entre si.”(Strathern, 2006: 87-88)

Tendo salientado esses três importantes pontos, pode-se também dizer que tanto no contexto melanésio quanto no amazônico, a produção os sujeitos diferenciados (“magnificados”, “einentes”), é indissociável do processo contínuo de constituição dos grupos sociais – aqueles, portanto, mostrando-se como figuras políticas, sim, mas não como representantes de uma unidade social já estabelecida. Em alusão ao que diz Sztutman (2005a), a personificação do poder não decorre do controle ou da coerção, mas da capacidade de concentrar muitas relações e

¹⁶⁵ Note-se, entretanto, que os já citados trabalhos de Lea (1995, 1999) e Lasmar (1999), assim como de Overing (1986), Mello (2005), entre outros, mostram, a partir de um olhar atento para os aspectos de complementaridade de gênero em suas pesquisas, que essa distinção vem sendo superada.

definir ações de influência. De tal forma que as figuras proeminentes, no “afã de gerar ações coletivas, de coletivizar capacidades, acabam por fazer grupos sociais, esboçando – e não mais que esboçando- um domínio que se pode designar como político” (: 243).

Para Sztutman, o ponto mais interessante de comparação entre “grandes homens” amazônicos e melanésios seria que essas se mostram como figuras menos da unidade do que da multiplicidade (*ibid.*: 243). Dessa forma, tal como vimos para os *big* e *great men*, ou para os “homens eminentes” guianeses e xinguanos – capazes de “conter em si” muitos homens, concentrar muitos parentes, aliados, centralizar alianças, conhecimentos, como também de agir e falar em nome daqueles que contém-, *diferentes relações criam diferentes proeminências, a posição política não possuindo, assim, uma fonte exclusiva.*

4.3. Diferenciações e ações políticas kaingang

Partindo dos pressupostos acima apresentados, e da idéia de que os caminhos para se adquirir proeminência são múltiplos e contextuais, passo então a explorar formas de diferenciação percebidas entre os Kaingang de *Penhkár*, e em seguida a descrever algumas atuações da liderança política local.

4.3.a. Parentes e ancestralidade: os Kajeró

Conforme mencionado anteriormente, entre os Kaingang constata-se a existência de uma diversidade de segmentos residenciais que esboçam núcleos políticos, cada qual apresentando seus próprios ‘chefes’- assim tomados por relacionarem-se de forma assimétrica com os demais membros de seu núcleo¹⁶⁶. Geralmente os *pa’í* – mas também as *manh* ou os casais de ‘truncos-velhos’, como apresentado no capítulo 3-, adquirem, processualmente, relativa proeminência, ao concentrarem filhos, genros, noras e demais parentes ao seu redor.

Este seria, portanto, um primeiro critério de diferenciação constatável entre os Kaingang: dentre os chefes residenciais, destacam-se aqueles que conseguem “conter” uma rede ampla de ‘parentes’. Grandes *pa’í* ou grandes *manh*, portanto, têm muitos filhos e parentes ‘legítimos’, mas também muitos filhos ‘criados’ – relações essas que,

¹⁶⁶ Além de ‘chefe’, os Kaingang costumam referir-se a esses como o ‘cabeça’ ou ainda ‘aquele que comanda’. Essas por sua vez seriam a forma como geralmente traduzem o termo *pa’í*, que é extensível aos membros da liderança, conforme veremos adiante.

como vimos, são marcadas pela assimetria, domínio e pelo cuidado, e conferem prestígio àqueles que as agenciam. Tal é o caso de D. Laurinda, uma das mulheres mais proeminentes de Rio da Várzea.

No entanto, a proeminência de D. Laurinda revela outro aspecto de diferenciação muito importante entre os Kaingang de Rio da Várzea. Primeiramente, trata-se ela de um dos principais ‘troncos-velhos’ dali. Como já colocado, ‘tronco-velho’ é a forma como ali são conhecidos os indígenas de idade avançada, moradores de muito tempo na área, e detentores da memória e do ‘conhecimento dos antigos’. De fato, os Kaingang conferem grande importância àqueles que ‘têm o umbigo enterrado’ (expressão que utilizam para dizer que nasceram em determinando lugar) no local, em detrimento daqueles que vêm de outras áreas indígenas.

D. Laurinda apresenta ligação direta com figuras que foram extremamente importantes para a constituição daquele grupo local e para a permanência naquela territorialidade. Assim, sua ascendência confere-lhe também prestígio, sendo sempre rememorada. Ela é filha ‘legítima’ de Jango Kajeró, irmão mais novo de Francisco Kajeró - grande patriarca e ‘guerreiro’, personagem central para as ações centralizadoras e de resistência, conforme narrativas apresentadas no capítulo 1. Essa ancestralidade – ‘*ser dar linha direta dos guerreiros Kajeró*’, como costumam dizer- é evocada por todos os seus consangüíneos próximos. Veja-se que são as pessoas do núcleo familiar de D. Laurinda que dominam a cena de atuação política nessa terra indígena: o atual cacique, Antônio Moreira, é seu filho, assim como o cacique anterior, Wilson Moreira, que ficou na liderança por aproximadamente vinte anos. Além disso, S. João Elias Moreira, seu esposo, atuou como cacique em um período intermediário à liderança dos dois irmãos.

desdobramentos do princípio maior de “conter relações”. Afinal, aqueles que nasceram ou que alegam uma ligação com ancestrais enterrados no local certamente concentrarão mais relações do que aqueles que vieram de outras localidades. Esses últimos, por sua vez, acabam sendo atraídos para algum núcleo de parentela, ativando para isso o sistema de ‘marcas’ ou os mecanismos de relações *kanhkó*.

4.3.b. Relações de domínio

Se aproximarmos a concepção de poder de Strathern à idéia de maestria de Fausto (2008), podemos considerar que também os “donos” – aqueles que de certa forma “contêm” as relações, só que de maneira caracteristicamente assimétrica- atualizam formas de proeminência entre os Kaingang. Assim, conforme vimos no capítulo anterior, ser “dono” de animais de criação – com os quais são estabelecidas relações similares à de filiação- acaba sendo também uma forma de ampliar as relações e, portanto, de estabelecer diferenciações.

Já no capítulo 2, vimos que os *kujãs* são especialistas que se diferenciam, entre outras aspectos, por se relacionarem com o espíritos dos mortos, por serem detentores do ‘conhecimento do mato’, e por comunicarem-se com os ‘comandantes’/ ‘guias’/ ‘mestres’ dos animais, plantas, rios etc. Conforme a narrativa de S. Jorge Garcia ali apresentada, os *kujãs* possuem um ou mais espíritos-guia e é por meio da comunicação destes com os guias dos outros seres que eles podem adquirir ‘sabedoria da mata’. Sr. Jorge Garcia disse-me também que quanto mais guias o *kujã* possui, mais ‘sabedoria’ ele tem, pois ‘cada guia ensina um trabalho diferente’. Nas relações estabelecidas com os animais ou espíritos-guia (que podem também ser espíritos de santos), o *kujã* deve a eles dedicar festas, assim como estar sempre realizando, de forma protocolar, alguns ‘trabalhos’ específicos- só assim estes permanecem próximos e continuam transmitindo os ensinamentos. Percebe-se, portanto, que as relações entre *kujãs* e ‘guias’ são marcadas pelo domínio, cuidado e controle constante – que qualificam, como vimos, as relações prototípicas de maestria.

Por fim, conforme descrito neste capítulo, vimos que aqueles que são capazes de promover e fazer ‘sair’ uma cerimônia de casamento¹⁶⁷

¹⁶⁷ Veja-se que, de forma semelhante, Fernandes (2003:149-150) aproxima o “poder” de alguns grandes “*pa’i*” com a promoção do *kiki*, o ritual sendo feito em seu nome. Assim, o autor sugere que as áreas onde há memória sobre a realização do *kiki* apresentam também registros sobre a atuação de grandes lideranças (:152).

atuam como verdadeiros donos da festa, as disputas de cada ‘parte’ sendo feitas em nome dos mesmos. Assim, o agenciamento dos preparativos e da atração de convidados não apenas atualiza, como também intensifica a proeminência desses organizadores, principalmente por ser um momento em que se tornam explícitas suas capacidades de concentrar muitas relações e de distribuir/ queimar riquezas. Grandes *pa’í* realizam grandes festas: tal é o caso das cerimônias promovidas por quem ocupa o cargo de cacique - que dizem ser as maiores-, ou de outras posições elevadas na liderança ¹⁶⁸.

4.3.c. Como se faz um líder

‘Para ser liderança tem que saber lidar com o povo, tem que saber de alguma coisa das normas, das leis, tanto do índio como do branco.’ (Wilson Moreira, out. 2010)

Como já apresentado, o mecanismo de “conter relações” não presume apenas uma única forma de proeminência. Se D. Laurinda destaca-se por conter muitas relações de parentes, filhos legítimos e criados, animais de criação, parentes ancestrais, isso faz dela um *‘tronco-velho’* muito respeitado, de notável prestígio. Seus posicionamentos e sua opinião são altamente influentes para as tomadas de decisões da liderança. No entanto, ela não se constitui como uma figura *da* liderança – sendo esta constituída, como na maioria das TIs kaingang, apenas por homens.

Os homens kaingang que ocupam posições elevadas na liderança (leia-se, principalmente, o cacique) diferenciam-se primeiramente pelo fato de “conter” relações com aliados externos, indígenas ou não. Eles seriam aqueles que ‘sabem fazer parcerias’ com outros líderes indígenas ou com agentes do Estado, que ‘sabem conversar com os brancos’, sabem ‘fazer reunião’ – participando e promovendo encontros políticos, fóruns regionais, eventos festivos. Este é o caso de Wilson Moreira que, apesar de não ser mais cacique ¹⁶⁹, apresenta-se como uma liderança

¹⁶⁸ O coronel, por exemplo, possui quatro filhas adultas, e promoveu grandes festas de casamentos para todas elas.

¹⁶⁹ Apesar de ex-cacique, Wilson mora no distrito de Pinhalzinho, vizinho à TI Rio da Várzea, e está constantemente presente na área indígena para o acompanhamento de construções e demais projetos pleiteados no período em que foi cacique. Entre esses projetos conta-se com a construção de 40 casas financiadas pela Caixa Econômica Federal, e a implantação de uma

indígena regional: trabalha no CEPI (Conselho Estadual de Povos Indígenas), é ligado a partidos políticos, e sempre frequenta eventos políticos estaduais, nacionais e internacionais, representando os povos indígenas do Rio Grande do Sul. Para D. Laurinda, Wilson é o *‘advogado dos índios’*.

Durante minha pesquisa de campo, mais especificamente no mês de novembro de 2010, uma das principais reuniões promovidas por líderes indígenas foi o “Fórum de Caciques”. Sediado na TI Nonoai e organizado por lideranças de oito terras indígenas kaingang do oeste do Rio Grande do Sul, tratou-se de um evento realizado com a finalidade de discutir a interferência dos brancos nas legislações ‘internas’ indígenas¹⁷⁰. Na época, alguns indígenas da TI Nonoai haviam sido acusados de roubo e assassinato, e os caciques reivindicavam, entre outros pontos, que eles fossem punidos no ‘sistema do índio’ e não no ‘sistema dos brancos’ (temas que serão logo adiante explorados).

No mesmo mês, pude participar do III Encontro dos Kujãs, outro importante evento kaingang, ocorrido desta vez na TI Morro do Osso (Porto Alegre, RS). Apresentando como temática a ‘cultura kaingang’, neste encontro foram feitas apresentações de dança e música, servidas ‘comidas típicas’, e realizadas reuniões e performances de quatro *kujãs* de diferentes TIs. Mas além disso, tratava-se de um evento promovido pelas lideranças locais com a finalidade de reunir caciques e demais representantes para reforçar e dar visibilidade às reivindicações pelas demarcações de terra, e discutir as principais questões concernentes à atual conjuntura das políticas públicas e dos direitos indígenas na região sul.

Esses encontros promovidos pelos indígenas geram reflexões muito produtivas, nas quais, entretanto, não poderei aqui me delongar. Ressalto apenas que se tratam de momentos que contam com a presença de *fóg* ligados a instituições estatais, e são centralizados na atuação de indígenas que detém o ‘conhecimento da liderança’: ou seja, aqueles que sabem falar em público, conhecem bem o sistema das ‘leis internas’ indígenas, e possuem certo domínio sobre o ‘sistema do branco’, principalmente no que diz respeito às políticas públicas e ao sistema legislativo.

balsa fluvial, como uma das contrapartidas oferecidas pela Creluz, empresa responsável pela futura implantação de uma hidrelétrica no Rio da Várzea.

¹⁷⁰ Os Kaingang sempre utilizam o termo ‘interno’ para diferenciar o que é feito dentro da TI entre os indígenas, em relação ao que é feito por *outros*, no mundo externo: brancos, outros grupos indígenas. Interessante notar que eles por vezes aplicam isso de modo reverso: dizem por exemplo ‘leis internas dos brancos’ para referirem-se às leis do Estado.

