

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



Mrũr Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste
do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS.

Ana Elisa de Castro Freitas

Tese de Doutorado

Porto Alegre

2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Mrĩr Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste
do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS.

Ana Elisa de Castro Freitas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul para obtenção do título de Doutor

Orientação: Profª Drª Cornelia Eckert

Porto Alegre

2005

Agradecimentos

aos professores, colegas e funcionários do PPGAS/UFRGS, agradecimento especial aos colegas Rumi Kubo, Rogério Réus Gonçalves da Rosa e Miriam de Fátima Chagas;

aos Prof. José Otávio Catafesto de Souza, Prof. Sérgio Baptista da Silva, Daniele Pires, Carlos Alberto Moraes e demais colegas de pesquisa do NIT/UFRGS;

a Eduardo Friedrich, pelas cópias do DVD;

a Maria Paula Prates, pela pesquisa nos arquivos do CEDOC;

ao pesquisador e amigo Rodrigo Alegretti Venzon, pela leitura atenta deste trabalho e contribuições;

à família de João Carlos Padilha e Iracema *Rã Ga* Nascimento, por me introduzirem no universo Kaingang em Porto Alegre e me darem a chave para a compreensão do *Mrür Jykre*;

aos meus professores e amigos Kaingang Jorge *Kagnãg* Garcia, Lurdes *Nimpre* da Silva, Francisco *Rokág* dos Santos, Augusto *Ope* da Silva, João Carlos *Kasu* Kanheró, Valdomiro *Xe* Vergueiro, Zílio *Jagtyg* Salvador e Nilda *Kengrimu* Nascimento, pelas conversas fundamentais à escritura desta tese; a todos os Kaingang da *Ymã Mág*;

ao amigo Paulo Roberto Cardoso Consoni, pelas palavras iluminadas;

ao meu marido, cineasta e *sound designer* Cristiano Scherer, pelo companheirismo e contribuição fundamental na realização das etnografias filmicas;

à minha mãe, poetisa e escritora Beatriz de Castro, pela base de formação humana, pela orientação bibliográfica e acesso à maioria das fontes consultadas na primeira parte desta tese;

ao meu irmão, o músico e baterista Kiko Freitas, pela contribuição ao capítulo que analisa o ritual do *vãnh-génh tu vājé*, pelo apoio de sempre;

ao meu pai, músico e compositor Telmo de Lima Freitas, por ter me introduzido no universo simbólico da cultura Kaingang e pelas fotografias de seu acervo pessoal, onde encontrei imagens preciosas de velhos Kaingang da década de 1970;

aos meus filhos, Carolina Freitas Scherer e João Francisco Freitas Scherer, por iluminarem meu espírito e por me aproximarem do universo da infância Kaingang através de seus pequenos amigos;

à Profa. Cornelia Eckert, minha orientadora neste curso de doutorado, por me estimular a seguir este percurso;

ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL);

ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS);

a CAPES, pela concessão da bolsa de doutorado.



Dedico este trabalho às sementes,
aos meus pequenos filhos e
aos pequenos Kaingang
que nasceram na *Ymã Mág*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Situação fundiária	14
Os Kaingang na margem leste do Lago Guaíba e em Porto Alegre	17
Os grupos locais que integram o campo etnográfico	25
<i>Kaingang-pé e índios civilizados</i>	30
Índios nas cidades	33
Sobre a trajetória e inserção em campo	35
Aspectos metodológicos	40
Das partes da tese	41
PARTE 1 – O DESCOBRIMENTO DO “BRASIL” E O ENCOBRIMENTO DO “ÍNDIO”	48
CAPÍTULO ÚNICO — “Índios” e “Branco” na Banda Oriental da Bacia do Prata: camadas de história que merecem ser contadas	49
1.1 As Províncias Etnográficas no Rio Grande do Sul pela “lente” dos jesuítas espanhóis: uma leitura a partir de Aurélio Porto	58
1.2 Primeiras explorações e representações coloniais sobre os territórios indígenas na Banda Oriental da Bacia do Prata	67
1.3 Vicentistas e Tapuias: o escambo de escravos pelos Kaingang seiscentistas na Planície Costeira do sul do Brasil	78
1.4 Missões, bandeiras de caça e a reviravolta nos territórios indígenas da Bacia do Prata Oriental	84
1.4.1 A “Junta de Feitizeros”: tigres, fantasmas e igrejas Kaingang no <i>Ibiá</i>	97
1.4.2 O avanço das bandeiras, a Batalha de Mbororé e o fim da primeira fase das Missões (1626-1641)	112
1.4.3 O fenômeno do gado (1641-1680)	117
1.4.4 A segunda fase das missões (1682-1750): o fenômeno do tropeirismo e o avanço das frentes coloniais sobre a Província de Ibiacá	119
1.4.5 O gaúcho	130
1.4.6 Garra de jaguar, cartucho de bala: poder, guerra e xamanismo: uma leitura a partir da arqueologia, história, etnografia e etnologia	134
1.4.7 O avanço militarizado dos luso-brasileiros e o declínio das missões na Província de São Pedro do Rio Grande (1737-1750)	153
1.4.8 O Tratado de Madri e a Guerra Guaranítica	154
1.5 O “poder de indução” luso-brasileiro sobre autóctones e alóctones no <i>Guaibe-renda</i>	158
1.6 A Aldeia dos Anjos e a construção do estigma de “índio” na região de Porto Alegre	165

1.7 De índios a pardos: a invisibilidade indígena e a cegueira civilizatória no contexto da urbanização de Porto Alegre	170
1.8 Os indígenas em Porto Alegre pela lente dos arqueólogos dos séculos XX e XXI: uma breve passagem	184
1.9 Alteridades Indígenas em Porto Alegre no século XX: as ausências presentes	188
1.10 Os Kaingang e os cipós: camadas de uma história “natural”	193
PARTE II – O (DES)COBRIMENTO DO “ÍNDIO”	207
CAPÍTULO 1 – O universo cultural do <i>Vãnh-génh tu vâjë</i>: guerra e xamanismo preparando os embates territoriais Kaingang em Porto Alegre	208
1.1 Mito e Rito	209
1.2 Som e sentido na perspectiva Kaingang	210
1.3 Um canto de caça	214
1.4 O <i>Vãnh-génh tu vâjë</i> segundo Zílio Jagtyg Salvador	215
1.5 A retomada do <i>Vãnh-génh tu vâjë</i> na perspectiva de Antonio <i>Ga Rã</i> Vicente	216
1.6 Análise das figuras musicais no <i>Vãnh-génh tu vâjë</i> executado pelo grupo de Zílio Jagtyg Salvador e sua significação	218
1.7 A análise musical do <i>Vãnh-génh tu vâjë</i> por Zílio Jagtyg Salvador	221
1.8 A forma corporal no <i>Vãnh-génh tu vâjë</i>	222
1.8.1 O <i>cerco</i>	222
1.8.2 O combate	223
CAPÍTULO 2 - As tramas Kaingang em Porto Alegre no século XX	228
2.1 Estudo de Parentesco	249
CAPÍTULO 3 - Pensando espaços sociais em Porto Alegre	250
3.1 A Constituição de 1988, os movimentos sociais e a redemocratização do Brasil	251
3.2 O campo sócio-político a partir dos direitos indígenas consuetudinários	254
3.2.1 A participação de líderes Kaingang no processo constituinte: o líder Augusto <i>Ope</i> da Silva	259
3.3 Inclusão social e direitos humanos	262
3.4 Porto Alegre e as eleições para prefeito de 1988	265
3.5 O fenômeno PT	267
3.6 Movimentos religiosos e movimentos indígenas	270
3.8 Os “índios urbanos”	272

CAPÍTULO 4 – <i>Ŷmã Fág Nhin</i> : a Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro em três atos	277
4.1 Episódio 1 - O principio de tudo	280
4.2 Episódio 2 - No corpo-a-corpo: primeira visita Kaingang a Lomba do Pinheiro	287
4.3 Episódio 3 - A conquista da <i>Ŷmã tág Fág Nhin</i>	298
CAPÍTULO 5 – A <i>Ŷmã Si Topê Pên</i>	306
5.1 A descoberta da <i>Ŷmã Si Topê Pên</i> na perspectiva de Francisco <i>Rókag</i> dos Santos	307
5.2 Uma conversa com Lurdes <i>Nimprê</i> da Silva: o antigo pajé do Morro do Osso	309
5.3 A <i>kujà</i> Lurdes <i>Nimpre</i> da Silva <i>levanta</i> o novo <i>pajé</i> para o Morro do Osso	311
CAPÍTULO 6 – As fronteiras nos jardins da razão	314
6.1 Aspectos da eco-logia Xavante (Jê Central)	317
6.2 Aspectos da eco-logia Kayapó (Jê Setentrional)	320
6.3 Alguns desdobramentos	322
6.4 Uma aproximação da eco-lógica Kaingang (Jê Meridional)	323
CAPÍTULO 7 – <i>Mrĩr Jykre</i> - A cultura do cipó	338
7.1. <i>Mrĩr Jykre</i>	338
7.2 <i>Mrĩr</i>	338
7.3 Diversidade	340
7.4 Variedades <i>mestiças</i>	340
7.5 Critérios êmicos de identificação e etno-zoneamento	341
7.6 Floração	343
7.7 Concepções e práticas associadas ao manejo	343
7.8 Os grupos de coleta	345
7.9 Território e territorialidades envolvidos na coleta de <i>mrĩr</i>	349
7.10 O manejo dos campos	349
7.11 Anéis de territorialidade	352
7.12 Cadeia Produtiva	357
7.13 Espaço das casas	360
7.14 O espaço das feiras	364
7.14.1 Estratégias de “caça”	368
7.15 A territorialidade dos objetos	370

PARTE 3 – ETNOGRAFANDO POR IMAGENS	372
CAPÍTULO 1 – Para concluir: etnografando por imagens	373
1.1 Apresentando	373
1.2 A etnografia fílmica como “arma” no contrafluxo dos “poderes, rotinas e saberes coloniais”: o caso do Morro do Osso	373
1.3 A etnografia fílmica no contexto da Antropologia Visual	384
1.4 Imagens índias no Brasil	386
1.5 Os Kaingang e suas imagens	387
1.6 Sobre o “Dia de Mudança”	392
1.6.1 Antes do “Dia de Mudança”	392
1.6.2 A filmagem	393
1.6.3 A montagem	394
1.7 A produção de <i>Mrĩr Jykre</i> – A cultura do cipó	395
1.8 Fechando o cesto: à guisa de conclusão	403
CAPÍTULO 2 – Dia de Mudança, DVD, 19’	DVD
CAPÍTULO 3 – <i>Mrĩr Jykre</i> a cultura do cipó, DVD, 45’	DVD
REFERÊNCIAS	406
ÍNDICE DE TABELAS	437
ÍNDICE DE FIGURAS	438
ANEXOS: Mitos Kaingang	443
ANEXOS DOCUMENTAIS	450

RESUMO

Esta tese é resultado de um estudo antropológico sobre territorialidades Kaingang (Jê Meridional) e seu pertencimento aos territórios da margem leste do Lago Guaíba, onde se situa a cidade de Porto Alegre e suas paisagens ecossociais. Procura-se reconstituir estas territorialidades a partir de uma perspectiva etno-histórica e etnográfica na intenção de conhecer como determinados espaços desta região vêm sendo reconhecidos pelos Kaingang enquanto *Kanhgág Ga* – Terra Kaingang, os elementos materiais e simbólicos que, desde o ponto de vista Kaingang, são importantes para a configuração do pertencimento a estes espaços e as condutas territoriais empregadas por pessoas e grupos para convertê-los efetivamente em parte de seu território. Interessam os campos de relações com a fauna, a flora, a paisagem, os homens e os espíritos que integram o que os Kaingang chamam *Mrür Jykre*: um modo de vida centrado no manejo dos cipós que habitam as florestas locais e com os quais estes índios fabricam objetos que comercializam para sustentar seu viver na *Ymã Mág*, a Aldeia Grande, a grande cidade.

PALAVRAS-CHAVES

Etnologia Indígena – Kaingang – Jê – Etnoecologia – Cipó – Cidade – Porto Alegre – Lago Guaíba

ABSTRACT

This thesis is the result of an anthropological study about the Kaingang (Jê Meridional) lands and the fact of this lands take part of the territories of the east side of the Guaíba Lake, where the city of Porto Alegre and its eco-social landscapes are located. The goal is to reconstruct this territories from a ethnohistorical perspective, trying to discover how some spaces of this region have been recognized by the Kaingang as *Kanhgãg Ga* - Kaingang land, the material and symbolic elements that, from the Kaingang point of view, are important to the foundation of their belonging to this spots and the territorial behavior used by individuals and groups to transform this spaces into their territory. The relationship with both the animal and vegetable worlds, the landscapes, the people and spiritual worls that form what the Kaingang call *Mrur Jykre* - the way of life based in the handicrafts this indians make using the lianas they collect in the local forests, wich is their way of making a living in the *Ymã Mág* - the great village, the big city.

KEY WORDS

Indigenous Ethnology – Kaingang – Jê – Ethnoecology – Lianas - City – Porto Alegre – Guaíba
Lake



O artesanato e a língua são a cultura do índio.
Jorge *Kagnãg* Garcia (TI Nonoai)

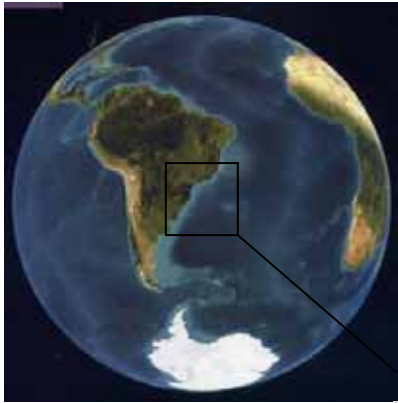


Fig. 03 - Porto Alegre no contexto do sul do Brasil
(Fonte: adaptado de MENEGAT et alii, 1998, p. 9; p. XVI).



INTRODUÇÃO

Esta tese é resultado de um estudo antropológico sobre territorialidades Kaingang (Jê Meridional) em territórios situados na margem leste do Lago Guaíba, superpostos parcial ou totalmente ao município e à cidade de Porto Alegre e suas paisagens ecossociais.

O problema central que sustenta a etnografia é o da busca do entendimento de como determinados espaços desta região vêm sendo representados enquanto *Kanhgág Ga* – Terra Kaingang. Busca-se responder sobre quais os elementos materiais e simbólicos que, desde o ponto de vista Kaingang, são importantes para a configuração de seu pertencimento a estes espaços e quais as condutas territoriais empregadas por pessoas e grupos deste povo indígena para convertê-los efetivamente em parte de seu território.

Trata-se de um estudo de caráter etnográfico que faz interface com os campos da etnologia indígena, etnoecologia, e a etnohistória. Especificamente no campo dos estudos Kaingang soma-se a pesquisas realizadas mais sistematicamente desde a década de 1990 (e.g. SIMONIAN, 1981; VEIGA, 1994, 2000a; TOMMASINO, 1995a, 1995b, 2000a, 2000b, 2001, 2002; CRÉPEAU, 1997, 2002; CATAFESTO DE SOUZA, 1998, 2002, 2004; HAVERROTH, 1997, 2004; ROSA, 1998; 2005; ALMEIDA, 1998, 2004; LAROQUE, 2000; MOTA *et alii*, 2000, 2004; SILVA, 2001; SCHWINGEL, 2001; FERNANDES, 2003; CERNEV ROSA, 2004; TOMMASINO *et alii*, 2004).

Situação fundiária

O Brasil tem uma extensão territorial de 8.511.965 km². As terras indígenas (TI's) somam 628 áreas, ocupando uma extensão total de 106.767.349 hectares (1.067.695km²). A maior parte destas áreas reservadas está concentrada na Amazônia Legal: são 405 áreas, 103.483.167 hectares, o que representa 20,67% do território amazônico e 98,61% da extensão de todas as TI's do país. O restante, 1,39%, espalha-se pelas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e Estado do Mato Grosso do Sul (www.socioambiental.org, consulta em 20 de setembro de 2005).

Além do evidente contraste em termos totais, considere-se que, individualmente, as TI's da Amazônia Legal são incomparavelmente maiores do que as situadas fora de seus limites. Há terras indígenas no Norte com mais de cinco milhões de hectares, enquanto no Sul a maior não alcança 50 mil hectares.

Os Kaingang, que em termos demográficos correspondem à segunda maior população indígena brasileira, ultrapassando a faixa de 30.000 pessoas, contam com 38 TI's – mas que, em conjunto, não somam 300 mil hectares (ISA, 2004). Estas terras estão distribuídas nos Estados brasileiros de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a região mais densamente ocupada e urbanizada do país, com uma enorme complexidade fundiária, ambiental, sociocultural e política. Há ainda áreas ocupadas pelos Kaingang na Província de Misiones, ao norte da Argentina.

Esta complexidade se amplia na medida em que reconhecemos que cada uma destas terras indígenas, homologadas ou em processo de regularização fundiária, não são mônadas isoladas, mas permeadas desde sua origem pela pressão de colonos, grileiros, posseiros, arrendatários, latifundiários, madeireiros, ambientalistas, lavouras, estradas, cidades. (SIMONIAN, 1981). Internamente, além da tensão entre os distintos grupos locais e parentelas Kaingang, comprimidos em suas dinâmicas sócio-políticas tradicionais, os Kaingang dividem o espaço com outras etnias indígenas: Guarani M'byá, Guarani Xiripá, nas TI's Cacique-Doble, Guarita, Nonoai, Votouro, Kandoia, Faxinalzinho (RS), Ibirama, Xapecó (SC), Barão de Antonina I (Gleba I), Faxinal, Ivaí, Laranjinha, Mangueirinha, Rio das Cobras e São Jerônimo da Serra (SC); Xokleng, na TI Ibirama (SC); Terena, na TI Icatu (SP), e Krenak na TI Vanuire (SP) (ISA, 2004).

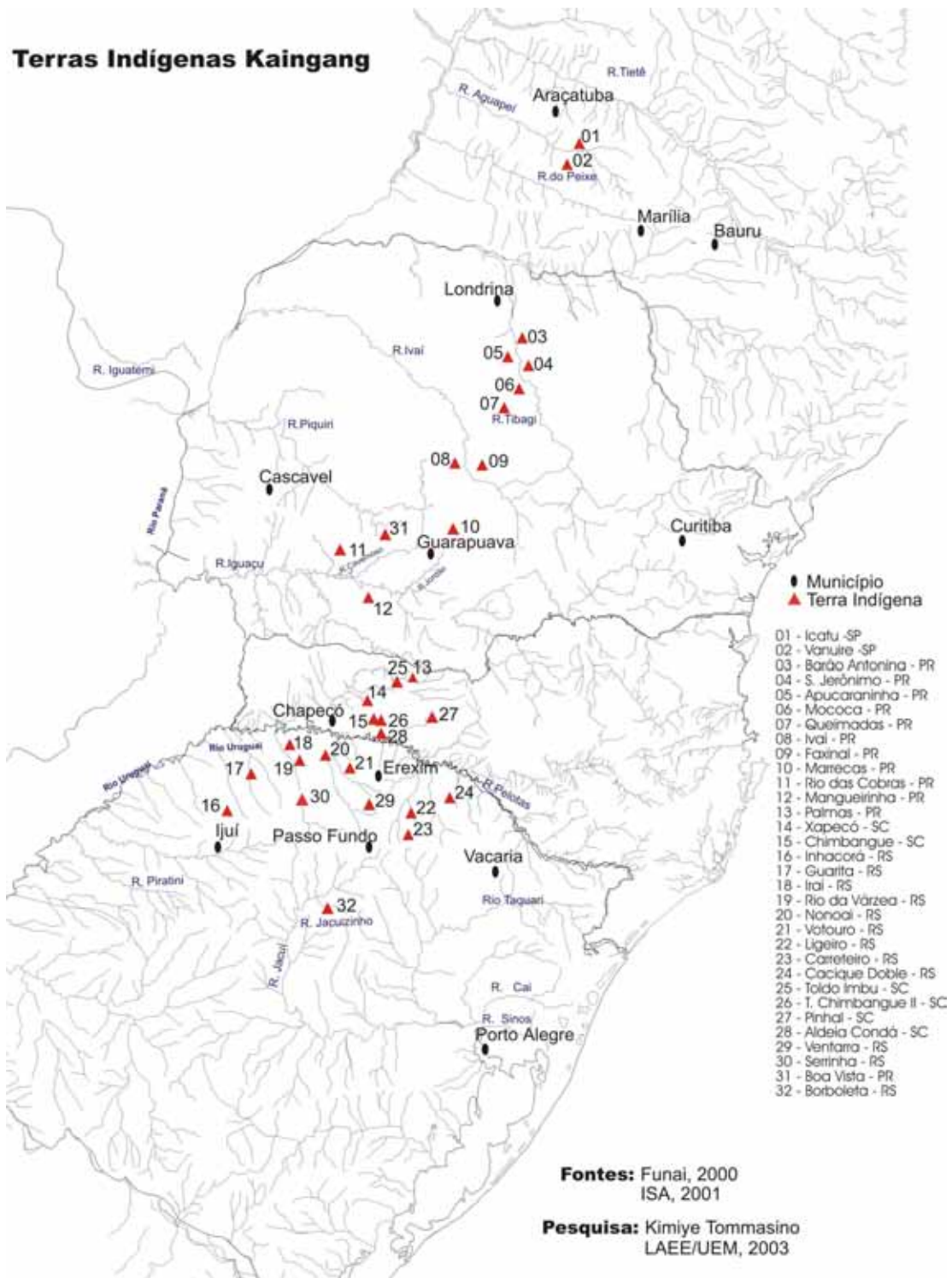


Fig. 04 – Mapa das Terras Kaingang no Brasil

Vale reconhecer, ainda, que “terra indígena” é uma categoria jurídica estabelecida originalmente dentro dos marcos da tutela (OLIVEIRA, 1998a; LITTLE, 2002). Segundo o inciso XI do Artigo 20 da Constituição da República Federativa do Brasil, as terras indígenas são “bens da União”, o que significa, além dos intrusamentos referidos, a presença permanente de administradores públicos do órgão indigenista – Posto Indígena da FUNAI –, assim como de escolas e postos de saúde, geralmente administrados por não-índios. Dentro das reduzidas áreas destinadas aos Kaingang proliferam igrejas das mais diversas ordens religiosas, circulam agentes governamentais de todas as esferas públicas, agentes não-governamentais ligados a organizações não-governamentais nacionais e internacionais, pesquisadores, turistas.

No contraponto desta situação, deve-se reconhecer que as dinâmicas das territorialidades Kaingang não estão confinadas ou reclusas aos espaços das terras indígenas reconhecidas pelo Estado Nacional, mas extravasam tais limites arbitrários na medida em que reconhecem que seus territórios possuem dimensões mais amplas (TOMMASINO, 2004; CATAFESTO DE SOUZA, 1998). Das 38 terras indígenas Kaingang, 76,3% foram regularizadas depois de 1991, após décadas de mobilização e à luz das conquistas gravadas pelos povos indígenas na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Dezenas de processos administrativos estão abertos na FUNAI, demandando o reconhecimento oficial e a demarcação de terras indígenas Kaingang.

Entre estes processos está o da reivindicação dos Kaingang, em Porto Alegre, pelo reconhecimento oficial do Morro do Osso como terra indígena tradicionalmente ocupada. O acampamento Kaingang nesta área, inaugurado em 9 de abril de 2004, é um foco de grande tensão, haja vista os interesses locais que convergem para o Morro do Osso, destacando-se os da indústria imobiliária, de segmentos da classe política, das elites proprietárias de mansões construídas no local e de ambientalistas, já que uma parcela de 114 hectares foi instituída como Parque Natural Municipal¹ pelas leis complementares nº 43/79 (Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano) e nº 434/99 (Plano Diretor de

¹ Parque Natural é uma Unidade de Conservação da mesma categoria dos Parques Nacionais, estando protegida pelo SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação), de acordo com a Lei Federal nº 9.985/2000.

Desenvolvimento Urbano e Ambiental), embora a desapropriação da área ainda não tenha sido concluída.

Os Kaingang na margem leste do Lago Guaíba e em Porto Alegre

De acordo com Kimiye Tommasino e Ricardo Cid Fernandes (2001, p. 4), os territórios Kaingang no Rio Grande do Sul tinham como limites, no século XIX, a noroeste, o rio Piratini; a nordeste, o rio Pelotas; e ao sul, as bacias dos rios Taquari, Caí e Jacuí. Analisando a trajetória de líderes Kaingang no século XIX, Luis Fernando Laroque (2000, p. 125-151) inclui neste esquema a bacia do rio dos Sinos, reconhecendo os campos dos divisores de água compreendidos entre os rios dos Sinos e Caí como de atuação das unidades político-territoriais ou parcialidades associadas à territorialidade do cacique João Grande *Nicué*². A cidade de Porto Alegre, situada na margem leste do Lago Guaíba, se localiza justamente no desaguadouro destes grandes rios – Jacuí, Taquari, Caí e dos Sinos –, todos contribuintes da Bacia do Guaíba.

Em termos ambientais, os rios e suas matas ciliares são entendidos como corredores ecológicos através dos quais se dispersam e transitam elementos da fauna e da flora importantes na configuração da paisagem. A paisagem, cujos contornos são também produto das relações entre homem e espaço, é por sua vez elemento central na construção de pertencimento entre um povo e seu território. Diversas etnografias têm focado os deslocamentos humanos ao longo de bacias hidrográficas e o zoneamento de seus espaços pelas dinâmicas territoriais indígenas. (e.g. POSEY, 1987a; GREENBERG, 1992; TOMMASINO, 1995a; 1998; 2000b; FAUSTO, 2001; LADEIRA, 2001; NOELLI, 1993; LADEIRA & MATTA, 2004; FREITAS, 2004; ROSA, 2005).

Consoante a esta perspectiva, considera-se no escopo desta tese que a cidade de Porto Alegre está assentada sobre a porção sul do território Kaingang, tendo em vista a bacia hidrográfica como unidade ecogeográfica fundamental ao entendimento de territorialidades indígenas. (TOMMASINO, 1995a).

² Os Kaingang contemporâneos, descendentes deste cacique, grafam *Nĩvo*, grafia adotada nesta tese.

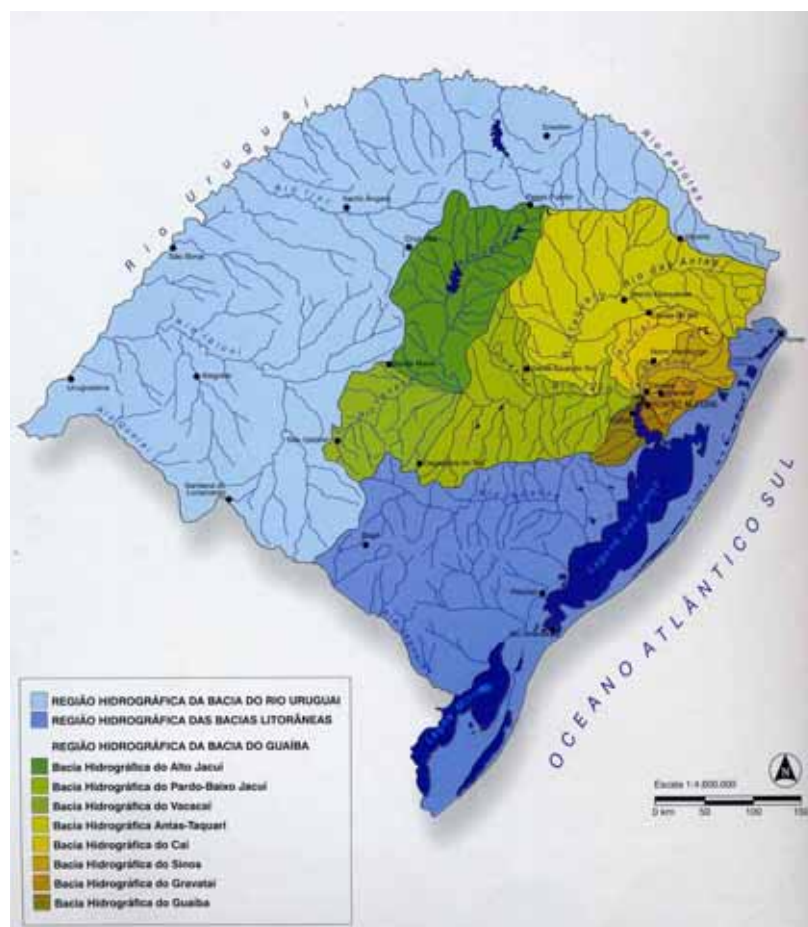


Fig 05 – Mapa da Região Hidrográfica do Guaíba

Antiga capital da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul e hoje capital do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre representa, no imaginário Kaingang, um importante *centro de poder dos brancos*.

