

Mü jé ha (“Vamos”): a fundação de  
aldeias kaingang no litoral do Rio  
Grande do Sul\*  
Mu jé há (“Let’s go”): the founding of  
Kaingang villages on the coast of Rio  
Grande do Sul.

Alexandre Aquino\*\*

**Resumo:** Nesse artigo analiso dados históricos e etnográficos contemporâneos acerca da mobilidade e dos deslocamentos dos Kaingang que atualmente vivem na região litorânea do Rio Grande do Sul. Num primeiro momento, procuro entender como este processo fundamenta-se a partir de aspectos sociocosmológicos. De fato, os Kaingang relacionam-se entre si e com os Outros que compõem seu cosmos, a partir da interação entre os que pertencem a uma ou outra metade, *doskujá* (xamã) e *dospa i* (cacique) que se articulam, nesse caso, para fundar aldeias na região litorânea. Ao viverem juntos e fundar aldeias na região litorânea, os Kaingang traduzem um amplo horizonte cultural que envolve as relações internas e externas ao *kanhgág kar* (em que *kanhgág* = ser humano e *kar* = todos, tudo; *kanhgág kar* traduz-se como coletivo de humanos).

**Palavras-chave:** Xamanismo; liderança; constituição de aldeias Kaingang.

**Abstract:** In this article I analyze historical and ethnographic data on contemporary mobility and displacements of Kaingang currently living in the coastal area of Rio Grande do Sul. In a first moment, I try to understand how this process is based from the socio-cosmological. In fact, Kaingang have relationships among themselves and with Others, who compose their cosmos, based on the interaction between those who belong to this or that moiety, *kujá* (xamã) and *pa i'* (cacique) who articulate themselves, in this case, to found villages in the coastal area. By living together and found villages in the coastal area, the Kaingang reflect a broad cultural horizon involving the internal and external relationships to *kanhgág kar* (*kanhgág* = humans and *kar* = all, everything; *kanhgág kar* translates as collective human).

**Key-words:** Shamanism; Leadership; Constitution Kaingang villages.

\*Esse artigo se relaciona com minha dissertação de mestrado defendida no PPGAS/UNB em 2008. Essa pesquisa foi financiada pelo CNPQ.

\*\* Mestre em Antropologia Social e Pesquisador associado ao NIT/UFRGS e a ONG AEPIM/RS. [baiazul@yahoo.com.br](mailto:baiazul@yahoo.com.br).

## Apresentação

Nesse artigo proponho analisar o processo de constituição de aldeias kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul<sup>1</sup>. Esse processo envolve uma sequência de deslocamentos, acampamentos e a fundação de aldeias para os quais alguns fatos se tornaram referência entre esta população, e informam principalmente sobre a busca de alianças possíveis e/ou confrontos intra-aldeia, entre aldeias e com seus Outros (Guarani, brancos, animais, plantas, seres inanimados, mortos). Nesse contexto, os Kaingang relacionam-se entre si e com os Outros que compõem seu cosmos, a partir da interação entre os que pertencem às metades exogâmicas *kamë* e *kanhru krë*, dos *kujá* (xamã) e dos *pa i* (cacique)<sup>2</sup> que se articulam, nesse caso, para fundar aldeias nessa região.

A etnografia que segue descreve justamente algumas das cerimônias e das ações dos especialistas e chefes que resultaram na fundação de aldeias na região litorânea. Focalizo assim as técnicas cotidianas e extracotidianas que visam à constituição dos grupos locais. Pois, ao viverem juntos e fundar aldeias na região litorânea, os Kaingang traduzem um amplo horizonte cultural que envolve as relações internas e externas ao *kanhgág kar* (em que *kanhgág* = ser humano e *kar* = todos, tudo; *kanhgág kar* traduz-se como coletivo de humanos).

Na primeira parte do artigo apresento dados históricos contemporâneos acerca da mobilidade e deslocamentos entre os Kaingang que deixaram as Terras Indígenas demarcadas no planalto meridional e constituíram acampamentos e aldeias na região litorânea do Rio Grande do Sul. Na segunda parte do artigo, detenho-me na formação dos acampamentos, na conquista da atual aldeia Lomba do Pinheiro e do deslocamento ocasionado por um conflito nessa aldeia, que teve como consequência à “transformação”, como dizem os Kaingang, de umaterra antiga” (*ga sí*, em que *ga* = terra e *sí* = antigo), “perdida” para os brancos (*fóg*), em aldeia kaingang do Morro do Osso.

Na sequência analiso a (re)constituição de aldeia no Morro do Osso enquanto um sítio ancestral. Esta (re)constituição se estabelece a partir da íntima relação com a alma dos mortos, devido ao cemitério antigo (*vënh kej si*) aí existente, no qual, segundo os Kaingang, estão “sepultados nossos ancestrais” e, portanto, com a escatologia. Nesse contexto, em que o sítio arqueológico fora entendido como uma “terra antiga” (*ga sí*), ou seja, um lugar onde os “antigos passaram”, *mü jé ha sí*<sup>3</sup>, e ficaram, mobilizaram-se uma série de técnicas rituais, envolvendo as capacidades de liderança, do xamanismo e as várias dimensões da reciprocidade nas

quais as autoridades estão imersas, principalmente as relações de oposição e complementaridade visualizadas entre os *jamré* (“cunhado”) e, por isso, devem respeito às suas respectivas ações, mediando conflitos, arranjos matrimoniais e realizando cerimônias intra e interaldeias.

## Breve histórico

Os Kaingang vivem na região litorânea do Rio Grande do Sul desde o início da década de noventa, quando um contingente populacional relevante deixou suas Terras Indígenas demarcadas no planalto meridional, constituiu acampamentos e iniciou o processo de conquista de terras nessa região, com a perspectiva de viverem em aldeias. Tal história trata das últimas três décadas desse século e adentra o início do século XXI, quando encontramos os Kaingang constituindo aldeias fora do planalto meridional, ou, como alguns deles dizem, na “região litorânea”.

Desses quase trinta anos de deslocamentos e constituição de acampamentos e aldeias na região litorânea, acompanhei os últimos sete anos, nos quais, em particular, vali-me de uma situação histórica na qual os Kaingang viveram uma intensa mobilidade, realizaram casamentos, batizados, cemitérios foram encontrados e/ou demarcados com a finalidade de constituir aldeias<sup>4</sup>.

Sabendo-se que esses acampamentos e aldeias foram constituídos por pessoas que, em sua maioria, vieram da aldeia de Nonoai e, em menor número, da aldeia de Guarita, Votoro e de outras aldeias no planalto – aldeias (como os índios chamam, “aldeias de origem”) localizadas no Noroeste do Rio Grande do Sul – contextualizo a constituição de aldeias na região litorânea a partir de um deslocamento principal vindo de Nonoai.

Os Kaingang denominam esse deslocamento como *mü jé ha téj* (*téj* = comprido; a expressão pode ser traduzida como um deslocamento a grande distância ou “vamos longe”). Tal deslocamento é, em parte, resultado de rupturas faccionais, que tiveram início durante a década de setenta, quando as lideranças buscavam soluções para um processo que eles chamam de “a invasão das áreas” por madeireiras, igrejas, escola e outras políticas engendradas pelos brancos (que eles designam como *fóg*)<sup>5</sup>.