Apesar do valor conferido àqueles que dominam o ‘sistema do branco’, o cacique Antônio Moreira é enfático ao dizer que *‘para ser cacique tem que ter dois tipos de conhecimento: além do conhecimento da liderança, tem que ter o conhecimento do mato’*. Sobre este último, refere-se ao conhecimento dos ‘remédios-do-mato’, aos usos feitos das plantas, frutas e madeiras em geral, ao domínio da caça e da pesca, assim como ao conhecimento geográfico da parte florestal que forma a TI. Por não *‘ser da palavra escrita’*, Antônio sempre reafirmava seu domínio sobre este que seria referente ao *‘sistema do índio’* – conhecimento que sabe *‘de memória e aprendeu com os avós’*. Acrescenta que *‘quem escutar o que eu digo, vai estar aprendendo esse conhecimento. E o que eu digo hoje vai ser a mesma coisa que eu vou dizer daqui a 20, 30 anos.’*¹⁷¹

Além de enfatizar seu domínio sobre o ‘conhecimento do mato’, Antônio explicou-me que vem adquirindo processualmente o ‘conhecimento da liderança’, através de experiências como ‘liderança menor’ e do contato com outros ‘sistemas’:

‘Fiquei 38 anos trabalhando com as coisas do mato, depois parei. Aí comecei a ter o conhecimento da liderança, que é um conhecimento para fora também. Porque para saber o que é bom para a comunidade tem que saber como é em outros lugares, tem que conhecer outros sistemas. (...) Já fui cabo, sargento, major, coronel, tudo isso... comecei sendo sargento, quando era piá ainda, com 14 anos. Aí depois me disseram: você já tem o conhecimento; então passei a ser major. Mas eu imagina, piazinho com 14 anos, mandando nos outros. Mas eu nunca enfrentei barra, não. Porque a gente tem que saber estrategiar, saber convencer as pessoas do que é certo. Aí não precisa de violência.’

¹⁷¹ Veja-se que a forma como Antônio concebe a perseverança desse ‘conhecimento’ remete à imagem através da qual Viveiros de Castro (2002e) qualificou a idéia corrente de “cultura” ocidental: o mármore - que implica nas idéias de fixidez, imutabilidade, uma vez que, para se transformar, quebra. Essa ênfase na estabilização, como se vê aqui e em outros exemplos etnográficos (cf. Carneiro da Cunha, 2009), é também percebida no esforço indígena de apropriar-se das noções de “tradição” e “cultura”. Mármore, portanto, e não murta – imagem esta, por sua vez, da inconstância, que Viveiros de Castro utilizou como metáfora para a ontologia transformacional dos povos ameríndios.

Interessante notar que a trajetória como liderança – ter sido ‘cabo, sargento, coronel...’- parece ser comum a todos aqueles que ocupam posições de ‘liderança maior’. Sempre que eu lhes pedia para narrar suas histórias de vida, eram a mim apresentadas experiências como liderança em outras áreas indígenas, assim como atuações em lutas por terra, em demarcações e demais conflitos com outros grupos indígenas ou com ‘brancos’. Essas experiências mostram-se ali como marcas de legitimidade política; seriam a forma pela qual aqueles indígenas foram constituindo-se como figuras da liderança. Liderança esta, portanto, que além de múltipla, é processual: não se ocupam posições na ‘liderança maior’ se a pessoa não apresentar experiência enquanto ‘liderança menor’. É preciso *fazer-se líder* ao longo da vida¹⁷².

Acrescento que a apresentação dessa narrativa de Antônio foi proposital para o que será descrito a partir de agora. Nela estão presentes as patentes militares utilizadas para designar as diversas posições da liderança kaingang. Formada por diversos *pa’í*- e, portanto, sendo um centro focal que reúne chefes de diferentes núcleos residenciais- esta instituição expressa a multiplicidade e o aspecto processual da chefia kaingang, cuja organização será adiante apresentada a partir de explicações nativas.

4.4. *Pa’i sî, pa’í mág*: a liderança

‘Nós, os kaingang daqui, somos todos sociólogos. Você pode perguntar para qualquer um, todos vão saber como funciona cada parte aqui dentro, as leis internas, a ordem funcionando no todo.’ (Antônio Moreira, cacique)

¹⁷² Segundo Menezes Bastos (2001: 342), a marca da chefia xinguana seria a “gradação identitária”, aquela sendo comemorada no ritual do Kwarúp “como um lugar não vazio, mas prenhe, saturado mesmo, tanto quanto virtualmente todos (adultos e crianças, homens e mulheres)- inclusive os *kamara*, ‘pessoas comuns’- podem a ele ter acesso”. O mecanismo de gradação de identidade - que faz com que todos sejam um pouco chefes no Xingu - é visualizado entre os kamayurá na bipartição inicial da chefia entre o *morekwat* (“chefe da gente”) e o *tawajat* (“chefe da terra”).

4.4.a. A ‘hierarquia’

Ao descreverem a organização da liderança local, o primeiro elemento destacado pelos Kaingang é a ‘hierarquia’. No contexto de Rio da Várzea, essa seria expressa por uma ordem crescente de posições ocupadas pelos *polícias, cabos, sargento, major* – as ‘lideranças menores’ [*pa’í sî*]- e pelo *capitão, coronel, conselheiros, vice-cacique e cacique*- as ‘lideranças maiores’ [*pa’í mág*]. Veja-se que, segundo Fernandes (2003), essa é uma forma de organização encontrada em todas as terras indígenas kaingang, apresentando variações como supressão ou acréscimo de algum cargo ou ‘patente’, inversão ou ampliação da hierarquia militar (:161-162).

A origem dessa formação remete ao período de criação de aldeamentos durante o século XIX (cf. capítulo 1). Este foi um período em que alguns indígenas, ao trabalharem para agentes colonizadores do império, recebiam por seus serviços títulos militares e pagamentos em forma de soldo. Os trabalhos, no caso, consistiam em ocupar postos de chefia nos aldeamentos e atuar na pacificação de índios ainda não aldeados (cf. Mota 2000; Fernandes e Tommasino 2001)¹⁷³.

Mesmo com essas hipóteses, permanece a inquietação sobre como e por que uma organização política estruturada em patentes militares disseminou-se por todas as TIs kaingang. A esse respeito, o que vejo ao meu alcance é trazer a evidência de que, como foi demonstrado no capítulo 1, a organização política dos Kaingang durante o século XIX apresentava uma estrutura semelhante à atual: dividiam-se os chefes entre as categorias *pa’í mág* - representada pelos *caciques principais*- e *pa’í sî*- representada, por sua vez, pelos *caciques subordinados*. Pode-se inferir, portanto, que mesmo tendo a liderança kaingang se subdividido em uma multiplicidade de posições militares, a estrutura de hierarquia entre ‘lideranças maiores’ e ‘lideranças menores’ permanece. Mas como se caracterizam essas subdivisões? Quem as ocupa, como se diferenciam, o que se faz em cada uma delas?

»«

De acordo com as explicações dos membros da liderança, cada uma dessas posições possui uma ‘função’. ‘*Os polícias, os cabos, o*

¹⁷³ Essa “militarização” da liderança kaingang pode ser também relacionada à tentativa de instalação de colônias militares nos aldeamentos indígenas criados na região sul, no mesmo período (cf., por exemplo, Mota, 2000 : 165-167, sobre a instalação de um “aldeamento indígena de caráter militar” na região do Xongu, comandado pelo cacique principal Viri).

*sargento e o major*¹⁷⁴ *cuidam da segurança da área*: atuam geralmente na separação de brigas, em rondas noturnas, no controle de ‘confusões’ causadas por bebedeiras, e são sempre requisitados a atuarem em dias de bailes e demais festas que envolvam o consumo de álcool. A autoridade é estabelecida de acordo com a hierarquia: os *polícias* e *cabos* podem receber ordens dos *sargentos*, estes do *major*, sendo todos da ‘*liderança menor*’ ‘subordinados’ às ‘*lideranças maiores*’. Segundo o coronel José, dentre as ‘*lideranças menores*’, aquele que mais participa das reuniões e dos planejamentos é o *major*.

*‘Aí tem o sargento, o cabo e os polícias... são eles que fazem as rondas. Por exemplo, se dá um caso de ter uma briga em um lugar ali, o cabo, os sargento e os polícias vão lá, pra pegar, prender. Se a pessoa reagir, eles dão um jeito, pegam e trazem igual. E já é o capitão que dá as ordens para eles*¹⁷⁵.’ (José Pinto, coronel)

Nota-se também que as posições de *pa’í sî* – com destaque para os ‘*polícias*’- são geralmente ocupadas por indígenas mais jovens, o critério de idade sendo também relevante para estabelecer relações de comando nessa estrutura hierárquica (havendo exceções: durante minha estadia, o capitão vigente em Rio da Várzea era um homem bem jovem; como já havia trabalhado como polícia e como cabo, e o posto de capitão havia sido deixado por seu sogro, ele foi indicado a assumi-lo).

‘O cacique deixa as leis nas minhas mãos. Se acaso não der certo, eu volto para o cacique e ele me dá uma outra opinião, um outro jeito de fazer. A liderança trabalha junto, fazendo a leis internas. O cacique não pode fazer sozinho. Como o cacique passou para mim, eu passo para os cabos, polícias, sargentos, eu comando tudo. O cabo e o sargento comandam as polícias deles também.’ (Thiago Cadete, capitão)

O *capitão* tem a posse da chave da cadeia¹⁷⁶ e pode ‘mandar prender’. Trata-se de um importante cargo na liderança, pois, além de

¹⁷⁴ Durante minha pesquisa de campo, a ‘*liderança menor*’ de Rio da Várzea era formada por quatro polícias, dois cabos, um sargento e um major. Os cargos de liderança maior são sempre ocupados por apenas uma pessoa.

¹⁷⁵ Veja-se portanto, aqui uma inversão da hierarquia do exército, em o “major” é superior ao “capitão” e inferior ao “tenente-coronel”.

¹⁷⁶ A cadeia é um sistema de punição amplamente difundido nas TIs kaingang; mais detalhes sobre este e outros sistemas punitivos serão dados mais adiante.

substituir o cacique em determinadas situações de sua ausência, ele faz a mediação entre as ‘lideranças maiores’ e ‘menores’. Ou seja, as diretrizes e decisões tomadas pelas ‘lideranças maiores’ são a ele passadas, para que possa comandar as práticas de sua ‘equipe’ (polícias, cabos, sargentos, major) - quem deve ser preso, quem deve fazer ronda noturna, quem trabalhará nos dias de festa¹⁷⁷.

‘O capitão está com a lei. Se é preciso condenar, fechar na cadeia, ele fecha. É ele quem tem o prazo pra fechar e largar. E depois que eles largam, somos nós que fazemos o conselho pra pessoa, para que não volte a fazer mais... Conselho pra botar no caminho certo, para que não venha mais tarde acontecer de novo.’ (S. José Pinto – coronel)

O coronel atua em assuntos administrativos, na formação do ‘conselho’ e nas tomadas de decisões cotidianas. Em Rio da Várzea, é o braço-direito do cacique: acompanha-o nas viagens, está presente em todas as reuniões da liderança, reúne-se particularmente com ele para fazer planejamentos sobre projetos, sobre as formas de aplicação de recursos públicos, sobre quais medidas devem ser tomadas em assuntos escolares ou no posto de saúde. Nas reuniões com a ‘comunidade’ posiciona-se sempre próximo ao cacique, por vezes pontuando seu discurso com comentários paralelos.

O vice-cacique substitui o cacique nos momentos em que este não está presente, principalmente na atividade oratória em ocasiões públicas ou em reuniões com a ‘comunidade’. Exerce influência nas tomadas de decisões, atuando também como conselheiro. Como já colocado, o vice-cacique de Rio da Várzea é também *kujã*, e detentor de amplo ‘conhecimento do mato’. É comum referirem-se a ele como o ‘líder espiritual da comunidade’.

‘Primeiro executa, depois aconselha. Porque é só com o conselho que a execução pega bem’. (S. João Elias, conselheiro)

Fazem parte da liderança também os *conselheiros*: geralmente anciãos, eles possuem uma participação primordial nas tomadas de decisões, pois são detentores do ‘conhecimento das leis e dos costumes

¹⁷⁷ Percebo, no entanto, que as divisões das ‘funções’ da liderança kaingang não são rígidas. Esses acionamentos podem na prática ser tomados por qualquer membro da liderança maior, e em certos casos, também por lideranças menores.

dos antigos'. São eles os responsáveis por aconselhar os noivos nos casamentos, e as pessoas que acabaram de sair da prisão. Assim, podem ser considerados como veículos de acesso a uma moralidade considerada exemplar para os Kaingang; através dos *aconselhamentos* eles sustentam como os Kaingang do *uri* [tempo atual, hoje] idealmente devem agir, de acordo com os costumes, os modos de agir do *vysy* [tempo passado, dos antigos].