Viagens até a cidade são realizadas por lideranças Kaingang em negociação com as *autoridades dos brancos*, desde meados do século XIX, quando, em decorrência da Lei de Terras de 1850, foram criados aldeamentos indígenas na bacia do Alto Uruguai³. A criação de tais aldeamentos, pelo governo da província, visava liberar da ocupação indígena as terras situadas na região hidrográfica do Guaíba (bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e Gravataí), valorizadas pela proximidade com a capital, para garantir o estabelecimento das colônias, constantemente atacadas, à época, pelos Kaingang do grupo de Doble, Braga e João Grande (LAROQUE, 2000).

³ A Lei de Terras de 1850 também instituiu a regularização da propriedade das terras no Brasil.

As viagens Kaingang a Porto Alegre se intensificaram ao longo do século XX: ainda na década de 1940 eram feitas a pé, demorando semanas, e ainda hoje estão na memória dos velhos. Com elas, os líderes Kaingang buscavam garantia de suas terras e resgatavam antigas promessas feitas pelas *autoridades dos brancos*, muitas delas nunca cumpridas. Acampavam nos arredores da cidade, em áreas públicas, em fundos de campo, nas beiras das estradas, sob viadutos, aos moldes do que também acontecia no contexto de outros Estados do sul do Brasil (TOMMASINO, 1995b; MOTA, 2000b; MOTA & TOMMASINO, 2002).

No tempo destes acampamentos também faziam amigos (e inimigos), trocavam mulheres, estabeleciam alianças fundamentais para os tempos vindouros. Desde pelo menos as primeiras décadas do século XX, estas viagens incluíam a comercialização de cestos e balaios de taquara-mansa (*vãn*), cipó-guaimbé (*kò mrĩr*) e outras fibras vegetais (BALDUS, 1979), trocados ou vendidos nas ruas das cidades e rodoviárias. É importante notar que, nestas idas e vindas, os Kaingang foram estabelecendo referências na cidade: pessoas, espaços, organizações governamentais e não-governamentais, serviços públicos, feiras, lojas, parques, florestas, campos, hospitais, igrejas, universidades, escolas.

Embora núcleos de residência Kaingang venham se estabelecendo em Porto Alegre ao longo de todo o século XX, foi a partir da década de 1980 que este movimento ganha expressividade. Muitos Kaingang passaram a residir na cidade durante a década de 1990, constituindo diferentes níveis de organização sócio-política⁴; alguns se tornaram intencionalmente diacríticos. O campo das trocas na cidade inclui uma ampla rede de interlocutores, sem excluir as comunidades situadas nas terras indígenas⁵. Muito ao contrário, o movimento para a cidade justifica-se em alguns casos como um “texto” dirigido justamente a estas comunidades – e a suas lideranças, sobretudo no caso dos grupos que se deslocaram em contextos de conflitos sócio-políticos.

⁴ Minimamente grupos familiares (um homem, sua mulher, filhos e filhas solteiros), freqüentemente articulados em grupos domésticos (grupos familiares associados em torno de uma família ou casal-referência) e, em alguns casos, configurando comunidades (unidades político-territoriais ou grupos locais) (Ver FERNANDES, 2003).

⁵ Já na década de 1960, Roberto Cardoso de Oliveira (1968) observou a mesma relação aldeia-cidade nos grupos Terena citadinos em Campo Grande e Aquidauana, de modo que, à luz das teorias da época, considerou aldeia e cidade como pontos extremos de um *continuum* na relação Terena com seus territórios.

Diversos motivos são arrolados pelos distintos grupos Kaingang que saíram da situação de terra indígena para viver em caráter permanente⁶ na região metropolitana de Porto Alegre, entre os quais se destacam as tensões sócio-políticas, culturais e ambientais vivenciadas nos reduzidos espaços regularizados das terras indígenas.

Nas narrativas dos mais diferentes interlocutores Kaingang cujas territorialidades incluem a margem leste do Lago Guaíba, aparecem marcadores históricos recorrentes e que se encadeiam: a perda de seus territórios ancestrais, o confinamento nas terras indígenas criadas pelo Estado, a chegada do SPI e do gado, a permanente invasão dos brancos nos limites demarcados, a devastação das florestas, a chegada da FUNAI e das máquinas, a crise das instituições do xamanismo (*kujà/xamã*), da chefia tradicional (*p'ai mág/cacique*) e dos modelos produtivos tradicionais (caça, pesca, coleta, roça), a imposição do modo produtivo do trabalho agrícola-pecuário (*panelão, arrendo*), a submissão dos caciques aos chefes de posto, a vigência da repressão em lugar da *lei do índio* fundada no *respeito*⁷, o fortalecimento das igrejas, escolas e postos de saúde e o enfraquecimento das lideranças indígenas, o domínio do dinheiro, o crescimento das cidades, as perseguições, torturas e a criminalização do *índio* pela *lei do branco*. Neste contexto e nesta medida, os Kaingang que vivem em Porto Alegre reconhecem, em seu movimento para a cidade, a busca de alternativas a este estado de coisas. De outra sorte, é fundamental reconhecer que a região em que se assenta Porto Alegre é percebida pelos Kaingang como uma zona de profunda significação no contexto de seu território tradicional, na medida em que conecta as florestas do Planalto com as terras baixas do Litoral, *limite do mundo*.

Pesa observar que o novo campo de direitos consuetudinários definido pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, de cujo processo constituinte

⁶ Esta categoria de ocupação se refere ao conjunto da ocupação Kaingang na região metropolitana de Porto Alegre e em locais específicos que são continuamente ocupados por famílias ou grupos, devendo ser compreendida considerando a mobilidade indígena, entradas e saídas, e constantes movimentos no território.

⁷ O “respeito”, no contexto ideológico Kaingang, corresponde ao principal mecanismo de manutenção e atualização da organização hierárquico-assimétrica desta sociedade: pelo respeito se afirmam ideologicamente a exogamia entre as metades cosmológicas *kamé* e *kairukré*, a aliança e reciprocidade positiva entre homens de metades opostas (os *jambré*, cunhados reais ou potenciais, sendo um da metade *kamé* e outro *kairukré*), as obrigações entre membros de diferentes gerações (consolidando papéis sociais entre genro-sogro, irmã mais velha-irmã mais nova, neta/neto-avô/avó), a relação entre classes de chefia consideradas centrais (*cacique/p'ai mág* – *xamã/kujà*), com aquelas consideradas periféricas (chefes subordinados/*p'ai, p'ai si* – curandores, remedeiros) (ver VEIGA, 1994; SCHWINGEL, 2001; FERNANDES, 2003; ROSA, 2005).

participaram lideranças Kaingang, contribuiu para que estes indígenas encontrassem condições históricas de dar conseqüência às mobilizações que, desde os primeiros tempos do contato, eles empreendem no sentido de manter ou reocupar pontos significativos de seu amplo território expropriado pela colonização. Coloca-se o desafio de reconhecer, por detrás dos embates políticos que envolvem as disputas fundiárias no Brasil contemporâneo, as representações que os Kaingang e os Jê constroem acerca do conflito, dos processos de territorialização e de suas dinâmicas territoriais autóctones. (OLIVEIRA, 1998a; LITTLE, 2002).

Trata-se de abordar as territorialidades Kaingang em operação na história, mas a partir de suas lógicas próprias de ocupação do espaço e de relação com as sociedades, a natureza e a sobrenatureza, reconhecendo que as dinâmicas dos grupos sociais pertencentes a este horizonte cultural Jê se organizam com base no parentesco e no domínio de grandes territórios, que incluem bacias hidrográficas completas (TOMMASINO, 1995a), quadro em que o conflito e a guerra aparecem como mobilizadores privilegiados.

No contexto interétnico de Porto Alegre, alguns Kaingang acionam com vigor sua identidade indígena, através de diacríticos como o canto, a dança, a indumentária ritual, principalmente durante embates e mobilizações em demandas territoriais. A principal exibição pública Kaingang neste sentido é o *vãnh-génh tu vãjé* – canto e dança da guerra. Em Porto Alegre, nas ocupações que constituírem comunidades políticas (WEBER, 1974) – a Aldeia⁸ Kaingang da Lomba do Pinheiro/*ÿmã Fág Nhin* e a Aldeia Kaingang do Morro do Osso/*ÿmã Topê Pên* –, são visíveis grupos que ritualizam a guerra em aparições públicas, e cada comunidade possui um destes grupos.

Há, também, muitas famílias Kaingang que se ocultam no caldeirão da chamada “classe popular”, em espaços periféricos ao urbano, sendo que esta posição deve ser entendida em termos de conjuntura (SAHLINS, 2003), haja vista sua vinculação societária às demais. Passar de uma conjuntura à outra é igualmente freqüente,

⁸ O termo “aldeia”, nesta tese, refere-se ao modo pelo qual os Kaingang traduzem o termo *ÿmã*, simultaneamente agregando a noção de um grupo social organizado em termos de comunidade política, instituída minimamente pela presença de uma liderança de tipo cacique, e a noção de território local associado aos espaços de uso exclusivo desta comunidade, minimamente os da habitação.

implicando ora no afastamento de uma conjuntura-aldeia para uma conjuntura-periferia, ora no retorno de uma situação de conjuntura-periferia para a de aldeia⁹.

A base econômica da grande maioria das famílias que reside em Porto Alegre é a produção artesanal, comercializada nas feiras administradas pelo poder público municipal. Os principais espaços de comercialização de artesanato ocupados pelos Kaingang em Porto Alegre são as feiras do Brique da Redenção e da Praça da Alfândega. A partir destas feiras, entretanto, são estabelecidos vínculos mais importantes – caso, por exemplo, de consumidores que compram sempre de um mesmo artesão Kaingang. Há ainda um espaço fixo destinado pelo Decreto Municipal 12.874/2000 “para a comercialização de artefatos indígenas produzidos pelas etnias Kaingangue e M’byá Guarani” de arte indígena em Porto Alegre: a Loja da Cultura Indígena, localizada no Mercado do Bom Fim.

No conjunto destes espaços, feiras, ruas, lojas, os Kaingang comercializam em Porto Alegre diversos objetos – cestos, bolas, bicicletas, vasos, luminárias, balaios – produzidos a partir de um conjunto de espécies de cipós (*mrũr*) que manejam e obtêm nas florestas locais. Alguns também compram contas, miçangas, sementes e penas nos atacados da cidade, para produzir colares e pulseiras, misturando esses elementos com sementes coletadas nas florestas locais ou trazidas de outras terras indígenas Kaingang e mesmo de outras cidades e aldeias do Brasil.

Depois da comercialização artesanal, a principal atividade econômica são as palestras, oficinas, cursos e apresentações em escolas e universidades, que rendem aos Kaingang entre R\$ 50,00 e 300,00 por turno, conforme o tipo de atividade desenvolvida. Há situações em que a remuneração dá-se na forma de alimentos, não envolvendo dinheiro. Tal atividade, entretanto, é mais elitizada, já que nem todas as famílias ingressam neste circuito. Os contatos entre professores não-índios e palestrantes índios são feitos nas feiras ou na loja – um espaço em torno do qual ocorrem muitas disputas e que permanece fechado por longos períodos, às vezes meses, devido a isso.

⁹ Não raro filhos e filhas de famílias Kaingang que vivem em situação periférica, nas vilas urbanas, estabelecem aliança matrimonial com filhas e filhos de famílias que vivem em aldeias.

Existe também um calendário anual que rege, em Porto Alegre, a demanda pela “cultura indígena”; os Kaingang são mais solicitados no mês de abril, por ocasião do Dia do Índio, ou no mês de setembro, com a Semana da Pátria. As palestras e apresentações são, destarte, previstas no calendário econômico Kaingang, e os índios empreendem esforços para manter ativos os laços que as sustentam. Para conquistar estes “nichos ecológicos” pesa o poder de cada Kaingang em constituir alianças ou abrir vias de comunicação com professores e pesquisadores. Dito de outro modo, pesa a capacidade de empreender a “atração” desta espécie de “caça” particular, nos mesmos moldes que se dá a atração de consumidores de artesanato.

Complementam a economia Kaingang os serviços temporários, embora mais raros. Algumas mulheres trabalham como domésticas, alguns homens desempenham a função de vigias, motoristas ou trabalhadores da construção civil.

A economia inclui ainda ofertas que seguem calendários ditados pelos programas governamentais de assistência social, como foi, em nível federal, o “Fome Zero” e o “Bolsa Família”. Estes programas incluem a distribuição de cestas básicas e valores mensais, importantes em determinados períodos do ano.

O calendário econômico inclui as muitas situações eventuais de apoio – igrejas, escolas, ONGs, sindicatos e redes solidárias as mais diversas, que chegam às comunidades indígenas e “despejam” roupas, alimentos, projetos. Neste caso, são privilegiados os Kaingang organizados em comunidades/aldeias, que ocupam espaços definidos e se tornam referência para as ações solidárias.

A maioria das famílias que integram o campo etnográfico desta tese em Porto Alegre preserva o Kaingang como idioma predominante em casa. Há situações em que mesmo quando a mãe é *fóg* – estrangeira –, acaba aprendendo e adotando o idioma Kaingang por vontade do marido. Mais raro, mas também presente, é o caso de homens não-indígenas casados com mulheres Kaingang que, aderindo ao modelo societário indígena, consolidam esta adesão pela aprendizagem da língua Kaingang.

O contrário também ocorre: uma mulher indígena em aliança com um *fóg* pode deixar de falar no idioma indígena por deliberação de seu companheiro.

A maior parte das crianças Kaingang em idade escolar frequenta a rede pública estadual ou municipal de ensino. Geralmente as famílias Kaingang articuladas em grupos domésticos ou em comunidades elegem uma mesma escola para seus filhos, o que permite que as crianças se desloquem juntas da casa/aldeia para a escola e vice-versa. Considerando a Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro, a articulação dos indígenas junto à direção da Escola Estadual de Ensino Fundamental Solimões, situada nas proximidades, resultou na criação de uma classe de primeira série composta quase exclusivamente por crianças indígenas.

Há também famílias que preferem que seus filhos não frequentem a rede pública de ensino. Quando questionadas, as mães destas crianças justificam mencionando situações de preconceito vivenciadas por seus filhos na escola ou no trajeto entre casa e escola.

Desde 2004, funciona na Aldeia da Lomba do Pinheiro uma escola bilíngüe, ainda não totalmente regulamentada: a Escola Indígena *Fág Nhin*. As crianças Kaingang assistem a aulas em Kaingang uma vez na semana, ministradas por um professor indígena bilíngüe que reside na comunidade. Este professor também dedica uma noite por semana à alfabetização de adultos na língua Kaingang. Trata-se de servidor Kaingang concursado pela rede estadual de ensino que ingressou em concurso específico para docência nas escolas indígenas bilíngües Kaingang do Rio Grande do Sul, direcionando-se desde o início, em 2004, para a comunidade da Lomba do Pinheiro.

Os Kaingang que vivem em Porto Alegre transitam entre os sistemas tradicional e moderno de saúde, entre o mato e os hospitais, reproduzindo o que de certo modo se processa em todas as situações Kaingang contemporâneas (PIRES, 2003; ROSA, 2005).

Entre outubro de 2002 e outubro de 2004 foi inaugurada no âmbito da Secretaria Municipal da Saúde a construção de uma política específica para atender as comunidades indígenas da capital gaúcha, envolvendo ações de capacitação de profissionais da rede pública municipal de saúde e a constituição de uma rede referencial de hospitais e postos de saúde.

Neste contexto, os Kaingang têm ressaltado a necessidade de que tais procedimentos respeitem suas dinâmicas societárias e especificidades culturais. Como horizonte, reivindicam unidades móveis de saúde que atendam diretamente nos espaços em que vivem as comunidades ou famílias. Desde 2003 a comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro conta uma agente indígena de saúde capacitada nos cursos de formação promovidos pela Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), articulando ações que vão desde o campo da vigilância sanitária à mediação com as unidades e rotinas de saúde municipais.

Os grupos locais que integram o campo etnográfico

Os diferentes grupos locais Kaingang que integram o campo etnográfico desta tese são articulados pelo parentesco e se distribuem regionalmente em pontos diversos das periferias do urbano *stricto sensu*, constituindo aglomerados em diferentes contextos de organização e situação fundiária.

Em termos ecogeográficos, localizam-se na Região Hidrográfica do Lago Guaíba, nas sub-bacias dos arroios Dilúvio, do Salso e do Osso, pertencentes à bacia do Lago Guaíba, e na sub-bacia do arroio Feijó, pertencente à bacia do rio Gravataí.

Cada sub-bacia define um conjunto ou mosaico de paisagem (METZGER, 1999), em que são determinantes as ilhas florestais, onde os Kaingang manejam as fibras vegetais que estão na base de sua produção artesanal, e os campos, onde coletam uma série de ervas envolvidas no sistema tradicional de cura. Os ecossistemas de floresta e campo manejados pelos Kaingang não se restringem ao limite das aldeias ou áreas de moradia, incluindo uma grande área de circulação que abrange praticamente toda a bacia do Lago Guaíba.

As florestas do Morro Santana são reconhecidas pelos indígenas como o primeiro ponto efetivamente incorporado ao seu território de coleta de fibras vegetais no contexto porto-alegrense, tendo valor ecológico e simbólico relevante na medida em que representa um marco na territorialidade Kaingang na bacia do Guaíba. Foi no entorno deste morro que se estabeleceram os primeiros núcleos de residência, no final da década de 1980, quando cerca de vinte famílias Kaingang chegaram a Porto Alegre após

enfrentarem lideranças da TI Nonoai envolvidas com a exploração madeireira e às quais se opunham¹⁰.

A partir do Morro Santana, os Kaingang estabeleceram um conjunto de espaços florestados que gradativamente foram sendo incorporados às distintas territorialidades. Em conjunto, o território Kaingang de coleta de cipó – principal recurso natural manejado – cobre praticamente todo o corredor constituído pela cadeia de 34 morros graníticos situados, quase em sua totalidade, no município de Porto Alegre. Dentre eles, destacam-se os pertencentes à formação designada “Crista de Porto Alegre” (MENEGAT *et alii*, 1998), uma cadeia que reúne os morros Santana, da Companhia, Pelado, da Polícia, da Pedra Redonda, Teresópolis e do Osso, atravessando o município em seu sentido nordeste-sudoeste.

A Crista de Porto Alegre possui cerca de 22km de comprimento e 6km de largura, cortada pela sela do arroio Cavalhada, a oeste, e pela do vale do Dilúvio, a leste. A altura dos morros que compõem esta crista varia de 150m no Morro do Osso, a oeste, até 311m no Morro Santana, a leste. As florestas destes morros são mais ou menos preservadas e mais ou menos ameaçadas pela expansão urbana de acordo com a situação fundiária, ordenamento territorial e condição legal que possuem no plano diretor de desenvolvimento urbano e ambiental do município. Destacam-se as florestas do Morro Santana, pertencentes à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, as do Morro do Osso, parte delas localizadas nos limites do atual Parque Natural do Morro do Osso, as do Parque Saint Hilaire, protegidas na figura de unidade de conservação.

Os sítios de coleta de cipó integram, entretanto, todos os fragmentos florestais a que os Kaingang têm acesso e que lhes sejam interessantes do ponto de vista de suas ecológicas. O atual limite sul desta territorialidade está situado na altura das florestas do Morro São Pedro e da Ponta Grossa e, a norte, no Morro Santana. Para obter acesso às florestas empreendem as mais diversas estratégias, incluindo o escambo com proprietários de chácaras, a quem oferecem balaios e cestos.

¹⁰ Na perspectiva de Pierre Clastres (1977), a guerra se apresenta nas sociedades indígenas enquanto elemento central na dinamização da organização social e na distribuição e dispersão dos grupos locais. Nesse sentido, a guerra ou o conflito deve ser entendida como fator-chave na conformação das territorialidades e territórios Kaingang.

Com relação aos espaços de residência, a constituição de aldeias envolveu o esforço das dinâmicas territoriais Kaingang em Porto Alegre por uma década, embora tal processo tenha ganhado visibilidade nos últimos dois anos.

Após dez anos de investidas junto à sociedade local, em reuniões com os poderes públicos, com aliados e opositores políticos de toda ordem, os Kaingang conquistaram em 2003 o direito a usufruto exclusivo de uma área de 5,8 hectares na Lomba do Pinheiro, região urbano-rural da zona sul da cidade, desapropriada pelo poder público municipal com recursos obtidos pelos indígenas através dos fóruns do Orçamento Participativo¹¹. Esta área foi destinada no ato de desapropriação e em escritura à ocupação Kaingang, podendo ser destarte enquadrada na categoria de reserva indígena nos termos da Lei 6.001/1973. (ver anexos documentais, no final desta tese).

Situada nas cabeceiras da sub-bacia do arroio do Salso, bacia do Lago Guaíba, este espaço atualmente comporta 26 famílias organizadas em uma comunidade que se articula em torno de liderança política do tipo cacique. Desde junho de 2005, a liderança da Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro/*ÿmã Fág Nhin* é protagonizada pelo cacique Claudir da Silva, filho de Felipe *Réton* da Silva e Rosalina Pacífico. Claudir é o quarto cacique que assume a liderança na aldeia e disputou esta posição com seu pai em eleição. A vitória de Claudir expressa a mobilização dos jovens que, pela primeira vez desde a constituição da aldeia, ingressaram em disputas políticas com os *kófa*/velhos. A sucessão de caciques da *ÿmã Fág Nhin* desde sua constituição, em fevereiro de 2003, é a seguinte: Antônio dos Santos (junho/2003), Zílio *Jagtyg* Salvador (novembro/2003), Felipe *Réton* da Silva (agosto/2004) e Claudir da Silva (junho/2005). A aldeia da Lomba do Pinheiro é considerada pelos Kaingang como uma *ÿmã Tág* (aldeia nova), conceito que demarca sua posição de espaço de ocupação recente no contexto do território Kaingang na região da bacia do Guaíba.

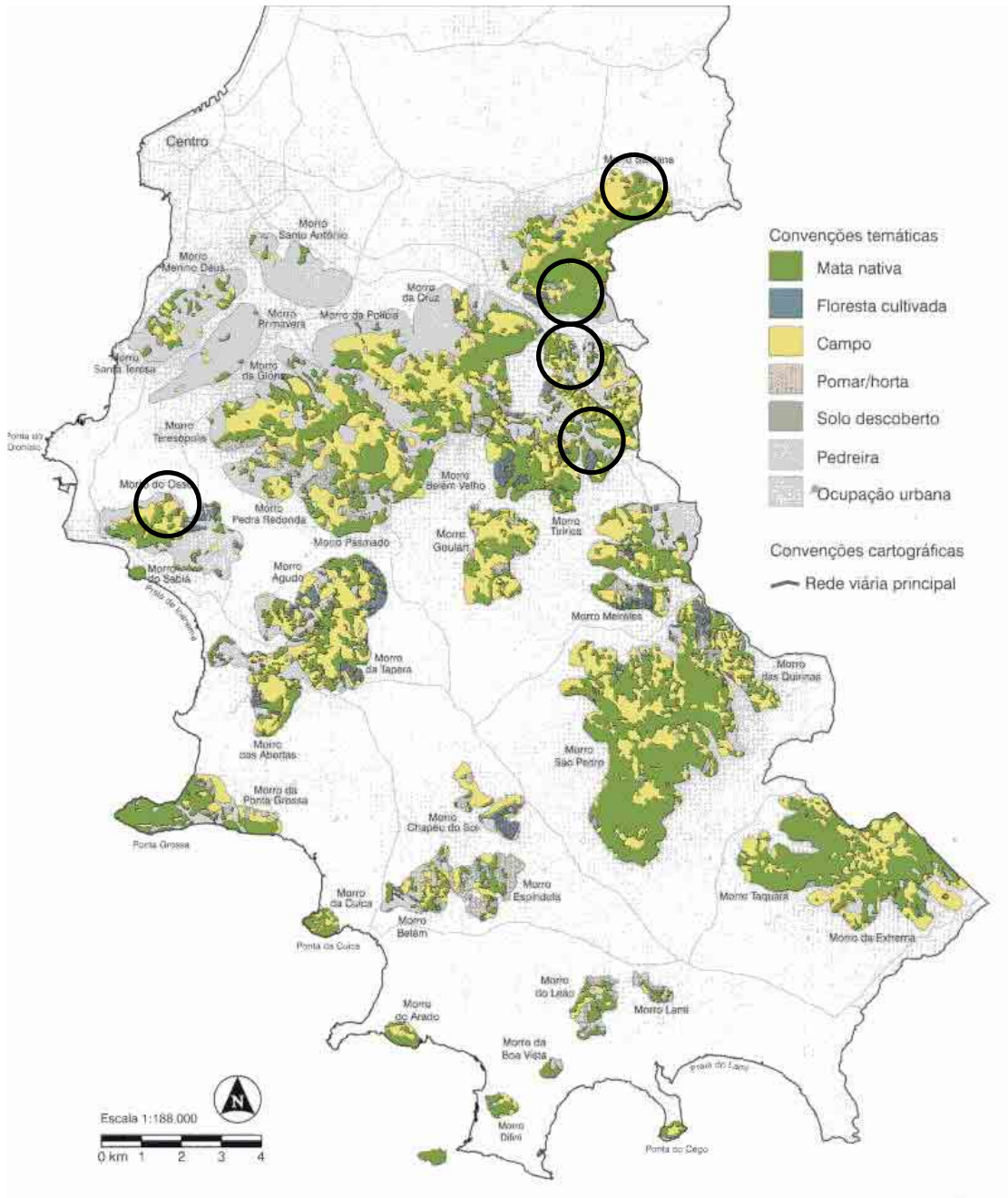
Além da Aldeia da Lomba do Pinheiro, outros quatro espaços de vida Kaingang integram o escopo desta tese na capital: casas na Vila Safira, encosta nordeste do Morro Santana, onde atualmente vive um grupo doméstico composto por seis famílias

¹¹ Instituído em 1989 pelo chamado governo da Administração Popular, o Orçamento Participativo inclui centros administrativos e assembléias regionais voltadas à descentralização político-administrativo da prefeitura de Porto Alegre.

articuladas em torno dos Lopes-Fidelis; um terreno de 12mx40m com casa na Vila Jari, onde atualmente vive um grupo familiar, configurando área dominial indígena nos termos da Lei 6.001/1973, tendo em vista ser fruto de doação da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) e que, em conjunto com duas casas situadas na Vila Jardim Protásio Alves, reúne quatro famílias articuladas em torno do grupo doméstico dos Nascimento-Padilha; a Aldeia da Agronomia, também área dominial indígena, situada ao sul do Morro Santana, na sub-bacia do arroio Dilúvio, em terreno de 15m x 40m fruto de doação feita aos Kaingang por um antigo morador daquela região e onde vivem atualmente 7 famílias articuladas em torno do cacique Vanderlei Sales, por sua vez genro do *kofá*/velho João Carlos *Kasu Kanheró*; e, finalmente, desde abril de 2004, a aldeia Kaingang do Morro do Osso, que reúne 20 famílias na *ÿmã Topê Pên* (Aldeia do Pé de Deus), reconhecida pelos Kaingang como *ÿmã Si* (aldeia velha), espaço de ocupação ancestral indígena no contexto territorial mais amplo. Este último espaço vem sendo reivindicado pelos Kaingang articulados em torno da liderança política do cacique Jaime *Kētánh* Alves e da liderança espiritual da *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva como terra indígena tradicionalmente ocupada, num processo que envolve tensões com ambientalistas e elites locais, em esfera regional e nacional¹².