Aqui, é importante dizer que, quando alguns Kaingang, atualmente habitantes da região litorânea, lembram do século XX, tem-se a impressão que, após a primeira demarcação de Nonoai, em 1913, demandada pelas lideranças desta aldeia e que vieram a Porto Alegre com tal objetivo<sup>6</sup>,

essa aldeia vivera uma estabilidade política sob a liderança de seus caciques (*pa i*), que assumiam essa posição por “trabalharem para a comunidade”, ou seja, por serem vistos como *kanhgág tar há* (onde *tar* pode ser traduzido por “força” e *há* por “bom”, i.e., um “guerreiro”). Tal estabilidade é, em um nível da atividade política, lembrada por ser a Terra Indígena Nonoai formada por várias aldeias (*ëmã si*, aldeias satélites), lideradas pelos *pa i si* (lideranças menores), relacionadas a uma aldeia-mãe (*ëmã mág*), a Aldeia do Posto, liderada por um *pa i mág* (grande cacique). Em outro nível, lembram que tal estrutura entre aldeias e intra-aldeã caracterizava-se, ainda, pelo emparelhamento de lideranças (“conselheiros”, *javã fa*), com os quais os *pa i* da metade *kamë* e da metade *kanhru* agiam de forma a assegurar, segundo eles, a “lei” da aldeia, ou melhor, o *kanhgág há kar* (“bem viver”) e o *kanhgág jykre* (“bom pensamento”)7. De fato, a relação entre estes níveis pode ser entendida como fundamental para a formação de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” (Aquino, 2008).

Os interlocutores da região litorânea vêem que essa estabilidade política vivenciada em Nonoai começou a ser abalada pelo “problema da invasão das áreas”. No caso da aldeia de Nonoai, “os posseiros” começaram a chegar na década de 1940. A entrada dos posseiros tornou-se cada vez mais parte do cotidiano aldeão quando, em 1962, o então governador do estado do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, obstinou-se em fazer uma reforma agrária nessa Terra Indígena, e os Kaingang vivenciaram o aparecimento de “quase cidades” (na forma de fazendas) dentro da aldeia.

O “problema da invasão das áreas” tornou-se ainda mais complexo em 1968, quando missionários americanos (a “religião americana”) ofereceram ao povo Kaingang a implementação de uma escola na área. Ao que parece, esta invasão contou, num primeiro momento, com o consentimento dos *pa i mág*, que se reuniram para decidir o que fazer em relação à proposta, para, em seguida, “fazer uma reunião com os brancos”. A preocupação era abrirem a aldeia para a implementação da escola e, como consequência, os *fóg* (brancos) a invadirem cada vez mais. Os *pa i mág* reuniram-se com os *fóg*, após o “conselho” aldeão, no qual as lideranças decidiram que, se fosse para o “bem da comunidade”, eles permitiriam a construção da escola. Outra “invasão” estava em curso e a decisão do conselho ao “discutir o corte de madeira” foi a mesma. Tratava-se da implementação de serrarias em dois “setores” (*ëmã si*) – Vila Velha e Purungu –, pelo SPI, para as quais os “conselheiros” deram seu aval, visando “beneficiar a comunidade”, pois “o SPI dizia que era para a

construção de casas”. Logo, alguns perceberam que “só serravam a madeira, cortavam a madeira e não vinha nada para a comunidade”.

No início da década de 70, entra a FUNAI e ocorre a primeira “eleição” em Nonoai, modificando a sucessão tradicional fundada nas qualidades de alguém que é um *kanhgág tar há*. Neste momento, iniciam-se os abusos de poder e concentração de recursos pelos vários chefes de Nonoai, ambos concretizados na rotinização da violência para com a população que se opunha à forma como o *pa i* “trabalhava para a comunidade” e na restrição de terras e implementos agrícolas para uma parcela da população, entre outras situações nas quais se observa a recusa de uma relação fundada na reciprocidade, como a recusa em doar caixões para os mortos de outras parentelas (fato narrado por um habitante da “região litorânea” quando da morte de sua mãe) e em pagar com alimentos o trabalho realizado pela roça coletiva – como eles dizem, “enquanto os alimentos recém cresciam nas roças coletivas já haviam sido retirados para consumo do cacique”, que beneficiava apenas aqueles associados à sua facção, em detrimento de outras. Na década de 80, as práticas de violência continuaram e aumentaram proporcionalmente às reações políticas desta parcela da população alijada do poder e carente de recursos.

Na década de 90, segundo dizem, um dos motivos que levou ao deslocamento para a “região litorânea” foi, pelo menos em parte, a busca de uma solução para o problema das invasões da Área Indígena de Nonoai por madeireiras. Outro motivo foi uma resposta aos abusos de poder e concentração de recursos pelo chefe de Nonoai. Entretanto, eventualmente, o processo acabou articulando-se com reivindicações junto às autoridades do estado fixadas na capital, Porto Alegre, e envolvendo a conquista de terras na “região litorânea”.

## **Dinâmica social na região litorânea do Rio Grande do Sul**

Há algum tempo, mobilidades e deslocamentos já resultavam em acampamentos pela região litorânea, por razões de subsistência, pois os Kaingang dizem que enfrentavam dificuldades com a economia baseada nas roças familiares mantidas nas Áreas Indígenas, devido à política de arrendamento de terras engendrada pela FUNAI, a diminuição da floresta de araucária, em consequência da “venda de madeiras”, os rios poluídos pelas fazendas de regionais, no qual verificou-se a diminuição dos peixes e da caça, que também foram alvo de uma predação desenfreada por parte dos colonos brancos.

Alguns Kaingang, nas datas festivas dos *fóg* (Páscoa, Natal), vinham de Nonoai e pousavam em uma casa de passagem, financiada pela ONG ANAI, localizada no bairro Jari, no município de Viamão/RS, para vender artesanatos na cidade de Porto Alegre e, por vezes, por ali ficavam ou voltavam para sua aldeia de origem.

O início da formação das *vãre mág* (“aldeia grande”) na região litorânea parece, por um lado, coincidir com a vinda de ex-caciques de Nonoai para Porto Alegre, entre os anos de 1992 e 1993, para denunciar a venda de madeiras ao Ministério Público Federal, quando ficaram hospedados com suas filhas, filhos e genros nessa casa de passagem. De fato, esta casa, possui um largo terreno, o que permitiu que os Kaingang se estabelecessem. Além disso, o bairro Jari costeia o Morro Santana, uma reserva de Mata Atlântica que pertence à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde os Kaingang conseguiam coletar matérias-primas para a confecção de artesanato, que era destinado à venda para garantir-lhes a subsistência. Em 2002, quando visitei a casa pela primeira vez, dezenove famílias moravam no terreno, em pequenas casas de madeira.

Por outro lado, outras *vãre mág* constituíram-se independentemente do processo de formação da *vãre mág* na casa do bairro Jari. A formação de uma *vãre mág* em um terreno no bairro Agronomia inicia-se por volta de 1992, quando Rokã, vindo de Nonoai, chegou com três famílias e formaram um acampamento (*vãre si*) na encosta sul do Morro Santana, na avenida Bento Gonçalves.

Em 2002, este terreno do bairro Agronomia abrigava 27 famílias. Por isso, diziam que a Agronomia “transformou-se” em *vãre mág*. No Natal do ano de 2003, estavam lá 47 famílias, das quais muitas vinham de Nonoai apenas para vender artesanatos, e outras permaneceram. Neste ano, a comunidade estava sob a liderança de Rigre, cacique, e Rokã, vice-cacique<sup>8</sup>. É importante enfatizar que até então os Kaingang “viviam apenas juntos”, ou seja, “sem liderança”. Ao que parece, na Agronomia houve a formação das primeiras lideranças na região litorânea, mas segundo dizem, nessa época era só para “organizar a comunidade”, sem se preocuparem com a defesa de seus direitos indígenas.