'O cacique tem que saber das leis dos brancos, tem que saber falar com os políticos importantes... mas também tem que saber das nossas leis internas, e saber lidar bem com a comunidade.' Wilson Moreira, ex-cacique

Finalmente, ao *cacique* cabem, principalmente, as funções administrativas. Sua disposição como orador, no entanto, seja em reuniões com a 'comunidade' ou e em ocasiões públicas que contam com a presença de representantes do Estado é indispensável. Confere-se, portanto, a ele – que '*fala em nome da comunidade*'- o plano da *representação política*. Representação essa, notemos, que se efetua, à parte de eventos festivos como o dia do índio, geralmente em momentos críticos – como em reuniões com secretarias regionais da saúde e escolar, com a prefeitura e demais órgãos estatais, em que faz-se quase impreterivelmente presente o tema da reivindicação (por direitos jurídicos, investimentos, recursos, fornecimento de empregos, melhorias de todo tipo). Além disso, do cacique espera-se também que sejam tomadas decisões sobre as mais diversas questões do cotidiano: aprovar ou desaprovar os casamentos e os divórcios, decidir se determinadas pessoas devem ser presas ou não, aprovar a ampliação de alguma área de plantio, permitir que famílias de outras TIs mudem-se para a sua, autorizar a presença de algum *fóg* na TI (para citar algumas das mais recorrentes).

De toda forma, à parte do cacique, percebe-se que as práticas da liderança remetem mais ao plano da *ação política* do que da *representação*¹⁷⁸. Dentre as ações políticas ressaltam-se, como veremos,

¹⁷⁸ Concebo essa bipartição a partir da forma como propõe Sztutman (2009), que equaciona os planos da ação e da representação respectivamente ao plano da liderança e ao plano da chefia. Sugere o autor que a efemeridade das representações indígenas, assim como os mecanismos de multiplicidade e alternância percebidos no plano da chefia entre os antigos Tupi (e povos atuais) apresentam-se como críticas às noções tanto de chefia quanto de representação política – idéias que, por sua vez, pressuporiam uma noção de sociedade una ou acabada. Assim, portanto, sua ênfase nas ações políticas ameríndias, mostrando serem elas indissociáveis dos processos de constituição de demos ou coletivos.

a *vigilância* e o controle das práticas punitivas, mas também a prática de *reuniões*.

»«

As reuniões da liderança em Rio da Várzea realizam-se idealmente toda semana, na maioria das vezes na casa do cacique. No entanto, sempre que ocorre algum acontecimento extraordinário—alguma visita, o convite para reuniões fora da TI, festas – ‘*sai reunião*’. São também freqüentes as reuniões de membros da ‘liderança maior’ com membros do conselho escolar e do conselho de saúde (cf. capítulo 2).

Dentre todas as ‘reuniões internas’, os Kaingang costumam conferir maior importância àquelas realizadas com toda a ‘comunidade’. Promovidas na oca ou no salão de festas, geralmente aos domingos (e não mais que uma vez por mês), essas reuniões ocorrem quando decisões importantes devem ser tomadas, ou é preciso que todos tenham conhecimento sobre algum acontecimento na TI: construção de novas casas, instalação de banheiros, substituição de algum membro importante da liderança. Nessas reuniões, estão presentes a maioria dos homens e das mulheres da TI, que se dispõem diametralmente opostos no recinto, sentados em bancos de madeira ou no chão. As crianças também fazem-se presentes, e ficam reunidas no ponto de encontro da ala feminina e masculina. Os membros da liderança, por sua vez, sentam-se em cadeiras, em um ponto demarcado entre os homens. O cacique, que se posiciona no centro e é o principal orador da reunião, fala por aproximadamente três horas – sendo por vezes interrompido por alguns dos conselheiros, ou por comentários e risadas dos demais presentes.

4.4.b. Pequena nota sobre a ‘comunidade’ e os *incomuns*

Os Kaingang que formam a liderança são enfáticos ao dizer que as decisões são sempre tomadas de acordo com o que quer a ‘*comunidade*’. Muito utilizado por esses indígenas- e igualmente apropriado por antropólogos-, percebo que este termo apresenta uma significativa variedade semântica no uso nativo, geralmente não levada em conta na literatura sobre esses indígenas.

Toma-se como dado o uso mais corrente - aquele que faz alusão ao coletivo de habitantes de uma determinada terra indígena, tomado de forma genérica como ‘a comunidade de Rio da Várzea’, a ‘comunidade de Iraí’, etc. No entanto, frases como ‘*a liderança vai se reunir com a*

comunidade’, ou ‘*quem escolhe o cacique não é só a liderança, mas também a comunidade*’, eram comuns, tornando explícitas certas peculiaridades nos usos do termo. Elas indicam momentos em que os Kaingang diferenciam pessoas que são da ‘comunidade’ e aquelas que de certa forma não o são. Tal seria, principalmente, o caso daqueles que formam a liderança, mas não só. Certa vez, um indígena da TI Inhacorá disse-me: ‘*antigamente escolhiam pessoas da comunidade para formar a liderança, de uns tempos para cá escolhem os professores*’.

Dessa forma, percebo dois contextos onde o uso nativo do termo ‘comunidade’ apresenta significativa variação. Tratando-se das “relações exteriores”- ou seja, em relação a uma cidade, a outro coletivo indígena, ao Estado- nota-se a referida homogeneização total de todos os integrantes, o coletivo sendo apreendido por um conjunto de pessoas que são *comuns* entre si. Já para as “relações internas”, entretanto, o termo explicita justamente certos domínios discretos locais: em relação à ‘comunidade’, existem aqueles que não são *comuns* - o cacique e demais lideranças, professores, pastores, ‘trancos-velhos’ proeminentes.

Assim esclarecido -ao menos parcialmente, espero eu-, voltemos à descrição acima principiada.

4.4.c. Da autoridade do cacique

Como colocado, para descreverem as formas de atuação da liderança local, os Kaingang enfatizam que todas as ações e decisões são tomadas de acordo com o interesse da ‘comunidade’. De fato, as decisões mais importantes – o ‘decreto’ de uma ‘lei interna’, a substituição de um cacique ou outro membro da ‘liderança maior’, o uso do tronco ou da cadeia (cf. será visto adiante) - devem, *segundo os indígenas ligados à liderança*, passar pelo aval da ‘comunidade’.

Por outro lado, vimos que a liderança constitui-se com base em uma hierarquia que se caracteriza por uma disposição de *pa’i* - chefes residenciais que concentram relações de sua parentela, e apresentam, de antemão, um maior ou menor grau de proeminência. Essa disposição evoca também uma trajetória como liderança, através da qual aos poucos vai-se constituindo como chefe. Algo, por sua vez, que implica na ampliação das redes de relações e do espectro de *agência* desses líderes- aquela, como já colocado, compreendida também como uma forma alternativa à noção de *poder*. Assim, não obstante a importância da ‘comunidade’ para as decisões da liderança, a autoridade do cacique é sempre ressaltada pelos indígenas, e percebida como algo

inerente ao ‘funcionamento do sistema’. Entende-se que se o ‘sistema’ pressupõe uma hierarquia, esta pressupõe que alguém ocupe seu topo, sendo este alguém o cacique, o ‘*pa’í mág*’- ‘*o um que governa*’¹⁷⁹. De fato, nota-se que além de apresentar um forte poder de decisão nos domínios punitivos e jurídicos (ver adiante), o cacique acaba também controlando a oferta de empregos oferecidos pela prefeitura, ou como serão aplicados os recursos financeiros e demais benefícios que chegam à área indígena.

Devo acrescentar que quando eu conversava com determinadas pessoas que *não eram da liderança*, muitas delas apontavam- com notável descontentamento- a anterioridade de interesses próprios do cacique na tomada de decisões, assim como certo uso abusivo de seu poder de mando e controle. Aos poucos fui percebendo que essas pessoas formavam uma *vertente não-beneficiada* da ‘comunidade’: não eram ligadas aos núcleos de parentes dos membros da liderança, não estabelecendo com eles as relações de solidariedade intrínsecas às relações *kanhkó* (cf. capítulo 3). Eram pessoas que se posicionavam de forma crítica e mesmo contrária à atuação da liderança, constituindo-se ali como figuras da *oposição*.

4.4.d. Outra nota, sobre o faccionalismo

O *faccionalismo* é um tema bastante presente na literatura sobre os índios kaingang. Encontra-se, como desenvolvido no capítulo 1, em diversos registros históricos dos séculos XVIII e XIX, onde está expresso o caráter beligerante dos grupos kaingang neste período. Como vimos, nesses registros a guerra e a vingança são descritas como o mote das relações entre esses grupos, cada qual liderado por um *pa’í mág* - um *cacique principal*. Em contextos mais atuais, o caráter faccional é atualizado em segmentações aldeãs, nas disputas entre lideranças, ou nas disputas pelo domínio de algum território. Um bom exemplo é fornecido por Fernandes (2006), que descreve como as eleições municipais de Manoel Ribas (PR) acirraram as tensões entre dois segmentos políticos que disputavam a liderança da TI de Ivaí. Esses conflitos, segundo o autor, acabaram eclodindo em uma série de transformações na organização política local. Sigo, portanto, com a idéia de Fernandes

¹⁷⁹ Veja-se justamente que Fernandes (2003) reconhece duas características comuns a todas as comunidades indígenas kaingang: a primeira delas seria a distribuição de títulos da hierarquia militar para as posições políticas, e a segunda o reconhecimento de apenas uma posição política superior. Ou seja, independente do número de setores ou aldeias que formem as TIs kaingang, estas são sempre lideradas por apenas um cacique (:161-162).

(2003, 2006), que compreende o faccionalismo não como algo apenas destruturante, mas como um princípio politicamente constituinte.

Em Rio da Várzea pode-se dizer que as facções são – ou estão, durante o período desta pesquisa- enubladas, pouco explícitas a uma primeira vista. Todavia, elas podem ser percebidas através da grande divisão acima mencionada: *aqueles que são beneficiados pela liderança e aqueles que não o são*.

Aos primeiros – geralmente ‘parentes’ das lideranças -, são destinados benefícios como empregos, boas casas, boas áreas de plantio para as roças, acesso facilitado às políticas públicas, e maior participação nas decisões coletivas. Os segundos dizem-se excluídos do acesso a esses benefícios, constituindo-se, portanto, como focos de dispersão política. Pois ainda que não exerçam o papel formal de liderança, encontram-se entre estes últimos algumas figuras que concentram relações, adquirem certa proeminência política e acabam descentralizando o poder atribuído ao núcleo político hegemônico. Devo citar o caso de *S. J.*, que concentrava em torno de seis núcleos familiares, e planejava mudar-se com eles para um novo acampamento, constituindo ali um novo grupo local. *S. J.* diz já ter atuado como cacique no passado, tendo sido destituído do cargo por aqueles que ocupam hoje as lideranças maiores. Ele era acusado por alguns indígenas- “beneficiados”- de ‘louco’.

Dessa forma, ainda que os Kaingang atribuam grande autoridade a seus caciques, sugiro que as facções – assim como a guerra de outrora- possam ser pensadas como forças dispersantes (ou centrífugas, para utilizar os termos clastreanos), uma vez que antagonizam a tendência à concentração do poder e o congelamento de unidades políticas. O que, vejamos, não presume que as facções não tenham um papel constituinte. Ao contrário: percebe-se que as segmentações, oposições e conflitos estão também na base dos constantes processos de formação de grupos sociais¹⁸⁰ e de líderes políticos- que, como já foi colocado, não ocorrem separadamente.

¹⁸⁰ Como já apontado no capítulo 1, os conflitos entre grupos kaingang, as alianças políticas inter-aldeias, e a formação de novas unidades sócio-políticas percebidas atualmente na intensificação dos ‘acampamentos’ kaingang merecem uma pesquisa à parte. Eles permitem pensar as TIs kaingang atuais como “modelo articulatório e processual” (Menezes Bastos 1985, 1995, 2001) mais amplo, revelando dinâmicas políticas estabelecidas em um sistema regional. Contudo, no momento não poderei me delongar no tema. Para um estudo sobre a constituição de aldeias recentes na região litorânea do RS por índios kaingang que migraram da região meridional do estado, ver a dissertação de Aquino (2008).

4.5. Sistemas do índio, do branco, guarita

O tema da autoridade atribuída aos caciques kaingang é importante não apenas para antropólogos – por desafiar empiricamente as clássicas teorias de Lowie (1967) e Clastres (2003/1962,1974) sobre a chefia ameríndia destituída de poder. Trata-se de um tópico também central para as teorias elaboradas pelos Kaingang sobre modos de ação política. Vejamos.