A localização mais específica dos núcleos residenciais Kaingang que compõem o campo etnográfico desta tese está assinalada no mapa do município de Porto Alegre, a seguir.

¹² Estas tensões são tratadas mais especificamente na última parte desta tese.



Kaingang-pé e índios civilizados

Diante dos processos de degradação ambiental, redução territorial e imposição institucional empreendidos pelo Estado Nacional sobre os territórios indígenas ao longo da história de contato, os interlocutores Kaingang que orientaram esta tese reconhecem ideologicamente duas posições possíveis de serem assumidas. A primeira é a dos índios que, de algum modo, se identificam com os modelos acionados no processo civilizador, almejando se apossar do controle dos meios de produção adotados neste modelo (mecanização, propriedade, desmatamento, agricultura, trabalho, igreja, escola etc.). Estes elegem a *lei dos brancos* como legítima e se consideram *índios civilizados*.

Em oposição, há os que buscam estratégias para subverter tal processo, empenhando-se na recuperação e revigoração de florestas, rios e campos, na restauração dos modos tradicionais de produção da caça, pesca, coleta, roças familiares e, alternativamente, do artesanato baseado no manejo florestal. Estes elegem a *lei do índio* e do *respeito* como código ordenador das relações societárias, e reconhecem as autoridades centrais do *kujà/xamã* e do *p'ái mág/cacique* como legítimas. São os *kaingang-pé* (auto-identificados como *índios puros*, *índios verdadeiros*, *índios da tradição* ou *índios selvagens*), que referem aos primeiros como *índios castiçados*, *misturados*, *indianos* ou *civilizados*. Os *índios civilizados*, por sua vez, referem-se aos *kaingang-pé* como *atrasados*.

Os *kaingang-pé* da Bacia do Guaíba se reconhecem no contrafluxo do processo civilizador e constroem esta posição de sujeitos históricos a partir da concepção de que vivem em permanente estado de guerra. O conflito se apresenta como o motor que efetivamente reorganiza e dinamiza este quadro, estabelecendo vias alternativas, percursos que lhe escapam (CLASTRES, 1977). No contexto de guerra, reconhecem a ligação genealógica com grandes guerreiros novecentistas, principalmente *Nonohay e João Grande Nivo*, considerados seus *troncos velhos*, categoria que refere simultaneamente uma ancestralidade e uma territorialidade, na medida em que identifica o território de pertencimento dos antepassados como a *terra-mãe*, *terra de raízes* (ROSA, 1998; FERNANDES, 2003).

Kimiye Tommasino (1995a) também observou entre os Kaingang de São Jerônimo da Serra, Estado do Paraná, a enunciação das categorias *aculturado* ou *civilizado* em um contexto de auto-identificação. Segundo a autora, estas categorias eram em certa medida acionadas pelos indígenas para demarcar sua oposição em relação a seus antepassados, estes caracterizados como índios *puros* ou *bravos*. Neste sentido, as categorias *aculturado/índio puro* e *civilizado/índio bravo* estabeleciam uma discriminação entre presente e passado, entre os tempos de *ĩri* (tempo atual) e *vãsy* (tempo dos antigos):

[...] a afirmação de que são ‘aculturados’ ou ‘civilizados’, pelos próprios índios, tem de ser compreendida em seus próprios termos e é mais complexa do que parece. Em momento nenhum estão afirmando que deixaram de ser índios ou que perderam sua cultura [...] se trata de um contraste entre a vida de seus pais ou avós com a que levam hoje, principalmente em relação a algumas características como: não vivem mais em florestas, não vivem isolados, ao contrário, mantêm um contato intenso com os brancos e índios de outras etnias, comem comidas diferentes, entre outras coisas. (TOMMASINO, 1995a, p. 283)

Em outra medida, a autora refere que os indígenas de São Jerônimo da Serra se auto-definiam como “mais ‘aculturados’ ou ‘civilizados’ em oposição aos de Londrina que identificavam como ‘mais puros’ e ‘mais índios’, no sentido de serem estes menos miscigenados, falantes da língua Kaingang, ao contrário dos primeiros” (TOMMASINO, 1995a, p. 283).

A abertura Kaingang às sociedades envolventes é tratada por Tommasino como um elemento importante na definição de novos padrões de territorialização indígena. Nas palavras da autora:

[...] As famílias indígenas entre si e com as de alguns brancos da região desenvolveram laços de amizade e compadrio, passando a constituir um grupo social mais amplo. Nas principais festas da reserva e fora dela, nos jogos de futebol e nos bailes, tem-se a sua materialização e visibilidade. Muitas famílias aderiram às religiões pentecostais ou católica e frequentam cultos e missas. Portanto, pode-se dizer que os Kaingáng, através desses laços de reciprocidade construídos ao longo de sua história, transbordaram os limites para além de suas fronteiras territoriais através da assunção de novas categorias sociais como compadre/comadre, padrinho/madrinha, afilhado, através dos quais o espaço social Kaingáng se viu ampliado para dentro da sociedade nacional. Através dessas categorias inter-pessoais é que se concretiza a nova territorialização indígena. (TOMMASINO, 1995a, p. 283-284)

Com relação ao debate sobre as autodenominações Kaingang, é pertinente ainda resgatar estudo do historiador Lúcio Tadeu Mota (2004) sobre os Kaingang no Paraná. O autor observa que, na medida em que as frentes pioneiras de expansão colonial incidiam sobre os territórios indígenas, os agentes imperiais empenhavam-se no exercício cartográfico, tarefa que exigia a nomenclatura tanto de acidentes geográficos relevantes à conquista como de grupos autóctones contatados. Neste contexto, muitos diferentes grupos locais pertencentes ao horizonte cultural do que hoje denomina-se *Kaingang* foram designados pelas frentes pioneiras sob a alcunha de *Coroados*.

Os registros históricos dos primeiros contatos sistematizados por Mota permitem reconhecer que muitos destes grupos indígenas resistiram em aceitar tal imposição identitária, haja vista que em diferentes situações manifestaram sua preferência pela denominação de *Kaingang*. A afirmação da identidade *Kaingang* pelos distintos grupos deste horizonte cultural cujos territórios se situavam no Paraná parece ter ocorrido em um contexto em que seu conjunto partilhava uma conjuntura histórica comum, conjuntura esta que se expressa na estrutura identitária e étnica manifesta no termo “*Kaingág*”, um idioma social expressivo de sua contrariedade às imposições e alcunhas forjadas pelos agentes civilizadores (religiosos, agentes estatais, sociedade envolvente).

Acertadamente, Mota (2004) vê na conduta de rejeição à alcunha de *Coroados*, contraposta por sua afirmação enquanto *Kaingang*, uma das primeiras manifestações de afirmação da identidade étnica Kaingang no contexto brasileiro.

A leitura de Mota permite ainda reconhecer que as categorias de auto-identificação que operam no campo etnográfico desta tese – *kaingang-pé/indio-civilizado* - estão anunciadas desde os primeiros tempos de contato. Veja-se alguns trechos dos registros trazidos por Mota (2004), iniciando com os apontamentos de Telêmaco Borba:

O primeiro que deu-lhes o verdadeiro e genérico nome de Kaingangues penso que fui eu. Os que aldearam no Jatahy chamam-se “Kaingangues-pê”, isto é, Kaingangues legítimos, verdadeiros; mas entre elles distinguem-se em Camés, Cayurucrês e Kaingangues. Os que habitam as imediações de Guarapuava e Palmas chamam-se Camés. Os da zona compreendida entre os rios Piquiri e Iguassu Xocrês, e os da margem direita do Paranapanema “Nhakfâteitei”. Entretanto, falam todos a mesma

língua, usam as mesmas armas e utensílios e têm os mesmos costumes. (BORBA, 1904, p. 54 *apud* MOTA, 2004, p. 4)

Contemporâneo de Borba, frei Luiz de Cimitile trabalhou vários anos no aldeamento de São Jerônimo da Serra, também no Paraná:

Elles porem não gostam deste apelido [Coroados], e a si mesmos chamassem Caingang, que em língua portuguesa quer dizer Índio ou antes Aborigene, elles também se chamam Caingang-pé (Índio Legítimo) e Caingang-venherê (Índio cabelo cortado) mas os historiadores sempre os tratam pelo nome de Camés, palavra cuja etymologia ainda não conhecemos. (Cimitile, 1882 *apud* MOTA, 2004, p. 6)

A estes dois depoimentos, Mota (2004) acrescenta o de Alfredo D'Ecragnolle Taunay, que foi presidente da Província do Paraná de 1885 a 1886. Em visita a Guarapuava, Taunay deixou registrado que alguns indígenas se autodenominavam Kaingang, posto que “tinham certo desgosto em ser chamados Coroados” (Taunay, *apud* MOTA, 2004, p. 8).

Assim, pelos apontamentos dos novecentistas Telemaco Borba (1904), frei Luiz de Cimitile (1882) e Visconde de Taunay (1886), podemos reconhecer que a identidade genérica *Caingang* vai sendo construída pelos Jê do Paraná em oposição a uma nomenclatura colonial totalizante que a antecede, ou seja, a alcunha *Coroados*. Entretanto, a auto-afirmação identitária em termos de uma totalidade Kaingang preservava um campo distintivo intrínseco de ordem dualista, demarcado pelos sufixos *-pê*, que etimologicamente significa verdadeiro, e *-venherê*, correspondendo aos “cabelos cortados” dos Coroados.

Índios nas cidades

O tema “índios nas cidades” no campo da etnologia Kaingang, embora referente a um fenômeno historicamente antigo, ganha destaque decisivo a partir da década de 1990. Segundo a antropóloga Kimiye Tommasino, “os índios se relacionam com as cidades desde o século XVI, ou seja, desde o seu surgimento” (TOMMASINO, 2001, p. 2).

Na Universidade Estadual de Londrina, Tommasino desenvolve pesquisas enfocando as relações dos Kaingang com as cidades, sendo a principal referência da presente tese no exercício para compreender a presença Kaingang em Porto Alegre.

Sua etnografia, no contexto urbano de Londrina e Chapecó, interpreta as relações Kaingang com estes espaços num contexto do que chama “processos de re-territorialização”

Kaingang em cidades que se estabeleceram sobre territórios tradicionais de caça e coleta e antigas aldeias. (TOMMASINO, 1995b, p. 7).

Tommasino preocupa-se em destacar os sentidos assumidos pela noção de território entre os Kaingang, sugerindo que, em suas dimensões materiais e simbólicas, transcendem em muito o recorte de fronteiras geográficas. Conforme a autora:

Território Kaingang é onde eles vivem de acordo com suas metades e seções, segundo regras de reciprocidade e aliança. É a base material sobre a qual imprimem os padrões identitários, de parentesco e afinidade, de residência uxorilocal e de descendência patrilinear. Território Kaingang também é o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados os seus mortos e onde os vivos tem enterrados os seus umbigos. (TOMMASINO, 2000b, p. 210)

Em suas pesquisas nos acampamentos Kaingang na cidade de Londrina, Tommasino (1995b, p. 12) aponta o que também verifica-se em Porto Alegre: tanto na constituição de acampamentos temporários quanto nos espaços de residência, coleta e comercialização que integram seu território, os Kaingang “recriam um espaço social tipicamente Kaingang”, deslocam-se por grupos de parentesco, articulam uma sociabilidade que privilegia o espaço do fogo expresso na *in-xin* – casa do fogo –, mantêm as instituições sociais definidas pelas relações formais de afinidade entre os *iambré* (genro-sogro, cunhados) e reconhecem e respeitam as marcas que estabelecem as metades *kamé* e *kairukré*.

Referindo-se às formas Kaingang de inserção nos mercados locais, Tommasino anuncia sua relação com o exercício da territorialidade que articula acampamentos e aldeias:

A venda de artesanato é uma atividade que foi iniciada desde que surgiram as primeiras vilas, pelas suas mães e avós. Foi um espaço desenvolvido lentamente, na medida em que surgiam as novas necessidades. Também foi sendo aperfeiçoado pela própria dinâmica da prática comercial. [...] Pressionados pelas coerções próprias da nova conjuntura, engendrou-se o comércio indígena. Através desse comércio, os Kaingang do Posto Apucarana passaram a constituir novos *wãre* (*acampamentos*), agora na zona urbana. (TOMMASINO, 1995b, p. 9-10)

Já na década de 1960, a vida indígena no meio urbano foi importante tema de análise antropológica. Em “Urbanização e Tribalismo – A Integração dos Índios Terêna numa Sociedade de Classes”, Roberto Cardoso de Oliveira enfoca a urbanização dos Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana. Cardoso de Oliveira (1968) aborda este processo de

mobilidade aldeia-cidade considerando as variantes intermediárias que se colocam entre os dois extremos, interpretadas como diferentes “estados de um fenômeno e relacionados numa série (*continuum*) determinada” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 11).

A relevância da tese de Cardoso de Oliveira reside em inaugurar, em 1968, uma reflexão sobre a experiência indígena no meio urbano em diálogo com a experiência aldeã, e não como uma ruptura em relação a ela. Segundo ele,

[...] acabamos por concluir, ao fim de nosso estudo – que essa mobilidade, incluindo os movimentos nos espaços físico e social, respectivamente com a migração e com a acomodação num sistema de classes de tipo urbano, implicava também a permanência da primitiva identidade étnica ou, em outras palavras, a manutenção da condição de membro do grupo tribal. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 11)

Outra constatação relevante do autor é que não apenas os índios se movem para as cidades, mas as dinâmicas citadinas, de longa data, também invadem as aldeias através dos meios de comunicação de massa, disseminando padrões e costumes urbanos entre as sociedades indígenas.

Ora, o desafio perspectivo proposto pelos Kaingang consiste justamente em desfocar a cidade de sua dimensão de espaço construído, ordenado, antrópico, e situá-la em sua dimensão ecossistêmica, territorial e histórica.

Sobre a trajetória e trabalho de campo

Esta tese resulta de trabalho de campo iniciado em 1996 em Porto Alegre, período em que a autora deste estudo concluía pesquisa enquanto bolsista recém-mestre junto ao Centro de Ecologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Trabalhava, naquela ocasião, com a problemática dos lixões¹³ nos Sistemas Costeiros do Estado e lhe interessavam particularmente as representações e práticas dos moradores do entorno destes lixões acerca da natureza e da cultura do lixo. (FREITAS, 1997).

A reflexão sobre a questão do lixo priorizava uma abordagem através da imagem, do universo das formas sensíveis. No contexto desta pesquisa foi realizado um primeiro vídeo: “Os nomes do lixo” (FREITAS, Vídeo, 1996). Embora concluído o mestrado dentro do

¹³ Termo regional que faz referência a aterros sanitários a céu aberto.

âmbito da Ecologia *stricto sensu*, gradativamente ocorria uma aproximação em relação às ciências sociais.

A Etnobiologia, por sua vez, conduziu a conceitos para a formulação de novos problemas e, nesta conjuntura, formou-se um grupo de estudos interdisciplinares, no âmbito da UFRGS, constituído por botânicos, ecólogos, cineastas e antropólogos. No grupo, a autora desta tese conheceu os antropólogos e pesquisadores do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) José Otávio Catafesto de Souza, Oscar Agüero, Luciane Ouriques e Rogério Reus Gonçalves da Rosa – este também pesquisador e bolsista do Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL).

As fronteiras disciplinares constituíam um campo de grande tensão. Conflitos epistemológicos e conceitos aparentemente incompatíveis tiveram naquele grupo um espaço de diálogo e disputa, criando-se as condições teóricas para a construção pessoal de uma costura entre ciências naturais e humanas. Apesar das tensões, os pesquisadores envolvidos se propunham o desafio de estabelecer referenciais metodológicos para a pesquisa junto a populações indígenas cujos territórios tradicionais se encontravam superpostos a unidades de conservação no sul do Brasil, e este objetivo foi suficiente para aparar muitas arestas¹⁴.

Os encontros de trabalho ocorriam geralmente no campus da universidade, situado na encosta sul do Morro Santana, e incluíam saídas a campo nas proximidades, onde residiam algumas famílias Kaingang. Nestas condições, a autora realizou sua primeira visita à casa de João Carlos Padilha, na encosta nordeste do Morro Santana.

O grupo familiar de João Carlos Padilha, Kaingang originário da T.I. Borboleta¹⁵, era constituído por ele mesmo, sua esposa Iracema *Rã-Nga* Nascimento (natural da T.I. Nonoai) e pelos filhos *Katumé*, *Karaindé*, *Kapri* e *Kenxé* (os dois últimos já nascidos em Porto Alegre). Integrando o grupo doméstico, próximo à casa de Padilha, moravam sua mãe, Almerinda Melo, a irmã Maria Padilha e o sobrinho Alexandro da Silva, filho de Maria.

¹⁴ Este esforço se materializou na elaboração do projeto integrado intitulado “Biodiversidade e Sócio-Diversidade em Áreas da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (*Strictu Sensu*) do Rio Grande do Sul” sob coordenação do Dr. Oscar Agüero, submetido a FAPERGS e ao CNPq naquela ocasião. (AGÜERO, 1996).

¹⁵ A T.I. Borboleta, situada na região do Salto do Jacuí (RS), vem sendo reivindicada como Terra Indígena Kaingang desde meados da década de 1970. João Carlos Padilha é uma das principais lideranças neste processo. Para maiores detalhes, ver Catafesto de Souza (1998).

A união de Padilha e Iracema ocorrera em Porto Alegre seis anos antes, período em que muitas famílias Kaingang passaram a viver nas periferias da capital gaúcha. Este pequeno núcleo, situado nas fraldas do Morro Santana, representava a porta de entrada da autora no universo Kaingang em Porto Alegre. Desde então, a partir deles e gradativamente, ampliava-se a rede de interlocutores na cidade.

Poucos meses depois, integravam o campo etnográfico cerca de vinte famílias Kaingang, articuladas por laços de parentesco e residentes em núcleos residenciais situados também no entorno do Morro Santana, extremo norte da Crista de Porto Alegre, nas Vila Safira, Vila Jarí, bairro Agronomia. Aos domingos, na feira do Brique da Redenção¹⁶, Parque Farroupilha, e durante a semana, no centro da cidade, na Praça da Alfândega, a autora encontrava estes Kaingang comercializando o artesanato que tramavam com fibras vegetais coletadas nas florestas do Morro Santana – quase exclusivamente cipós. Assim, obtinham sua sustentabilidade na cidade.

Para atualizar o ciclo produtivo do artesanato em Porto Alegre, os Kaingang enfrentavam então diversas dificuldades. Dentre elas se destacavam a dificuldade de acesso às florestas locais e os conflitos relacionados a garantia de espaços para comercialização nas feiras. Pesava, também, a situação fundiária periférica e fragmentada vivenciada pelos Kaingang nas vilas populares. Nestas condições, estes indígenas encontravam dificuldades para a manutenção e atualização dos laços societários tradicionais.

Em agosto de 1996, um episódio mobilizou a intervenção do grupo de pesquisadores em que a autora se inseria. Alguns indígenas haviam sido barrados em seu acesso às florestas existentes nos domínios do campus da universidade, momento em que a guarda universitária lhes apreendera um facão e os cipós coletados. Neste contexto, a equipe do NIT atuou como mediadora do conflito, participando de reuniões com a administração da universidade e com outros atores, principalmente ligados ao Instituto de Biociências. Desde o início o campo anunciava tensões que seriam potencializadas ao longo desta tese.

¹⁶ Esta feira ocorre sempre aos domingos e reúne diferentes grupos de artesãos que dispõem suas bancas ao longo da avenida José Bonifácio, limítrofe ao Parque da Redenção, bairro Bom Fim, zona próxima ao centro da cidade. Criada há 25 anos, a feira do Brique da Redenção deriva do antigo Mercado das Pulgas, feira de antiguidades que ocupava o mesmo local. O fato de morar próximo ao parque e à feira favoreceu a maior regularidade dos encontros com João Carlos Padilha e com outros Kaingang, neste período.

O principal argumento para a não-circulação indígena nas florestas situadas na área da universidade enfatizava que a extração vegetal realizada pelos Kaingang produziria impactos ambientais sobre o ecossistema florestal, contrariando a posição dos conservacionistas. Naquele momento discutia-se a criação de uma Reserva Ambiental no Morro Santana, fato que levou a um acirramento das tensões. De qualquer modo, a equipe do NIT alegou não existirem estudos ambientais indicando impacto das famílias Kaingang sobre as florestas. Pelo contrário, os dados preliminares levantados, inclusive por etnobiólogos associados à universidade, sugeriam que o manejo de cipós e sementes pelos Kaingang seguia um conjunto de normas culturais que apontavam para a perspectiva de sustentabilidade. A equipe do NIT também se dispôs a acompanhar, com projetos de pesquisa específicos, o manejo indígena nessas florestas. Apesar das tensões, estabeleceu-se um acordo em que o NIT ficou encarregado de emitir algum tipo de credencial que identificasse as famílias Kaingang em garantia ao seu acesso aos territórios situados nesta área.

Neste contexto, por iniciativa de João Carlos Padilha, a equipe NIT/NAVISUAL elaborou um vídeo intitulado “Artesãos do Cipó” (ROSA, vídeo, 1996) com o objetivo de demonstrar as técnicas e espécies coletadas pelos Kaingang no Morro Santana, contribuindo para esclarecer sobre o tipo de intervenção que a atividade indígena representava nas florestas locais. Dirigido por Rogério Rosa, o vídeo permitiu que os Kaingang associados a João Carlos Padilha reconhecessem, no grupo de universitários pesquisadores da UFRGS (NIT/NAVISUAL), potenciais interlocutores e aliados. Delineavam-se, assim, condições objetivas para a realização desta tese.

A autora retomou seus contatos com os Kaingang dois anos depois, quando já concluídas as pesquisas de mestrado e recém-mestre na Planície Costeira do Rio Grande do Sul. O reencontro com João Carlos Padilha e sua família ocorreu em um seminário promovido pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 1998, onde os indígenas solicitaram a realização de um vídeo que registrasse uma queimada ocorrida no Morro Santana na semana anterior.

Nestas condições foi produzido o vídeo “Amigos do Morro” (PADILHA & FREITAS, vídeo, 1998), demarcando a primeira inserção filmica da autora entre os Kaingang e em situação de co-autoria – por solicitação dos próprios indígenas, diga-se de passagem.

Em 2000, enquanto ambientalista, a autora participou da perícia antropológica coordenada por Rogério Rosa nas terras do Capão Alto, bacia do Alto Uruguai, que estavam sendo retomadas pelos Kaingang da TI Nonoai (ROSA, 2000; FREITAS, 2000). A experiência na área indígena de Nonoai foi fundamental, sobretudo porque a maior parte das famílias que hoje integram o universo de pesquisa em Porto Alegre procede desta área. Travou-se contato com o cacique José Lopes e o *kujã* Jorge *Kagnãg* Garcia, que tornou-se importante interlocutor. Nas matinhas que circundam o *Goj Mîg* – arroio do Tigre –, acompanhando Jorge Garcia, foi iniciada a aproximação do campo do xamanismo Kaingang.

Em março de 2001, a autora deste trabalho ingressou no doutorado em Antropologia Social na UFRGS, e desde então o campo junto aos Kaingang de Porto Alegre foi sistematicamente orientado pelo método etnográfico de observação participante (MAUSS, 1974; 1993; MALINOWSKI, 1984) passando a ser conduzido predominantemente pela teoria antropológica.

Já no doutorado, duas experiências de diagnóstico foram importantes. A primeira, ao lado do colega Rogério Rosa, avaliou a situação de universitários Kaingang na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul/UNIJUÍ (FREITAS & ROSA, 2003), incluindo etnografia nas Terras Indígenas de Guarita e de Inhacorá. A etnografia em Guarita, do mesmo modo que em Nonoai, serviu de contraponto para a compreensão da situação de estudo em Porto Alegre, onde o campo etnográfico integra grupos familiares oriundos desta terra indígena. O segundo estudo foi também muito rico e resultou da participação da autora, enquanto técnica ambientalista, no processo de identificação e delimitação da TI Guarani Mato Preto – *Tekoá Ka'aty* (FREITAS, 2004). Os estudos de campo que fundamentaram este trabalho ocorreram entre julho e agosto de 2004 e foram fundamentais para uma aproximação tanto em relação à realidade Guarani quanto no que se refere aos processos de regularização fundiária das terras indígenas no Brasil¹⁷. Este estudo, enfim, permitiu a retomada da perspectiva ambiental desde um olhar antropológico e contribuiu decisivamente para a elaboração desta tese¹⁸.

¹⁷ A participação neste grupo técnico (Portaria Nº 948 de 16/07/2004) permitiu também acesso aos arquivos da FUNAI/Brasília e da FUNAI/Passo Fundo, assim como a participação em reuniões nestes mesmos locais.

¹⁸ Sobretudo na Parte 1

Aspectos metodológicos

Os dados que sustentam esta tese foram obtidos através do método etnográfico pautado pela observação participante e pelo princípio da dialogia. (MAUSS, 1993; CLIFFORD, 1998). Os pressupostos teórico-metodológicos adotados nos estudos ambientais se situam na interface entre os campos da Antropologia, das Etnociências e da Ecologia.

Os trabalhos de campo ocorreram entre março de 2001 e setembro de 2005, sendo que na escritura da tese foram eventualmente utilizados dados obtidos em expedições a campo ocorridas antes do ingresso da autora no curso de doutorado, entre junho de 1996 a março de 2001. Na obtenção dos dados etnográficos foram utilizados roteiros de entrevistas abertos, semi-estruturados e estruturados. Durante todo o período de pesquisa foram efetuados registros em diário de campo e meios áudio-visuais.

Os trabalhos de campo foram acompanhados de pesquisa documental, bibliográfica e iconográfica. Neste contexto foram consultados arquivos e acervos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, do Instituto Anchietano de Pesquisas, dos jornais Zero Hora e Correio do Povo, dos Museu Júlio de Castilhos, Museu de Porto Alegre Joaquim José Felizardo e Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul, da Biblioteca Pública de Porto Alegre, dos Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul e Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho. De modo complementar, foram consultados sites bibliográficos e sites de organizações governamentais e não-governamentais relacionados à problemática ambiental e indígena.

O contato com diferentes pesquisadores foi igualmente relevante à escritura desta tese, onde destacam-se as valiosas contribuições trazidas por Cornélia Eckert, José Otávio Catafesto de Souza, Kimiye Tommasino, Rodrigo Venzon, Rogério Réus Gonçalves da Rosa, Rumi Kubo, Marilda Batista. Igualmente preciosas foram as interlocuções com o botânico Bruno Irgang.