Em 2003, após seis anos de diálogo com a prefeitura de Porto Alegre, alguns Kaingang, como Zílio Salvador, Jagtag (morador da casa no Jari), e Antonio dos Santos, Rigre (morador no bairro Agronomia, atuando como delegado no Orçamento Participativo (OP) do município de Porto Alegre), protagonizaram uma “luta” pela compra, por meio do OP, de uma área de seis hectares localizada na Lomba do Pinheiro<sup>9</sup>. Mobilizaram-se a maioria das famílias que habitavam as “aldeias”, “acampamentos” e casas

da região litorânea, o que se realizara por meio da presença maciça, em audiências no Ministério Público Federal, nas Secretarias Municipais envolvidas na política de assentamento (Secretaria de Direitos Humanos, SDH, e Secretaria de Meio Ambiente, SMAM) e em debates organizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A aldeia Lomba do Pinheiro organizou-se, de um lado, por meio de certas alianças políticas, visando reconstituir o modelo de “liderança tradicional” – segundo o qual um *pa i mág* junto com os *pa i si* formam o “conselho” aldeão – e, de outro, por meio de outras alianças políticas, visando o cumprimento do conteúdo do documento que legalizou a ocupação indígena dessa área<sup>10</sup>. Esse contexto deu ensejo a uma disputa faccional entre as lideranças *kanhgág pë* (em que *pë* pode ser traduzido como “verdadeiro”) voltadas para a articulação da “liderança tradicional”, e os “indianos”<sup>11</sup>, voltados para o estabelecimento de uma “democracia” na aldeia e, por isso, para a defesa da associação.

Consequentemente, desde a ocupação, verifica-se uma divergência de interesses entre os “indianos” e os líderes *kanhgág pë*. Os primeiros não queriam a instalação de um cacique, devido à história de abuso de poder dos caciques nas Áreas Indígenas, e apostavam em uma política “democrática” fundada em princípios associacionistas. Para as lideranças *kanhgág pë*, os “indianos” não entendiam a importância da “lei” que entre os Kaingang relaciona o poder da liderança às regras de convívio entre *kamë* e *kanhru* e, sobretudo, à regra de casamento exogâmico. Esta “lei” pode ser resumida do seguinte modo: o cacique dá “conselhos” aos que pertencem à “mesma marca”, de forma a enfatizar a vergonha, *my’a* (quando um casal se separa ou briga, quando alguém de sua “marca” “anda sujo e mal vestido”, por exemplo) e, ao mesmo tempo, enfatiza o respeito, *tü há*, que se deve ter pelos seus *jamré* (pessoas de “outra marca”). O vice-cacique, por sua vez, faz o mesmo com os portadores da outra marca e, daí por diante, este emparelhamento entre lideranças de metades opostas para aconselhar é replicado pelas outras lideranças: na coordenação de atividades diárias e durante o “conselho”, de tal modo que o capitão dá conselhos aos da sua metade e o coronel (ambos *pa i si*) aos da dele.

Este conflito entre indianos e *kanhgág pë* foi resolvido em favor das lideranças *kanhgág pë*, devido ao contexto no qual as lideranças estavam inseridas na região litorânea. Desde as reuniões nas aldeias e as reuniões e fóruns de debate com a prefeitura municipal, anteriores à ocupação definitiva da área, era perceptível que Jagtag despontava como um dos protagonistas da luta pela conquista da Lomba do Pinheiro e reunia condições para ser cacique devido à ascendência de seu grupo doméstico,

assentado na casa de passagem do bairro Jari. Outra liderança que poderia ascender ao posto de cacique era Rigre – principal liderança da Agronomia e delegado do Orçamento Participativo durante as reuniões para a conquista da área – que contava com o apoio das famílias que residiram anteriormente na Agronomia e, agora, estavam na Lomba do Pinheiro.

Esta configuração política com a presença de líderes *kanhgág pë* proeminentes na região litorânea era fundada, ainda, nas relações entre parentes mais próximos (*kanhkó pë*, consangíneos, e *jamré*, afins reais) e mais distantes (*kanhkó*, “pela marca”, e *jamré*, de “outra marca”, os afins potenciais), além de em laços estabelecidos pela convivência e pela reafirmação de alianças estabelecidas, tanto no planalto como na região litorânea. Isso permitira que os líderes dessas comunidades emergissem como representantes legítimos da população *kanhgág pë*. Daí a força política destas lideranças para estabelecerem-se como *pa i* na Lomba do Pinheiro, baseada em alianças para além dos seus respectivos grupos domésticos, que lhes proviam condições para, como eles dizem, “transformar” esta área em uma *vãre mág*. Tal configuração se deu em detrimento de uma associação fundada nos ideais democráticos, uma vez que os “indianos” estavam em um número menor de famílias do que os *kanhgág pë*<sup>12</sup>.

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

Aceitando o convite das outras lideranças, Kentanh foi, por fim, escolhido cacique sem haver eleições. Entretanto, a escolha de Kentanh não foi um consenso e Jagtag também se considerava cacique. Nesse contexto, Kentanh, após seis meses atuando como cacique, não conseguiu se estabelecer, devido, mais uma vez, às demandas específicas dos

“indianos”, que lograram atrair Jagtag para lhe fazer oposição. Este último disse a Kentanh que ele seria cacique e Kentanh resolveu, segundo diz, não ser “contrário a seu tio”, de outra metade da sua, ou seja, seu *kakrë* (MB/FZH). Assim, sem eleições, Jagtag completou o mandato de Rigre, estipulado em dois anos, como cacique. Mais uma vez, os embates com os “indianos” tornaram-se graves e Jagtag, por sofrer ameaças deles, também deixou o posto de cacique e por, segundo ele, ter de trabalhar para a família. Foi aí que Réton foi “escolhido”, sem passar pelo processo de “eleição”, para ocupar o posto de cacique e ficou por um ano “para terminar o mandato de Jagtag” (ou, ainda, o de Rigre), quando ocorreram novas “eleições”. Em 2005, Pénĩ (Claudir, S de Reton) fora eleito para um mandato de três anos, os quais são ainda cumpridos, tendo como vice-cacique (posto que também é considerado como *pa i mág*) Valdomiro (WBS de Jagtag).

É importante dizer que, segundo os Kaingang da Lomba do Pinheiro, as “eleições interferiram na cultura”, o que trouxe problemas de várias ordens, como o faccionalismo. Nesse contexto, os Kaingang envolveram-se em mobilidades e deslocamentos que relacionam as aldeias do planalto meridional, as casas, os acampamentos (*vãre si*) e as aldeias (*vãre mág*) na região litorânea do Rio Grande do Sul<sup>13</sup>.