Como apresentado acima, os Kaingang colocam significativa importância na relação estabelecida entre *comunidade e liderança*. Além de apresentar o nexa pelo qual as ações e decisões políticas *devem ser* tomadas, a forma como essa relação se efetua constitui um elemento de grande importância para o modo como esses indígenas concebem as diferenças entre ‘*sistemas*’.

Veja-se que pelos inúmeros usos mostrados neste e nos capítulos anteriores, pode-se notar que a palavra ‘sistema’ evoca diferentes planos conceituais para os Kaingang. Ora eles utilizam-na para falar de ‘jeitos’-modos de agir, maneiras de cozinhar, de criar os filhos, etc. Ora utilizam-na para falar daquilo que consideram como ‘cultura’: o idioma, as comidas, as metades *kamé* e *kanhru*, o uso de ‘remédios-do-mato’¹⁸¹ – aspectos, no caso, do ‘sistema do índio’, percebidos como glosa sobre a diferença para com outros ‘sistemas’ ou ‘culturas’. No momento, irei abordar uma terceira forma de uso: aquela através da qual os Kaingang diferenciam formas de ação política. Para isso, tratam dos diacríticos entre o ‘*sistema do índio*’, o ‘*sistema do branco*’ e o ‘*sistema guarita*’.

No ‘*sistema do índio*’, todas as leis, todas as decisões e mesmo o uso das formas de coerção só ocorrem se a ‘comunidade’ estiver de acordo. Assim, as ações políticas devem sempre passar pelo conhecimento do coletivo de moradores, que pode aprová-las ou desaprová-las. Aqui, as ‘leis internas’ seriam criadas pela ‘comunidade’, ou pautada nas ‘tradições’. Este seria a forma como os *kanhgág pé* [índios ou gente verdadeira] organizam-se politicamente: o cacique, ainda que concentre autoridade e poder de mando, não age a partir de interesses próprios, sendo antes como que um vetor das decisões comunitárias. A despeito das oposições à liderança, a maioria dos Kaingang da TI Rio da Várzea com quem conversei afirmava que o ‘sistema’ ali operante era o ‘do índio’.

¹⁸¹ Os Xokleng parecem fazer usos parecidos da palavra ‘sistema’. Loch (2004:20) descreve-os como “sinônimo para cultura”; já Hoffmann (2011: 32-33) coloca que “sistema” equaciona-se também a “jeito”: “modos de agir, de fazer, de pensar”.

Já a respeito do ‘sistema do branco’, disse-me o cacique Antônio: *‘entre os brancos os políticos trabalham contra a comunidade, contra o povo. Não decidem nada pelo interesse da comunidade, mas pelo interesse próprio’*. Ouvia por várias e diferentes maneiras alguns Kaingang dizerem que no ‘sistema do branco’ os políticos trabalham segundo uma lógica própria. Uma lógica de jogo de interesses, de convenções particulares, de burocracias e documentos que *‘servem para deixar o povo de fora’*. Além disso, percebem ser um ‘sistema’ movido por recursos financeiros, onde têm vantagens aqueles que souberem abordar os que estiverem no comando: *‘no sistema do branco, tem saber em qual porta bater. É sempre assim, ganha recurso quem souber puxar-saco e tirar vantagem’*.

Por fim, ouvi de alguns Kaingang de Rio da Várzea alusões sobre TIs e acampamentos que funcionariam segundo o ‘sistema guarita’. A primeira das características apontadas sobre este ‘sistema’ seria justamente o excesso de autoridade apresentada pela figura do cacique, que supostamente não trabalharia ‘junto com a comunidade’. Esses caciques - ‘guaritas’, ‘coronéis’- imporiam suas vontades próprias em detrimento das coletivas e trabalhariam, para isso, com certa tirania: abusariam das forças coercitivas das quais a liderança detém o controle, imporiam a ocupação e o uso das terras segundo seus interesses, desviariam os recursos destinados por órgãos públicos para o próprio benefício. Trago aqui a descrição de um indígena (que prefiro não identificar) sobre um cacique de uma TI (que prefiro também deixar oculta...):

‘Por exemplo, o cacique de (...) só quer para ele, para a família dele. O resto ele deixa, ele só diz: ‘se vira’. Cada um se vira com as próprias pernas. Ali é herdado, né. Se fosse pelo povo, ele não era cacique. Quem está bem é só a família dele. É o maior, que planta mais que todos os índios, que tem maquina, carro à vontade. Hoje eles são grande, em (...). Ele não pensa nos parentes, nem sobrinhos, nada. Só pensa para ele e para a família dele. Meia dúzia que está com ele, e ganha dele.’

Pautado, portanto, em uma concepção de parentesco que envolve as relações *kanhkó* (cf. capítulo anterior), percebe-se que o narrador critica o fato de o cacique não ser solidário com seus ‘parentes’, mas apenas com as pessoas de sua ‘família’ (ou seja, seu núcleo familiar). Por outro lado, menciona a *hereditariedade da chefia* como um

mecanismo que também exclui o ‘povo’ das decisões- fosse pela decisão coletiva, o cacique em questão não estaria no comando. A este respeito, importante salientar que na maior parte das TIs kaingang das quais tenho algum conhecimento, são feitas eleições para cacique, cada qual à sua maneira¹⁸². Em Rio da Várzea, algumas pessoas (ligadas à liderança) disseram-me que as escolhas são feitas pelo cacique antecedente e outros membros da liderança, devendo contar, no entanto, com a aprovação coletiva¹⁸³.

Por fim devo acrescentar que, segundo outros Kaingang em interlocução, nos ‘sistemas guarita’, a concentração dos benefícios a favor do cacique efetuar-se-ia também através de práticas de arrendamentos, que consistem no aluguel de áreas de plantio para brancos, geralmente colonos que residem ou possuem fazendas próximas à TI. O dinheiro proveniente dessas práticas seria geralmente direcionado apenas àqueles que estão no comando (e para sua ‘família’), e não para todos os moradores. Dessa forma, diz-se que nesses locais os caciques são permissivos quanto à presença de brancos, por serem com eles feitos esses tipos de ‘parceria’.

Pode-se dizer que, ao tratar dos ‘sistemas guarita’, os Kaingang estão fazendo comentários sobre formas de transformação, sobre o processo de ‘virar branco’: dizem que nesses locais não se fala mais o idioma, não se respeita as ‘marcas’, existem poucos ‘índios puros’ [*kanhgág pé*]. Para estes Kaingang com quem conversei, o ‘sistema guarita’ seria mais parecido com o ‘sistema do branco’ do que com o ‘sistema do índio’ –sendo a relação entre os líderes políticos (caciques ou políticos do governo) com o ‘povo’ (ou ‘comunidade’) a principal matriz para as diferenças. No entanto, pode-se também perceber que estamos diante de uma relação perspectiva: tudo indica que o ‘sistema guarita’ é o ‘sistema do índio’, mas dos outros¹⁸⁴.

¹⁸²Fernandes (2006), por exemplo, cita o procedimento do milho e do feijão na TI de Ivaí, onde cada candidato é identificado com uma das sementes. Segundo professores da TI Inhaçorá, ali a eleição é feita presencialmente: os candidatos ficam à frente e quem ali estiver manifesta sua escolha levantando as mãos. Já na TI Guarita o voto é secreto, assim como na TI Xaçecó. Nesta última, as eleições são realizadas de quatro em quatro anos, e os candidatos organizam-se em “chapas” compostas por um cacique, um vice-cacique e um capitão geral.

¹⁸³No entanto, nota-se claramente que o quesito da hereditariedade é decisivo para a determinação da chefia na TI Rio da Várzea, como pode ser visto no quadro de sucessões de caciques acima apresentado. Durante a liderança de Wilson, por sua vez, há relatos sobre a atuação de outros caciques que, entretanto, não atuaram por mais do que um ano.

¹⁸⁴Percebe-se aqui uma proximidade com o que diz Kelly (2005) a respeito do eixo de “transformação em branco” entre os Yanomami. Ali, o “ser branco” (napê) ou o “ser Yanomami” revelam-se em graduações, e variam de acordo com o ponto de vista adotado (pode-se ser yanomami/ napê de/para alguém).

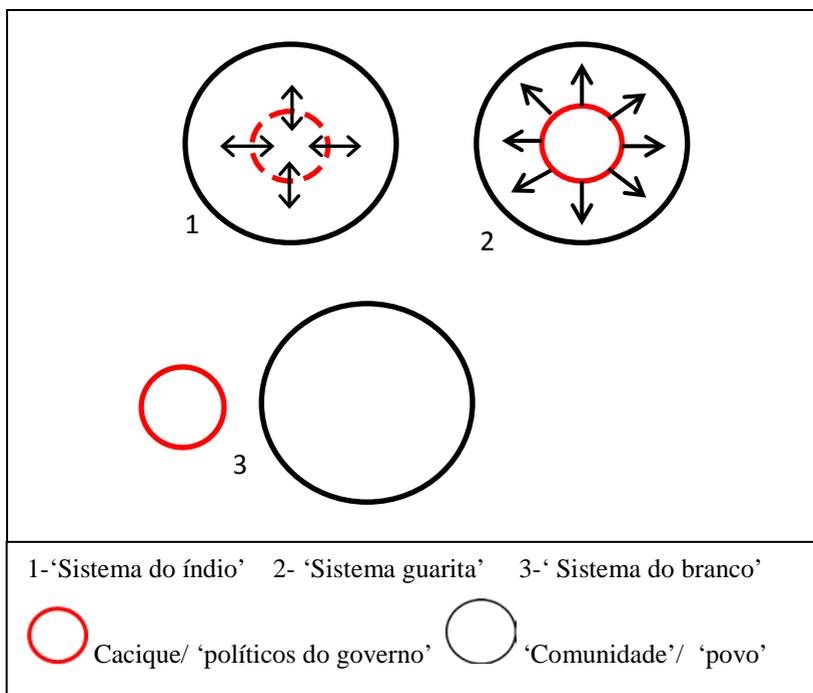


Figura 11: Modelo nativo sobre ‘sistemas’ – diferenças nas relações entre líderes políticos e ‘comunidades’

»«

Enfim, se as diferenças entre os ‘sistemas’ concebidas pelos Kaingang falam sobre formas de atuação política, e sobre as imbricações entre a participação coletiva e a autoridade dos caciques, deve-se também ter em mente que, ao menos no contexto de Rio da Várzea, essa autoridade não é gratuita. É, ao contrário, condicionada por uma série de deveres e obrigações com os demais moradores da área indígena. Dentre essas obrigações, como já colocado, estão a administração dos assuntos coletivos e o dever da palavra – ou seja, o dever da oratória em ocasiões públicas¹⁸⁵. No entanto, e acima de tudo, nota-se que o cacique deve apresentar uma conduta moralmente irrepreensível, o que significa,

¹⁸⁵ Note-se que “O dever da palavra” é o título de um dos artigos de Clastres reunidos na coletânea “Sociedade Contra o Estado” (Clastres, 2003). Neste, revela como a obrigação da oratória pelos chefes ameríndios constitui-se como um dos mecanismos de “esvaziamento de poder” da figura do chefe.

sobretudo, não infringir a nenhuma das ‘leis internas’ vigentes. Sua conduta mostra-se como um dos principais condicionantes para que ele possa tomar decisões, formular leis, mandar prender alguém.

Vejamos então, algumas dessas ‘leis internas’, e as formas de punição utilizadas aos infratores, que são ‘executados’ conforme o ‘erro’.

4.6. ‘Leis internas’ e os sistemas punitivos: o ‘erro’ e a ‘condena’

“O esquema panóptico, sem se desfazer nem perder nenhuma de suas propriedades, é destinado a se difundir no corpo social; tem por vocação tornar-se aí uma função generalizada”. Foucault (1987: 171)

A palavra *polícia* e a palavra *política* têm origem etimológica comum. Derivam do latim *políticus* – “relativo ao governo”- termo por sua vez derivado do grego *pólis* – a cidade, a região onde se concentram os cidadãos. Segundo Corominas (1954:837), *políticus* pode também apresentar o sentido de “civilizado”, “educado”, “cerimonioso”.

Também para os Kaingang, *política* e *polícia* não estão localizadas em planos semânticos distintos. Ao contrário, as ações políticas kaingang concentram-se em grande parte na atuação das *polícias*, expressas em práticas legítimas de *controle* e *vigilância* locais. *Polícias* e demais membros da liderança kaingang, com base em ‘leis internas’, podem julgar as condutas dos moradores da área indígena, de acordo com o que ali é concebido como ‘erro’. Mais do que propriamente na representação, portanto, a política kaingang atualiza-se em ações dentro da *pólis* desses indígenas: uma região onde um coletivo de habitantes compartilha leis, etiquetas, e concebe formas próprias de autoridade e de punição.

Por ‘leis internas’ entenda-se a forma como os Kaingang referem-se às normas locais que orientam formas de conduta consideradas ideais. Conforme foi-me explicado, essas leis são elaboradas pelas ‘lideranças maiores’, comunicada às ‘lideranças menores’ e passam a ser efetivadas apenas após a aprovação da ‘comunidade’. Baseado nessas leis, o capitão pode mandar as lideranças menores prenderem aquelas pessoas que tenham ‘errado’ – ou seja, infringido essas leis.