A experiência anterior em pesquisas nos ecossistemas da região de Porto Alegre foi igualmente importante. Sobretudo enquanto aluna do Curso de Pós-Graduação em Ecologia da UFRGS, participou da confecção de carta temática dos morros de Porto Alegre, experiência que somou na realização dos zoneamentos etno-ambientais que integram o presente estudo.

Através deste conjunto de elementos, foi situado o espaço desde pontos de vista ambientais e de ocupação econômica. Nesta abordagem foram cruzados dados etnográficos e

etnoambientais, a partir da perspectiva Kaingang, com ênfase nas práticas de manejo indígena na área em questão. Assim, o texto é resultante do diálogo entre os conhecimentos acadêmicos e os saberes tradicionais dos Kaingang,

De modo complementar, foram empregados métodos quantitativos e instrumentais da ecologia e etnobiologia, resultando de medidas de comprimento e espessura de fibras vegetais coletadas, marcação e monitoramento de espécimes manejados, a partir dos quais foram estimados taxas de crescimento vegetal, dados discutidos no capítulo 6 desta tese.

O estudo resultou da interlocução sistemática com indígenas pertencentes a cinco comunidades Kaingang situadas na abrangência do município de Porto Alegre, sendo três delas organizadas politicamente em torno de lideranças indígenas do tipo cacique: a Aldeia Kaingang do Morro do Osso, a Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro e a Aldeia Kaingang da Agronomia. Além das aldeias, foram acompanhados em suas incursões territoriais no domínio da bacia do Guaíba pessoas Kaingang residentes em núcleos domésticos situados nas vilas Safira, Jarí e Jardim Protásio Alves, na encosta noroeste e sudeste do Morro Santana, a norte do município. Em termos demográficos, a comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro reúne atualmente 26 famílias – cerca de 120 pessoas -, a aldeia do Morro do Osso 20 famílias e a aldeia da Agronomia 7 famílias. Os núcleos domésticos em situação periférica, em vilas populares, reúnem famílias nucleares – um homem, mulher e filhos – vinculadas pelo parentesco e que reconhecem ancestralidade comum – um mesmo *tronco-velho*. Ao lado da instituição cacique – líder político e diplomático -, os Kaingang da Bacia do Guaíba reconhecem entre si especialistas associados às instituições *kujà* e *curandor* do complexo xamânico Kaingang – especialista espiritual, fitoterapeuta e de cura. (ROSA, 2005).

Das partes da tese

Esta tese divide-se em três partes. A primeira consiste em um único capítulo etno-histórico, dedicado à análise das territorialidades Kaingang em sua relação com os territórios da região hidrográfica do Guaíba no período anterior à fundação de Porto Alegre. Reconstitui-se a relação histórica dos Kaingang com estes territórios a partir da análise de fontes, focalizando as relações estabelecidas com outras alteridades autóctones indígenas e alóctones estrangeiras. Ao final, trata-se dos espaços de vida indígena em uma conjuntura de povoamento luso-brasileiro, processo que resultou na configuração da cidade de Porto

Alegre. No último tópico abordam-se as territorialidades Kaingang do século XIX na região hidrográfica do Guaíba – isto é, nas bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e Gravataí –, período em que os chefes Kaingang tensionavam as fronteiras coloniais e estabeleciam uma relação muito particular com as plantas pioneiras que cresciam nas florestas fragmentadas pela indústria da derrubada: os cipós.

A segunda parte da tese constitui-se de capítulos etnográficos sobre os atuais territórios e territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, e sobre a relação que estas territorialidades constroem com seu passado e seu futuro através das noções êmicas de *Mrũr Jykre*, *Ymã Mág* e *Ymã Si/Ymã Tág*. *Mrũr Jykre* refere todo um conjunto de concepções, práticas, relações eco-lógicas e sócio-lógicas envolvidas na produção e na comercialização do artesanato fabricado a partir de cipós coletados nas florestas que recobrem a bacia do Guaíba. *Ymã Mág*, por sua vez, é o termo pelo qual os *kaingang-pé* se referem a Porto Alegre quando desejam sublinhar sua dimensão de *aldeia grande*. Pelo termo *Ymã Mág* reúnem, em um primeiro nível, o conjunto de grupos locais Kaingang, sejam eles organizados ou não em comunidades, situados na bacia do Lago Guaíba *stricto sensu*. Destacam, neste contexto, os limites políticos do município de Porto Alegre. A compreensão Kaingang acerca desta *aldeia grande* não comporta a dimensão de uma unidade política, mas de um horizonte cultural comum, uma totalidade que se articula pelo parentesco, pela língua Kaingang e pelo modo produtivo centrado no manejo florestal e no *Mrũr Jykre*. Num segundo nível, *Ymã Mág* refere as demais sociedades com as quais os Kaingang se articulam localmente e com as quais eventualmente estabelecem alianças ou travam guerra. Nesta dimensão são incluídos outros indígenas – especialmente os Guarani, mas também Quíchuas e Aimaras provenientes das terras altas da América do Sul e, mais recentemente, indígenas que vêm acionando a identidade étnica Charrua -, assim como parcelas da sociedade porto-alegrense. O segundo nível, deste modo, configura uma esfera que inclui, nos domínios da *Ymã Mág*, distintas classes de estrangeiros/*fóg*.

No contexto da *Ymã Mág* Porto Alegre, a Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro/*Ymã Fág Nhin*¹⁹, assentada sobre um próprio municipal, é considerada enquanto *Ymã Tág*: uma ocupação recente sobre uma margem territorial, espaço cujo vínculo de

¹⁹ A tradução exata para *Nhin* é “espaço do tronco do pinheiro entre os galhos” (WIESEMANN, 2002).

pertencimento está em construção. *Ymã Tág* é um local onde inexistem as cinzas de antepassados e ao qual não vinculam a trajetória de nenhum *tronco velho*. Esta posição de “borda territorial” confere a estes espaços, na perspectiva Kaingang, uma condição de palco de tensões e instabilidades. Em oposição, reconhecem a Aldeia do Morro do Osso (Aldeia do Pé de Deus/*Ymã Topê Pẽn*) como *Ymã Si*: uma aldeia antiga, assim reconhecida por conter as cinzas dos antepassados mortos (*vẽnh-kej*, cemitério) e do fogo que os aquecia em vida (*pĩ*). A descoberta desta *ymã si* mobiliza os *kaingang-pé* a ingressar em estado de guerra, revigorar o xamanismo e direcionar esforços em defesa das florestas que sustentam o viver *kaingang-pé* no circuito do *Mrũr Jykre*, constantemente ameaçadas pela urbanização.

A noção de *Mrũr Jykre* ou cultura do cipó, articulada com a noção de *Ymã Mág*, nos permite reconhecer os contornos do território Kaingang na margem leste do Guaíba: um mosaico ou matriz onde se interligam, como nas tramas de um cesto, os espaços das florestas, das casas e das feiras onde o artesanato é comercializado. Nos termos etnológicos e segundo Robert Crepeau (1997), trata-se da articulação dos domínios floresta/espaco-limpo/casa no contexto das territorialidades Kaingang abordadas. Florestas, aldeias e feiras se articulam, assim, na cultura do cipó ou *Mrũr Jykre*, sistema que permite manter e atualizar a sociabilidade Kaingang em sua eco-lógica e em sua sócio-lógica, nos moldes do que os interlocutores identificam como modo de ser *kaingang-pé* ou modo de vida dos *índios da tradição*.

A terceira e última parte da tese, por fim, consiste de um capítulo de caráter conclusivo e de duas etnografias filmicas em que se procurou sintetizar, pela via reflexiva do filme etnográfico, as noções de *Ymã Mág*, *Mrũr Jykre* e *Ymã Si*. O capítulo etnográfico e filmico intitulado “Dia de Mudança” trata especificamente do espaço da aldeia, com suas continuidades e mudanças, tensões e distensões. Enfim, no último capítulo desta parte, também filmico e intitulado “*Mrur Jykre – a cultura do cipó*”, são abordados os três espaços centrais que configuram o território Kaingang na margem leste do Lago Guaíba. Aqui, são enfatizadas as transformações vivenciadas por estes indígenas desde seu reencontro simbólico com as cinzas de antigos *kujàs* e guerreiros antepassados, fato que potencializou o reingresso Kaingang em estado de guerra, onde o xamanismo atua como guia privilegiado na reconquista da *Ymã Si Topê Pẽn*.

Tab. 01 - Terras Indígenas habitadas pelos Kaingang no Brasil. (FONTE: ISA, 2004).

Terra Indígena	Povo	Situação Jurídica	Área (ha)	Município	Censo (pessoas)
Rio Grande do Sul					
Cacique Doble	Kaingang Guarani M'byá Guarani Nandeva	H	4.426	Cacique Doble São José do Ouro	669
Carreteiro	Kaingang	H	602	Água Santa	239
Guarita	Kaingang Guarani M'byá Guarani Nandeva	H	23.406	Tenente Portela Erval Seco Redentora	4.000
Inhacorá	Kaingang	H	2.843	Santo Augusto São Valério do Sul	672
Irai	Kaingang	H	280	Iraí	427
Ligeiro	Kaingang	H	4.565	Charrua	1.297
Monte Caseros	Kaingang	H	1.112	Ibiraiaras, Moliterno	70
Nonoai	Kaingang Guarani M'byá Guarani Nandeva	R/SPI em revisão	14.910	Nonoai, Rodeio Bonito	2.142
Nonoai/ Rio da Várzea	Kaingang	H	16.415	Nonoai Liberato Salzano Gramado dos Loureiros Planalto, Rodeio Bonito Trindade do Sul	439
Rio dos Índios	Kaingang	I	715	Vicente Dutra	41
Serrinha	Kaingang	Em I	11.950	Três Palmeiras Constantina Ronda Alta Engenho Velho	440
Ventarra	Kaingang	H	772	Erebango	91
Votouro	Kaingang	H	3.341	Benjamint Constant do Sul	1.183
Borboleta	Kaingang	Em I	-	Espumoso	400
Votouro/Kandóia Faxinalzinho	Kaingang Guarani Nandeva	Em I	-	Benjamint Constant do Sul, Faxinalzinho	-
Santa Catarina					
Aldeia Kondá	Kaingang	I	2.300	-	-
Ibirama-La Klanô	Xokleng Kaingang Guarani M'byá Guarani Nandeva	D	37.018	Vitor Meireles Itápolis, José Boiteux Doutor Pedrinho Mafra	1.468
Palmas	Kaingang	I	3.770	Abelardo Luz (SC) Palmas (PR)	668
Toldo Chimbangue	Kaingang	H	988	Chapecó	-
Toldo Chimbangue II	Kaingang	D	975	Chapecó	350
Toldo Imbu	Kaingang	I	1.965	Abelardo Luz	974
Toldo Pinhal	Kaingang	I	4.846	Seara, Paial Arvoredo	131
Xaçecó	Kaingang Guarani M'byá	H	15.623	Xanxerê, Ipuacú Entre Rios Abelardo Luz	2.990

Xapecó Gleba Pinhalzinho Canhadão	Kaingang	I	660	Ipuacú Abelardo Luz	845
Paraná					
Apucarana	Kaingang	R/SPI	5.575	Londrina, Tamarana	690
Barão de Antonina I (Gleba I)	Kaingang Guarani Nandeva	H	3.751	São Jerônimo da Serra	460
Boa Vista	Kaingang	I	7.286	Laranjeiras do Sul	43
Faxinal	Kaingang Guarani	H	2.043	Cândido de Abreu	183
Ivaí	Kaingang Guarani Nandeva	H	7.306	Pitanga, Manoel Ribas	707
Laranjinha	Kaingang Guarani Nandeva	H	284	Santa Amélia	207
Mangueirinha	Kaingang Guarani M'byá	DI	16.375	Mangueirinha	1.402
Marrecas	Kaingang	H	16.839	Guarapuava, Turvo Prudentópolis	517
Queimadas	Kaingang	H	3.077	Ortigueira	365
Rio das Cobras	Kaingang Guarani M'byá	H	18.682	Nova Laranjeiras Quedas do Iguaçu Espigão Alto Iguaçu	1.596
São Jerônimo da Serra	Kaingang Guarani Nandeva	H	1.339	São Jerônimo da Serra	380
Tibagy Mococa	Kaingang	H	859	Ortigueira	778
São Paulo					
Icatu	Kaingang Terena	H	301	Braúna	104
Vanuïre	Kaingang Krenak	H	709	Tupã	181

H=homologada; I=identificada; R/SPI=reservada pelo SPI; DI= domínial indígena; Em I= em identificação

Tab. 02 - Dados gerais sobre acampamentos Kaingang atuais no Rio Grande do Sul

Acampamento	Município	Situação da demanda indígena	Liderança	Particularidade	nº famílias
Pontão	Pontão	DR	Cacique Jonas inacio	Memória associada a vida nas casas subterrâneas. Aldeia antiga do Pinheiro Oco - <i>Ŷmã si Fág Nor.</i>	26
Forquilha	Sananduva	DR	Cacique ireni franco	-	54
Novo Xingu	Novo Xingu	ES	Cacique Jorge Nascimento e Jecimar amantino	Memória associada a pinheiros marcados, antigo cemitério, aldeia e taquarais onde faziam roças tradicionais. <i>Ŷmã si.</i>	35
Carazinho	Carazinho	ES	Cacique Maximílio Reis	Memória associada a pinheiros marcados, aldeia recente - <i>Ŷmã tãg</i> - em 1988.	37
Farroupilha	Farroupilha	ES	Cacique Sidnei da Silva	Memória relacionada a um antigo local de comércio com tropeiros; Campo dos Bugres, territorialidade do cacique Doble.	3
Mato Castelhana	Passo Fundo	ES	Cacique andila inácio	Memória do ciclo de guerras e resistência dos caciques Nonohay, Braga, Doble, João Grande. Pinheiros marcados e aldeia antiga - <i>Ŷmã si.</i>	10
Estrela	Estrela	DR	Cacica Maria Antônia soares	Memória de grutas ocupadas pelos antepassados. Pedras marcadas.	25
Lajeado	Lajeado	ES	Cacique Vaz	Local de parada	11
São Leopoldo	São Leopoldo	ES	Cacique Darcir Rodrigues Fortes	Memória da resistência do ciclo de guerra dos caciques Braga, Doble e João Grande. Antigo território expropriado pela colonização alemã.	16
Morro do Osso	Porto Alegre	DR	Cacique Jaime <i>Kentág</i> Alves	Memória mitológica associada ao <i>Gufã</i> , tempo de criação do mundo. Mito que identifica o <i>Tope Kre</i> (Serra de Deus) e o <i>Goj kafã tu</i> (água sem margem) como limite sul do mundo Kaingang. Cemitério e aldeia antiga - <i>Ŷmã si.</i>	26
Lomba do pinheiro			Claudir da silva		

DR=Demanda reconhecida e protocolada na FUNAI / SR= solicitação de regularização fundiária encaminhada à FUNAI

Lista de abreviações:

AER Administração Executiva Regional
CEPI Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CFB Constituição Federal do Brasil
CGID Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
CIMI Conselho Indigenista Missionário
COMIN Conselho de Missão entre Índios
FUNAI Fundação Nacional do Índio
FUNASA Fundação Nacional da Saúde
GT Grupo Técnico
IBAMA Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA Instituto da Reforma Agrária
ISA Instituto Sócio-Ambiental
MPF Ministério Público Federal
NIT Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais
PT Partido dos Trabalhadores
PUCRS Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
SEMA Secretaria Estadual do Meio Ambiente
TI Terra Indígena
UFRGS Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UHE Usina Hidrelétrica
UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

PARTE 1



O DESCOBRIMENTO DO BRASIL E O (EN)COBRIMENTO DO *ÍNDIO*

Tudo isso aqui que a vista alcança é o Brasil. Quando descobriram o Brasil, descobriram o índio; me descobriram eu, pelado. Quem que me deu de vestir? Quem me cobriu foi o branco. (Floriano Nascimento, TI Serrinha, junho 2004).



Capítulo Um

“Índios” e “Branco” na Banda Oriental da Bacia do Prata: camadas de história que merecem ser contadas

A área onde atualmente habitamos, ou seja, a Bacia do Rio da Prata Oriental, está situada entre os vales dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai e o Oceano Atlântico. Não a vemos como um ambiente distinto do restante da América do Sul apenas porque a habitamos, mas a partir dela é que examinamos curiosamente o resto deste imenso continente. Já numa primeira observação, ainda muito geral, percebemos a oeste e a norte as imensas, extensas e contínuas paisagens das cadeias de montanhas dos Andes e da Floresta Tropical Amazônica. A leste, podemos olhar o horizonte longínquo e imutável do Oceano Atlântico. É em relação a estas portentosas paisagens que a Bacia do Rio da Prata começa a destacar-se. (KERN, 1994, p.8)

Rodolfo Kusch (1989; s.d.) concebe a América como um Continente dividido entre as intimações da barbárie e da civilização, da natureza e da ficção urbana. Para ele, a mestiçagem, seja de sangue, seja simbólica, anuncia uma conciliação sem entretanto desfazer as tensões e cisões de uma América partida. Para este filósofo, a América só pode resgatar a si mesma através de uma radical imersão no telúrico, nas entranhas da terra, separando-se do consciente, distanciando-se do estranho, pensando-se desde aqui. (KUSCH, 1989, p. 22).

A perspectiva do *estar-aqui* na imersão telúrica é o caminho que Kusch reconhece como a chave para abordar o pensamento indígena, cujo universo simbólico e material é marcado por uma relação intensa com as paisagens americanas. Neste percurso, o território – ou melhor, a terra – se apresenta como uma reserva simbólica e material de possibilidades. (KUSCH, s.d., p. 36).

Aderindo à perspectiva deste filósofo, pensar as alteridades sócio-culturais chamadas indígenas, autóctones ou originárias¹ a partir da relação que estabelecem com seus territórios, desde o lugar, torna-se relevante na medida em que permite uma aproximação das bases compreensivas destas alteridades.

Nesta perspectiva, este capítulo se dedica ao conhecimento dos territórios e das territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, no âmbito dos processos de ingresso e ocupação européia no Rio Grande do Sul, privilegiando o período que antecede a fundação de Porto Alegre (1772). Desde então, o foco se detém apenas em aspectos gerais do povoamento da cidade que se mostraram relevantes à compreensão do presente etnográfico.

O esforço é empreendido no sentido de compreender primeiramente a relação histórica estabelecida entre territorialidades Kaingang e os territórios situados na margem oriental do Lago Guaíba, onde se situa a cidade de Porto Alegre, tendo em vista que os registros históricos produzidos por ocasião da fundação da cidade tratam a região como um “vazio demográfico” no que se refere a presença indígena. (ANDRADA, 1927, 1928, 1929). Busca-se, assim, dimensionar a cidade no contexto histórico, étnico e ambiental que lhe é envolvente, desfocando-a propositadamente.

Em segundo lugar interessa conhecer como os Kaingang, nos séculos XVI, XVII e XVIII, a partir do campo de relações que estabeleceram com outras alteridades indígenas suas contemporâneas e com a paisagem, se posicionaram frente ao ingresso de distintas frentes coloniais sobre estes territórios, quais as condutas territoriais adotadas e seus desdobramentos. (LITTLE, 2002). O percurso deste capítulo permite ainda identificar o modo como os estrangeiros foram produzindo e organizando seu conhecimento – e seu desconhecimento – sobre estas populações, na medida em que conquistavam seus territórios e ideologizavam suas rotinas e saberes às perspectivas colonial, nacional e urbana. (OLIVEIRA, 1998a, 1998b; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

A opção pela amplitude de foco e pelo enquadramento histórico adotados neste capítulo – em se tratando de uma tese cujo campo etnográfico se define pelas territorialidades Kaingang que atualmente vivem na margem oriental do Lago Guaíba, Porto Alegre –, se

¹ Os termos autóctone, originários, foram empregados pelo antropólogo José Otávio Catafesto de Souza (1998) para demarcar a posição de anterioridade das populações indígenas nos territórios do Sul do Brasil em relação aos alóctones, estrangeiros, colonizadores europeus que as sucedem historicamente. É uma alternativa ao termo “índio”: categoria genérica, colonial e ideológica imposta pelo colonizador para demarcar uma suposta condição de primitividade e inferioridade destas populações em relação às suas autoproclamadas civilidade e superioridade. (WIESEMANN, 1978; URBAN, 1992; REIS, 1997; NOELLI, 2000, 2001; SILVA, 2000; SILVA, 2001).

justifica pela inserção destes territórios em contextos ambientais e sócio-culturais mais amplos, devendo ser compreendidos como processos e produtos de uma história onde pesam vias móveis de negociação, tensão e sobreposição de muitas fronteiras. (TOMMASINO, 1995a; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; LITTLE, 2002; SAHLINS, 2003).

Neste quadro foram privilegiadas as alianças positivas e negativas efetivadas entre as alteridades Kaingang frente aos novos contextos de contato inaugurados pelo processo colonial, reveladoras de que os diferentes tipos de estrangeiros foram de fato sendo acomodados em quadros sociais que lhes eram pré-existentes – o campo de tensão e complementariedade entre as diversas territorialidades indígenas e seus espaços de pertencimento. Com efeito, é necessário reconhecer que os conflitos de fronteira entre as Coroas de Espanha e Portugal, no processo de ocupação do território da Banda Oriental da Bacia do Prata – onde se insere a Bacia do Guaíba –, se configuraram em permanente negociação e tensão com um horizonte sócio-cultural que lhes é historicamente anterior e que lhes serviu de enquadramento: o dos territórios e territorialidades autóctones originárias, seus modos de relação com as paisagens.

Durante todo o trajeto deste capítulo, procura-se contrapor marcadores históricos hegemônicos com uma perspectivação da “história” desde uma ótica possivelmente experimentada pelas alteridades indígenas que, longe de serem objetos passivos às imposições da “cruz” e da “espada” em conquista, se revelam nas entrelinhas das próprias fontes como sujeitos ativos, cujas territorialidades e pertencimentos participam na definição de limites e possibilidades a todos estes processos.

Na perspectiva etnológica de Claude Lévi-Strauss (1952 *apud* GOLDMAN, 1999), é pertinente o exercício desta inversão de pontos de vista, este estranhamento das “lentes” culturais pelas quais nossa sociedade geralmente qualifica as culturas indígenas, para não incorrer em armadilhas ilusórias:

Todas as vezes que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou de estacionária, devemos, pois, nos perguntar se este imobilismo aparente não resulta da nossa ignorância sobre os seus verdadeiros interesses, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, em relação a nós, vítima da mesma ilusão. (LÉVI-STRAUSS, 1952: 73, *apud* GOLDMAN, 1999, p. 8).

A escritura procura exercitar um diálogo da narrativa histórica com dados etnográficos, arqueológicos e etnológicos, conduzindo o olhar, neste percurso, prioritariamente às territorialidades Kaingang (que aparecem referidas como *Tapuia*,

Guaianás, Goiana, Guananás, Ybiraiyaras ou Ibiraiaras, Ibirajaras, Gualachos, Chiquis ou Chequis, Cavelludos, Coronados ou Coroados, Camperos e Pinarés), mas também às territorialidades Guarani (*Tape, Carijó, Caaro, Patos, Arachanes*). Igualmente são privilegiados aspectos importantes para a compreensão dos processos envolvidos na formação da paisagem contemporânea da Bacia do Lago Guaíba, onde se inscreve Porto Alegre, nosso ponto de partida etnográfico. Aqui nos interessa compreender o processo de expansão da cidade sobre florestas e campos, cujo desdobramento se visualiza no atual mosaico de fragmentos florestais e campestres dispersos em uma matriz hegemonicamente urbana.

Ao tratar da paisagem em que participam os Kaingang na margem leste do Lago Guaíba é pertinente considerar a perspectiva do antropólogo Michael Taussig (1993, p. 285), que concebe a paisagem como um produto tanto da história social como da natural, em que a topografia biofísica é, em certa medida, a reflexão de uma “topografia moral”, produto de intervenções e interesses ora concorrentes, ora convergentes.

Para revisitar a história e a paisagem – simultaneamente eco-geográfica e imaginária – questiona-se Taussig sobre o modo como os homens interpretam sua história e “recrutam a paisagem” para este fim, sobre os modos distintos e complementares pelos quais, a partir de suas interpretações, estes homens adquirem poder, sendo neste percurso carregados ou carregando outros homens através da paisagem. (TAUSSIG, 1993, p. 283).

Considerando a Banda Oriental da Bacia do Prata, o grande escoadouro de águas da porção final da bacia do Jacuí define uma paisagem que atraiu o interesse e curiosidade de muitas intencionalidades humanas ao longo do tempo. Nesta região, as águas são simultaneamente meio de ingresso e modo de conformação das paisagens sulinas, onde Kaingang, Xokleng, Guarani, Minuano e Charrua são os termos que atualmente identificam povos indígenas contemporâneos cujas territorialidades mantêm uma relação de continuidade na povoação desde o período pré-colombiano. (KERN, 1991; 1994).

No atual Rio Grande do Sul, todas estas territorialidades, em certa medida e sempre considerando seus antecedentes, passaram em algum momento de suas trajetórias pela Depressão Central, onde se encrava o leito do Jacuí, avançando até o delta desse rio pela margem oriental do Lago Guaíba, onde se situa Porto Alegre. (KERN, 1991; 1994; NOELLI *et alii*, 1994; GAULIER, 2001-2002)².

² Considerando as alteridades autóctones americanas, além de Guarani, Kaingang, Charrua, na atualidade parcialidades das etnias Quichua e Aimara, originárias das Terras Altas da Cordilheira dos Andes, assim como

Assim, é necessário dimensionar a fundação de Porto Alegre, bem como interesse dos luso-brasileiros nos territórios da margem leste do Lago Guaíba, no contexto de anterioridade de sua ocupação por populações humanas que, ao longo de pelo menos 9 mil anos, em diferentes momentos, convergiram para esta região. (NOELLI *et alii*, 1994).

Desde uma perspectiva ambiental, é preciso reconhecer a particularidade desta paisagem, haja vista que nela se estabelecem os limites entre as zonas continental e costeira, temperada e tropical, resultando numa fisionomia de contraste e encontro de elementos de diversas paisagens da região meridional da América do Sul. Em Porto Alegre, partindo do litoral, inicia a cadeia de morros graníticos que prossegue, a oeste, na Serra do Sudeste. Esta cadeia é igualmente a última porção de terras altas para quem desce do Planalto, pela Serra do Mar, em direção ao sul. Em termos regionais, é o limite das terras altas, no eixo oeste-leste, como no eixo norte-sul. (MENEGAT *et alii.*, 1998, p. 8).

Considerando os domínios políticos do município, somam-se 34 morros marcados pelo encontro de formações florestais e campestres e em que são representados elementos de sete eco-regiões do Cone Sul da América: Mata Atlântica, Mata do Planalto Meridional com Araucária, Mata de Restinga, Savana Meridional, Chaco, Pampa e Patagônia. (MENEGAT *et alii*, 1998, p. 8).

Neste sentido, é uma região sintética e receptora de diversos fluxos de povoamento – não exclusivamente humanos. O grande escoadouro de águas que se estende do delta do Jacuí pelo Guaíba, atravessando a Lagoa dos Patos em direção ao Atlântico, é elemento central nesta geografia. Para estas águas convergem rios que descem do norte, desde o Planalto Meridional e Serra do Nordeste; escoam do oeste, pela Depressão Central; chegam do leste, desde a Planície Costeira; e também do Pampa, a sudoeste. Esta convergência hídrica deve ser compreendida como um encontro de vias e corredores pelos quais chegaram e chegam continuamente elementos de populações vegetais, animais e humanas de longínquas paragens. É decisivamente um foco de povoamento privilegiado pela geografia das águas que o torna diverso, rico e paradigmático.