Em 9 de abril de 2004, o faccionalismo na Lomba do Pinheiro deu origem a um novo deslocamento, dessa vez um *mü jé ha si*, no qual parte da população deixou a aldeia para fundar uma nova no Morro do Osso – um parque municipal localizado na zona sul de Porto Alegre, onde existe um sítio arqueológico considerado de Tradição Guarani e onde os Kaingang coletavam matéria-prima para a confecção de artesanato. Kentanh foi o principal articulador da fundação dessa aldeia, em consequência do processo que levou ao estabelecimento de Jagtag como cacique. Por um lado, esse *mü jé ha si* se deu diante de uma complexidade de fatores, de âmbito externo e interno à aldeia: a influência que Kentanh tinha entre a população kaingang na região litorânea, principalmente devido a sua relação com parentes matrilaterais de sua esposa, moradores em uma casa na Vila Safira, encabeçados por Valdomiro Vergueiro, Xê, mas também a sua capacidade de liderar parentes próximos e distantes, que moravam na aldeia Lomba do Pinheiro. Conseguiu também apoio entre indigenistas de órgãos governamentais e não-governamentais, bem como de antropólogos. Além disso, foi à procura de um lugar “ancestral”, na região litorânea, que tornou possível o deslocamento e a posterior constituição de uma aldeia no Morro do Osso, não só possíveis como dotados de um significado suplementar ausente de movimentos anteriores do mesmo tipo.

Este deslocamento e a constituição de uma nova aldeia envolvem ao menos duas facetas da deambulação kaingang. De um lado, o deslocamento, *mü jé ha sí* (“vamos perto”) e a consequente “transformação” do Morro do Osso em *vãre mág* a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro. De outro lado, uma sobreposição desse deslocamento com um “outro” deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um *mü jé ha sí* (“caminho dos antigos”). Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (*vènh kej sí*), no Morro do Osso, onde haveria uma *ga sí* (aldeia antiga ou “terra perdida”) – interpretação que recebeu adesão da *kujá* (xamã) Nimpre, com sua família, que à época residiam na Agronomia. Verifica-se ainda a importância da exploração de espaços de coleta e a um espaço de relações interétnicas que envolve, além dos brancos, o povo Guarani, pois o Morro do Osso, além de Parque Municipal e um sítio arqueológico considerado como sendo de Tradição Guarani, é reconhecido por anciãos dessa etnia, que situam pela genealogia sua ocupação como sendo mais ou menos recente.

Uma vez que esse *mü jé ha sí* exhibe essa dupla dimensão social e cosmológica, manifestas nas instituições da liderança e do xamanismo, e que essas duas dimensões da ordem social kaingang articulam a complexidade de eventos que levaram à fundação da aldeia no Morro do Osso, faz-se necessário dedicar a esses eventos um item à parte. Acredito poder assim melhor compreender algumas situações que os Kaingang experienciaram após o deslocamento da Lomba do Pinheiro e de outras *vãre mág*, com a constituição de uma aldeia no Morro do Osso.

Ainda com esta aldeia temos a primeira reivindicação territorial do povo Kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul que extrapola a política local e assume âmbito nacional. Por considerarem o Morro do Osso como de ocupação ancestral, os Kaingang entraram com um pedido de reconhecimento e demarcação na FUNAI de Área Indígena no local, o que não ocorrera até então, em nenhum dos casos citados. Dessa maneira, a esfera de influência da nova aldeia adquire uma dimensão regional, de modo que as várias *vãre mág* na região litorânea passam a estar interligadas a uma aldeia com características de *ëmã mág*, aldeia mãe, a “aldeia” *Tupë pö*, possibilitando a constituição de um aglomerado político cerimonial interaldeão nessa região<sup>14</sup>.

Mas, como relacionar a constituição de acampamentos e aldeias na região litorânea ao fato de que eles perderam suas aldeias antigas ou mesmo ao fato de que não houve – num passado remoto – aldeias kaingang nessa região<sup>15</sup>, e, ainda, à apropriação de termos jurídicos e políticos relacionados à ancestralidade e à tradicionalidade do uso das “terras (re)conquistadas”?

Sugiro como hipótese que, no contexto de fundação de aldeias na região litorânea, quando os Kaingang denominam uma terra como “ancestral” deve-se ter como horizonte de compreensão que esse conceito é associado ao “tempo antigo” (*vāsij*) e ao tempo mítico (*gufõg*) e traduz-se nos tempos atuais (*iiri*) no que eles denominam de “bem viver” e “bem pensar”, isto é, a “lei interna” aldeã, algo que procuro demonstrar no próximo item. Certamente, o uso do termo ocupação ancestral adquire um significado político nas reivindicações de terra, pois se refere, por meio de sinais diacríticos, ao processo histórico de “invasão” dos brancos sobre as terras, mas também porque, segundo eles, remete a tempos imemoriais, um tempo em que os *fóg* não viviam no Brasil. Do mesmo modo que a ancestralidade, o termo, também político, de tradicionalidade articula-se às questões pragmáticas de reivindicação de terras, desde que está em relação com uma legislação que o prevê como princípio para demarcação de terras e aos conhecimentos registrados nas narrativas e no modo de viver dos antigos.

De fato, os Kaingang utilizam como critério de avaliação de sítios “ancestrais” reivindicados e/ou terras, que sejam possivelmente reconhecidos pelo Estado como ancestral, questões como direitos originários e a diversidade sociocultural, a multiculturalidade, ou mesmo, a pluriethnicidade. Essas questões são formuladas conscientemente pelos Kaingang para legitimar estratégias de ocupação de terras que clamam ter direito ancestral<sup>16</sup>. Pois, para eles, o fato de poderem viver como povo etnicamente diferenciado é parte de sua consciência histórica do processo de espoliação de suas terras, ao mesmo tempo que não implica se desligarem de suas formas sociais e políticas tradicionais, já que “na etnicidade [um conceito nativo] se invocam uma origem e uma cultura comum” (Carneiro da Cunha, 1987, p. 107).

Nesse contexto, os Kaingang experenciam em relação aos diversos Outros, uma identidade indígena não apenas contrastiva, mas constitutiva de uma história sociopolítica com motivações próprias, evidenciada na capacidade das lideranças políticas de apropriarem-se de questões políticas dos brancos para constituírem um grupo local<sup>17</sup>. Como venho argumentando, o que eles denominam de “bem viver” e “bem pensar” quando estão constituindo uma aldeia, segue em termos gerais a organização da sociedade em duas metades exogâmicas, por meio do casamento, do emparelhamento de lideranças, da instituição de cunhadio (*jamré*) e da busca e afirmação de status dentro da aldeia e entre aldeias, ou, vice-versa, casamento, cunhadio e status permitem que a organização da sociedade em duas metades continue a orientar os princípios da vida aldeã, como eles dizem sobre a importância de “viverem juntos”.

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

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

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

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

Outro índice referente à ancestralidade, observado nestes primeiros momentos da ocupação, veio à tona quando os Kaingang atribuíram poder mágico de cura a um buraco, localizado em uma pedra, o qual possui a forma de um pé. Este buraco deu o nome popular à pedra, conhecida na região como “Pé de Deus” e, posteriormente, deu o nome à aldeia: *Tupë Pö* (*Tupë* = Deus e *pö* = pedra). Localizada na paisagem central do Morro, próxima a um platô, a pedra “Pé de Deus” tem aproximadamente quatro metros de altura, forma arredondada e, no cume, superfície plana. Encontram-se aí, ao lado do buraco que lhe dá nome

outros buracos de forma igualmente arredondada. Tal conjunto de formas esculpidas na pedra fora identificado pelos Kaingang como painéis de índio (como são conhecidas regionalmente, oficinas líticas).

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

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

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

Passados dois dias, durante os quais se deram esses primeiros momentos de reconhecimento pelos Kaingang de uma ocupação ancestral no Morro do Osso, eles foram retirados da área por um caminhão guiado por agentes da Prefeitura que carregaram e confiscaram os seus pertences, expulsando-os do Parque Natural. Alguns Kaingang, no entanto, não aceitaram a expulsão e desceram do caminhão em uma das vias que dava acesso a uma das entradas do Parque (no Sétimo Céu).