Em Rio da Várzea, as ‘leis internas’ são transmitidas oralmente¹⁸⁶. Algumas delas fazem parte da tradição e do ‘costume dos antigos’; outras são elaboradas de acordo com a conjuntura e demandas da liderança e da ‘comunidade’. Todos os indígenas sabem do que elas tratam e a forma como operam. E, apenas com a exceção de algumas leis que certos indígenas consideram ‘abuso de poder’ – como a proibição da circulação de indígenas em áreas externas à TI no período noturno, ou as punições destinadas àqueles que falam mal do cacique-todos em geral são favoráveis às leis internas estabelecidas. Veja-se que umas das primeiras ‘leis internas’ apresentadas pelos indígenas diz respeito à autoridade do cacique e demais membros da liderança: caso alguém os desrespeite, ou não cumpra as ordens do cacique, pode ser preso por isso.

Por outro lado, não apenas falar mal da cacique ou da liderança é um ‘erro’¹⁸⁷, mas também certos casos de *fofoca*. As principais fofocas condenadas são aquelas sobre casais, que envolvem *adultério* – o qual é também ali penalizado. Quando esse tipo de acusação ocorre, o casal envolvido, o relator e a pessoa que foi traída são colocados frente a frente, para que se descubra quem está falando a verdade. Se constatarem que a traição foi verdadeira, o casal de infiéis vai preso na cadeia, até que o esposo ou a esposa perdoe o ocorrido. Se não, condena-se o fofoqueiro.

Frente a essa breve descrição, pode-se perceber que grande parte das ‘leis internas’ são voltadas ao plano doméstico (mais especificamente, às relações conjugais) - isto também sendo válido para as leis, que, segundo os Kaingang, remetem à ‘tradição’ ou ao ‘costume dos antigos’. Dentre estas últimas, a mais importante seria a lei que torna obrigatório o respeito à regra de exogamia entre as metades *kamé* e *kanhru* – estas, como vimos, atualizadas no sistemas de marcas *ra ror* e *ra téj*. Os casamentos só são aprovados pela liderança sob essa condição; caso ela não seja cumprida, o casal deve ser preso ou mudar-se da TI¹⁸⁸.

Interessante notar que se trata o regimento da prática matrimonial

¹⁸⁶ Devo notar que nas TIs Inhacorá e Iraí foram recentemente criados estatutos escritos, listando as ‘leis internas’ operantes no local. Em Rio da Várzea, indígenas da liderança também manifestaram o desejo de elaborar esse tipo de documento.

¹⁸⁷ Como veremos, os Kaingang não utilizam a palavra “crime” para os delitos cometidos internamente. Por outro lado, percebi que algumas vezes eles usaram este termo para se referirem aos delitos condenados pela ‘justiça dos brancos’.

¹⁸⁸ Veja-se que isso se dá em um plano ideal; existem casais de mesma marca que se juntam (ou seja, passam a morar juntos) e permanecem na TI.

kaingang por ‘leis internas’ de um fenômeno recente. Em décadas passadas, quando, por exemplo, casais como D. Laurinda e S. João Elias casaram-se, essas leis não existiam, e tampouco o respeito às prescrições parecia efetuar-se de forma rígida (há na genealogia alguns exemplos de casais de pessoas idosas que são da mesma ‘marca’; conferir em anexo). A meu ver, a ênfase e a normatização de regras matrimoniais ‘tradicionais’ – *i.e.*, a transformação das mesmas em ‘leis internas’- parece estar ligada a um momento de esforços visíveis por parte dos Kaingang para a consolidação de certos aspectos da ‘cultura indígena’. Veja-se que, além da lei de respeito às ‘marcas’, conta-se atualmente com uma lei que torna obrigatório o domínio da língua kaingang para todos os moradores da TI¹⁸⁹.

No entanto, é claro que outros importantes fatores estão envolvidos nessa tendência à normatização da sociedade, atualmente percebida entre os Kaingang. Sugiro que, além de tratar-se de um esforço desses indígenas em estabilizar alguns elementos da ‘cultura’ (novamente, mármore, e não murta), as ‘leis internas’ que tematizam as prescrições matrimoniais seriam também uma tentativa de controle das relações de parentesco. Ao proibirem e penalizarem o casamento entre pessoas da mesma ‘marca’, não estariam os Kaingang fazendo algo similar às narrativas sobre o incesto, que acusam de desumanidade àqueles que se casam ou têm relações sexuais com pessoas da mesma ‘marca’/ consangüíneos? Talvez, portanto, estejamos diante de mais uma forma de agenciamento voltado às diferenciações das relações de consangüinidade e afinidade, tal como vimos no capítulo 3, através agora do plano das convenções jurídicas locais (‘leis internas’ e punições).

Acrescento, por fim, a existência de outra lei de grande importância voltada às relações conjugais: aquela que *proíbe o divórcio de casais*. Segundo esta lei, se marido e mulher decidirem se separar, devem ficar presos na cadeia até que desistam da idéia; caso contrário, devem se mudar da área indígena. Não obstante, devo notar que esta lei parece ser válida apenas para os casais que ‘casaram bem’: que fizeram festa, tiveram o casamento aprovado pela liderança, e mobilizaram gastos de todo tipo – o divórcio, portanto, indo contra todas as formas de investimento e expectativas envolvidas. Assim, aqueles que apenas se ‘juntaram’, não são presos quando se separam - a separação, neste

¹⁸⁹ Vale destacar que na TI Iraí, que se localiza em uma região próxima à *Penhkár*, exige-se, além dessas duas leis mencionadas, que todos os recém nascidos tenham um nome indígena registrado em seus documentos de identidade.

caso, chegando mesmo a ser presumida.

Noto que essa e as demais leis aqui descritas passaram a ser aplicadas de forma mais veemente após o Fórum dos Caciques, ocorrido em novembro de 2010 na TI Nonoai. Neste encontro foi elaborado um estatuto contendo ‘leis internas’ que passariam a ser comuns às TIs kaingang cujos representantes ali faziam-se presentes. O cacique Antônio Moreira, com este documento em suas mãos, falou-me, a respeito do divórcio:

‘A separação é assim: vocês lá fora, se querem separar, pedem pra justiça e a lei apóia, mas aqui nós não fazemos essa parte. Porque hoje a geração tem o conhecimento das leis de fora, por isso quer jogar como lá fora. Deixa da lei da cultura e já quer pegar a lei do branco. Então já compara, e não quer mais respeitar a lei interna nossa. Mas com esse documento que nós temos agora, eles vão respeitar mais. Aí nós vamos decretar em cima disso. Vamos dar tantos dias, e se a pessoa dizer que não, ao mesmo tempo ela vai se arrepender. Nós temos que fazer ela se arrepender e voltar a se casar.’

»«

Como colocado, existem leis que remetem a práticas do cotidiano, e são formuladas de acordo com situações específicas ou conjunturais na área indígena¹⁹⁰. Trata-se de uma dessas ‘leis internas’ da proibição do consumo de bebidas alcoólicas durante os dias de semana. Se alguém, de segunda de manhã até sexta à tarde, for pego embriagado, pode ser ‘condenado’ por isso. Durante o finais de semana, no entanto, o consumo de álcool é permitido. Nesses dias, porém, são bastante comuns as brigas entre marido e mulher e entre os ‘bêudos’ em geral. Se a briga não for justificada (há casos em que a violência é aceita, como nos casos em que a briga foi causada por ciúme decorrente de infidelidade), as pessoas envolvidas são ‘fechadas’ na cadeia – que de maneira geral ficava, após os finais de semana, ocupada por várias pessoas.

¹⁹⁰ Um bom exemplo das leis criadas para resolver questões cotidianas diz respeito aos horários do campo de futebol: tratam-se de regras para limitar o tempo disponível para os times masculino e feminino. Vale notar que as mulheres sempre reclamavam que a elas eram reservados os piores horários do dia.

Trata-se a *cadeia* da TI Rio da Várzea de uma casinha de aproximadamente 1,5 x 2,5 metros, com grades, dividida em dois compartimentos: um para homens e outro para mulheres. Localiza-se próxima a uma das saídas para o rio, abaixo da casa de S. João Elias e D. Laurinda. Trata-se do sistema punitivo mais utilizado ali: de acordo com a gravidade do ‘erro’ cometido, o tempo da penalidade varia de um a quatro dias, sendo às vezes acrescentado algum tipo de ‘serviço comunitário’, como capinação ou limpeza de áreas coletivas. As pessoas que são presas têm direito a uma refeição por dia, geralmente levada por algum de seus parentes.

Idealmente, todos os Kaingang podem ser presos, inclusive as crianças (soube de um caso em que cinco crianças foram presas, por um dia, por ficarem ligando para o orelhão instalado nos arredores do posto de saúde). O cacique, no entanto, não pode¹⁹¹. Nas vezes em que ‘erra’ – quando bebe demais, por exemplo-, ele adocece. Além dos sintomas de sua cisticercose agravarem-se, fica ‘fraco’ ao feitiço que supostamente lhe fizeram: solta bolas de gude, agulhas, chumaços de algodão, cabelo e insetos pelo corpo, fica de cama por uma semana. Nestes momentos, irmãos evangélicos reúnem-se diariamente em sua casa para orar por sua melhora, e livrá-lo da ‘macumbaria’. Seu ‘erro’ é assim, de certa forma, justificado, pois atribuem-se ao feitiço de que foi vítima seus desvios de conduta¹⁹². E, quando se sente melhor, o cacique é também aconselhado.

Veja-se que no sistema de punição local a atuação dos conselheiros é imprescindível. É mister que todos que forem ‘executados’ (presos, colocados no tronco, ou obrigados a trabalhar), sejam também ‘aconselhados’ – pois só assim ‘*a execução pega bem*’, conforme disse-me S. João Elias¹⁹³. Como já mencionado, o conteúdo dos aconselhamentos explicita as condutas e os princípios morais ali considerados ideais: não beber em demasia, não brigar, não trair seu

¹⁹¹ Percebi que a condição de imunidade à prisão estende-se às ‘lideranças maiores’, mas não às ‘lideranças menores’. Dois policiais foram presos durante minha pesquisa, por terem bebido e ‘causado confusão’ durante a semana. Esta imunidade, no entanto, não se faz explícita: o discurso disseminado é de ‘igualdade perante a lei’, ou seja, de que todos, de fato, podem ser presos.

¹⁹² Lembre-se que o cacique deve apresentar uma conduta irrepreensível – o que significa, principalmente, não infringir nenhuma das leis locais. De tal forma que Wilson, antigo cacique, teve que renunciar ao cargo por querer se divorciar de sua antiga esposa. Para isso, ele e sua ex-mulher tiveram que ficar presos alguns dias na cadeia e depois deixar a TI. Note-se que o feitiço do qual Antônio foi vítima remete a esse episódio, uma vez que teria sido amaldiçoado por ter autorizado o divórcio.

¹⁹³ Acrescento que quando o ‘erro’ é considerado de pouca gravidade, as lideranças apenas ‘xingam’ o acusado, dando-lhe aconselhamentos em seguida.

esposo ou esposa, respeitar os mais velhos e a liderança, não fazer fofoca, trabalhar, trazer sustento à família. Aconselha-se também que se respeitem os *jamré* e *kakré* [cunhados e sogros], e que as regras do sistema de metades sejam cumpridas. Em suma, os conselheiros, geralmente anciãos, veiculam uma moralidade considerada exemplar, a qual associam em grande parte ao ‘sistema dos antigos’. Moralidade esta que, notemos, contem em si a noção de desvio, os aconselhamentos sendo apenas concebíveis em relação à possibilidade do ‘erro’.

»«

A cadeia, no entanto, não era a única forma de punição vigente em Rio da Várzea. Contam-se, além dos trabalhos comunitários obrigatórios, com duas outras formas de punição: o tronco a remoção compulsória da TI. No período que estive entre eles, não soube de ninguém que havia sido expulso, esta sendo considerada a forma mais cruel de punição, aplicada somente àqueles que cometem ‘erros’ muito graves.

Os *trancos*, por sua vez, foram ali utilizados por um curto período de tempo (aproximadamente um mês). Tratam-se de duas estacas de madeiras amarradas e fincadas no chão, dentre as quais o tornozelo da pessoa condenada é colocado e apertado¹⁹⁴. Membros da liderança explicaram-me que dez minutos de tronco equivalem a um dia de cadeia. Disseram-me também que o tronco foi retomado como uma alternativa de ‘condena’, uma forma de evitar a sobre-utilização da cadeia. De fato, acompanhei um caso em que dois homens brigaram e tiveram que ficar cada qual em um dos compartimentos que divide a pequena construção. Como havia uma mulher presa, e não é permitido que homens e mulheres dividam o mesmo compartimento, sua pena foi substituída: ao invés de três dias na cadeia, ela ficou dois, completando sua ‘condena’ com dez minutos de tronco.