Além das águas, as correntes de ar e os ventos que varrem os quadrantes sul e sudoeste trazem o frio andino, movendo sementes, aves, insetos e grupos humanos. Conhecidos por Minuano e Pampeano, estes ventos que chegam a Porto Alegre levam o nome das populações

parcialidades Mapuche, contribuem para conectar as paisagens de Porto Alegre com territórios indígenas situados nos atuais Peru, Bolívia, Argentina, Chile, Uruguai e Paraguai.

humanas originárias dos territórios do sul. Do norte, oeste e leste chegam as correntes aéreas que repercutem das encostas do Planalto, da Serra e das restingas costeiras, movendo a chuva. Em síntese, Porto Alegre foi fundada sobre paisagens para as quais convergiram, ao longo dos milênios, diferentes interesses, intencionalidades e territorialidades.

Com relação à perspectiva de longa duração adotada na escritura deste capítulo, em grande parte ela se dá como resposta ao próprio campo etnográfico. As categorias empregadas pelos interlocutores Kaingang para qualificar seus distintos espaços em Porto Alegre (e.g. *ỹmã si/ ỹmã tãg*)³ – assim como o modo pelo qual os não-indígenas se referem aos Kaingang na cidade (*índios desaldeados, índios urbanos, índios do planalto*)⁴ – apontaram a necessidade de situar o contexto histórico espaço-temporal em que se insere o esforço Kaingang no sentido de ocupar parcelas dos territórios indígenas na margem oriental do Guaíba.

Deste modo, este capítulo é em parte resultado do próprio percurso na busca de uma abordagem para esta problemática. Na linha de Kimiye Tommasino (1995a), a perspectiva histórica se revelou essencial para definir o quadro de análise do problema de tese: tratava-se de um processo de territorialização (expansão de fronteiras Kaingang, conquista de novos domínios) ou de re-territorialização (retorno a antigos territórios de pertencimento deste povo sobre os quais a cidade crescera e se impusera)? Para além de um estudo dos “índios na cidade” – campo que desde a década de 1990 vem se consolidando na antropologia⁵ (e.g. TOMMASINO, 1995b, 2001; MOTA, 2000a; BAINES, 2001) –, as territorialidades Kaingang exigiram o esforço de compreender processos em escalas mais abrangentes.

Em resposta a estes questionamentos, buscou-se reconstituir historicamente a ocupação espacial do território hoje definido pelos limites políticos do município, deslocando e circunscrevendo estes limites arbitrários ao contexto sócio-ambiental e histórico que lhe é abrangente – focalizando os processos históricos ocorridos desde o contato entre os povos indígenas e os colonizadores estrangeiros na Banda Oriental da Bacia do Prata (KERN, 1994),

³ Aldeia antiga/aldeia nova

⁴ Sempre no sentido de *índios fora de lugar*.

⁵ Muito embora desde a década de 1960 Roberto Cardoso de Oliveira tenha problematizado este fenômeno em sua tese de doutorado “Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes” (1968), somente nos anos 1990 ele se consolida enquanto campo que atrai cada vez mais o olhar dos antropólogos que trabalham com sociedades indígenas, sobretudo nas regiões mais urbanizadas do sul, sudeste, e nordeste do país. Talvez o movimento necessário, neste momento em que se encontram as pesquisas sobre índios nas cidades, seja justamente retomar as noções de Cardoso de Oliveira em que aldeia e cidade só podem ser compreendidas em relação e posicionadas num *continuum*. Neste movimento, e à luz da etnografia de cada grupo, os Kaingang propõem o desafio de desfocar a cidade para adentrar em outras camadas de significado que o urbano suscita para estes índios.

com ênfase na margem oriental do Lago Guaíba, até a fundação de Porto Alegre na segunda metade do século XVIII.

Este foco geográfico-histórico não é arbitrário, mas privilegia as paisagens em que os limites político-territoriais de Porto Alegre se inscrevem e que são determinantes nos distintos movimentos humanos em sua direção, não apenas indígenas. Além disto, adere à perspectiva adotada nos estudos arqueológicos, históricos e antropológicos envolvendo sociedades indígenas no Rio Grande do Sul. (e.g. SCHMITZ, 1988, 2001, 2002; SCHMITZ & BECKER, 1991; KERN, 1991, 1994; BECKER, 1995; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; SILVA, 2001).

Como observa o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza, é “importante fazer uma retrospectiva genérica dos contatos envolvendo autóctones naquilo que interessa à interpretação das formas atuais de encapsulamento dos povos originários neste Estado”. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 264). Este mesmo autor empreendeu esforço similar em sua tese de doutorado, quando pesquisou os Guarani missioneiros e considerou necessário um mergulho histórico à compreensão dos processos contemporâneos envolvendo suas territorialidades, consideradas hegemônica e paradoxalmente, nos jogos de poder, como desprovidas de história, a despeito de sua condição originária:

(...) A forma de entender a ação da temporalidade sobre as unidades ‘culturais’ aborígenes partia de uma concepção equívoca, supondo que a tradicionalidade ameríndia era estática, a-histórica, inapta a lidar com as inovações e a crise advindas com a expansão civilizatória européia. Mais do que frias, eram sociedades congeladas no tempo. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 265).

O campo etnográfico que fundamenta esta tese está justamente a tratar de territorialidades autóctones que, em que pese seu presente de etnicidade diacrítica (BARTH, 1998), adotaram ao longo da história um repertório variado de condutas territoriais, incluindo ora o enfrentamento e a guerra, ora investidas diplomáticas em defesa efetiva de seus territórios, ora a aliança e o domínio partilhado de um determinado espaço territorial com outras alteridades sócio-culturais, ora o abandono destes mesmos territórios e a itinerância, associadas a estratégias de “camuflagem” ou invisibilidade étnica. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998; LAROQUE, 2000).

Com relação ao período histórico privilegiado nesta parte da tese, em se tratando de pesquisas históricas e etno-históricas sobre as territorialidades Kaingang no Rio Grande do Sul, pode-se considerar os séculos XIX e XX como relativamente bem documentados e conhecidos, merecendo destaque a dissertação de mestrado de Luís Fernando da Silva

Laroque (2000), em que os territórios Kaingang são abordados a partir da dinâmica das territorialidades de suas lideranças no período entre 1808 e 1889. Além da contextualização temporal do período estudado, o autor faz uma exaustiva revisão de fontes documentais e bibliográficas, apresentando mapas e quadros ilustrativos dos deslocamentos e configurações territoriais das parciaisidades Kaingang.

Além dos estudos desenvolvidos continuamente no âmbito acadêmico focalizando processos territoriais dos Kaingang no Rio Grande do Sul nos séculos XIX e XX (e.g. SIMONIAN, 1981; BECKER, 1995; ANAÍ, 1991; PREZIA, 1994; PEZAT, 1997; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; ROSA, 1998; LAROQUE, 2000; SILVA, 2001; VEIGA, 2003; CERNEV DA ROSA, 2004), são fundamentais os registros que os próprios Kaingang vêm fazendo de sua história, com a colaboração de antropólogos, educadores, religiosos e lingüistas, sob forma de livros (VYJKÁG, 1997), CDs (CHAPECOZINHO *et alii*, 2002; KANHERÓ *et alii*, 2005, CDs), filmes (e.g. ROSA, vídeos, 1992, 1995, 1999) e dicionários. (WIESEMANN, 2002).

As fontes que subsidiam a produção de todas estas pesquisas são diversas: além da memória e história oral, há cartas, relatos de viagem, relatórios e apontamentos feitos por religiosos, militares, engenheiros das colônias, indigenistas. (e.g. MABILDE, 1897, 1899, 1983; VIEIRA DOS SANTOS, 1949; DREYS, 1961; SAINT-HILAIRE, 1973; AVÉ-LALLEMANT, 1980).

A abundância de relatos e informações sobre os séculos XIX e XX deve-se justamente a este ser o período em que as territorialidades Kaingang passaram a enfrentar de modo mais sistemático os constrangimentos impostos pelo processo civilizador e pelos ordenamentos do Estado Brasileiro, merecendo destaque as diversas frentes de expansão⁶ colonial que incidiram sobre seus territórios – além de portugueses e espanhóis, alemães, italianos, poloneses etc. – e a criação dos aldeamentos e áreas indígenas.

Entre os muitos desdobramentos destes processos, além da redução dos limites territoriais efetivamente ocupados, são determinantes para os povos indígenas os elevados índices de degradação ambiental que atingiram os distintos ecossistemas que compõem seus territórios, com destaque para o comprometimento dos mananciais de água doce e a devastação das florestas, através de sucessivos ciclos econômicos – gado, erva-mate, madeira, soja. (e.g. ROSA, 2000, 2005; FREITAS, 2000, 2004; LADEIRA & MATTA, 2004).

⁶ De acordo com Martins (1997, *apud* LAROQUE, 2000, p. 58): “deslocamento da população ‘civilizada’ e das atividades econômicas reguladas de algum modo pelo mercado”.

Com relação aos séculos XVI, XVII e XVIII – que antecedem a fundação de Porto Alegre – a pesquisa de Ítala Basile Becker (1995) *O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul*, publicada pela primeira vez em 1976 pelo Instituto Anchieta de Pesquisas, aborda o período de modo muito geral, sintético e controverso, considerando os dados “poucos e não muito claros” (BECKER, 1995, p. 131)⁷. A autora fundamenta seu estudo sobre estes séculos nas seguintes fontes: *Etnografía de la Antigua Provincia del Uruguay*, de Antônio Serrano (1936); *Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografía, sociología e folclore*, de Francisco Schaden (1963); *Poranduba Riograndense*, de Carlos Teschauer (1929), e *História da República Jesuítica do Paraguay*, de Cônego Gay (1863).

Deste modo, não foram consultadas por Becker (1995), diretamente, as fontes produzidas pelos jesuítas espanhóis ao longo do período missioneiro no Rio Grande do Sul (1627 – 1750), talvez por ter a autora considerado que sobre os Kaingang “não se estabeleceu a influência jesuítica, ao contrário do que aconteceu com os grupos horticultores que são catequizados; são exceções as tentativas de Cristóvão de Mendoza, em meados do século XVII, entre os Pinaré e a Redução de Conceição” (BECKER, 1995, p. 11). Becker avalia este período como o “mais antigo, isto é, em que o grupo vivia entre um estado de isolamento e um certo contato intermitente com o bandeirante português” (BECKER, 1995, p. 11), lançando mão do campo conceitual proposto por Darci Ribeiro (1970).

Em termos antropológicos é necessário um estranhamento destas posições, tendo em vista a amplitude temporal e espacial da empresa missioneira na Banda Oriental da Bacia do Prata, considerada um processo simbólico e material com repercussões em escala regional e em praticamente todo este território, atingindo de diferentes modos os distintos povos indígenas que nele viviam. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

Com relação especificamente ao campo etnológico dos estudos Kaingang, a importância do período missioneiro vem sendo crescentemente reconhecida pelos etnólogos contemporâneos. Em um artigo publicado em 2002, o etnólogo Robert Crépeau considerou que:

(...) a influência histórica das Missões jesuíticas sobre os Kaingang é, ao meu ver, subestimada e deverá ser objeto de uma pesquisa futura. A proximidade geográfica das Missões com o território ocupado historicamente pelos Kaingang por certo implica uma participação desses últimos na esfera de influência jesuítica. (CRÉPEAU, 2002, p. 115).

⁷ O estudo de BECKER (1995 [1976]) tem o mérito de ser a primeira síntese da história Kaingang no Rio Grande do Sul, sistematizando diferentes fontes antes dispersas. Este estudo cobre desde o século XVI até o século XX.

Outros etnólogos que compartilham as impressões de Crépeau e se dedicam ao estudo da cosmologia Kaingang sugerem que a influência jesuítica dos séculos XVII e XVIII teve implicações na configuração de novos arranjos simbólicos presentes no xamanismo Kaingang nos séculos seguintes. (e.g. VEIGA, 2000; ROSA, 1998, 2005; ALMEIDA, 1998, 2004).

Catafesto de Souza (1998) de certo modo é precursor deste movimento, haja vista que dedica grande parte de sua tese de doutorado à compreensão dos processos missionários, relacionando as territorialidades Guarani e Kaingang no âmbito deste campo etnográfico. Recentemente, em contexto pericial na Terra Indígena Nonoai, Juracilda Veiga (2003) investiu na consideração dos processos jesuíticos para a compreensão das territorialidades e territórios Kaingang no Alto Uruguai, particularmente da TI Nonoai.

1.1 As Províncias Etnográficas no Rio Grande do Sul pela “lente” dos jesuítas espanhóis: uma leitura a partir de Aurélio Porto

O historiador gaúcho Aurélio Porto, em sua obra “História das Missões Orientais do Uruguai”, em dois volumes (1954a e 1954b), empreende um estudo detalhado das fontes jesuíticas agrupadas na Coleção de Angelis⁸, que consta de manuscritos e documentos inéditos, cartas, mapas e ânuas produzidas pelos padres que vivenciaram a experiência das Missões na Bacia do Prata, nos séculos XVII e XVIII. Tais fontes são privilegiadas e merecem ser devolvidas à atualidade da etnologia Kaingang na medida em que fazem referências a aspectos sócio-culturais e a parcelas dos territórios históricos deste povo que acabaram à margem dos estudos contemporâneos, como é o caso dos territórios da margem oriental do Lago Guaíba, atual município de Porto Alegre.

Produzidas no contexto da experiência de contato hispânico-religiosa, estas fontes foram por muito tempo negligenciadas na historiografia do Rio Grande do Sul relativamente às fontes luso-brasileiras, em grande parte devido ao viés ideológico nacionalista. Como já dito, em parte disto resulta ser razoavelmente bem conhecida a história Kaingang no curso dos séculos XIX e XX, enquanto pouco se sabe a respeito de suas populações, territórios e territorialidades nos séculos XVI, XVII e XVIII. (BECKER, 1991, 1995; MOTA, 2000b; LAROQUE, 2000).

A complexidade etnográfica do conhecimento produzido pelos jesuítas setecentistas e oitocentistas, expressa em arranjos ricos em termos da língua Guarani, constando de muitas

⁸ Arquivada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

categorias e de difícil leitura, também deve ter sido um fator importante para manter o silêncio histórico com relação a estas fontes. Justamente aí reside o mérito de Aurélio Porto: haver sistematizado as fontes jesuíticas e coloniais dos primeiros contatos e proposto um esquema de classificação a partir das categorias dos próprios jesuítas. Por tais motivos esta fonte foi privilegiada na escritura da primeira metade deste capítulo, sendo complementada por outras referidas oportunamente.

Ainda em nível introdutório, é necessário acrescentar que o empenho em trazer as fontes jesuíticas dos primeiros contatos e sistematizadas por Aurélio Porto não é inovador – o percurso já foi trilhado por outros antropólogos e arqueólogos contemporâneos que pesquisam populações indígenas no sul do Brasil. (e.g. SCHMITZ, 1967; BECKER, 1991; VENZON, 1991a, 1991b, 1991c; MOTA, 2000b; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; NOELLI & MOTA, 1999).

Para os objetivos desta tese, o foco privilegia o modelo pelo qual os jesuítas setecentistas e oitocentistas classificavam, identificavam e localizavam as territorialidades e territórios Kaingang na banda oriental da Bacia do Prata – referidos como *Guaianá*, *Guananazes* ou *Ibirajaras* e suas muitas parciaisidades⁹.

Foram os jesuítas que, ao avançarem na empresa espanhola da Companhia de Jesus pelas bacias dos rios Ibicuí e Jacuí, quando por ocasião da fundação das Missões do Tape (1627-1641), se deflagraram com as territorialidades Kaingang (*Ibirajara*) tensionando e opondo limite à expansão missionária (e Guarani), a partir dos territórios que estes índios então ocupavam e que incluíam a margem oriental do Lago Guaíba, onde se assenta o atual município de Porto Alegre.

A presença Kaingang nestes territórios, nos séculos XVI e XVII, é explicitamente referida, como se verá em diversos momentos. Tal informação, registrada pelos jesuítas espanhóis e reproduzida em Aurélio Porto, é preciosa e imprescindível ao entendimento dos processos analisados nesta tese.

De acordo com Aurélio Porto (1954a), o conhecimento colonial sobre o Rio Grande do Sul desde os primeiros registros de viagens estabeleceu três províncias etnográficas: Uruguay, Tape e Ibiacá. Estas designações assinalavam regiões distintas, já perfeitamente delimitadas,

⁹ O termo “parcialidade” é empregado nesta literatura como sinônimo de tribo, ou seja, uma unidade político-territorial ou grupo local.

quer por acidentes geográficos, quer pela existência de uma “nação aborígene¹⁰”: a Província do Tape inseria-se entre a do Uruguai e a do Ibiacá, como uma grande cunha territorial. (PORTO, 1954a, p. 44).

Inicialmente, o termo *Província do Uruai* (Uruguai) foi empregado pelos navegantes e exploradores hispânicos que viajavam no grande *Rio de Soli* (Rio da Prata) e se referia a todo o território espanhol compreendido desde as margens orientais do rio da Prata até a *Província de Vera* (ou do Guairá) e “a linha oscilante de Tordesilhas” (PORTO, 1954a, p. 44): “lindava com a do Tape pelas fraldas mais meridionais da Serra do Mar, indo até as nascentes setentrionais do Jacuí. E daí pelas cabeceiras do Uruguai-pitã, odierno Rio Turvo, ia até o [rio] Uruguai, limitando-se por ele com a Província do Guairá”. (PORTO, 1954a, p. 47).

O jesuíta Roque Gonzáles de Santa Cruz, em carta de 15 de novembro de 1627, relata sua viagem por estas províncias.

A antropóloga Maria Eunice Maciel (1997) registra que Roque Gonzáles de Santa Cruz, nascido em Assunção e conhecedor da língua Guarani, “deixou-nos dessa porção do Rio Grande a primeira descrição geográfica, orográfica, potamográfica e etnográfica, referente ao ano de 1627”. (JAEGER, 1956 *apud* MACIEL, 1997, p. 218).

A partir dos registros deste jesuíta, Aurélio Porto (1954a, p. 48) refere que a Província do Uruguai abrigava os territórios dos “caciques supremos Tabaca e Nheçu”, identificados pelos jesuítas como da parcialidade *Caaro* ou *Caaroguara*¹¹, sendo que os territórios de *Tabaca* se estendiam do rio Ibicuí até o Ijuí, e os do cacique *Nheçu* ficavam entre o Ijuí e o *Uruguai-pitã* (rio Turvo). Nesta região, de acordo com a narrativa histórica de Nicolau Mendes (1954) se dariam, no ano de 1752, as contendas entre Guarani missioneiros e Kaingang em torno da exploração dos territórios dos ervais, resultando na configuração do “Império dos Coroados”. (MENDES, 1954).

¹⁰ É importante observar que os distintos povos indígenas no período dos primeiros contatos eram tratados por “nações” e seus líderes como “chefes de estado”, estatuto que gozariam até a primeira metade do século XIX. De acordo com Luís Fernando Laroque (2000), baseado na leitura de Mozart Dietrich (1994), “a expressão ‘nações indígenas’ que era normalmente utilizada na legislação, passa a ser substituída pelo termo ‘índio’ ou no máximo, pelo de ‘primeiros brasileiros.’ Mas isso faz parte da própria mentalidade do Período Imperial em que o Nacionalismo e a construção ideológica do Brasil como uma grande nação não poderiam aceitar separatismos e muito menos nações indígenas”. (LAROQUE, 2000, p. 31).

¹¹ A filiação de Ítala Basile Becker (1995) ao esquema etnográfico proposto por Antônio Serrano (1936), associado ao fato de *Nheçu* e *Tabaca* serem termos do idioma Guarani, fez com que esta autora incorresse no equívoco de considerar o Cacique *Nheçu* (ou *Niezú*), assim como toda a parcialidade *Caaro*, sua subordinada, como sendo Kaingang e não Guarani. Cabe ressaltar que tanto o cacique *Nheçu* como a parcialidade *Caaro* (ou *Caroguara*), sua subordinada, são referidos pelos jesuítas como parcialidade Guarani da *nação Tape*, e como tal foram mantidos no esquema etnográfico de Aurélio Porto (que se verá à frente).

É interessante notar que, nas fontes jesuíticas, a bacia do rio Ibicuí aparece diversas vezes como um ponto de transição etnográfica no eixo norte-sul desta Província, marcado pela tensão entre as territorialidades Guarani, do Ibicuí ao norte, e aquelas dos povos pampeanos – correspondentes aos contemporâneos Charrua e Minuano (que, no esquema de Aurélio Porto, aparecem reunidos na categoria *Guaicurus do Sul*): “Do sul do Rio Ibicuí até o Rio da Prata, limitando com a Província do Tape, dominavam os Guaicurus do Sul”. (PORTO, 1954a, p. 48)¹². Aurélio Porto refere os limites da Província do Tape da seguinte maneira:

(...) ficava entre as do Uruguai e a de Ibiaçá. A Norte e a Leste, dividindo-se com esta ultima, tinha por limites o curso do Jacuí, desde suas nascentes mais setentrionais até a Lagoa dos Patos. A Sul e Oeste, extremava-se da Província do Uruguai pela Serra Geral, desde a secção ainda hoje denominada Serra dos Tapes, até as origens do Jacuí. Dominavam os tapes [Guarani] toda esta vasta região abrangida pela Serra Geral, cujos últimos contrafortes a Oeste iam morrer entre os rios Ibicuí e Itu, isto é, na coxilha do Boqueirão, ponto inicial da primeira penetração do padre Roque Gonzáles no Tape. (PORTO, 1954a, p. 48).

Com relação à Província de Ibiaçá, território dos Jê Meridionais – Kaingang e Xokleng –, Aurélio Porto (s/d) observa uma grande confusão nas fontes documentais, em que a própria grafia do topônimo foi registrada de dez formas diferentes: *Mbianza*, *Mbiaza*, *Biaçá*, *Biassa*, *Ibuassupe*, *Imbiaçá*, *Viaça*, *Iuiaça*, *Biracuera* e *Ibiaçá*. Assinale-se que esta foi a única das três províncias do Rio Grande do Sul não ocupada por Reduções jesuíticas, mas apenas por vacarias e ervais, dada a resistência e hostilidade indígena (principalmente Kaingang) à empresa missioneira¹³. Talvez daí ser a menos conhecida neste período.

Propõe Aurélio Porto que os limites da Província de Ibiaçá se estendem de Laguna, pelas cabeceiras do rio Pelotas, seguindo pelo rio Uruguai até rio Turvo (*Uruguai-Pitã*). Deste ponto, seguia o curso do Turvo até suas cabeceiras, no divisor de águas, para então alcançar as cabeceiras mais setentrionais do Jacuí e prosseguir por todo seu percurso até a Laguna dos Patos e o canal do Rio Grande. A norte deste canal, seguia o domínio da Província pelo litoral, incluindo a Planície Costeira, com suas lagoas e restingas, até extremar em seu ponto

¹² Ora, as observações dos jesuítas vão ao encontro dos mapas de distribuição dos sítios arqueológicos que remetem respectivamente à Tradição arqueológica Tupi-Guarani e Tradição arqueológica Vieira, associadas aos ancestrais de Guaranis e Charrua-Minuano. (KERN, 1994; 1991). De outra sorte, apesar de Charrua e Minuano serem povos considerados “extintos” oficialmente, cresce na atualidade a emergência de grupos étnicos acionando o pertencimento a estes povos, o que os devolve ao presente etnográfico desta tese. Estes dados, em conjunto, sinalizam a existência de um campo rico para estudos antropológicos no contexto desta bacia.

¹³ A Redução de Santa Tereza (1634), situada no divisor de águas das bacias dos rios da Várzea e Jacuí, estava justo nos limites de Ibiaçá. (VEIGA, 2003).

inicial, Laguna (SC). Estes eram, de acordo com a documentação jesuítica, os territórios dos Jê Meridionais, sempre tensionados pelos Guarani, desde o Tape. (PORTO, 1954a, p. 48).

Os mapas a seguir ilustram tais províncias etnográficas. O primeiro é uma reprodução fiel do “Mapa das Províncias Etnográficas no Território do Rio Grande do Sul”, organizado por Aurélio Porto (1954a, p. 62); o segundo destaca os limites da Província do Ibiaçá, que os jesuítas referem como espaço das territorialidades Kaingang (*Ibirajara*) e, mais a nordeste, a leste do Caamo (região dos Campos de Vacaria), das territorialidades Xokleng (*Caagua*).

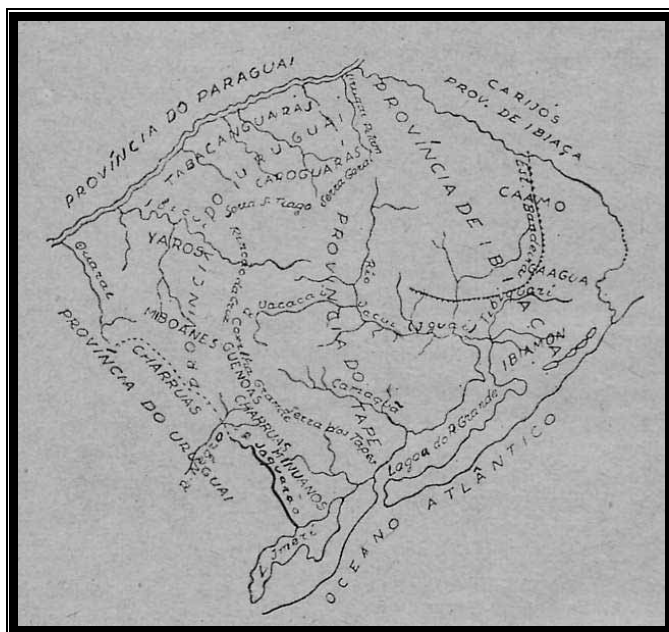


Fig. 08 – Mapa das Províncias Etnográficas no Território do Rio Grande do Sul. (c.f. PORTO, 1954a, p. 62).

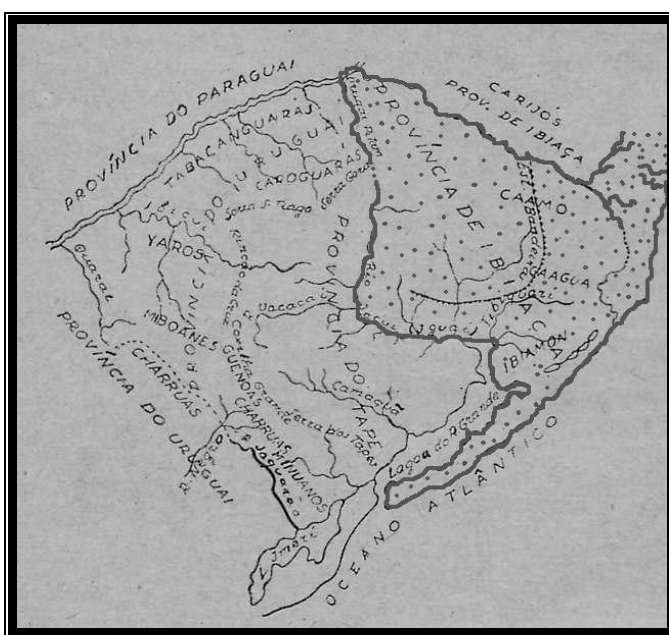


Fig.09 – O mesmo mapa, destacada a Província do Ibiaçá, território Kaingang nos séculos XVI, XVII e XVIII, delimitação da autora conforme limites dos jesuítas espanhóis. (Mapa Base: PORTO, 1954a).