Este assentamento se deu em meio a um turbilhão de acusações e movimentação social por parte dos brancos e do poder municipal para que os Kaingang deixassem o local.

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

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

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

Uma dimensão da fundação da aldeia refere-se, pois, às ações do *pa i* (cacique) Kentanh que, apoiado por seus *jamré* (de "outra marca") e *kanhkã* (da "mesma marca"), mediou as relações dos Kaingang com antropólogos, advogados e agentes indigenistas (FUNAI, FUNASA e, principalmente, integrantes do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, e do Conselho de Missão entre Índios - COMIN), participando de reuniões

nas sedes da FUNAI de Passo Fundo e Brasília, bem como na Câmara dos Vereadores do município. Foi ele que projetou o reflorestamento da área com o pinheiro de araucária e conseguiu obter condições básicas de moradia (água, luz, casas de madeira), alimentação (cestas básicas), e educação (a escola bilíngue) – entre outras mediações. Ele também iniciou uma prática de representação dos Kaingang do Rio Grande do Sul em Fóruns nacionais, regionais e locais, além de promover, no ano de 2006, o I Encontro de *Kujá* na aldeia *Tupë pën* (Morro do Osso), com grande repercussão – a iniciativa obteve o prêmio nacional do Ministério da Cultura, “Ângelo Kretã”, o que, por sua vez, gerou o II Encontro, em 2007. Essas ações fizeram dele, em suas palavras, um *pa i mág* (literalmente, “grande líder”), pois articulava forças e bens externos à comunidade em favor desta, o que ele contrastou com outras lideranças de sua aldeia e de outras, que ele qualificava de *pa i sî* (literalmente, “pequeno líder”), ou seja, àqueles que trabalham dentro da comunidade.

Uma segunda dimensão se refere à mediação exercida pela *kujá* Nimpre em relação aos mortos, mas também a outros Outros que compõem o cosmos kaingang. Ela afirmava que, complementando as ações do cacique, “o pajé do Morro do Osso [este morreu em meio às guerras com os brancos, na antiga aldeia ali existente] foi quem fez os guardas levantarem a cancela” para que os Kaingang tivessem acesso à área. E que o pajé de uma perna manca aparecia nos seus sonhos depois da ocupação e andava pela aldeia em formação. A filha de Nimpre viu este “pajé” e outros “índios mortos chorando” e teve medo. Alguns homens e mulheres, por vezes, viram/ouviram “índios mortos andando, sentados na aldeia e chorando”, e escutavam atentamente as palavras de Nimpre, cujo controle xamânico garantia que as aparições destes “índios mortos” fossem pacíficas. Além disso, Nimpre relata que realizava seções xamânicas visando convencer as autoridades do Estado a reconhecer suas demandas ou para derrubar as medidas cautelares citadas acima.

As atividades do *pa i* e da *kujá* são geralmente marcadas pelos atributos *tar*, que pode ser traduzido pela idéia de “força” e *há*, que significa “bom” e se opõe a *korég* (mau, feio e fraco)<sup>18</sup>. Para os Kaingang, *pa i tar há* (a boa força do cacique) e *kujá tar há* (a boa força do xamã) são atitudes idealmente complementares, que envolvem a mediação do *pa i* e do *kujá* nos conselhos da aldeia, e a partir de suas respectivas capacidades motivam as ações das pessoas da comunidade. As ações do *pa i* e da *kujá* na fundação de aldeia no Morro do Osso informam, ainda, sobre suas diferentes formas de mediação na identificação de uma terra ancestral. Vejamos.

No caso do *kujá*, a mediação se exerce por meio de um “animal guia”, o *jagrë*, responsável pela “força de suas palavras” (*kujá tar há*), força que, por sua vez, está, como dizem os Kaingang, na “raiz” (*jãre*) do *kanhgág jykre* (*jykre* = costume; a expressão pode ser traduzida, aproximadamente, por “bom pensamento”) e do *kanhgág há kar* (“bem viver”). O *kujá* atua prevendo e prevenindo doenças, utilizando uma espécie de oráculo para ver o passado (*vãsjj*) e prever o futuro (*vaj kjj*) e protegendo a aldeia com “queimas de remédios [ervas medicinais]” (*vënh kagta pür*)<sup>19</sup>. No que se refere ao Morro do Osso, as primeiras atividades mediatórias de Nimpre são os sonhos anteriores à ocupação, nos quais um “pajé” lhe avisava da existência de uma terra ancestral em Porto Alegre. Em seguida, foi consultando seu guia animal (*jagrë*) que ela concluiu que o lugar, levado ao conhecimento de todos por Kentanh, tinha sido uma aldeia na qual viveram seus antepassados.

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

Pude observar as atuações do *pa i* e da *kujá* durante a ocupação do Morro do Osso, quando surgiram diferentes interpretações, entre ocupantes e não-ocupantes, kaingang e não-kaingang, referentes ao caráter “ancestral” ou não da terra ocupada, principalmente diante do fato de tratar-se de um cemitério arqueologicamente identificado como Guarani. Do ponto de vista kaingang, um certo lugar ou “terra” (*ga*) pode ser considerado como *ëmã mág* e *ga mág* (ambos, aldeia grande), como *ga sí* (aldeia antiga e/ou “terra perdida”), *ga sï* e *ëmã sï* (ambos, aldeia

pequena), como *vãre mág* (acampamento/aldeia grande), *vãre sí* (acampamento antigo), ou *vãre si* (acampamento atual ou antigo); pode, ainda, ser vista como pertencente a Outros coletivos humanos<sup>20</sup>. No caso em pauta, o estatuto da terra foi sendo formulado durante a ocupação efetiva do Morro do Osso, que visava desde o início constituir aí uma aldeia.

Aqui, é importante o (re)conhecimento da terra a partir de um conjunto de elementos que permitem aos Kaingang relacionar suas práticas a um horizonte cultural específico. Observa-se, nesse sentido, que a ambiguidade do estatuto da terra do Morro do Osso, no contexto pragmático da ocupação atual, foi sendo resolvida pelas ações das lideranças e da *kujá* por meio da mediação das relações entre ‘interior’ e ‘exterior’ do grupo local em constituição.

Enquanto para os não-Kaingang era certo que o Morro do Osso era um território originariamente guarani, houve pouca polêmica entre os Kaingang sobre ser o lugar uma *ga sí* ou não. Em grande parte, isto se deveu à atuação do *pa i* e da *kujá*, a despeito de certos desacordos de interpretação entre a população kaingang em geral, que fizeram com que o estatuto da terra tenha permanecido ambíguo por um certo tempo. Os fatores que causavam esta ambiguidade eram, primeiro, o reconhecimento que, de fato, o cemitério lá localizado era Guarani, ocasionado pela descoberta pelos Kaingang de cacos de cerâmica de tipo Tradição Policroma Amazônica (denominação da arqueologia para classificar artefatos cerâmicos associados por ela a grupos Tupi-guarani), que eles sabem pertencer ao Guarani. Segundo, a resposta dos Guarani à ocupação kaingang manifesta na produção de história oral relativa à ocupação originária do Morro do Osso por seus ancestrais. Terceiro, havia a possibilidade de o sítio ter sido um acampamento antigo para viagens de caça e coleta e/ou a partir do qual os Kaingang das gerações anteriores vinham fazer política na capital do Estado, entre outras deambulações, de tal modo que seria melhor designar o Morro do Osso como *vãre si* (acampamento). A este último fator juntava-se, ainda, o fato das “terras de origem” (*ëmã/ga*), “onde nasceram as pessoas” e os antepassados genealógicos diretos da população kaingang hoje na região litorânea se localizarem no planalto meridional (onde atualmente estão as TI Kaingang).