A utilização dos trancos é um assunto controverso para os indígenas. Na primeira vez que estive em Rio da Várzea, esse sistema punitivo não estava sendo utilizado. Na segunda vez, haviam sido colocados três trancos ao lado da cadeia, e vi algumas pessoas sendo penalizadas dessa maneira. Depois de aproximadamente quinze dias de

¹⁹⁴ Detalhes sobre as formas de punição vigentes entre os Kaingang, em diferentes TIs e em períodos diversos da história, podem ser encontrados em relatório realizado por Simonian (1994). Especificamente sobre o uso do tronco, a autora coloca que “muitas vezes, por estarem embriagadas, as ‘autoridades’ indígenas ficavam sem condições de controlar o tempo em que o sentenciado deveria permanecer no ‘tronco’ e, em consequência, muitos morreram ou ficaram mutilados. (...) Isto ocorreria devido à gangrena, produzida pelo excesso de tempo em que os sentenciados permaneciam amarrados” (:39).

estadia, percebi que eles haviam sido derrubados. Segundo o capitão, essa resolução foi tomada por sugestão sua e de outras lideranças, por acharem esse sistema punitivo muito ‘perigoso’.

O tronco é apresentado como o modo de punição ‘dos antigos’, e, portanto, para alguns indígenas é considerado como uma prática da ‘tradição’ kaingang: ele seria a ‘cadeia do índio’. A cadeia, por sua vez, seria a forma ‘aprendida com os brancos’ que assegura a integridade física daqueles que são penalizados. Segundo o ex-cacique Wilson, a construção da cadeia de Rio de Várzea efetivou-se durante seu trabalho como liderança, justamente quando começou a aprender as ‘leis internas’ dos brancos. Para ele, o tronco pode trazer prejuízos corporais às pessoas condenadas, e por isso deve ser evitado:

‘No início dos meus avôs existia a lei que era a cadeia do índio, que era o tronco... A gente não botava as pessoas na cadeia, em um predinho fechado. Existia pagar uma hora, duas horas no tronco e sair liberado, conforme a condena. (...) Depois eu tirei os troncos e botei uma cadeia, para o povo não sofrer muito, ficar mais tranquilo... sofre um pouco, mas paga ali os dias que tem que pagar, depois vai para casa, sem machucadura... Na madeira não. O tronco, se for muito apertado, a perna pode se condenar... Mas é lei interna dos índios, criado pela própria comunidade. Aí tem aquele ditado: eu tenho um pensamento e a outra liderança tem outro pensamento, não é tudo igual.’

Veja-se que ainda que Wilson não seja favorável à utilização do tronco, ele salienta que sua utilização não é tão controversa, justamente por tratar-se de uma ‘lei interna’ criada pela ‘comunidade’. Com efeito, ainda que as formas de coerção entre os Kaingang sejam manejadas apenas por membros da liderança, geralmente as punições são decorrentes de denúncias por parte de pessoas não ligadas à liderança. As mulheres destacam-se por denunciarem homens que cometeram adultério, que extrapolaram na bebida, que brigaram ou praticaram outras formas de violência¹⁹⁵. Ao menos durante meu período de pesquisa em Rio da Várzea, dificilmente se ouvia dizer que alguém havia sido preso injustamente: geralmente tratavam-se dos ‘beudos’ e

¹⁹⁵ Vale trazer a descrição de Ramos (2008)- em estudo voltado ao sistema jurídico entre cinco TIs na bacia do Tibagi (PR)- a respeito da atuação das mulheres kaingang com relação aos sistemas punitivos e às lideranças: “As mulheres kaingang são muito geniosas, de modo que a maioria das punições masculinas é promovida por elas — especialmente pelas esposas — que denunciam os atos dos companheiros e exigem a punição.” (:66)

dos brigões, e todos concordavam com a punição de seus delitos.

Com isso quero dizer que, assim como a liderança não presume uma transcendência política, o sistema jurídico e/ou punitivo em *Penhkár* também não revela-se descolado do tecido de relações coletivas, ou limitado apenas ao plano de atuação de quem está no comando. Ao contrário, ele faz parte de práticas de sociabilidade cotidianas, adaptando-se sempre a novas conjunturas, revelando formas múltiplas e maleáveis - leis para o futebol, para a exogamia, para a bebedeira, para o orelhão. Assim, ao mimetizarem aspectos do sistema jurídico e punitivo (como as ‘leis internas dos brancos’ e a cadeia), mundo por excelências das convenções do estado, não se deve pressupor que a forma como eles presentificam esses sistemas seja desprovida de criatividade e ajustes que lhes são próprios.

Os castigos são vistos pelos Kaingang como punições merecidas àqueles que erram. Mas com isso não quero dizer que não existam tiranias, abusos coercitivos, formas outras de violência por parte daqueles que estão no ‘comando’¹⁹⁶. Baseada na perspectiva indígena, descrevi rapidamente acima a existência de ‘sistemas guaritas’, cuja principal característica seria certa tirania ou o excesso de autoridade concentrado na figura do cacique. O que não disse foi que esse sistema parece estar presente em maior ou menor grau em todas as TIs kaingang- atualizado, principalmente, em deliberações e demais acionamentos por parte das lideranças que não corresponderiam ao ideal coletivo e comunitário característico do ‘sistema do índio’.

Como colocado, a forma mais cruel de punição, para os Kaingang em geral, é a remoção compulsória da área indígena. Em Rio da Várzea esse castigo parece ser pouco aplicado, mas sei que em muitas TIs kaingang ele é operante. Recentemente, fui a um encontro de antropólogos e juristas que tematizava os sistemas punitivos kaingang, organizado em decorrência de denúncias feitas por indígenas que foram expulsos de suas TIs. O principal ponto debatido era se o “Estado” deveria interferir no sistema jurídico e punitivo, assim como na forma de organização política kaingang. Antropólogos, advogados, professores, promotores, reunidos na sede do Ministério Público de Curitiba, discutiam sobre como seria possível intervir nas leis e organizações indígenas, de forma a reparar os “estragos” causados pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), pela implementação da GRIN

¹⁹⁶ Ressalto que não pude no momento delongar-me na complexidade de questões evocadas pelo tema da violência. Saliento, no entanto, que procuro enxergá-la como uma forma de relação – ainda que muitas vezes penosa –, mas não como um problema ou algo imoral a priori.

(Guarda Rural Indígena) e outras investidas colonizadoras por parte do estado nacional.

O que talvez eles não soubessem é que pouco tempo antes, no noroeste do Rio Grande do Sul, reuniam-se diversas lideranças indígenas, em um 'fórum' organizado justamente para controlar a intervenção dos brancos em suas legislações internas. Caciques, vice-caciques, coronéis, conselheiros e capitães planejavam, neste momento, a criação de um *sistema de presídio regional kaingang*.

Notas finais

‘Essa cadeia é da minha época de liderança... daí começamos a entrar por dentro das leis internas do branco também, e até exatamente eu tinha muito contato com o ministério público estadual, ministério público federal, polícia militar... E eu me engajei com eles como é que eram as leis internas do branco, e eles foram me contando como é que era. E eu fui entrando por dentro e achei que [o tronco] era meio perigoso de aleijar uma pessoa, de apertar muito a perna da pessoa... então foi esse o momento que eu pensei que poderia ser uma lei interna, uma lei assim da origem do Kaingang né... mas que no momento, às vezes, se tu pega um bêbado, ele pode se atirar, virar a perna, quebrar a perna... quando a pessoa está sã ela senta tranqüila, não teria problema.’ Wilson Moreira, ex-cacique da TI Rio da Várzea

‘A justiça branca tem que respeitar nossa organização. Tem índio sendo preso nas delegacias dos brancos, porque estão passando por cima das leis internas nossas. O índio tem que ser punido aqui dentro! Por isso tem que ter parceria da justiça de fora com a indígena. Aí o grupo de cacique vai discutir a questão do índio.’ Antônio Moreira, cacique

‘A gente quer que o índio seja punido na comunidade, porque na cadeia o índio aprende o crime’. G., professor da TI Xapecó

Escrever sobre a política kaingang foi para mim um grande desafio. Estive com a sensação de estar a todo momento correndo riscos: o risco de limitar-me a concepções “ocidentais-modernas” de política e poder, de priorizar apenas o plano explícito de atuação masculina da liderança, de fazer uma abordagem prioritariamente sócio-centrada em detrimento dos planos subjetivos envolvidos, de resvalar-me em dualismos quicá superados, tais como a dicotomia “com” e “sem estado”.

Diante destes riscos percebia, de antemão, uma fissura, que propositalmente deixei aberta para trabalhos futuros que com este possam dialogar. Não pude, pelo tempo e pelo espaço cabíveis a uma dissertação de mestrado, delongar-me na cosmo-política kaingang- tema este tão rentável para pesquisas sobre políticas ameríndias, e que justamente reinsere o xamanismo e os planos não-humanos na “suposta política dos homens” (Sztutman, 2009: 5). O protagonismo dos *kujãs*, das benzedeadas, dos feiticeiros e dos pastores evangélicos foi aqui apenas acenado, assim como o mundo de negociações com os sujeitos híbridos que ele evoca: espíritos dos mortos, animais-guias, plantas

curativas, santos, lobisomens, demônios. Deixo aqui, portanto, registrado o interesse no aprofundamento dessa questão.

Por outro lado, na tentativa de amenizar os riscos com os quais me via a todo tempo tendo que lidar, procurei orientar-me a partir de abordagens recentes, que certamente se mostraram atentas aos fulcros e lacunas do campo de investigação da política ameríndia (ou melanésia). Dentre elas destaco, novamente, os trabalhos de Sztutman (2005a, 2009), Menezes Bastos (1995, 2001), Strathern (1991, 2006), Lea (1993, 1999), Fernandes (2003, 2006), para citar apenas os que foram mais recorrentemente citados nas páginas anteriores.

Deixo claro que não procurei, em absoluto, esgotar os desdobramentos de uma etnografia sobre temas tão complexos, analisá-los ou tentar compreendê-los de forma totalmente coerente ou conclusiva. Não – e isso o faço muito devido a um curto, porém intenso, convívio com Roy Wagner, quando ele esteve em um seminário em Florianópolis, que coincidiu com meu período de escrita. Lembro perfeitamente de algumas de suas palavras: “Paola, our problem is explanation!”. Reencontre-me sempre com esta e outras de suas instigantes provocações, inclusive na leitura de poemas e romances (a epígrafe do capítulo 2, de Saramago, foi um desses rebatimentos).

Para finalizar, ponto, portanto, minhas tentativas não de compreensão ou explicação, mas de enfrentamentos de riscos, que, a meu ver, mostram-se como as principais contribuições deste trabalho.

»«

Posso dizer que a primeira delas foi minha preocupação em evitar uma abordagem sócio-cêntrica, que ofuscaria o plano das ações políticas e das diferenciações internas entre os índios kaingang. Para isso, busquei seguir a linha de argumentação dos autores supra-citados que problematiza a noção de *representação política* – da qual se infere uma idéia de unidade social total e acabada, que pode, portanto, ser representada- e de *chefia* – idéia que, muito devido ao aporte clastreano, foi até pouco tempo abordada apenas como uma posição política vazia de poder. Minha tentativa nesse sentido foi, portanto, descrever alguns princípios envolvidos nos processos de constituição de sujeitos diferenciados, sejam eles líderes, pessoas proeminentes ou chefes residenciais, buscando demonstrar que tanto a formação quanto a ação desses sujeitos são inseparáveis da constituição, nunca acabada, de domínios sócio-políticos como segmentos residenciais e grupos locais.

Vimos que a chafia entre os Kaingang de Rio da Várzea é processual e hierárquica: chega a ser líderes políticos aqueles que já se

constituem como chefes residenciais, mas adquirem proeminência política somente aqueles que “contém em si” muitas relações (de parentesco, de domínio ou maestria) e apresentam ligações de parentesco com figuras ancestrais emblemáticas para o grupo local. Isso diferencia um líder político dos demais- tratam-se de características notáveis dos caciques de Rio da Várzea-, mas não só. Vimos também que a trajetória enquanto liderança política é imprescindível para *fazer-se líder*: algo que, ao mesmo tempo, amplia a rede de relações que contém e, portanto, o espectro de agência desses sujeitos.