Em síntese, cada uma destas províncias correspondia a regiões ambientais distintas às quais se sobrepunham fronteiras étnicas determinadas justamente por zonas de tensão entre as territorialidades de diferentes povos indígenas.

Alguns rios e bacias são paradigmáticos neste contexto: o Ibicuí, tensionando as fronteiras dentro do Uruguai e do Tape, e os rios Turvo (*Uruguai-pitã*) e Jacuí, desde suas cabeceiras, tensionando entre o Tape e o Ibiaçá.

Cabe observar que o contorno territorial da Província de Ibiaçá, reconhecido pelos jesuítas como de ocupação Kaingang (*Ibirajara*) e Xokleng (*Caagua*) no século XVII, contemplando Planalto, Serra e Litoral, tem correspondência com a distribuição dos sítios arqueológicos identificados pelos arqueólogos desde a década de 1960 como pertencentes à “tradição arqueológica Taquara” em suas diversas fases¹⁴: Guatambu, Taquara, Caí, Erveiras, Xaxim, Guabiju, Taquaruçu e Giruá, igualmente associados aos ancestrais dos Kaingang e Xokleng contemporâneos. (ver especialmente SCHMITZ e BECKER, 1991, p. 252-257; SILVA, 2001).

A relação das distintas territorialidades autóctones com o território das províncias etnográficas, a partir dos registros dos jesuítas espanhóis setecentistas, foi organizada por Aurélio Porto em seu “Ensaio de Classificação dos Primitivos Habitantes do Rio Grande do Sul”, cuja síntese reproduzo no quadro da página seguinte. (PORTO, 1954a, p.48-49).

¹⁴ De acordo com Schmitz & Becker (1991, p. 256): “Os arqueólogos, para melhor poderem manipular os seus materiais, usam termos próprios, alguns dos quais é preciso explicitar. *Sítio*, para eles, é um lugar onde aparecem restos de ocupação humana; pode ser um aglomerado de casas subterrâneas com seus acompanhantes, taperas de choças de palha, acampamentos em abrigos rochosos, sambaquis etc. *Fases* denominam conjuntos de materiais com características semelhantes (cerâmicas, artefatos de pedra ou osso, gravações ou pinturas em rochas) e que mantêm as características, isoladas como diagnósticas, dentro de um espaço e tempo reduzidos; mal comparando, abrangeriam o espaço e o tempo de uma tribo indígena. *Tradições* são conjuntos maiores de materiais com características semelhantes, reunindo em geral diversas fases e que mantêm as características, isoladas como diagnósticas, dentro de um tempo (e espaço) mais amplos; mal comparando, abrangeriam o espaço e o tempo de uma ‘nação’ indígena”.

Tab. 03. Ensaio de Classificação dos Primitivos Habitantes do Rio Grande do Sul. (Fonte: PORTO, 1954a).

Grupo Racial	Ramos	Nações	Tribos/parcialidades	Província Etnográfica
JÊ	Autóctone	Caaguá	Caaguaras	Ibiaçá
	Guaianás / Gualachos ou Coroados	Ibirajara	Caamoguaras Caatiguaras Cariroiguaras Tebiquariguaras Piraiubiguaras Teiaçuapeguaras Ieiquiguaras Ibianguaras Guaibiguaras	
	Guaranizados	Tape	Tapes Arachanes	Tape
Caroguaras Tabacanguaras			Uruguai	
MBAYA	Guaicurus do Sul	Chaná		Guenoas Chanás Mboanes Iarós Charruas Minuanos

Em primeiro lugar, é necessário considerar que este ensaio, no contexto da obra “História das Missões Orientais do Uruguai”, foi publicado pela primeira vez em 1943, pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, número 9, na cidade do Rio de Janeiro. Portanto, como toda criação cultural, é um produto datado.

Neste período predominavam teorias isoladas sobre as prováveis origens das populações indígenas, fundadas em alguns dados etnográficos e arqueológicos dispersos, recolhidos por viajantes e naturalistas, e conectados por grandes interpretações de cunho difusionista. Entre estes se destacaram Carlos von Koseritz, Hermann von Ihering, Auguste de Saint-Hilaire e suas expedições na América do Sul, em que se reuniram crânios, cachimbos e outras peças da cultura material autóctone, assim como exemplares botânicos, zoológicos e mineralógicos¹⁵.

¹⁵ A coleção de cachimbos de V. Ihering, depositada no Museu Júlio de Castilhos, Porto Alegre, é um exemplo.

Estas fontes provavelmente subsidiaram o arranjo classificatório das duas primeiras colunas da chave *Grupo Racial e Ramos*, que não interessa abordar, haja vista não corresponderem aos modelos etnológicos atualmente aceitos.

Por sua vez, o conhecimento etnográfico acumulado pelos jesuítas durante os séculos XVII e XVIII e documentado na Coleção de Angelis, acrescido de consulta às obras dos padres Luís Gonzaga Jaeger, Pedro Lozano e Carlos Teschauer, forneceram as categorias expressas nas três colunas finais da chave de classificação de Aurélio Porto: *Nação, Tribo* ou *Parcialidade e Província Etnográfica*. São justamente estas as que merecerão análise.

A respeito dos Kaingang – correspondentes à “nação” *Ibirajara* –, os jesuítas espanhóis os reconheciam divididos em nove “tribos” ou “parcialidades”, cada uma associada a uma região territorial específica dentro da Província de Ibiacá. A “nação” *Ibirajara* era, assim, reconhecida como o conjunto das territorialidades *Caamoguaras, Caatiguaras, Cariroiguaras, Tebiuqariguaras, Piraiubiguaras, Taiacuapeguaras, Ieiquiguaras, Ibianguaras* e *Guaibiguaras*, esta última associada à margem leste do Guaíba – *Guaibe-renda* (*Guaibe* = Guaíba; *renda* = sítio; Porto Alegre). (PORTO, 1954a, p. 52-61).

Com relação à terminologia adotada pelos jesuítas nesta classificação, é importante destacar que todas as parcialidades Kaingang (*Ibirajara*) aparecem designadas caracterizadas com o sufixo *-guara*, que na língua Guarani significa província ou região. (SOARES, 1997).

Este dado sugere fortemente que o conhecimento dos jesuítas a respeito dos Kaingang provinha de fontes Guarani. Comprovam esta hipótese as observações do historiador Luís Fernando Laroque (2000) a respeito do emprego de termos do idioma Guarani pelos jesuítas para referir líderes Guaianá, o que não ocorria com os bandeirantes paulistas:

A respeito dos relatos sobre as lideranças Guaianá, percebemos, no entanto, que raramente os jesuítas deixaram seus nomes grafados na documentação, fato não ocorrido na maioria das vezes quando se tratava das lideranças Guarani. Exceção a salientar sobre esta questão foi a Carta Anua de Montoya de 02 de julho de 1628, que menciona o cacique *Çohe*, possivelmente uma palavra Kaingang, e o cacique *Curitu*, que, embora sendo mencionado como cacique Guaianá, se trata de uma palavra Guarani, segundo o comentário pessoal de Pedro Ignácio Schmitz, conhecedor da língua Guarani. Pedro Lozano (1873, p. 68-69), para a tradicional região Kaingang entre os rios Iguacu e Ivaí, menciona como Guaianá duas poderosas lideranças que deram seus próprios nomes à Província, conhecidos como cacique *Guarayru* e cacique *Kyyú*, mas, conforme comentário de Schmitz, também são palavras do vocabulário Guarani. Quando porém observamos as narrativas de leigos, como foi o caso dos bandeirantes paulistas Fernão Dias Paes Leme e Raposo Tavares, isto raramente acontece. O primeiro deles menciona que numa expedição pelos

anos de 1661, ficou por três anos na região da Serra de Apucarana [Paraná] e manteve contato com as lideranças da nação Guaianá, conhecidas pelo nome de Tombú, Sondá e Gravitai (...). Benedito Prezida, discutindo o idioma Guaianá a partir de estudos lingüísticos de Wilmar D'Angelis, discorre que o nome dos dois primeiros cacique Tombú e cacique Sonda 'parecem ser nomes Guaianás, caso identifiquemos este grupo como os atuais Kaingang, pois neste idioma há uma predominância de vocábulos monossílabos e dissílabos, sendo estes exclusivamente oxítonos', enquanto o terceiro, conhecido como Cacique Gravitai, seria um nome tipicamente do idioma Tupi ou Guarani (Prezida, 1998, p. 170). (LAROQUE, 2000, p. 48).

Deste modo, tudo indica que os jesuítas espanhóis no Rio Grande do Sul – estudiosos e interessados no idioma Guarani – adotavam as categorias destes nativos para denominar não apenas os acidentes geográficos (rios *Igai*, *Ibicuí*, *Uruguai*, *Uruguai-pitã* etc.), mas também para referir líderes e parcialidades Kaingang. Em outras palavras, foi pela “lente” Guarani que os jesuítas espanhóis setecentistas e oitocentistas acessaram um conhecimento detalhado das unidades político-territoriais Kaingang deste período.

Há duas vias possíveis para que isto tenha ocorrido: ou os Guarani missionários forneciam diretamente aos jesuítas os esquemas terminológicos pelos quais classificavam os Kaingang, ou obtinham estes dados através de intérpretes Guarani escravizados e assimilados às diferentes parcialidades Kaingang¹⁶.

Com relação aos Guarani, *Tape*, *Carijós*, *Arachanes*, *Tupi* e *Patos* são termos pelos quais estes aparecem na literatura colonial. No esquema classificatório de Aurélio Porto, a “nação” *Tape* (Guarani) aparece dividida em quatro “tribos” ou “parcialidades”, situadas em parte na Província do Tape (parcialidades *Tape* e *Arachane*) e em parte na Província do Uruguai (parcialidades *Caroguara* e *Tabacanguara*). Estas duas últimas correspondem às unidades sociais lideradas pelos caciques principais Guarani *Nheçú* e *Tabacan*, conforme identificam os jesuítas.

Os territórios dos povos pampeanos ou *Guaicururus do Sul* – grupo dos contemporâneos Charrua e Minuano – são situados pelos jesuítas ao sul das bacias do Jacuí e do Ibicuí, na porção meridional da Província do Uruguai. São integrados por seis “tribos” ou “parcialidades”: *Guenoa*, *Chaná*, *Mboane*, *Iaro*, *Charrua* e *Minuano*.

Para a compreensão deste capítulo, por ora basta considerar que as referências jesuíticas situam os Kaingang (*Ibirajara* e parcialidades) e Xokleng (*Caagua*) na Província do

¹⁶ A assimilação de outras alteridades indígenas (Guarani, Xokleng) por parte dos Kaingang, através da via da escravidão, é tratada por Juracilda Veiga (1994) e está referida no mito de origem Kaingang coletado por Telêmaco Borba (1904).

Ibiaçá; os Guarani (*Tape, Arachanes, Caroguaras, Tabacangaras*) nas províncias do Urugua y e do Tape e os Charrua e Minuano (*Guaicurus do Sul*) na Província do Urugua y, a sul da Depressão Central no Rio Grande do Sul.

1.2 Primeiras explorações e representações coloniais sobre os territórios indígenas na Banda Oriental da Bacia do Prata

Para pensar os processos coloniais que se desenrolaram na América desde o século XV, é preciso considerar que neste período a Europa vivia a transição do feudalismo para o capitalismo, momento marcado por um primeiro impulso na acumulação de capitais. Neste contexto, os excedentes da exploração dos recursos naturais das colônias possibilitavam a concentração de capital nas metrópoles européias. (PESAVENTO, 1984).

O pau-brasil foi o primeiro recurso natural explorado em nosso território, com tal intensidade e relevo que o país terminou por receber o nome popular desta planta¹⁷. E atrelar a identidade do território brasileiro a um recurso natural de exportação simboliza, desde cedo, a posição colonial do país¹⁸.

Em sua tese de doutorado, José Augusto de Pádua (1997) refere que o português frei Vicente de Salvador já denunciara, em 1667, o descaso ambiental na terra do pau-brasil. Segundo Pádua, o baiano Baltasar da Silva Lisboa, doutor em Direito formado pela Universidade de Coimbra, em Portugal, publicou em 1786 seu *Discurso histórico, político e econômico dos progressos e estado atual da filosofia natural portuguesa, acompanhado de algumas reflexões sobre o estado do Brasil*, onde destaca a devastação das florestas do litoral brasileiro e a expansão dos engenhos de açúcar.

O processo de devastação apontado por Baltasar Lisboa, entretanto, teve início dois séculos antes de seu ensaio, quando a exploração da Colônia estava ainda se centrava no ciclo da *Caesalpinia echinata* ou pau-brasil: uma árvore de porte médio e crescimento lento da família *Leguminosae*, pertencente à Floresta Pluvial Atlântica.

¹⁷ A primeira denominação do território brasileiro teria sido Pindorama, termo tupi-guarani que faz referência ao *pindó* – palmeira. Depois, o nome oscilou entre Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e Terra do Brasil, até permanecer o nome Brasil. (www.ipci-comurnat.org.br, 30 de junho de 2005).

¹⁸ A exploração florestal predatória segue no Brasil até os tempos contemporâneos, o que reafirma historicamente a posição colonial do país. Devastada a Mata Atlântica, na primeira metade do século XX, as florestas do sul do Brasil foram intensamente exploradas até a exaustão. O ciclo da madeira então se deslocou para a Amazônia, iniciando a devastação desta floresta. De acordo com o IBGE, em dados referidos por Isabelle Giannini (1995), entre 1976 e 1988 a produção de madeira em tora no Sul diminuiu de 15 para 7,9 milhões de m³, enquanto neste mesmo período os dados de produção de madeira na Região Nortes aumentaram de 6,7 para 24,6 milhões de m³. (GIANNINI, 1995, p. 351). Percebe-se o claro deslocamento da exploração florestal no país, desde o período colonial até hoje, sem alteração nem no ciclo e nem no modelo predatório.

No século XVI, esta floresta ocupava praticamente toda a costa brasileira, numa faixa de 80 a 150 quilômetros para dentro do Continente, do Ceará até o litoral norte do Rio Grande do Sul¹⁹. A ocorrência natural do pau-brasil nesta floresta, entretanto, tem por limite sul a faixa definida pelo paralelo 23°, na altura do atual Estado do Rio de Janeiro, não havendo registros da espécie no Rio Grande do Sul. (www.ipci-comurnat.org.br, 30 de junho de 2005).

É importante notar que o pertencimento do pau-brasil ao ecossistema florestal definia ainda, no início do período colonial, a floresta como ambiente-alvo e o extrativismo como primeiro modo de produção na Colônia do Brasil.

A distribuição ecológica do pau-brasil, positivamente relacionada ao habitat de áreas costeiras baixas, favorecia o empreendimento extrativista, que então partia do litoral em direção ao interior do Continente. As vias exploratórias ingressavam predominantemente, a partir de linhas fluviais, em uma região ecológica específica: as florestas tropicais do litoral brasileiro.

É importante destacar que quando os exploradores portugueses, espanhóis e franceses desembarcaram no Brasil, o litoral – desde a linha do Equador até o Trópico de Capricórnio, na altura do atual estado de São Paulo – se encontrava ocupado por parcialidades Tupinambá. (KERN, 1994, p. 104). A cultura material destas populações incluía o emprego da brasileína – corante de coloração vermelha extraído do cerne do pau-brasil – em pinturas corporais e na decoração de objetos, assim como o uso da madeira na confecção de arcos e flechas. (www.ipci-comurnat.org.br, 30 de junho de 2005). Estes etno-conhecimentos locais sobre as qualidades do pau-brasil despertaram interesse e foram rapidamente aprendidos pelos colonizadores – mesmo por que não havia outro modo de adquirir tão rapidamente conhecimento sobre as essências locais.

Na Europa, a brasileína foi logo empregada na tintura têxtil e a madeira do pau-brasil ainda hoje é célebre na fabricação de instrumentos musicais. Os archetários europeus – artesãos que fabricam arcos de violino – consideram a madeira ideal para este fim. Deste modo, os dois usos do pau-brasil desenvolvidos a partir do conhecimento Tupinambá foram apropriados pelos europeus: o corante e a madeira para os arcos.

¹⁹ O limite meridional da Mata Atlântica *stricto sensu* se dá na região compreendida pelo atual município de Osório, no litoral norte do Rio Grande do Sul.

Além de traduzirem a flora local aos estrangeiros, os Tupinambá também emprestaram sua força de trabalho, empreendendo o corte, apara e arrasto das árvores até a praia, onde carregavam os navios enviados para a Europa. (SIMONSEN, 1937; SOUZA, 1958).

Deslocando o olhar para um ponto de vista Tupinambá, os estrangeiros também despertaram o interesse destes indígenas. Participar do ciclo do pau-brasil foi o modo que os Tupinambá encontraram para circular nos domínios estrangeiros, conhecer suas embarcações, sua tecnologia, sua língua, obter objetos de sua cultura material, enfim, estabelecer os primeiros contatos e vias de reciprocidade com os visitantes. (LOBATO, 1945, p. 111)²⁰.

Considerando o Rio Grande do Sul, e mais especificamente a região da Banda Oriental da Bacia do Prata, a historiadora Sandra Jatahy Pesavento (1984) afirma que os primeiros registros e descrições sobre estas paisagens foram produzidos ainda no início do século XVI por viajantes que exploravam a possível ocorrência do pau-brasil no sul do Continente.

Neste contexto, a expedição do português Martim Afonso de Souza – donatário das Capitânicas²¹ de São Vicente (1º quinhão) e do Rio de Janeiro (2º quinhão) – se estendeu até o litoral do Rio Grande do Sul e seus registros são reconhecidos como os primeiros a fazer uso do nome “Rio Grande do São Pedro”. Esta denominação inicialmente referia o conjunto das águas desde o canal de Rio Grande até a Laguna dos Patos e logo foi generalizada para todo o território. (PESAVENTO, 1984, p. 7).

É importante destacar que, à época em que se iniciaram as expedições de reconhecimento do território brasileiro, estava em vigência o Tratado de Tordesilhas (1494), pelo qual as Coroas de Portugal e de Espanha determinaram serem as terras de domínio português as situadas a leste de um meridiano de 370 léguas a oeste do Cabo Verde, enquanto as terras a oeste do mesmo meridiano seriam de Domínio Espanhol. Pelo tratado, a atual cidade de Laguna, em Santa Catarina, demarcava o limite sul da Colônia Portuguesa do Brasil. (PORTO, 1954a). Todo o território do atual Rio Grande do Sul, portanto, do ponto de vista europeu, pertencia à Espanha.

O fato de Martim Afonso de Souza não ter encontrado pau-brasil nas matas do Rio Grande fez com este território fosse considerado sem interesse no contexto colonial português

²⁰ “Vinham os franceses todos os anos e lhes traziam facas, machados, espelhos, pentes e tesouras que trocavam por pau-brasil, algodão, penas, pimenta e outras mercadorias”. (LOBATO, 1945, p. 120). Trata-se da modalidade mercantil de escambo, que marca as primeiras vias de reciprocidade entre índios e estrangeiros colonizadores, definidas pela lógica do dom e contradom e da dádiva. (MAUSS, 1974). No caso, Lobato (1945) cita o relato do alemão Hans Staden sobre as trocas entre um prisioneiro alemão e os Tupinambá, na costa brasileira.

²¹ Em 1532, Dom João III concedeu, na costa do Brasil, capitânicas hereditárias a quem pudesse explorá-las e defendê-las. Foi a primeira estratégia de ocupação da Colônia.

daquele período, de modo que “a região permaneceu inexplorada por mais de um século, enquanto que no restante da América portuguesa se desenvolviam os engenhos de açúcar”. (PESAVENTO, 1984, p. 7).

Por este motivo, desde uma perspectiva da historiografia brasileira, a ocupação do território que viria a ser denominado Rio Grande do Sul é considerada tardia. (MACIEL, 1997). O estabelecimento da Colônia de Sacramento (1680) e a assinatura do Tratado de Madri (1750), representando tanto a mobilização dos interesses luso-brasileiros no povoamento do Rio Grande do Sul como o recuo da fronteira espanhola, são geralmente apontados como os marcos iniciais desta ocupação.

É fundamental reconhecer, entretanto, que a efetiva ocupação luso-brasileira neste território ocorre após décadas de contato prévio entre as populações autóctones e agentes colonizadores. Para descer a estas camadas de história é necessário considerar os processos coloniais de ordem espanhola neste espaço. Aurélio Porto (1954a, 1954b, s.d.), que privilegia documentos, cartas e ânuas dos jesuítas espanhóis, afirma que:

O território compreendido por todo o curso do Uruguai, desde que se povoou a cidade da Assunção (1537), já era conhecido, pois se teve notícias das Províncias do Uruguai, porque os antigos foram-na atravessando desde Viazá (Ibiaçá) e nunca a puderam conquistar, havendo ficado notícia entre os sucessores que o governador Hernando Arias de Saavedra fez entrada nela. (PORTO, 1954a, p. 43).

A partir das áreas de colonização espanhola, no século XVI, militares e religiosos espanhóis ingressaram pela Bacia do Prata e pelo litoral sul. Hernando Arias de Saavedra, governador de Assunção, escreveu uma carta ao Rei de Espanha, datada de 12 de maio de 1609, na qual diz ele ter sido o primeiro governador do Prata a percorrer este território, tendo-o feito pelo litoral. A expedição de Saavedra está entre as primeiras expedições militares espanholas que se dedicaram a mapear os acessos fluviais ao Continente. Interessante notar os procedimentos adotados nestes primeiros mapeamentos e expressos nos registros de Saavedra reproduzidos por Porto (1954a):

Da Ilha de Castilhos ao Rio Grande, que chamam Rio de São Pedro, que está em 32°,5, haverá 35 léguas, indo pela costa ao norte deste rio até o de D. Rodrigo, haverá 50 léguas, do de D. Rodrigo à Ilha de Santa Catarina, que chamam dos Patos, Província de Viazá, haverá 30 léguas até a ponta da Ilha da banda do sul. (PORTO, 1954a, p. 43).

A análise da cartografia produzida pelos espanhóis neste período permite reconhecer que estes exploradores empreendiam uma observação detalhada e atenta da geografia física e

humana: a representação privilegia os acidentes geográficos (com ênfase nos rios navegáveis) e investe no zoneamento e etnografia dos povos indígenas.

Os jesuítas espanhóis foram grandes cartógrafos e observadores, o que não é de espantar: as igrejas européias na Idade Média haviam acumulado um expressivo capital cultural (BOURDIEU, 2001), sob a forma de grandes acervos e bibliotecas. Importantes universidades foram fundadas neste contexto.

Alguns dos mapas produzidos pelos espanhóis em suas viagens ao sul, nos séculos XVI e XVII, merecem reprodução e análise, não apenas por serem as representações mais antigas disponíveis sobre os territórios indígenas em foco, mas porque sintetizam elementos capazes de revelar “os olhares” desde cedo impressos pelos colonizadores sobre o espaço e as populações que nele viviam. (MACIEL, 1997).

O mais antigo mapa acessado foi elaborado por Rui Diaz de Guzman em 1595 e reproduzido por Aurélio Porto (s.d., p. 22). Nascido no Paraguai, em 1544, Guzman deu continuidade aos trabalhos militares de seu pai, que havia ingressado na América junto com a expedição de Cabeza de Vaca (1540). Em idade avançada, Guzman serviu de interlocutor e mediador intercultural nas frentes de contato com indígenas. Este papel foi também cumprido por outros que, como ele, marcaram a primeira geração de descendentes europeus nascidos na América. Muitos destes mediadores eram fruto de alianças *mestizas*, posição que abria a possibilidade de acionar, conforme a conjuntura histórica, um ou outro pertencimento étnico. Guzman acabou se tornando comandante na Província do Guairá, onde passou grande parte de sua vida. Assim, o mapa e os escritos deste homem são fruto das observações feitas no percurso de sua vida militar, no contexto de exploração e de estabelecimento das primeiras frentes coloniais espanholas na Bacia do Prata.

como geralmente os europeus representavam a geografia da América, particularmente quando compara o Danúbio ao Uruguai²².

Ao longo da obra de Sepp, interessante é notar a perspectiva com que ele ressalta o valor estético produzido pelo encontro com as paisagens da América, misto de estranhamento e encantamento. No trecho seguinte fica evidente a impressão diante da flora local, demarcando a posição etnográfica e ideológica de Antonio Sepp frente ao continente americano:

Depois que assim passamos o Rio da Prata encontramos ilhas, ora à direita, ora à esquerda, cada qual maior e mais linda que a outra (...) alegravam-se olhos e coração a vista das magníficas árvores verdes, nunca vistas, dos arbustos e bosques, das moitas e sebes (...) esta pompa e magnificência mal se pode descrever. Todos os parques da Itália, todos os chafarizes da França, todas as ilhas e paisagens dos Países-Baixos, todos os lagos, viveiros e tanques principescos de peixes da Alemanha, tem que recuar ante tamanha beleza. (SEPP, s/d, p. 98-99).

Nota-se a adesão do jesuíta à natureza selvática americana, explicitamente preferida à domesticada nos jardins, parques, viveiros e lagos europeus. Com efeito, Antonio Sepp passaria mais da metade de seus 78 anos entre os povos indígenas na Bacia do Prata. Narram seus biógrafos que, no fim da vida, havia esquecido completamente o alemão, seu idioma materno, comunicando-se exclusivamente na língua Guarani. (HARNISCH, s.d., p. 22). Em vários trechos de sua obra, Sepp refere o êxtase experimentado diante da sonoridade, da estética, da musicalidade do idioma Guarani, o que permite aludir que a adesão às paisagens da América incluía sua adesão a aspectos da cultura Guarani.

A respeito do espanto de Antonio Sepp diante da exuberância da selva do Prata, há que se considerar que este jesuíta não dispunha de elementos para avaliar, naquele momento histórico, que, na “magnífica” paisagem “daqui”, a mão humana também havia posto “ordem”²³.

Pelo menos 10 mil anos antes da viagem de Sepp, diferentes populações indígenas observavam, pesquisavam, conheciam, classificavam, manejavam os ecossistemas do atual Rio Grande do Sul (KERN, 1994), adotando de modo geral um padrão de intervenção criterioso e minucioso, difuso no mosaico da paisagem, de tal modo que se fazia e ainda hoje

²² O mapa utilizado por Antonio Sepp em sua navegação rumo a Japejú não era o mapa de Guzman, mas o Mapa Universal do Padre Scherer, que, segundo Sepp, contém a localização exata das Reduções. (SEPP, s.d., p. 99).

²³ Hoje é amplamente reconhecido por etnobiólogos, etnólogos, ecólogos, enfim, que as intencionalidades indígenas e suas intervenções estão decisivamente implicadas nos padrões de biodiversidade dos diferentes ecossistemas do mundo. Ver-se-á isto na parte II desta tese.

se faz imperceptível ao olhar estrangeiro, familiarizado aos ordenamentos dos parques da realeza.

Eis a impossibilizada histórica e lógica de conceber-se ilhas de “natureza pura”, posto que a intervenção humana toma parte na configuração de praticamente todos os ecossistemas americanos. (e.g. POSEY, 1987a, 1987b).