De que modo explica-se a eficácia das ações xamânicas e da liderança no sentido de que o Morro do Osso fosse considerado pelo povo Kaingang como um sítio ancestral, *ga sí*? De que maneira a expressão do conteúdo das forças evocativas do *kujá* (*kujá tar há*) e do *pa i* (*pa i tar há*), sujeitas ambas a uma medida de incerteza quanto ao efeito esperado adquiriu sua eficácia no contexto da fundação de *ga mág* no Morro do

Osso? Como a “força” (*tar*) e o “bem viver” (*há kar*), que idealmente sustentam e orientam as ações e capacidades/conhecimentos (*kinhrãg*) do *pa i* e da *kujá*, permitiram, naquele momento, que suas interpretações – o Morro do Osso havia sido um *ga sí* (aldeia antiga, perdida), mas que, agora, havia sido “[re]conquistada” (*tu ry ra*) – prevalescessem em detrimento de outras?

Sugiro que a eficácia das ações do *pa i* e da *kujá* ancorou-se na combinação da enunciação de que o Morro do Osso era uma *ga sí* com o estabelecimento simultâneo de uma *ga mág*. A partir de suas evocações da presença de ancestrais kaingang, suas respectivas capacidades/conhecimento (*kinhrãg*) e ações, eles focalizaram tanto uma articulação com o ‘exterior’ quanto no ‘interior’ do grupo local, fundada no conhecimento (*kinhrãg*) e na incorporação (*mãn*, pegar) de capacidades *outras*. As formas de mediação operadas pelo *pa i* e pela *kujá* entre os diferentes segmentos kaingang e entre estes e diversos tipos de Outros (mortos, guarani, *fóg*, etc) constituíram, propriamente, atos constitutivos do *kanhgág kar* materializado na aldeia do Morro do Osso.

Nesse sentido, o *pa i* e a *kujá* precisam fazer valer as regras morais de conduta própria de um mundo socialmente ordenado, tal como as que teriam sido vivenciados em *ga sí* (“terra antiga”), condensadas no valor do “bem viver” em sociedade (*kanhgág há kar*), por meio de certas hierarquias (e) rituais que ligam os indivíduos e os grupos<sup>21</sup>. Isso se manifesta na importância da “lei” entre os Kaingang, que relacionam o poder da liderança às relações entre *kamë* e *kanhru*, sobretudo no que se refere às relações de respeito (*my’a*) e vergonha (*tü há*) que regem, respectivamente, as relações entre os *kanhkã* (de “mesma marca”) e os *jamré* (de “outra marca”).

Os discursos inflamados de Kentanh sobre suas conquistas, que observei na aldeia, e aqueles proferidos em defesa do seu povo em fóruns e reuniões com os *fóg*, podem ser vistos como técnicas nesse sentido<sup>22</sup>. E o mesmo quanto àquelas de controle xamânico na relação das pessoas com seres animados, inanimados e os mortos, que procedem no sentido de proteger (sobretudo dos mortos, que trazem doenças) e fortalecer (frente aos Outros) a comunidade – como no caso dos rituais de “queima de remédios” (*vënh kagta pür*) e “banhos” de ervas que conferem ou confirmam nomes pessoais (provenientes de pedras, plantas, animais e insetos e/ou, ao mesmo tempo, de um parente morto que possuiu em vida esta ou aquela qualidade positiva, a qual se deve “colar” na criança nominada).

Tais técnicas teriam certamente assumido uma feição diferente se os enunciados do *pa i* e da *kujá* tivessem estabelecido o Morro do Osso como um *vãre sí* (para contemplar outras versões que se difundiram entre os Kaingang)<sup>23</sup>. Pois se um acampamento antigo está relacionado às incursões individuais na mata, à preparação do corpo de uma pessoa quando enfrenta a caça e a coleta de sementes e cipós, ou seja, a fins mais individuais e imediatos, o controle efetivo do território orienta-se por meio de técnicas mágicas que atualizem uma história prévia de *kujá* e chefes, guerreiros passados que teriam utilizado o lugar para fins mais coletivos (vigilância, política ou guerra, por exemplo).

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

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

## Considerações finais

Segundo os Kaingang, a ocupação indígena no litoral é ancestral, pois este é um lugar onde os antigos passaram, acamparam e/ou moraram. Vinham das aldeias do planalto para fazer política em Porto Alegre, já no século XIX e outras incursões, registradas nas narrativas dos antigos,

nas quais estão presentes elementos da paisagem encontrada nessa região, como o mar ou o lago Guaíba (respectivamente, *gój kafó tu* e *orë mág*). Tais incursões são lembradas na memória de guerras com os *fóg*, e por meio de sonhos ou visões, os quais os Kaingang traduzem como índices de sua ocupação ancestral na região litorânea, o que os permite localizar no tempo e no espaço aqueles que “vieram a Porto Alegre e nunca mais voltaram” (como Antônio Koito que, segundo dizem, viveu e morreu no Morro do Osso).

Mas, foi a partir da década de 90 que uma sequência de eventos concretizou o estabelecimento de aldeias nessa região, e a posterior constituição de um aglomerado político-cerimonial interaldeão. Isto se deu, em grande parte, no contexto de relações e processos históricos que levaram parentelas, famílias extensas e nucleares a deslocamentos a grandes distâncias, *mü jé ha téj* (“vamos caminhar longe”), deslocamentos a pequena distância, *mü jé ha si* (“eles passam e não param” ou “vamos caminhar perto”) e deslocamentos que seguem o caminho dos antigos, *mü jé ha sí* (“aqueles que passaram” ou “caminho dos antigos”). Esses deslocamentos conectaram e constituíram a rede de *vãre si* (acampamento), *vãre sí* (acampamento ou aldeia, ambos antigos) e *vãre mág* (aldeia), que conformam um território kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul.

O grupo local, concebido como coletivo kaingang, é antes de tudo um grupo de parentes. No contexto das aldeias, as pessoas trocam substâncias e por meio do casamento exogâmico entre os que pertencem à metade *kamë* e os que pertencem à metade *kanhru krë* dão origem às pessoas vivas (dotadas de *vënh kënhvög* = alma, sombra, reflexo), as quais vão se decompor na morte, quando conseqüentemente emerge a “alma dos mortos” (*vënh kuprig*). Esta última irá para a aldeia dos mortos, *nügme*, e sente saudades dos parentes que deixou, permanecendo ativa na constituição do grupo local, pois as pessoas vivas podem ser abordadas por seus parentes mortos, adoecer e morrer, e seu *vënh kuprig* ir para o *nügme*. Mais especificamente, essas imbricações entre os vários domínios do cosmos – natureza, sociedade, sobrenatureza – estão intimamente relacionadas ao processo de fabricação do corpo – do corpo individual e do corpo coletivo – “um corpo que se faz como corpo *de parente*” (Coelho de Souza, 2001, p. 75).