O segundo apontamento liga-se ao primeiro, e diz respeito à tentativa de colocar a devida ênfase no domínio doméstico para a abordagem das relações e diferenciações políticas locais. Assim, dediquei todo um capítulo às relações de parentesco- concebido tanto como consangüinidade quanto afinidade efetiva-, buscando demonstrar que os agenciamentos operados neste domínio pelas mulheres são de primeira importância para o plano sócio-político kaingang. Nesta seção, foi apresentado que um dos princípios capitais que regem as relações *kanhkó* – a solidariedade - adquirem sua máxima expressão nas relações entre mulheres consangüíneas. O destaque ali foi dado à criação de filhos por avós, uma das relações de filiação adotiva mais frequentes dentre as observadas. Vimos tratar-se esta de uma relação por excelência aglutinadora, por intensificar os laços de proximidade entre mulheres consangüíneas de diferentes gerações, e assim concentrar em torno de um eixo verticalizado as relações constituintes de um núcleo residencial. Essas práticas, por sua vez, mostraram-se não apenas como uma crítica etnográfica à dicotomia entre os domínios público e doméstico, mas também ao próprio modelo de patrilinearidade presente na literatura sobre os índios kaingang.

No que diz respeito às imbricações entre os planos político e doméstico, vale também resgatar que grande parte das ‘leis internas’ dizem respeito às relações conjugais: tais seriam aquelas que proíbem o divórcio, o adultério, as brigas entre casais, a fofoca e o casamento com pessoas da mesma ‘marca’. Neste ponto, sugeri que o controle das relações de parentesco através das convenções jurídicas locais poderia tanto ser lido como uma tentativa de estabilizar a ‘cultura’, como uma forma de atualizar as diferenciações entre os domínios da consangüinidade e da afinidade. De tal forma que, especificamente sobre as ‘leis internas’ que normatizam a exogamia de ‘marca’, poderíamos estar diante de mais uma narrativa sobre o incesto, em que aqueles que o cometem não são acusados de ‘bicho’ ou ‘lobisomem’, mas vão para a cadeia.

Essas questões, por sua vez, remetem diretamente ao plano construído do parentesco kaingang, que se efetua a partir de mecanismos que diferenciam gradativamente as relações de consangüinidade e afinidade. Para que essas quantificações aconteçam, vimos que princípios como co-residência, comensalidade, consubstancialidade e solidariedade interligam-se ao ‘sistema de marcas’ *ra ror* e *ra téj* - o qual diversos exemplos etnográficos revelaram não ser totalmente equivalente ao sistema de metades *kamé* e *kanhru*. Em suma, sugeri que as ‘marcas’ apontam para agenciamentos como as escolhas na extração do corpo de parentes, a transmissão da ‘marca’ através do matrimônio àqueles que antes não a possuíam, e acionamentos políticos inerentes às relações *kanhkó*. As metades duais, por sua vez, seriam concebidas como inatas, apontando para o plano das convenções desses indígenas, já presentes no mito de origem. Dessa forma, evitei uma abordagem do parentesco que se limitasse ao plano das regras inerentes ao sistema de metades *kamé* e *kanhru*, uma vez que as práticas nesse domínio revelaram questões que extrapolaram notavelmente o modelo dualista vigente (em seu aspecto diametral, que, conforme descrito, coincide tanto com algumas elaborações antropológicas quanto com teorias nativas correntes)¹⁹⁷.

Por fim, busquei enfrentar uma das questões que se colocam como de primeira ordem para quem se propõe a pensar o mundo da sociabilidade ameríndia: a afinidade. Meu ponto de partida foi pensar o estatuto da guerra kaingang, tema este tão assiduamente presente nos registros dos cronistas, missionários e demais escritores que retrataram os então conhecidos como ‘Guaianás’ ou ‘Coroados’ entre os séculos XVI e XIX. O ponto central ali destacado foi a importância das segmentações, do faccionalismo e das guerras para a constituição de demos, unidades sócio-políticas, e para a própria construção identitária – a qual, como foi extensa e intensivamente argumentado em estudos recentes sobre o canibalismo e a guerra ameríndia- só podem ser pensadas através da alteridade, das relações com o outro, o inimigo.

Do cenário oitocentista fez-se uma ponte aos dias atuais e chegamos à TI Rio da Várzea, em um dia de festa, com muitos convidados, muita comida, muita bebida, muita dança e muito barulho. Segundo S. João Elias, tratava-se de uma guerra, igual acontece no Iraque. As armas? Os foguetes. A batalha? O agonismo, a disputa

¹⁹⁷ Ressalto que evitar as reduções dos dualismos não quer dizer que eu os tenha negado de antemão: aqui, conforme já salientou Viveiros de Castro (2002f:18), o risco seria eles entrarem pelas portas dos fundos!

acirrada entre as ‘partes’ do noivo e da noiva. Vimos então que as cerimônias de casamento kaingang explicitam de forma excepcional as ambivalências da noção de afinidade entre esses indígenas, a aliança matrimonial revelando-se também como uma guerra, uma forma de predação.

Eis que, portanto, ficamos diante de uma questão já esboçada no célebre texto sobre guerra e comércio de Lévi-Strauss (1976[1942]), no qual o autor versa sobre as alternâncias entre guerra e paz entre os índios Nambikuara e torna eminente a idéia de que a guerra ameríndia é também uma forma de troca (e vice-versa). Mais recentemente, Menezes Bastos (2006) retoma essa formulação, agora explicitando que os termos *hospitalidade* e *hostilidade* têm origens comuns: para isso, resgata nos escritos de Ordep Serra (autor do livro que prefacia) que, no latim antigo, *hostis* tinha o mesmo significado que *hospes*. Aqui, sugere-se então que, não apenas para o contexto dos famosos rituais intra-tribais xinguanos¹⁹⁸ dos quais estão especificamente tratando, mas para o mundo da sociabilidade ameríndia em geral, “hospitalidade e hostilidade não só se entranham, como integram o mesmo éthos” (:11).

O contraponto entre guerra e paz, que se estende às imbricações entre guerra e troca, parece ser um dos princípios gerais que orientam a ontologia da predação no mundo ameríndio. Para o caso kaingang, chamo a atenção para as implicâncias na maneira como predam o sistema jurídico, militar ou punitivo do ‘mundo dos brancos’ e, para isso, retomo as falas dos interlocutores indígenas acima colocada. Por elas e outras ao logo deste trabalho, pode-se perceber que ao mimetizarem (nada formalmente) as ‘patentes militares’, as ‘leis do branco’ ou a ‘cadeia’, dois posicionamentos são desencadeados - ou talvez um. Ora alegam que estão ‘aprendendo’ como se fazem leis que ‘funcionam bem’ ou punições que não causam danos físicos aos condenados, que estão ‘engajando’ com a política dos brancos, e que querem progressivamente fazer parcerias com a ‘justiça de fora’. Ora demonstram querer que a ‘justiça branca’ fique longe de suas leis, de suas ‘condenas’, de suas ‘leis internas’, que os políticos respeitem os índios, porque no ‘sistema do branco’ tem muito crime. E, assim, parecem se transformar. Sendo, ao mesmo tempo, hospedais e *hostis*.

¹⁹⁸ Mencionam-se especialmente o Kwarùp e o Yawari, ritos nos quais a presença de tribos convidadas é obrigatória, sendo elas, por parte dos anfitriões, tratadas de modo simultaneamente hospedal, elegante e intensivamente hostilizante.

Bibliografia

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena de Xapecó – SC*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social- UFSC, Florianópolis, 1998.

_____. *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, da cosmologia e no dualismo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – UFSC, Florianópolis, 2004.

AQUINO, Alexandre Magno de. *ËN GA UYG ËN TÓG (“ Nós Conquistamos nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul*. Dissertação de mestrado, UnB, Brasília, 2008

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, Editora Nacional, 1937.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos – uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2002.

BECKER, Ítala Irene. *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1975.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Antropofagias Comparadas. In: *Todas as Aldeias*, Revista Virtual de Antropologia. Ano 2, n.2, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros - Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. Editira Hucitec, São Paulo, 1978.

_____. Política Indigenista no Século XIX. In: Carneiro da Cunha, M., org. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1992].

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. Editora Cosac Naify: São Paulo, pp. 311- 373, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. In: *Anuário Antropológico* 85, pp. 57-78, 1985.

CAUX, Camila Becattini Pereira de. *Histórias de caça e povos indígenas*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2010.

CHAGAS LIMA, Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. In: *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo IV, n. 13, p. 43-64. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1842.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Editions de l'école des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

CLASTRES, Pierre. Independência e exogamia. In: *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003/1963

_____. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003/1962.

_____. O dever da palavra. In: *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003/1973

_____. A sociedade contra o Estado. In: *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003/1974

_____. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004/1976.

_____. Arqueologia da Violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004/1977.

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46): 69-96, 2001.

_____. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, 10(1): 25-60, 2004.

COELHO DOS SANTOS, Silvio. *Branços e Índios no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.

_____. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Imprensa Universitária UFSC, 1970.

COROMINAS, J. 1954. *Diccionario critico etimológico de La Lengua Castellana*. Editorial Gredos, Madrid, 1954

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre : UFRGS, v. 3, n. 6, p. 173-86, out. 1997.

_____. A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, ano 8, pp 113-129, Porto Alegre, 2002.

_____. “Os Kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. In: *Anuário Antropológico/2005*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 9-33, 2006.

DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Mabilde e seus “Apontamentos” sobre os Coroados Selvagens: tentando separar informação de mistificação e preconceitos. In: 25a Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

_____. Sistema vocálico e escrita do Kaingáng. In: Rodrigues, A.D.; Cabral, A.S.A.C. (orgs.). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finattec, pp. 85-96, 2007.

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia – Etnologia e História Indígena*, NHII/USP, FAPESP, 1993.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio, Rocco, 1985.

EBLING, Paula E. Ruth. *Relatório Antropológico de Identificação da Área Indígena de Rio da Várzea*. Porto Alegre: FUNAI, 1985.

Equipe Multidisciplinar. Estudo antropológico e sócio-ambiental da TI Rio da Várzea, 2007

EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Os Nuer: Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2008 [1940].

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

_____. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. In: *Mana* 8 (2): 7-44, 2002.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: *Mana*, 14(2): 329-366, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989 [1948].

_____. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Edusp/Livraria Pioneira, 1970 [1952].

FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de*

Palmas/Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia-
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis,
1998.

_____. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese de doutorado em Antropologia Social – USP, São Paulo, 2003.

_____. O “15” e o “23”: políticos e políticas kaingang. In: *Campos* 7(2), 27-47, 2006.

FERNANDES, R. C. ; ALMEIDA, L. K. ; SACCHI, Angela. *Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang*. Naya: Nucleo de Arqueologia yAntropologia, Argentina, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

_____. O Sujeito e o Poder. In: Rabinow, P. & Dreyfus, H., orgs. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 1995.

GIBRAM, Paola A. KAGMA TI EG KÃ KI: *Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xaçecó*. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC. Florianópolis, 2008.

GODELIER, Maurice. *La produccion de grandes hombres – poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid, Ed. Akal, 1986.

_____. An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies. In: Godelier & Strathern, (eds.), *Big Man and Great Man, personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

GORDON, Cesar. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed.UNESP, 2006.

GOW, Peter. The Perverse Child: desire in a native Amazonian economy. *Man*, v. 24, n. 4, p. 567-82, 1989.

GUERREIRO, Antônio Roberto Júnior. Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. In: *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97-2, 2011.

GUIGGI JR, Ari. *Estudo Etnográfico sobre Alcoolização entre os Índios Kaingang da Terra Indígena Xaçecó: das Dimensões Construtivas à Perturbação*. Dissertação de Mestrado, UFSC, Florianópolis, 2010.

HOFFMANN, Kaio Domingues. *Música, Mito e Parentesco: Uma etnografia Xokleng*. Dissertação de mestrado. Florianópolis, UFSC, 2011.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1): 201-234, 2005.

LANGDON, Jean & BAER, Gerhard (eds.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press, 1992.

LANNA, Marcos. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana* [online], vol.11, n.2, pp. 419-448, 2005.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808 – 1889)*. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo, 2000.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. In: *Revista Estudos Feministas*, vol. 7, n. 1 e 2, IFCS/UFRRJ & CFH/UFSC, pp. 143-156, 1999.

LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M., orgs. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, FAPESP, 1993.

_____. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê). In: Viveiros de Castro, E., org. *Antropologia do*

Parentesco: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 321-359, 1995.

_____. Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbengôkre. In: *Revista Estudos Feministas*, vol. 7, n. 1 e 2, IFCS/UFRJ & CFH/UFSC, pp. 176-194, 1999.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Edusp, [1954] 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 133-145, 2008 [1952].

_____. As organizações dualistas existem? In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 147- 178, 2008 [1956]

_____. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. pp. 325-339, 1976 [1942].

_____. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a [1964].

_____. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b [1967].

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris, Félix Alcan, 1927.

LIMA, Tânia Stolze. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. In: *Mana* 2(2): 21-47, 1996.

_____. O pássaro de fogo. In: *Revista de Antropologia* [online], vol.42, n.1-2, pp. 113-132, 1999.

LOCH, Sílvia. *Arquiteturas xoklengs contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama*. Dissertação de mestrado, Florianópolis, UFSC, 2004.