Retornando ao mapa de Guzman, ajusta-se o foco na porção central, a leste, localizando o *Rio Grande*, cujo nome é aplicado a toda a Laguna dos Patos. Pouco acima é representada, com destaque, uma ocupação Guarani às margens do *Rio Ygay* (Jacuí). Outras ocupações Guarani aparecem também no litoral norte, já em Santa Catarina, ao sul de uma rota que provavelmente corresponde à percorrida pelo pai de Guzman, no contexto da expedição de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, em 1541, quando este partiu de Santa Catarina, desde a foz do rio Itapucu, e alcançou Assunção, no Paraguai. (NOELLI & MOTA, 1999). Ainda outras ocupações Guarani são representadas à margem esquerda do rio Uruguai, em seu curso alto, imediatamente ao norte da foz do *Rio Ybicuyretan* (Ibicuí).

É notável a proporção das ocupações Guarani em relação aos demais elementos cartográficos, o que sugere a importância e o interesse que estes índios despertavam aos olhos dos espanhóis, à época. São estas ocupações as únicas no mapa apresentadas sob a forma de habitações, que por sua vez denotam – pelo tamanho e número de aberturas – se trataram de casas de uso comunal.

Focalizando agora o Continente, na porção sul da Banda Oriental do Uruguai, é possível localizar os territórios ocupados por *Indios Sarruas* (Charruas) e, a leste destes, uma indicação que parece ser da presença Minuano (a leitura é um pouco dificultada).

Cabe observar que um dos modos pelos quais os espanhóis estendiam divisas e exploravam as colônias neste período dava-se por meio da catequese e da Redução de populações indígenas sob a forma de Missões religiosas cristãs empreendidas pela Companhia de Jesus. Neste processo, os Guarani eram alvo privilegiado dos missionários, sobretudo por serem reconhecidos como cultivadores. (BRUXEL, 1987). Do mesmo modo, os Guarani eram preferidos pelos *encomienderos*, vindos de Assunção ou Buenos Aires, que os faziam escravos para servir às elites espanholas no Prata. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

O relevo das ocupações Guarani traduz, no mapa, toda esta carga de interesses de “corpo” ou de “alma” que convergia para os *tekoá* ou *guara*²⁴ destes autóctones. De modo complementar, o relevo das representações pode também sugerir a indicação de uma população Guarani numericamente expressiva.

Tendo em vista a carga de interesses refletida na representação e na escala cartográfica do mapa de Guzman, este pode ainda ser analisado como uma obra de arte. Em “O Pensamento Selvagem”, Claude Lévi-Strauss (1997) considera ser a obra de arte simultaneamente um objeto da cultura material e um objeto (meio) de conhecimento. (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 38). Atenta o etnólogo para a força com que a emoção estética direciona a atenção do artista; é a intencionalidade do artista que produz o detalhamento de determinados elementos de um quadro em detrimento de outros, ou a adesão por uma determinada escala, e não por outra.

Tratando das obras de arte como reduções do universo observado, pergunta-se Lévi-Strauss: “Que virtude está ligada à redução, quer seja de escala, quer afete as propriedades?” E ele mesmo responde: “Parece que está ligada a uma espécie de inversão do processo de conhecimento: para conhecer o objeto real em sua totalidade, sempre tendemos a proceder começando das partes”. (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 39).

Em se tratando da produção científica de conhecimento, observa este autor que “o cientista não dialoga com a natureza pura, mas com um determinado estado da relação entre a natureza e a cultura definível pelo período da história no qual ele vive, pela civilização que é a sua e pelos meios materiais de que dispõe”. (LEVI-STRAUSS, 1997, p. 35).

Enfim, trata-se do que, mais tarde, Pierre Bourdieu (2001) chamaria de “condições históricas de produção”. Considerar a posição do sujeito ou sociedade produtor/a de um dado conhecimento ou objeto da cultura material se torna relevante e mesmo indispensável à sua análise antropológica²⁵.

²⁴ *Tekoá* = aldeia; *guara* = província, região. (SOARES, 1997).

²⁵ A importância em considerar a posição dos agentes sociais na produção de representações, conhecimentos e práticas é um tema central na antropologia e tem envolvido muitas gerações de antropólogos e cientistas sociais, focalizando os mais diversos processos e fenômenos e nos mais diferentes campos. Seria exaustivo citar a todos (e.g. MALINOWSKI, 1984; MORIN, 1986; GOFFMAN, 1988; DUMONT, 1997; BOURDIEU, 2001; EVANS-PRITCHARD, 2002; OLIVEIRA, 1998; CATAFESTO DE SOUZA, 1998). Pierre Bourdieu (2001) dedica-se à análise das condições sociais de produção de conhecimento, enfatizando que todo o agente social é um agente historicamente posicionado. Em outro sentido pondera Edgar Morin (1986, p. 30), quando discorre sobre o que chama “componente alucinatório da percepção”, sempre impregnada e constrangida por cargas afetivas, pela bagagem sócio-cultural, pelo interesse e adesão ideológica do observador/agente.

Passe-se agora a um segundo mapa, que marca outra etapa do conhecimento espanhol sobre os territórios indígenas no Sul. Trata-se de “*Paraqvaria vulgo Paragvay cum adjacentibus*”, de autoria do padre jesuíta Luiz Ernot (1631 ou 1632), conforme reproduzido pelo jesuíta padre Luiz Gonzaga Jaeger (s.d., p. 43):

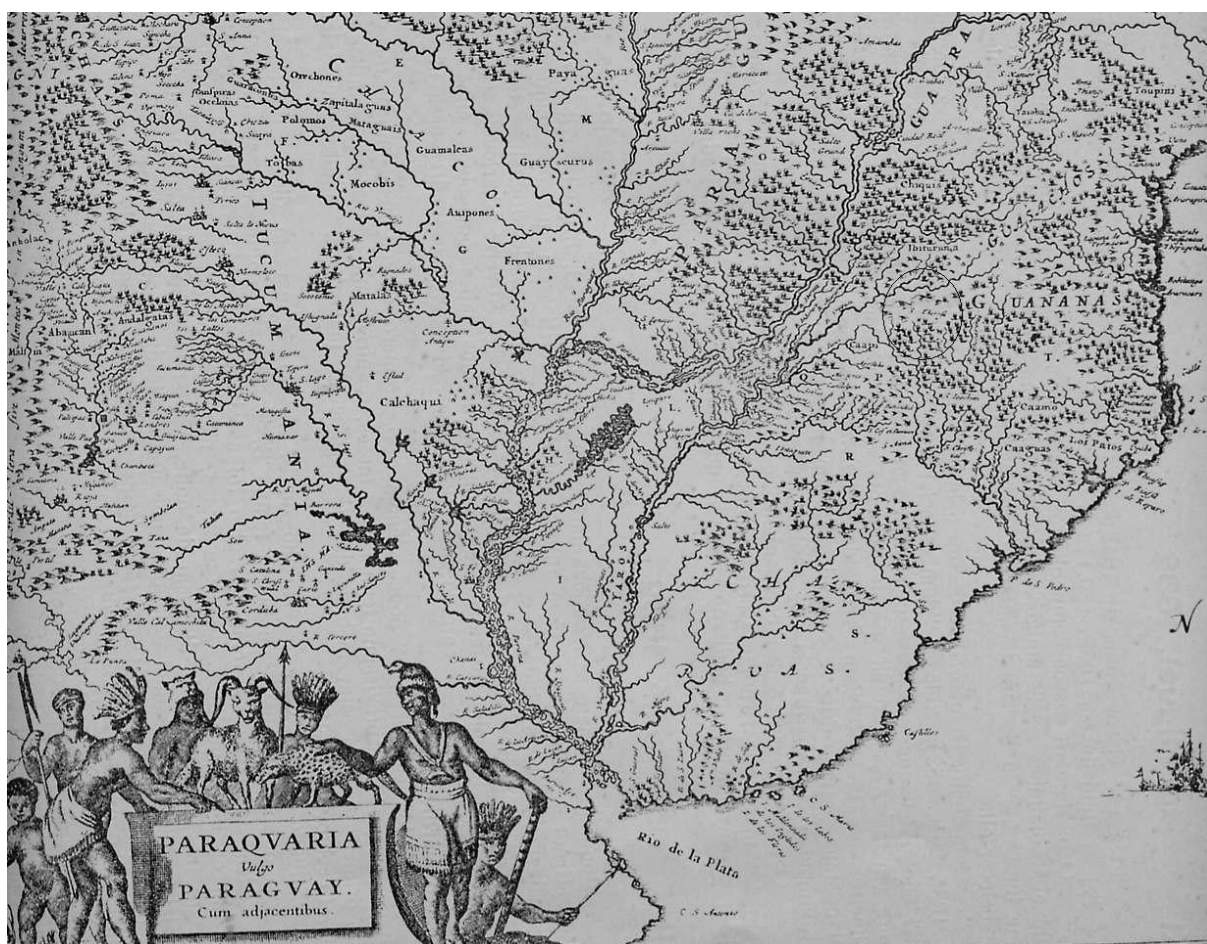


Fig.11

O padre Luiz Ernot participou, enquanto jesuíta missionário, da chamada primeira fase das Missões espanholas no Rio Grande do Sul, que marcaram o período de 1626 a 1641. Ao lado dos também jesuítas Manoel Bertod, Cristóvão de Mendonza e Paulo Benevides, participou da fundação da Missão de São Tomé, em 1632, na margem direita do Rio Jaguari, sob as diretrizes do padre Romero, então Superior nas Reduções do Uruguai. O mapa traduz o olhar de um espanhol jesuíta sobre a paisagem e as populações autóctones da Bacia do Prata e foi gravado em Amsterdam por J. Blaeu, sendo oferecido ao padre Vicente Carrafa em 1647.

Embora o mapa do padre Ernot não esteja reproduzido na íntegra, este fragmento permite identificar, em comparação ao mapa anterior, uma sensível diferença no conhecimento que possuíam os espanhóis acerca do território da Bacia do Prata na primeira

metade do século XVII – embora também apresente razoáveis distorções com relação à cartografia atual.

Em primeiro lugar, é possível identificar um detalhado conhecimento da hidrografia neste período: não apenas os grandes rios são nominados, mas também seus principais afluentes, o que indica um acúmulo significativo de conhecimento sobre a geografia da região sul do Continente, já na primeira metade do século XVII. Por sua vez, o conhecimento e a possibilidade de representação de um maior número de acidentes geográficos exigiram deste jesuíta a adoção de uma outra relação de escala entre os elementos cartográficos.

Considerando os territórios indígenas, subindo desde a foz do rio da Prata e tomando o rio Uruguai, à sua Banda Ocidental, são assinalados os territórios dos *Yaro* e, à Banda Oriental, ao sul, os dos *Charrua*. Na porção sul do Planalto são assinalados os Jê Meridionais – *Caagua* (Xokleng) e *Guananas* (Kaingang). Os territórios Kaingang são assinalados também acima, a norte, na altura do atual Estado do Paraná, designados por *Gualachos*²⁶.

No limite leste das ocupações Kaingang no Rio Grande do Sul (*Guananas*) está assinalada com um círculo a Redução de Santa Thereza (1632). De acordo com o padre Díaz Taño, em carta de 6 de setembro de 1635, Santa Thereza estava no limite das possibilidades de expansão dos jesuítas em direção ao leste, porque desde ali os ameaçavam os Kaingang: “Temos toda a fronteira contra nós: os ibianguaras que mataram o P. Cristóvão, e esses Caatime (junto ao Caati) e de Caamome, e os de Taiacuapé, Piraiubi e Taquari, aos quais ajudam os de Guaibe-renda, também muito dos portugueses”. (Mss. Bibl. Nac. I-29, 1, 53. *apud* PORTO, 1954a, p. 60).

As ilhas percorridas pelo padre Sepp no curso do Prata e do Uruguai são também cartografadas por Ernot. Com relação à cobertura vegetal, a representação cartográfica informa as fronteiras fitogeográficas, haja vista que os Campos da Pampa figuram relativamente ralos, em oposição à região acima do rio *Ygay* (Jacuí), ricamente vegetada.

A ilustração dos indígenas, no canto inferior esquerdo do mapa, permite identificar o conhecimento dos jesuítas acerca da diversidade étnica e cultural da região sul da América,

²⁶ *Gualacho* é o termo pelo qual a literatura colonial refere os Kaingang no Paraná, em distinção aos *Guaianá* ou *Guananá*, como eram geralmente referidos mais ao sul do Planalto. Considerando as pesquisas no campo da lingüística, Ursula Wiesemann (1978) identificou cinco dialetos para a língua Kaingang: 1) dialeto de São Paulo, entre os rios Tietê e Paranapanema; 2) dialeto do Paraná, entre os rios Paranapanema e Iguaçu; 3) dialeto Central, entre os rios Iguaçu e Uruguai; 4) dialeto Sudoeste, ao sul do rio Uruguai e a oeste do rio Passo Fundo; e 5) dialeto Sudeste, ao sul do rio Uruguai e a leste do rio Passo Fundo. Talvez estas diferenças em termos dialetais possam estar associadas à terminologia diversa para referir so Kaingang no período colonial dos primeiros contatos.

expresso na variedade de indumentária e ornamentos. É importante notar que esta representação inclui detalhes da relação dos autóctones com os animais: um dos indígenas veste uma pele de jaguar, outro acaricia um filhote de felino, muitos usam penas de aves tropicais e ao centro – não por acaso nesta posição - é representada uma cabra, fazendo alusão às espécies introduzidas através do contato com os europeus.

Avaliando o conjunto de conhecimentos produzidos por militares, administradores e religiosos neste período dos primeiros contatos na Banda Oriental da Bacia do Prata, Maria Eunice Maciel (1997) observa que “se podemos dizer que existe algo que poderíamos chamar de ‘curiosidade’ em relação ao indígena, ela se dá em decorrência dos objetivos de expansão européia, seja por parte dos projetos da Igreja (e, particularmente, da Companhia de Jesus), seja pela posse e ocupação da terra pela coroa Portuguesa”. (MACIEL, 1997, p. 219).

1.3 Vicentistas e Tapuias: o escambo de escravos pelos Kaingang seiscentistas na Planície Costeira do sul do Brasil

No período anterior ao ingresso de Saavedra, os portugueses da Capitania de São Vicente já desciam ao litoral do Rio Grande do São Pedro em busca de escravos indígenas. Citando a obra “Roteiro do Brasil”, escrita por Gabriel Soares em 1587, Aurélio Porto assinala que o território rio-grandense era explorado pelos vicentistas que ingressavam em caravelões pela barra do Rio Grande “e iam resgatar [fazer escambo] com os Tapuia”. (PORTO, 1954a, p. 43).

Esta costa, desde o Rio dos Patos (Santa Catarina) até a boca do Rio da Prata, é povoada de Tapuias, gente doméstica e bem acondicionada, que não come carne humana, nem faz mal à gente branca que os comunica, como são os moradores da Capitania de São Vicente, que vão em caravelões resgatar pela costa com este gentio alguns escravos, cera da terra [cera de abelha], porcos, galinhas e outras coisas, com quem não têm nunca desavença; e porque a terra é muito rara e descoberta aos ventos e não tem matas nem abrigadas, não vivem estes Tapuias ao longo do mar e têm suas povoações afastadas para o sertão, ao abrigo da terra e vêm pescar e mariscar pela costa. (SOARES, 1587 *apud* PORTO, 1954a, p. 43).

A leitura deste trecho de Gabriel Soares permite identificar que, desde as viagens exploratórias do século XVI, foram estabelecidas vias de escambo entre os portugueses da capitania de São Vicente e alteridades autóctones cujos territórios incluíam as regiões litorâneas dos atuais Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo menção específica feita aos Tapuia. O texto denota o conhecimento já acumulado pelos portugueses a respeito de aspectos da territorialidade e da ecologia Tapuia, mencionando tanto o trânsito entre os

sertões do Continente e a Planície Costeira, como a prática da pesca e o consumo de moluscos.

“Tapuia”, embora termo tupi, é uma categoria genérica pela qual a literatura colonial agrupa os Jê, em oposição aos falantes de idiomas Tupi-Guarani. No contexto do sul do Brasil, Antônio Serrano (1936, *apud* BECKER, 1988, p. 131) associa esta categoria diretamente aos Guaianá, associados por Métraux (1963, *apud* BECKER, 1988, p. 131) aos Kaingang.

Considerando a territorialidade dos Tapuia referidos no texto – incluindo o trânsito entre o litoral do Rio Grande do Sul e os sertões do Continente –, é possível relacioná-los diretamente aos Kaingang seiscentistas. A territorialidade Kaingang, no que se refere ao trânsito entre Litoral e Planalto, é um fenômeno de longa duração. Modelos arqueológicos associam sítios com ocorrência de vestígios materiais da tradição arqueológica Taquara, relacionada aos Kaingang, nestes dois macro-ambientes. (ver SCHMITZ, 1988, 2002a, 2002b). Estudos recentes localizam esta tradição arqueológica no raio de abrangência ambiental (mais ou menos 200km) da região de Porto Alegre. (NOELLI *et alii*, 1994).

Com relação ao século XIX, colares de líderes Kaingang deste período combinam materiais provenientes de florestas, campos e do litoral – eg. conchas de moluscos²⁷. No presente etnográfico, as territorialidades Kaingang incluem sazonalmente o litoral, nos meses de verão. Ou seja, a ligação entre terras altas do Planalto e Planície Costeira/Litoral é um aspecto contínuo e de longa duração nas territorialidades Kaingang no sul. Disto depreende-se que, apesar das casas subterrâneas associadas aos Kaingang estarem situadas predominantemente nos divisores de água no Planalto (e.g. SCHMITZ *et alii*, 2002), o domínio territorial como um todo inclui bacias hidrográficas completas, estendendo-se às várzeas, onde tensionam as territorialidades Guarani. (KERN, 1994; TOMMASINO, 1995a).

A respeito da perspectiva dos vicentistas em relação ao escambo de escravos com os Kaingang (Tapuia) seiscentistas, informa Soares (1587 *apud* PORTO, 1954a) que este era realizado “sem desavença”, descrevendo o Tapuia do sul como “gente doméstica e bem acondicionada, que não come carne humana, nem faz mal à gente branca que os comunica” – aspectos que interessavam aos exploradores. Esta informação, uma vez registrada, permitia fazer conhecer a outros exploradores as vias de acesso desbravadas no sul, indicando aos leitores portugueses os povos com os quais era possível estabelecer linhas de comércio. Em

²⁷ Tratar-se-á mais especificamente dos colares no tópico 1.4.6 deste capítulo.

síntese, pela escrita, este conhecimento era socializado entre seus pares e os Kaingang se faziam conhecer como aliados nas frentes de aquisição de escravos indígenas no sul do Continente²⁸.

Invertendo a perspectiva para o ponto de vista Tapuia – ou Kaingang –, estes também formavam seus conceitos a respeito dos diferentes tipos de estrangeiros que ingressavam em seus territórios, portando tecnologias e embarcações distintas das suas, falando diversas línguas (espanhol, português, francês, dialetos africanos) e tendo condutas igualmente diferenciadas. Os desdobramentos que este novo campo de trocas assumia podem ter incluído o tensionamento das fronteiras com outras parciaisidades de posição hierárquica equivalente (outras parciaisidades ou unidades sociais Kaingang), desencadeando contendas e hierarquizações em termos de chefia e domínio territorial²⁹.

Em síntese, o período dos primeiros contatos foi, igualmente para os Kaingang, uma etapa de mapeamento e reconhecimento das “espécies” ou “classes” de estrangeiros. Enfim, ao contactar os estrangeiros, os Kaingang também montavam seus esquemas de classificação, arranjos e modelos de conhecimento. Prova é que, nos tempos que se seguiram, estes indígenas definiram alianças ou declararam guerra a cada um destes invasores, conforme a conjuntura.

Em uma perspectiva etnológica, é ainda importante assinalar que o escambo de escravos empreendido pelos Kaingang (Tapuia) dinamizava em demanda dos luso-brasileiros uma prática de importância mitológica, cosmológica e sociológica que lhes é anterior: a assimilação de estrangeiros pela via da escravidão. (VEIGA, 1994).

Quando Telêmaco Borba (1904) realizou suas “Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná”, além de registrar a célebre narrativa do cacique *Arakxó* que denominou de “Lenda ou mytho dos índios Cayngangs”, também deixou registrada uma “Lenda ou mytho

²⁸ Manuela Carneiro da Cunha (1992) refere que as categorias “índios mansos ou domésticos”, em oposição a “índios bravos”, eram empregadas no período colonial para designar as populações afeitas ou não a aceitar os interesses políticos e econômicos das frentes de expansão. No caso dos Kaingang, estes aparecem na literatura colonial ora como índios domésticos e mansos, ora como hostis e bravos, conforme as condutas territoriais que adotavam frente às imposições dos estrangeiros. No contexto do escambo com vicentistas aparecem como índios mansos; na perspectiva dos jesuítas espanhóis deste mesmo período, são descritos como hostis e bravos. Se tornariam bravos para os luso-brasileiros no século XIX, quando passaram ostensivamente a fazer frente ao avanço colonial em seus territórios, sendo por isso declarados inimigos do Império e caçados de morte.

²⁹ Considerando as condutas dos Kaingang contemporâneos, nas quais o *ũ-mỹ tò tĩg* (segredo) opera como mecanismo pelo qual um grupo familiar pode manter ocultos de outras famílias determinados espaços territoriais (principalmente sítios de coleta privilegiados pela abundância de uma espécie rara ou valiosa), pode-se supor que os grupos diretamente envolvidos no escambo com os vicentistas posicionavam-se e agiam buscando manter o “controle” sobre as vias de troca – e, conseqüentemente, sobre os recursos que elas aportavam –, valorizando o interesse indígena sobre os territórios onde o escambo ocorria.

Aré”, que escutou de “(...) um índio, já de talvez uns 60 anos, alto, cheio de corpo, de ar tristonho, que vive como escravo dos Cayngangs e por eles aprisionado há quatro anos³⁰”. (BORBA, 1904, p. 62).

Observa Juracilda Veiga (1994) que, no mito Kaingang coletado por Borba (1904) entre os Kaingang na bacia do rio Tibagi, Estado do Paraná, participam quatro grupos humanos: os “Caiurucrês”, os “Camé”, os ‘Cayngangues’ e os “Curutons”. Veiga (1994) associa cada um destes grupos, respectivamente, às quatro seções presentes na organização social dos Kaingang de Xapecó, bacia do Alto Uruguai, entre os quais fez sua etnografia: *Kamé* e *Kairu* relacionam-se, simultaneamente, aos heróis mitológicos, às metades clânicas e às duas seções numericamente majoritárias, enquanto *Votor* e *Wonhétky* referem-se às seções minoritárias e cerimoniais, por sua vez associadas às metades clânicas *Kairu* e *Kamé*. (VEIGA, 1994, p. 67).

A hipótese de Veiga (1994) é a de que, no tempo mitológico, a sociedade Kaingang se organizava exclusivamente com base na exogamia das metades (*Kamé* e *Kairukré*). Na medida em que os Kaingang foram incorporando indivíduos estrangeiros – Xokleng, Xetá, Guarani – pela via das alianças matrimoniais e da escravidão, estes ingressavam na hierarquia social em posições hierarquicamente inferiores, respectivamente definidas pelas seções cerimoniais *Votor* e *Wonhétky* (VEIGA, 1994, p. 70):

O status diferente atribuído às seções seria resultante de uma hierarquia social que consideraria como mais importantes os descendentes dos pais ancestrais, *Kairu* e *Kamé*, seguindo-se aqueles que foram incorporados ao grupo por casamento (ou seja, aliança) e, por último, os que foram incorporados através da escravidão. Esses últimos seriam os *Wonhétky*. (VEIGA, 1994, p. 70).

A despeito da generalização proposta por este modelo de Veiga (1994) – que foi revisto por Sérgio Baptista da Silva (2001) à luz da arqueologia e por Ricardo Cid Fernandes (2003) a partir da organização sócio-política –, ele é útil na medida em que sintetiza as duas vias principais de abertura dos Kaingang para os estrangeiros, inserindo o grupo no contexto do dualismo cosmológico que marca outras sociedades Jê. (LÉVI-STRAUSS, 1993).

Considerando que a incorporação dos estrangeiros pelos Kaingang se dá com base em um modelo de organização social hierárquico-assimétrico, é pertinente compreender esta incorporação – que preserva a hierarquia preexistente – a partir da noção de “englobamento

³⁰ Borba refere que os Aré falavam um idioma próximo do Guarani, mas os classifica como “botocudos”, em função do “tembetá de nó de pinho ou osso no lábio inferior” (BORBA, 1904, p. 62).

do contrário” proposta por Louis Dumont (1997): “(...) o elemento faz parte do conjunto, é-lhe neste sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso o que designo com a expressão *englobamento do contrário*”. (DUMONT, 1997, p. 370).

É importante referir que, no Rio Grande do Sul, esta divisão em seções observadas por Veiga (1994) não se reproduz, e os Kaingang reconhecem apenas as duas metades exogâmicas *Kamé* e *Kairukré* para definir o pertencimento e posição do indivíduo no grupo social. De acordo com Veiga (1994) e Silva (2001), estas metades são simétricas; segundo Robert Crêpeau (1997; 2002), Ricardo Cid Fernandes (2003) e Rogério Rosa (2005), são assimétricas e hierárquicas, sendo os *Kamé* reconhecidos como mais fortes e anteriores aos *Kairukré*.

No campo etnográfico desta tese, junto aos Kaingang estabelecidos em Porto Alegre e que acionam a matriz compreensiva do Alto Uruguai (TI Nonoai), os estrangeiros (*fôg*) que ingressam pela via da aliança recebem a marca oposta a de seu cônjuge. Mencionam ainda a via da adoção, quando os ingressos recebem o nome e a metade do pai adotivo ou do chefe da casa em que se estabelecem. A mesma observação foi feita por Wieseemann (1964).

Com relação ainda ao escambo entre Kaingang e vicentistas, cabe ressaltar que, ao fluxo material de escravos em troca de objetos da cultura estrangeira, agregavam-se outras prestações recíprocas positivas ou negativas em termos de trocas simbólicas: além dos objetos – incluindo os recursos naturais e tecnologias envolvidos em sua fabricação (DESCOLA, 2002) –, integravam estes fluxos palavras, nomes, conhecimentos, símbolos, acordos, simpatias, antagonismos, alianças, posições e poderes, entre outros capitais igualmente em jogo. (BOURDIEU, 2001). Em outras palavras, o escambo era presidido pela lógica do dom-contra-dom. (MAUSS, 1974).

Com relação às alianças matrimoniais, alguns relatos referem situações específicas em que as chefias Kaingang ofereciam ou franqueavam aos estrangeiros o acesso a mulheres indígenas como prova de sua estima. (e.g. MENDES, 1954; BALDUS, 1979; MOTA, 1994; 200b; LAROQUE, 2000). É possível supor, assim, que as primeiras alianças matrimoniais com os luso-brasileiros também remontem a este período, aos mesmos moldes do que se daria um século mais tarde nos contatos entre luso-brasileiros e Minuano. (GIL, 2002).

Genericamente, todo e qualquer estrangeiro é designado pelos Kaingang através da categoria *fôg*. Os “brancos” são reconhecidos por *fôg kupri* e os “negros”, por *fôg sá*. Cada

um destes, por sua vez, pode ser adjetivado com os termos *regre* (amigo), *há* (bom), *kato tẽ* (inimigo), *koreg* (ruim), ou ainda qualificados individualmente como *ĩn gré téj* (homem alto), *ĩn gré tãg* (homem baixo), *ĩn*³¹ *gré rur* (homem gordo) e assim por diante.