A aldeia é, pois, constituída por vários processos que visam à manutenção física e espiritual de todos que compõem o *kanhgág kar*. Vimos, ainda, que se destacam entre esses processos aqueles focalizados, primeiro, na liderança, que estabelece formas específicas de ritualizar a relação entre as metades, por meio da “lei” da aldeia (e/ou “conselho” aldeão), de modo

a motivar pessoas a agir coletivamente; e, o segundo, no xamanismo, que opera como modo de apropriação transespecífica das “diferenças”, por meio do animal “guia”, *jagrë*. O princípio de eficácia das técnicas rituais relacionadas às posições de chefe (*pa i*) ou de *kujá* (xamã) pode ser formulado em termos da noção nativa de *tar* (força). Assim, *kujá tar há* e *pa i tar há* sustentam técnicas idealmente complementares que investem na criação e organização de “guerreiros” (*kanhgág tar há*) e, por conseguinte, de um coletivo cujos membros partilham do “bom pensamento” *kaingang* (*kanhgág jykre*) e o “bem viver” (*kanhgág há kar*).

Essas duas esferas de mediação, juntamente com o parentesco, são parte do amplo horizonte sociocultural que envolve as relações internas e externas ao *kanhgág kar*. Pois, para os Kaingang que aí habitam, tanto os deslocamentos quanto a fundação de aldeias articulam tanto a história *kaingang*, na qual incluem os Guarani e outros Outros (*fóg*, mortos, animais, plantas, seres inanimados), em um processo de contração e expansão territorial. Mais especificamente, esses Outros estão em relação com a ação *kaingang* de “conquista de terras” na região litorânea do Rio Grande do Sul. Foi, justamente, com essa perspectiva que tentei entender como os Kaingang fazem sua história e, sobretudo, relacioná-la com os processos de apropriação do exterior.

De fato, os *mü jé ha téj*, enquanto deslocamentos coletivos do planalto meridional, constituíram acampamentos e permitiram a fundação de aldeias na região litorânea. Nesse contexto, tanto as *vãre mág* quanto as *ga/ëmã* materializaram-se em uma conjunção temporal de tal forma que o *gufã* (tempo mítico), *vãsj* (tempo histórico e/ou passado), e *üri* (tempo presente) se fizeram presentes na vida aldeã.

## Notas

<sup>1</sup> Os Kaingang falam uma língua da família linguística Jê e vivem atualmente no sul do Brasil. O que segue é uma compilação de um conjunto de relatos coletados durante a pesquisa entre famílias *kaingang* da região litorânea, principalmente a partir das biografias dos interlocutores.

<sup>2</sup> Todos os termos e expressões em língua *kaingang* vão em itálico. A grafia *kaingang* utilizado no artigo segue a do Dicionário Bilíngue Kaingang - Português, de Úrsula Wiesemann (2002).

<sup>3</sup> *Mü jé ha si*, em que *mü jé ha* significa “vamos” e *si* “velho”, “antigo”; a expressão no português dos índios traduz-se como “caminho dos antigos”, ou vamos por onde os velhos (os “antigos”) passaram.

<sup>4</sup> Há uma consideração a fazer sobre a diferença entre o que chamo “deslocamento” e o que chamo “mobilidade”. Entendo o primeiro conceito como um movimento

populacional coletivo que reúne um ou mais grupos domésticos, famílias extensas e famílias nucleares. O segundo como um movimento populacional fundado no movimento de uma família nuclear.

<sup>5</sup> Como veremos adiante, este tipo de deslocamento pode ser acompanhado por outro tipo, denominado com *mü jé ha sī* (“vamos perto”), ou, ainda, sobrepor-se ao que eles chamam de *mü jé ha sí*, cuja tradução aproximada é o “caminho dos antigos” ou “por onde os antigos passaram”. Tais deslocamentos estão tradicionalmente associados ao faccionalismo, a epidemias, a doenças em geral, à guerra, à caça e à coleta de frutos, mel. No caso em pauta, considerando as diferenças de deslocamento em relação a qualquer destes aspectos citados que podem estar na sua origem, os Kaingang enfatizam o faccionalismo, ou seja, as brigas internas e os fatores exógenos que estão efetivamente relacionados ao problema da “invasão das áreas”.

<sup>6</sup> A delimitação de Nonoai foi realizada em 1840. Em 1908, os Kaingang reivindicavam o respeito aos limites dessa delimitação. Ver Schwingel (2001) para uma revisão da história da aldeia de Nonoai.

<sup>7</sup> Schwingel (2001), por exemplo, observa na TI Nonoai um “conjunto de casas e moradias” constituindo parte do “conjunto da comunidade”, *vī jamā [ëmā] kaingang*, i.e., como um componente diferenciado de organização política kaingang inserido em aglomerado inter-comunitário. Segundo essa descrição, cada *nig ja tävi*, como “aldeia local”, articula-se ao conjunto da comunidade (*vī jamā [ëmā] kaingang*) por meio de uma hierarquia política, que tem como centro uma espécie de aldeia-mãe, no caso, a Aldeia do Posto (Nonoai). Essa unidade social e política local articula-se, segundo o autor, “dentro de um conjunto da comunidade, que é denominado *vī jāmā [ëmā] kaingang*” (Schwingel, 2001, p. 113), o qual, por sua vez, está sob a égide do cacique (*pa i*). É importante enfatizar que a etnografia do autor revela as várias dimensões da reciprocidade nas quais as autoridades de cada *nig já tävi* estão imersas, principalmente as relações de oposição e complementaridade visualizadas entre os *jamrê*, justamente por serem “cunhados” que pertencem a metades opostas.

<sup>8</sup> Os Kaingang dizem que, de forma ideal, o cacique é de uma das metades e o vice-cacique de outra; se um é *kamë*, o outro deve ser *kanhru*, o que, de fato, era o caso entre MB e ZS. Eles dizem que: “se for da mesma metade [no caso de não haver nenhum homem para desempenhar esta função] é melhor só ter o cacique, porque não dá certo”.

<sup>9</sup> A área da Lomba do Pinheiro localiza-se em um bairro de Porto Alegre de mesmo nome que faz fronteira com o Município de Viamão. Aproximadamente trinta quilômetros ao sul, está o Rio Guaíba e a dez quilômetros a leste, o Morro Santana.

<sup>10</sup> É importante abrir um parêntese aqui, antes de continuarmos a descrição, para informar sobre o estatuto legal da área da Lomba do Pinheiro. Esta área foi destinada ao uso e não a posse dos indígenas e deveria, segundo o documento que legalizava sua ocupação (elaborado conjuntamente pelo Ministério Público Federal, Secretaria dos Direitos humanos, Secretaria do Meio Ambiente, antropólogos e representantes indígenas), ser coordenada por uma associação indígena, a qual seria presidida por pessoas eleitas democraticamente.

<sup>11</sup> Os “indianos” são mestiços de Kaingang com brancos que arrendaram terras nas Áreas Indígenas por influências de políticas de Estado e/ou trabalhavam nos postos do SPI/FUNAI; esta categoria está em uma oposição com *kanhgag pë* (“Kaingang verdadeiro”), que falam a língua e mantêm o “costume”.

<sup>12</sup> Para os Kaingang da região litorânea são as famílias que decidem os assuntos coletivos, isto é, cada família equivale um voto. Tal modo de decisão parece ser, segundo os interlocutores, uma prática comum nas aldeias do planalto meridional, com diferenças no tamanho da população, o que, por sua vez, requer uma articulação diferente entre as famílias e a “liderança”, mas não sei, ao certo, como se dá.

<sup>13</sup> Ver Fernandes (2004), principalmente sua reconstituição da história kaingang no século XIX em que o faccionalismo esteve presente. Segundo o autor, o faccionalismo opera de forma complementar a tensão centrífuga dos laços matrilocais, atuando “como uma estratégia política de superação da segmentaridade estrutural da sociedade Kaingang e, para tanto, aciona um redimensionamento hierárquico na organização social” (Fernandes, 2004, p. 38).