LOWIE, Robert H. Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines. In: Cohen, R. e Middletons, J. eds., *Comparative*

Political Systems: Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies. Austin: University of Texas at Austin, pp. 63-87, 1967

MABILDE, P. F. A. B. *Apontamentos sobre os Índigenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul.* IBRASA/ Instituto nacional do Livro. São Paulo, 1983 [1836-1866].

MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de Pessoa, a noção do “Eu”. In: *Sociologia e Antropologia.* São Paulo, EPE/ EDUSP, vol. I, pgs. 207-241, 1974.

_____. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia.* São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1925].

MAYBURY-LEWIS, David (org.). *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil.* Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. Social Theory and Social Practice: binary systems in Central Brazil. In: *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode.* The University of Michigan Press. 1992[1989]

MELATTI, Delvair Montagner Melatti. *Aspectos da Organização Social dos Kaingáng Paulistas.* Brasília, Editora da FUNAI, 1976.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu.* Florianópolis: Ed. da UFSC, [1978] 1999.

_____. Sistemas Políticos, de Comunicação e de Articulação Social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico*, 81: 43-58, 1983.

_____. O 'Payemeramaraka' kamayurá – uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. In: *Revista de Antropologia*, vol. 27/28: 139-77, 1984-1985.

_____. Exegeses yawalapití e kamayurá da criação do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmão Villas Boas. *Revista de Antropologia*, 30/31/32, 1989.

_____. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítica interpretativa*. Tese de Doutorado em Antropologia – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

_____. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguará. In: *Anuário Antropológico/94*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. Musicalidade e ambientalismo: ensaio sobre o encontro Raoni-Sting. In: *Antropologia em Primeira Mão*, n. 14, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1996.

_____. Ritual, História e Política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaquatirica (Jawari). In: Franchetto, B. e Heckenberger, M. orgs. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, pp. 335-357, 2001.

_____. Prefácio. In: Serra, O. *Um tumulto de Asas: Apocalipse no Xingu*. Breve estudo de mitologia Kamayurá. Salvador: EDUFBA, PP 5-12, 2006.

MOTA, Lúcio Tadeu. Os índios Kaingang e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século passado. In: Mota, L.T; Noelli, F.S, Tommasino K. orgs *Urí e Wási: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Editora UEL, pp. 81-190, 2000.

_____. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: Tommasino, K.; Mota, L.T.; Noelli, F.S. orgs. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Ed. da UEL, 2004.

MURDOCK, George P. *Social Structure*. New York: The Macmillan, [1949] 1960.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993 [1913].

NOELLI, Francisco Silva. O mapa arqueológico dos povos jê no sul do Brasil. In: Tommasino, K.; Mota, L.T.; Noelli, F.S. orgs. *Novas*

Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed. da UEL, 2004.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (século XIX)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. *Comida forte e Comida fraca: Fabricação dos Corpos e Alimentação entre os Kaingang da Terra Indígena Xaçecó*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC, 2009.

OVERING, Joanna. Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2), summer, 1986.

PEREIRA, Levi Marques. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: Silva, A.L., Nunes, A., Macedo, A. orgs., *Crianças Indígenas- Ensaios Antropológicos*. São Paulo: global- Coleção antropologia e educação, 2002.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Preface. In: Fortes, M. e Evans-Pritchard, E. E., eds. *African Political Systems*. London: Oxford University Press, pp xi-xxiii, 1970 [1940].

RAMOS, Luciana Maria de Moura. *Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke : permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi*. Tese de Doutorado, UnB, Brasília, 2008

RAPPORT, Nigel e OVERING, Joanna (orgs). Methodological Individualism and Holism. In: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. NY: Routledge, pp. 245-257, 2000.

ROCHA, Cínthia Creatini da. O papel político feminino na organização social Kaingang. Apresentação oral, seminário Fazendo Gênero 9, Florianópolis, 2010

_____. Agência feminina na sociopolítica Kaingang. Artigo no prelo, 2011.

ROSA, Patrícia Carvalho. *Para deixar crescer e existir: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNB, Brasília, 2011.

ROSA, Rogério R. G. *A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate*. Dissertação de mestrado e Antropologia Social, Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 1998.

_____. *Os Kujãs são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRS, Porto Alegre, 2005.

ROSA, Marcelo de Cernev. *A Luta pela Terra em Memórias Kaingang*. Dissertação de Mestrado Unicamp, 2004.

SAHLINS, Marshall. Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. In *Comparative studies in society and history – an International Quarterly*, vol. V, 1963.

_____. *Esperando Foucault, ainda*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SCHNEIDER, David M. *A critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, 1984.

SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, in: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, n 32, 2-19, 1979.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, A. C. .A Agonística em Gonçalves Dias. In: V Congresso Nacional de Linguística e Filologia, 2001, Rio de Janeiro. Cadernos do CNLF. Rio de Janeiro : Círculo Fluminense de Estudos Lingüísticos e Filológicos, v. V. p. 44-49. 2001.

SIMONIAN, Ligia. *Castigos Cruéis na AI Votouro, Rio Grande do Sul: Resistências culturais ou novas práticas?* Laudo Antropológico. Belém PGR-N. 0478/82-41, 1994.

STRATHERN, Marilyn. One man and many man. In: Godelier & Strathern, (eds.), *Big Man and Great Man, personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

_____. O gênero da dádiva. Campinas, Ed Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: Ingold, Tim (org.), *Key debates in Anthropology*. New York: Routledge, pp 57-96, 1996.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, USP, 2005a.

_____. “O espírito na América”. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 71, 2005b.

_____. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar*, v. 1, p. 16-45, 2009.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Relações de Substância e Classificação Social: alguns aspectos da organização social Arara. In: *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v.90, p.169-204, 1993.

_____. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). *Antropologia em Primeira Mão*, no. 62. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2003.

TOMMASINO, Kimiye. *A História dos Kaingang da bacia do Tibagi. Uma sociedade Jê Meridional em movimento*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye; RESENDE, Jorgisnei Ferreira de. *Kikikoi – ritual dos Kaingang na área indígena de Chapecó: registro áudio-fotográfico do ritual do Mortos*. Londrina: Midiograf, 2000.

TURNER, Terence S. The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a General Model. In: *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, Cambridge Massachussets, 1979.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de

mestrado. Campinas, UNICAMP, 1994.

_____. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

_____. *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais*. In K. Tommasino; Lúcio T. Mota. Francisco S. Noelli (Orgs.). *Novas contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Ed. da UEL, p. 267-284, 2004.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Campinas, Unicamp, 2010

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M. (orgs.). São Paulo, FAPESP, 1993.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2):115-144, 1996.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo Cosac & Naify, pp. 87-180, 2002a.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. . In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo Cosac & Naify, pp. 345- 399, 2002b.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo Cosac & Naify, pp. 401-455, 2002c.

_____. Esboço de cosmologia Yawalapíti. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 27-85, 2002d.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp.181-264, 2002e.

_____. Prólogo. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 11-23, 2002f.

VYJKÁG, A. S. et al. *Eg Jamen ky mu: textos Kanhgág*. Brasília: APBKG: MEC: PNUD, 1997.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho. São Paulo: CosacNaify, 2010a.

_____. O xadrez do parentesco e o parentesco do xadrez. In: *Ilha Revista de Antropologia*, v. 12, n. 1,2, pp. 16-37, 2010b.

WIESEMANN, Úrsula. *Kaingang-Português - Dicionário Bilíngüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

WOLF, Eric E. Encarando o Poder: Velhos Insights, Novas Questões. In: *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric R. Wolf*. Bela F. Bianco e Gustavo L. Ribeiro, orgs., Brasília: Editora da UnB, pp. 325-343, 2003.

Anexo 1

Convenção lingüística adotada.

Fonte: Dicionário bilíngüe kaingang-português; Wiesemann (2002: 153-154).

a se pronuncia como a letra a na palavra ‘faço’

á se pronuncia como o a final na palavra ‘faca’

ã se pronuncia mais aberto do que o ã na palavra ‘maracanã’

e se pronuncia como a letra e na palavra ‘preto’

é se pronuncia como a letra é na palavra ‘café’

ẽ se pronuncia mais aberto do que o e na palavra ‘mãe’

f se pronuncia como a letra f na palavra ‘faca’

g junto com vogal nasalizada, se pronuncia como o fechamento nasal da palavra ‘um’. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra como para a letra <*m*>, ou seja, <*g*> se pronuncia [*gn,ng*] (como em ‘manga’) ou [*gng*]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a c na palavra ‘faca’.

h se pronuncia como rr no dialeto carioca

i se pronuncia como i na palavra ‘apitar’

ĩ se pronuncia como i na palavra ‘fim’

j se pronuncia como y ou como i na palavra ‘iodo’

k se pronuncia como c na palavra ‘faca’ ou como qu na palavra ‘que’

m junto de vogal nasalizada se pronuncia como a letra m na palavra ‘mundo’. Quando seguida de vogal oral equivale a [*mb*], ex. <*ma*> se pronuncia [*mba*]. Quando antecedida de vogal oral equivale a [*bm*], ex. <*tam*> se pronuncia [*tabm*]. Quando intervocálica equivale a [*bmb*], ex. <*kome*> se pronuncia [*kobmbe*]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a p, ex. <*kam ke*> se pronuncia [*kapke*].

n junto de vogal nasalizada se pronuncia como a letra n na palavra ‘nada’. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra m, ou seja, n se pronuncia como [*dn,nd*] (como em ‘mundo’) ou [*dnd*]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a t como na palavra ‘tudo’.

nh junto de vogal nasalizada, se pronuncia como nh antecedido de um i como na palavra ‘ninho’. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra <*m*>, ou seja, <*nh*> se pronuncia como [*nhdi, idnh*] ou [*idnhdi*]. Quando seguida de uma consoante surda que não seja f, equivale a [it]. Quando seguida de f equivale a [*itx*]; entre vogal nasalizada e f se pronuncia [*inhx*].

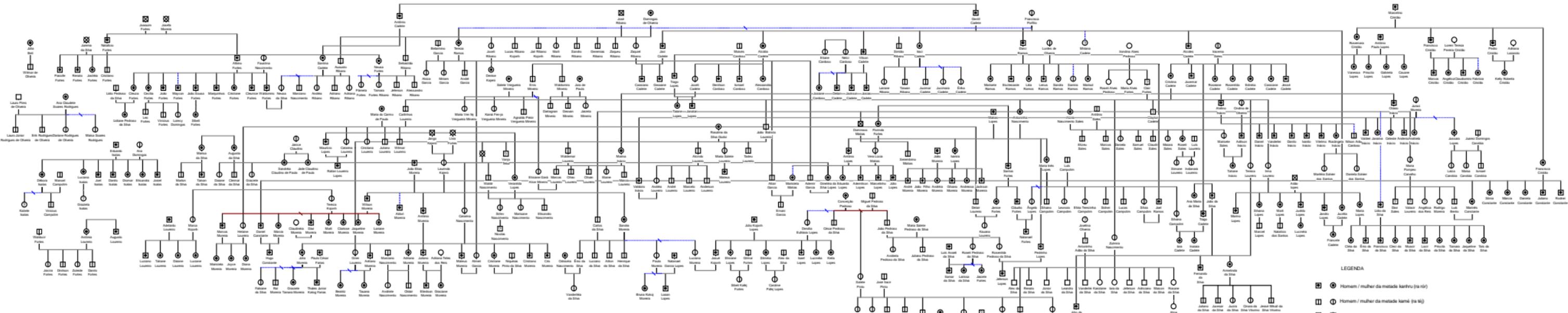
o se pronuncia como a letra ô na palavra ‘avô’

ó se pronuncia como a letra *ó* na palavra ‘avó’
p se pronuncia como a letra *p* na palavra ‘pele’
r se pronuncia como a letra *r* na palavra ‘hora’
s se pronuncia parecido com a letra *x* na palavra ‘xadrez’
t se pronuncia como a letra *t* na palavra ‘tudo’.
u se pronuncia como a letra *u* na palavra ‘uva’
ũ se pronuncia como a letra *u* na palavra ‘um’
v se pronuncia parecido como a letra *w*, ou com a letra *u* na palavra ‘uapé’
y representa uma vogal alta, situada entre o *i* e o *u* do português.
ÿ se pronuncia como a letra *a* na palavra ‘antes’
' representa um fechamento rápido da glote. Nunca se escreve no início da palavra.

Anexo 2:

Genealogia dos moradores da TI Rio da Várzea, novembro de 2010

GENEALOGIA DOS MORADORES DA TERRA INDÍGENA RIO DA VÁRZEA
NOVEMBRO DE 2010



- LEGENDA**
- Homem / mulher da metade kaririv (pa rir)
 - Homem / mulher da metade karim (pa si)
 - Homem/mulher falecido(a)
 - Homem/mulher com metade/marca desconhecida
 - Homem/mulher que não possui marca
 - Casamento / união estável
 - Separação
 - Paternidade / maternidade desconhecida
 - Filiação legítima
 - Filiação adotiva/de "criação"