<sup>14</sup> É importante considerar que a constituição de aldeias na região litorânea tende a obedecer à mesma lógica encontrada na relação entre aldeias satélites e aldeia-mãe, observada nas Áreas Indígenas do planalto meridional. As aldeias na região litorânea inscrevem-se em uma lógica de relações sociais, políticas e cerimoniais específicas, configurando uma territorialidade ainda flexível, certamente, desde que *asvãre mág* em constituição deixam em aberto a eleição de uma aldeia-mãe. Em outras palavras, permanecem as características que marcam o lugar de uma aldeia-mãe, ou seja, aquelas que fundamentam a constituição de certas aldeias como centros cerimoniais, com especialistas rituais, e centros políticos, com chefia, ocupada em resolver “as coisas de fora”. O que ocorre, na região litorânea, é que a constituição dos grupos locais e a demarcação dos territórios precedem a definição de uma aldeia-mãe e aldeias satélites (ver Aquino, 2008).

<sup>15</sup> Como sabemos, a territorialidade Kaingang é comumente associada ao planalto meridional, apesar de existirem referências históricas e linguísticas de ocupação da região litorânea por essa etnia, segundo Tommasino, “pode-se evidenciar a possibilidade da presença Kaingang na região litorânea. Além destas evidências colocadas por Von Ihering, há outros indícios relevantes na língua desse povo. No dicionário Kaingang de Wieseemann encontramos o vocábulo **goj-kafó-tü** que significa mar e que etimologicamente significa “rio sem margem oposta”. Outro termo, derivado daquele, é **goj-kafã-tü tà** que significa ‘além mar’. Por outro lado, Borba no seu vocabulário arrola também a palavra **rãnhraïnha** como sendo ‘areia, praia e costa’ (Wieseemann, 1981, p.11 e 126; Borba, 1908, p. 99). A nossa pesquisa também levantou informação nesse sentido: os Coroados Bravos do rio Laranjinha que foram contatados em 1930 contaram aos membros da expedição dos SPI que seus ancestrais teriam vindo de **goj-kafã-tü**. Estes dados remetem, portanto, para a possibilidade de os Kaingang terem vivido mais próximos do litoral, o que torna plausível que a serra mítica Crijijimbé refere-se mesmo à Serra do Mar, como afirma Borba” (Tommasino, 44, p. 1995).

<sup>16</sup> Como informa Sahlins (1997, p. 135, 136): “Os costumes tornam-se conscientes, quando mais não seja, por causa da própria possibilidade de sua violação – inclusive aquela ocasionada pelo exemplo de costumes contrastantes vigentes em povos vizinhos –, o que notadamente exige que eles sejam inculcados nos jovens, juntamente com os sentimentos morais e emocionais apropriados. Obrigada assim a encontrar explicações racionais para práticas cujas razões são desconhecidas, a consciência da cultura não é uma mera racionalização, mas uma quase-tradição

consistente com os saberes, narrativas e interesses da sociedade (cf. Wagner, 1975) [...] Em regra – há exceções e permutações –, o culturalismo tornou-se o discurso englobante do *developman* e das sociedades transculturais em evolução”.

<sup>17</sup> No que se refere à questão da legislação do branco e suas implicações com a territorialidade Guarani, os Kaingang afirmam que a Constituição Federal “não fala disso”, referindo-se, a propósito de territórios indígenas não a este ou aquele povo específico, mas a “índios”. Ver sobre a questão da ocupação do sítio arqueológico localizado no Morro do Osso mais adiante.

<sup>18</sup> Segundo Wisemann (1960), estas “categorias semânticas” – *há* e *korég* – fazem parte de um amplo campo de relações kaingang que envolve nomes e posições sociais: “To sum it up, in evaluating a thing, it seems that *hö* [há] ‘good’ has such connotations as something remote, something unattainable, something which has its advantages but also is somewhat to be feared, and certainly is not practical for everyday use. *KoregN* [korég] ‘bad’ seems to reflect something that has its disadvantages but is the best we can do, or the ordinary everyday thing. In evaluating a person, ‘good’ is that quality which is recognized as better and should be striven for” (Wisemann, 1960, p. 179).

<sup>19</sup> Como diz Silva (2002, p. 196-197): “O *kuiã* Kaingang apresenta-se, então, como o elemento domesticador dessa força [da agressividade do “matão”], usada por ele para prevenir, proteger, curar e prever. Seu poder vem do “matão” [...] O *kuiã*, portanto, detém um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele ousa e consegue domesticar essas forças. Daí vem seu prestígio e poder social [...] A cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espírito (*tom*, conforme os kaingang) [...] [Nesse contexto] Seres e objetos interpenetram o mundo social, sob o domínio do *kuiã*, para benefício exclusivo da sociedade *Kaingang*. [...] Ele [o *kujá*] é encarado como personagem social única para estabelecer a intermediação entre mundos concebidos diferentemente, mas não separados radicalmente”.

<sup>20</sup> As concepções espaciais dos Kaingang articulam-se a partir de algumas noções chave. Estas noções são, principalmente, *ga*, *ëmã* e *vãre*, e estão relacionadas entre si e a vários elementos que compõem a vida social e cosmológica kaingang (ver Tommasino, 1995; 2004). Estes termos podem, em determinados contextos, ser utilizados por eles de maneira mais ou menos intercambiável e, ao mesmo tempo, fornecem, cada um, diferentes maneiras de entender o pensamento kaingang.

<sup>21</sup> Vale evocar aqui a definição de poder (e sua faceta ritual) de César Gordon para os Xikrin-Mebêngôkre, ele diz: “A hipótese é que aquilo que podemos chamar de ‘poder’ na sociedade mebêngôkre tem relação com essa capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas que, por sua vez, condicionam o estabelecimento de outras relações sociais e vice-versa [este processo é controlado ritualmente, pois, senão, ‘seria um roubo’]” (Gordon, 2006, p. 295, inserções minhas entre colchetes).

<sup>22</sup> Pierre Clastres esclarece alguns pontos sobre a importância da capacidade “técnica” do líder nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas: “Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras ofensivas ou de-

fensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade em seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota” (Clastres, 2003, p. 224).

<sup>23</sup>Sabe-se entre os Kaingang da existência de um “índio” de Nonoai, João Coito, que teria vindo para Porto Alegre tratar-se em um hospital. Desaparecido fisicamente, foi entretanto visto perambulando no Morro do Osso como *vënh kupriğ* (“alma do morto”) por um *kujá* que atua em Nonoai, Jorge Garcia, que relatou, no Encontro dos *kujá*, tê-lo visto em sonho.

## Referências

AQUINO, Alexandre M. *Ën Ga Vyg Ën Tóg* (“Nós Conquistamos Nossa Terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília-DF.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo. Cosac & Naify, 2003. Traduzido de *Lá Société contre l’Etat – recherches d’anthropologie politique*. Les Editions de Minuit, [1974].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 46, v. 16, p. 69-96, jun. 2001.

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

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

SAHLINS, Marshal. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 3, p. 103-150, 1997.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. *Chefia kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização*. Uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (norte do estado do Rio Grande do Sul). 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH/PPGAS, Porto Alegre.

SILVA, Sérgio Baptista. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 18, p. 189-207, 2002.

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

\_\_\_\_\_. Homen e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: EDUEL, 2004. v. 1, p. 145-197.

**Recebido em 8 de junho de 2009.**

**Aprovado para publicação em 20 de junho de 2009.**