Ao serem englobados, entretanto, ingressam na hierarquia e passam a ser discriminados em função do valor que lhes é atribuído pelo grupo: algumas vezes são colocados em postos ou posições especiais de chefia, como o foi o cacique Fondengue, conforme narrativa histórica de Nicolau Mendes (1954). Tratava-se de um jesuíta espanhol englobado pelos Kaingang no ano de 1752, a princípio pela via da escravidão e, a seguir, pela da aliança matrimonial. Fondengue tornou-se chefe e reuniu sob seu comando distintas parcialidades Kaingang empenhadas na construção do “Império dos Coroados” no Alto Uruguai, deixando por descendência o célebre chefe Nonohay.

O escambo escravo referido por Gabriel Soares no final do século XVI prossegue no século XVII, como registram jesuítas espanhóis e portugueses que viajavam pela Região Sul. Maciel (1997), citando Guilhermino César, destaca os relatos do jesuíta português Jerônimo Rodrigues, que esteve no nordeste do Rio Grande do Sul entre 1605 e 1607 e descreveu as populações locais, especialmente índios Carijós e Arachãs (Guarani). Este padre menciona o “aprisionamento e venda de indígenas como escravos, fato este que fazia com que esses fossem arredios ao contato, em particular os Arachãs”. (MACIEL, 1997, p. 218).

Em síntese, desde pelo menos o século XVI os territórios dos Kaingang na Província de Ibiacá eram abordados por portugueses e espanhóis, em viagens de reconhecimento do espaço eco-geográfico e dos povos que nele viviam. Estas viagens, considerando os relatos de Soares (1587), incluíam o escambo entre vicentistas e Kaingang (Tapuia). Todas as fontes referem que o ingresso no território se dava pelas vias marítima e fluvial, ou seja, pela Planície Costeira e pelas partes baixas das bacias dos grandes rios. Os registros consultados sugerem que neste período se estabeleceram vias de reciprocidade entre portugueses da Capitania de São Vicente e parcialidades Kaingang – vias estas centradas no escambo mas com possível abertura para a mestiçagem. Uma vez adotando tais condutas territoriais, os Kaingang (Tapuia) foram classificados por estes estrangeiros como “índios mansos”.

³¹ Kimiye Tommasino menciona que na bacia do Tibagi, Estado do Paraná, os Kaingang utilizam o termo *ka poro* para referir os estrangeiros negros. (TOMMASINO, comunicação pessoal, 2005).



Fig.12 – Acampamento Kaingang na Planície Costeira do Rio Grande do Sul: Tramandai, verão de 2005.

1.4 Missões, bandeiras de caça e as disputas pelos territórios indígenas na Bacia do Prata Oriental

É preciso reconhecer que o escambo entre os Kaingang e os vicentistas se inseria em um contexto político-econômico particular: os anos entre 1580 e 1640, que demarcam o período em que o Reino de Portugal esteve sob domínio espanhol.

Mortes e alianças na nobreza ibérica determinaram a unificação temporária das duas Coroas sem, entretanto, dissipar tensões que pouco mais de um século depois, nas disputas de fronteiras no sul do Continente envolvendo a Colônia de Sacramento e o oeste do Rio Grande do São Pedro, revelariam novamente interesses divergentes³². É importante observar que, unificados ou apartados, espanhóis e portugueses mesclavam ações ora conjuntas, ora dissociadas, na investida de ocupação dos territórios indígenas situados no sul do Brasil.

Durante o domínio espanhol teve curso a ocupação holandesa no nordeste da Colônia do Brasil, episódio cujos desdobramentos econômicos contribuíram para o aumento do interesse europeu no território sul-riograndense:

Durante o Domínio Espanhol (1580-1640), os holandeses não somente ocuparam o nordeste brasileiro como também apoderaram-se daquelas zonas na África fornecedoras de mão-de-obra negra, ocasionando a falta de escravos para o restante do Brasil não holandês. Tal ocorrência fez com que São Paulo, área desvinculada do processo agroexportador e que, na ausência de recursos para a compra de mão-de-obra negra já usava o índio nas atividades de subsistência, se lançassem no apresamento dos selvagens. (PESAVENTO, 1984, p. 8).

Neste contexto, a Capitania de São Paulo se tornou especializada na captura de índios comercializados como escravos para o abastecimento da zona açucareira. O aumento na

³² A morte do jovem rei português Dom Sebastião (agosto de 1578) em batalha com os mouros no norte da África definiu uma carência de capital social para assumir o trono português, desencadeando a unificação dos dois reinos neste período: como D. Sebastião não deixou herdeiros, passa a reinar sobre Portugal Felipe II, rei da Espanha, neto materno do rei português Dom Manoel, “o Venturoso”. Em outras palavras, as coroas de Portugal e Espanha eram dominadas por elites compostas de famílias aliadas por laços de matrimônios recorrentes.

demanda por escravos índios contribuiu para uma mudança nas estratégias de aquisição de mão-de-obra. As linhas de comércio estabelecidas pelos vicentistas com os Kaingang, trocando escravos por diferentes objetos, foram neste período acrescidas das rotas de caça aos índios empreendidas pelos bandeirantes paulistas.

As bandeiras paulistas inicialmente incidiram sobre os indígenas localizados nos territórios situados na própria Capitania. Esgotadas as possibilidades próximas³³, iniciaram um movimento ao sul, lançando-se contra povoações que reuniam grandes contingentes autóctones agrupados e reduzidos pela catequese de padres da Companhia de Jesus e de sua obra de “conquista espiritual”.

A ordem religiosa da Companhia de Jesus foi fundada em 27 de setembro de 1540 pelo estrategista militar e nobre espanhol Inácio de Loyola, num momento em que “a fé periclitava entre os escombros da Idade Média”. (PORTO, 1954a, p. 17). A reforma de Martinho Lutero, entre outras causas, havia enfraquecido a estrutura da Igreja Católica. Loyola, através da obra “Exercícios Espirituais”, estabeleceu as bases desta nova ordem.

Os jesuítas da Companhia de Jesus haviam sido designados pela Coroa de Espanha para fundar Reduções na América Espanhola. Assim, pela atração da catequese, as Reduções aglutinavam parcelas significativas de população indígena, mantendo as fronteiras coloniais da Espanha. Deste modo, a ocupação jesuítica deve ser compreendida enquanto uma empresa religiosa a serviço de Estado³⁴.

Os indígenas que aderiam à empresa jesuítica eram treinados em ofícios específicos, convertendo-se na mão-de-obra básica da rede produtiva dos aldeamentos. Na ampla região da Bacia do Prata, estes indígenas pertenciam majoritariamente ao povo Guarani (*Tape*), mas em menor grau incluíam parcialidades Minuano, Charrua (*Guaicuru do Sul* ou *Pampa*) e

³³ No Planalto Paulista haviam sido criados, desde 1560, os aldeamentos de São Miguel, Nossa Senhora dos Pinheiros e Itaquaquetuba, nos quais parcialidades Guaianá (Kaingang) se achavam então reduzidas. (c.f. MONTEIRO, 1994 *apud* ALMEIDA, 2004, p. 26).

³⁴ No contexto da política indigenista brasileira traçada na primeira metade do século XIX, missionários jesuítas seriam convidados pelo Império para atuar na catequese e aldeamento dos Kaingang no Rio Grande do Sul (que naquele momento eram classificados como índios bravos, haja vista que se opunham ao avanço colonial sobre seus territórios, promovendo correrias e assaltos aos colonos e às frentes de abertura de estrada). Entre 1848 e 1851, os jesuítas Bernardo Pares, Aloysio Cots, Ignácio Gurri, Luís Santiago Villarubia, Juliano Solanellas, Pedro Saderra e Miguel Cabeza constituíram os aldeamentos de Guarita, Nonohai, Campos do Meio e Pontão. Além dos jesuítas – que não permaneceram muito tempo entre os Kaingang –, vieram ao Rio Grande do Sul capuchinhos italianos. A partir de 1903, os capuchinhos Alfredo de Saint Jean-d’Arves, Bruno Gillonnay, Bernardino d’Apremont e Germano de Saint-Sis, apoiados por lideranças Kaingang, atuaram junto às populações cujos territórios ficavam nos atuais Vacaria, Lagoa Vermelha e Caciue Doble. (c.f. LAROQUE, 2000, p. 35).

mesmo Kaingang (*Ibirajara, Guaianá*)³⁵. (SEPP, s.d.; PORTO, 1954a; QUEVEDO, 1991; MOTA, 1998; NOELLI & MOTA, 1999; ALMEIDA, 2004).

Esta rede, por sua vez, formava um sistema interligado de ocupações: enquanto as Reduções correspondiam aos núcleos de povoamento – com suas escolas, igrejas, habitações, oficinas, áreas de cultivo e de criação domésticas –, as estâncias e vacarias se estendiam a parcelas dos campos da Pampa, do Litoral e do Planalto, onde eram criados os gados *vacum* e *eqüino*. Esta rede compreendia ainda os ervais: zonas de manejo e cultivo de erva-mate localizadas nas florestas ou em suas proximidades, em sistema produtivo do tipo agroflorestal, sobretudo no Planalto, onde predominam as Florestas com Araucária e ecossistemas a ela associados e nos quais a erva-mate compõe o sub-bosque natural. (RAMBO, 1956). Os ervais se estendiam igualmente às florestas que cobrem a Serra do Sudeste, ao sul da Depressão Central. (PORTO, 1954a).

A ecologia e geografia do gado introduzido pelos jesuítas foram um fenômeno sócio-ambiental de grandes proporções e complexidade no contexto da Bacia do Prata, dinamizando uma série de processos de povoamento e interação sócio-cultural envolvendo portugueses, espanhóis, indígenas, negros e outras etnias cujos interesses se voltaram, ao longo da história, à exploração deste recurso, seja no comércio, seja no cultivo e criação. Do mesmo modo, a empresa da erva-mate (*Ilex paraguariensis*) atraiu diversos interesses ao longo da história do Rio Grande do Sul, devendo ser entendida enquanto fenômeno de longa duração. Esta teve repercussões particularmente no campo de relações entre alteridades autóctones: Guarani e Kaingang estabeleceram vias de escambo nos ervais missioneiros, que incluíam prestações recíprocas em outras dimensões, como a tecnológica e a das alianças matrimoniais. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

A erva-mate tostada ou seca e socada no pilão é bebida ou inalada por Guarani e Kaingang em contextos rituais e xamânicos. (BECKER, 1995). As propriedades desta erva foram rapidamente reconhecidas pelos jesuítas espanhóis, que dinamizaram sua produção em escala comercial. (SEPP, s/d). O circuito comercial da erva-mate, inaugurado nos ervais missioneiros desde o século XVII, perdura até o século XXI.

Viajando pelas regiões norte, nordeste e noroeste do Rio Grande do Sul, verifica-se que muitas parcelas dos territórios tradicionais Guarani e Kaingang no Alto Uruguai, após

³⁵ Como ver-se-á, especialmente na bacia do Iguazú.

séculos de expropriação colonial, seguem abrigando extensas áreas de cultivo de erva-mate, atualmente exploradas por pequenos e grandes proprietários rurais.



Fig. 13 – Área de cultivo industrial de erva-mate sobre o antigo território Guarani (*Tekoa Ka'aty* – Aldeia do Erial). Situada entre os municípios de Getúlio Vargas e Erebangó, na microbacia do rio Toldo, bacia do Alto Uruguai, esta área foi recuperada pelos Guarani em 2004, quando a autora desta tese teve oportunidade de participar, como ambientalista, no processo administrativo de identificação e delimitação fundiária³⁶. Percebe-se o elevado grau de degradação ambiental: as florestas, antes predominantes, se encontram restritas às áreas de proteção permanente e legalmente protegidas, ao longo dos cursos d'água. O cultivo de erva-mate nestes territórios remete ao período missioneiro, tendo profundidade histórica de 350 anos. (FREITAS, 2004).

O modelo de Reduções jesuíticas vigorou por mais de 150 anos, cobrindo grande extensão da América do Sul, do Equador a Argentina, sendo dividido, no Rio Grande do Sul, em dois períodos: a primeira fase (1626-1641) e a segunda fase (1682-1750).

A primeira fase começa com o ingresso dos jesuítas Roque Gonzáles e Cristóvão de Mendoza no noroeste do Rio Grande do Sul, em 1626, e prossegue com a fundação das chamadas Missões do Uruguai e do Tape, estas avançando pelas bacias dos rios Ibicuí e Jacuí, na Depressão Central, até a região dos atuais municípios de Cachoeira do Sul e Rio Pardo. A primeira fase culminou com a Batalha de Mbororé, em 1641, em resposta ao ataque das bandeiras paulistas.

Após a batalha ocorreu uma retração da fronteira missioneira para a banda ocidental do Prata, perdurando por 40 anos. Em 1682, com a fundação da Redução de São Francisco de Borja, novamente na banda oriental, é demarcado o reingresso missioneiro no Rio Grande do Sul e o início da segunda fase, que se estende até o Tratado de Madri, em 1750, culminando com as Guerras Guaraníticas. Nesta fase ocorre o expressivo desenvolvimento econômico da empresa missioneira, um período do apogeu econômico e cultural – são fundados os Sete

³⁶ Portaria Presidencial nº 948, de 16 de julho de 2004. ISSN 1676-2347.

Povos, com seu capital artístico-arquitetônico, criadas as escolas superiores de música e estabelecidas as bases das estâncias e vacarias de gado mais prósperas.

A respeito desta segunda fase, assim se refere o historiador e prefaciador da obra do jesuíta Antonio Sepp:

Para alimentar os indígenas, os jesuítas estabeleceram estâncias, as primeiras em terra sul-americana, onde era mantido, ao todo, cerca de um milhão de cabeças de gado. Acrescem ainda as enormes plantações de frutos do campo, especialmente milho e trigo, batatas e mandioca. Havia, além disso, áreas extensas cultivadas com árvores frutíferas e algodão. Sabemos que uma única das Reduções, fornecia nada menos de duas mil toneladas de algodão. Conseguiram também os jesuítas cultivar a *Ilex paraguayensis*. Ano por ano, cargas enormes de erva-mate preparada desciam pelo Uruguai, rumo a Buenos Aires. (HARNISCH, S/D, p. 13).

Em termos da extensão temporal, o período missioneiro no Rio Grande do Sul cobre pelo menos 30% de um tempo histórico de cinco séculos - se contabilizar-se dos primeiros contatos até o Tratado de Madri. Pode-se reconhecer, entretanto, que a influência missioneira no Estado dilata-se desde o fim da era das Reduções e até os dias de hoje³⁷.

Em termos da extensão geográfica, o coronel Francisco de Paula Cidade (1942) utiliza a metáfora de “antenas lançadas ao longe” (CIDADE, 1942, p. 232) para referir o amplo raio de abrangência que representou a experiência das Missões no território do Rio Grande do Sul, se levar-se em conta o conjunto de capelas, estâncias, vacarias e ervais que, a partir das Reduções situadas nas bacias do Uruguai, Ibicuí e Jacuí, estendia-se por longas distâncias.

A economia das Missões foi por certo um empreendimento de que tiveram notícia todos os povos indígenas que viviam nestas paisagens, embora com níveis distintos de participação, incluindo a adesão e a hostilidade ou combate, podendo também ser considerado de grande impacto e envergadura ambiental e paisagística.

De acordo com o jesuíta contemporâneo Arnaldo Bruxel (1987), as Reduções consistiam em grandes ajuntamentos radicados em área restrita. Esta estratégia era, naquele contexto, “a única garantia de autodefesa contra os selvagens de tribos circunvizinhas e contra

³⁷ Há todo um culto à memória missioneira mantido por vertentes da igreja católica. Esta memória se mantém na celebração anual de datas comemorativas e peregrinações, incluindo o turismo cultural e histórico. Este fenômeno da dilatação da memória missioneira através dos tempos, no Rio Grande do Sul, se contrapõe ao silêncio da historiografia nacional em relação a este período. A mãe da autora desta tese recorda que, quando menina, no município de Cruz Alta, foi com a escola até a estação de trem para ver passar a peregrinação do coração do mártir jesuíta Roque Gonzáles, vinda desde a Catedral de Assunción, no Paraguai, e que dali seguia por diversos municípios gaúchos, até Porto Alegre. O padre responsável pela peregrinação, ao exibir a impressionante “reliquia” guardada em um escrínio, narrava que o coração daquele mártir jesuíta teria resistido às chamas da fogueira em que os indígenas teriam incinerado seu corpo.

os escravagistas espanhóis e portugueses”. (BRUXEL, 1987, p.8). Estes ajuntamentos ou Reduções eram também conhecidos por *pueblos*, cuja população, no auge do ciclo das Missões no Prata, era quase que exclusivamente indígena.

No primeiro quartel do século XVII a fama dos jesuítas que haviam fundado as primeiras Reduções do Paraguai, alastrara-se pelas extensas gentilidades que povoavam a bacia do Uruguai. Na Redução de Nossa Senhora da Encarnação, de Itapoá, em fins de 1619, estava o Padre Diogo de Boroa, varão apostólico que foi, mais tarde (1634-1641), reitor de Assunção e provincial do Paraguai, e alma da conquista espiritual do Uruguai e do Tape. Foi ao P. Boroa que se dirigiram os índios do Uruguai, ‘porém, especialmente um do mesmo rio, cacique principal’, que solicitava ‘que os recebêssemos também a eles por filhos e os ajudássemos e assim, em cumprimento disso, os haveria de ir a ver o padre em suas terras’. Era este ‘cacique principal’ Nicolau Nenguiru, largamente referido, que abria assim as portas do Uruguai à catequese e à civilização jesuítica. (PORTO, 1954a, p. 76).

Neste trecho de Aurélio Porto em que são citados fragmentos da ânua do padre Boroa, fica evidente de que os interesses Guarani eram contabilizados pelos jesuítas na seleção dos territórios para o estabelecimento das Reduções. Provavelmente havia um período de reconhecimento e negociação entre missionários e autóctones antes da definição do empreendimento. Além da receptividade indígena, era igualmente relevante escolher locais de difícil acesso a indígenas hostis – entre eles os jesuítas enquadravam os Kaingang – e a bandeirantes paulistas. Os locais das Reduções indicam áreas em que o empreendimento se mostrou viável no quadro das ocupações indígenas regionais.

Assim como os Guarani são referidos como geralmente adeptos à catequese ao longo de toda a Bacia do Prata, os Kaingang são referidos como resistentes a ela. Poucas fontes referem a presença Kaingang em algumas Missões jesuíticas:

Entre 1625 e 1628 foram fundadas pelos Padres Antônio Ruiz de Montoya e Cristóbal de Mendoza cinco Reduções jesuíticas na região do Planalto Paranaense, empreendendo a catequese de grupos Kaingang territorializados na bacia do Rio Tibagi e nos Campos de Guarapuava. No contexto da documentação referente a estas Missões, é referida a dificuldade em catequizar indígenas de idiomas diferentes dos de língua Guarani. Os primeiros contatos oficiais com grupos identificados como Kaingang são reportados para o ano de 1771, nesta mesma região, especificamente aos Campos de Guarapuava, no contexto da expedição do Tenente Coronel Affonso Botelho de Sampaio e Souza. (ALMEIDA, 2004, p. 26).

Ainda com relação às Missões jesuíticas no Paraná, Ledson Kurtz de Almeida (2004) levantou, em sua pesquisa, que 1.500 Kaingang foram aldeados em apenas uma das Reduções ali implantadas. (ALMEIDA, 2004, p. 26).

O mapa a seguir, reproduzido da obra do jesuíta Arnaldo Bruxel (1987, contracapa), traz a localização dos povos da segunda fase das Missões (1682-1750), com destaque às Reduções situadas na região da mesopotâmia entre os rios Paraná e Uruguai. Neste mapa são visíveis os Sete Povos da Banda Oriental do Uruguai.

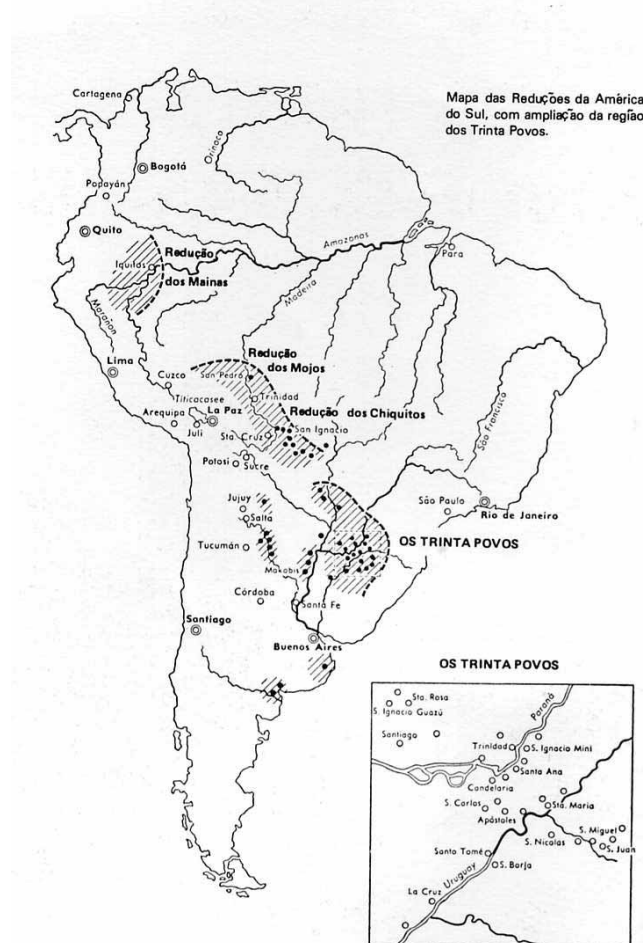


Fig.14 – Missões na América do Sul. (BRUXEL, 1987).

Na perspectiva dos paulistas, as Reduções jesuíticas se traduziam como importante fonte de mão-de-obra, uma vez que os índios ali já se achavam concentrados, reduzidos e treinados em ofícios específicos.

Já no ano de 1628, começam os mamelucos as caças sistemáticas de indígenas. Às horas caladas da noite, no momento da celebração do ofício divino, os paulistas, que os arcabuzes tornam invencíveis, assaltam os aldeamentos, põem fogo nas casas e igrejas, recolhem o gado e transformam os moradores – homens, mulheres e crianças – em escravos. Numa só dessas incursões, foram caçados 30.000 indígenas de toda a zona do Paraná, recolhidos em campos de concentração e levados para São Paulo. Entre 1628 e 1630, as levas de índios somaram a cifra impressionante de 60.000. (HARNISCH, s.d., p. 10).

Tomando o exemplo das Reduções do Guairá, às margens esquerdas do rio Paraná, referidas pelos pesquisadores Francisco Noelli e Lucio Tadeu Mota (1999), é possível avaliar as tensões de interesses que orbitavam em torno das Missões. Veja-se este trecho da referida pesquisa:

De um lado tivemos os choques entre índios e encomendeiros espanhóis, que exploravam o trabalho escravo na coleta da erva-mate. Os padres jesuítas em sua pregação religiosa tentavam inculcar os valores da sociedade invasora junto às populações indígenas existente na região. Contrariando os interesses dos encomendeiros espanhóis e dos padres da Companhia de Jesus tivemos os paulistas que vieram diversas vezes ao Guairá, em busca de seu butim. De uma perspectiva oposta os índios faziam uma leitura própria da conjuntura, resultando eventualmente em alianças, acordos e guerras, complicando o entendimento sobre os fatos ocorridos nas relações deles com os invasores de seus territórios. (NOELLI & MOTA, 1999, p. 5).

Noelli e Motta (1999) chamam atenção para a diversidade de estrangeiros com os quais as populações indígenas tinham de se deflagrar. A diversidade, no entendimento autóctone em relação a estes tipos de “estrangeiros”, definia quadros diferenciados de apoio/aliança/troca e de oposição por parte das parciais indígenas daquele tempo.

Ainda sobre o Guairá, o etnólogo Ledson Kurtz de Almeida (2004), pesquisando a religião entre os Kaingang contemporâneos, refere que em cinco das 14 Reduções fundadas pelos jesuítas nesta região havia Kaingang, além dos Guarani. A Redução de Nossa Senhora da Encarnação, fundada pelos padres Antônio Ruiz de Montoya e Cristóvão de Mendoza, se levantou sobre os territórios de caciques Kaingang e reuniu uma população de cerca de 500 famílias. (ALMEIDA, 2004, p. 26).

No contexto das bandeiras paulistas de caça aos índios, as Reduções de Itatins e Guairá foram atacadas e destruídas em 1631. Iniciou-se, então, o êxodo dos remanescentes indígenas destas povoações. Sob a liderança dos jesuítas Cristóvão de Mendoza e Antonio Ruiz de Montoya, eles desceram pelo rio Paraná e penetraram em sua margem oriental – os que não se dissiparam ou morreram no percurso atingiram o território argentino, integrando-se a outras Reduções. (PORTO, 1954a, p. 76).

Na região do Guairá lograram os jesuítas ajuntar novamente uns sete mil índios que se haviam embrenhado nas selvas após a destruição das suas Reduções pelos bandeirantes. Em centenas de balsas e canoas desceram o Rio Paranapanema/Paraná juntamente com os cinco mil habitantes das duas Reduções remanescentes – Loreto e Santo Inácio Mini –, horas antes de ali chegarem os paulistas. No Salto do Guairá (as Sete Quedas)³⁸, as

³⁸ Atualmente coberto pelo empreendimento da hidrelétrica de Itaipu.

embarcações confiadas à correnteza se estraçalhavam de forma irreparável. Assim, não havia outra alternativa: era necessário abrir caminho por terra, carregando aos ombros os mantimentos, roupas, armas e demais pertences indispensáveis. Depois de assim andarem vinte e cinco léguas pelas selvas, como tardassem as embarcações pedidas às Reduções do sul (da Região do Paraná), dispersaram-se muitos índios. Dos doze mil emigrantes, uns dois mil sucumbiram de fome ou peste, outros seis mil debandaram, e só uns quatro mil chegaram ao destino, entre os rios Paraná e Uruguai. (BRUXEL, 1987, p. 17).

Poucos anos antes havia começado a ocupação jesuítica nos territórios indígenas da Bacia do Rio da Prata Oriental, então Província de São Pedro do Rio Grande. Em 1626, o jesuíta Roque Gonzáles cruzou a margem oriental do rio Uruguai, ao norte, fundando a Redução de São Nicolau. No mesmo ano, Gonzáles liderou nova expedição, seguindo pelo mesmo rio, ao sul, e adentrando as Terras do Tape³⁹ através do rio Ibicuí.

Em 1626 o P. Roque Gonzáles, atraído pela fama do Tape, entrara pelo Rio Ibicuí, depois de um percurso de 40 léguas, até a aldeia de Tabacã, cacique poderoso daquela região. E ali (...) lançou os lineamentos da Redução de Candelária, a primeira, logo destruída por selvagens vizinhos que não queriam aceitar o domínio da Cruz. (PORTO, 1954a, p. 96).

A Redução de Candelária do Ibicuí foi a primeira de muitas Missões erigidas na bacia deste rio. Recorde-se que os primeiros registros sobre a chamada Província do Tape foram feitos pelo mesmo Roque Gonzáles, em carta datada de 15 de novembro de 1627. (PORTO, 1954a, p. 47). A Província do Tape, assim como parte da Província do Uruguai, era considerada pela Companhia de Jesus como região favorável à penetração jesuítica por ser território de parcialidades Guaraní receptivas à catequese.

O limite da penetração jesuíta ao sul, assim como a oeste e a leste, no Alto Uruguai, era condicionado pela hostilidade de parcialidades indígenas identificadas por Porto (1954a, p.49), com base na documentação jesuítica e respectivamente, como pertencentes à “nação” Guaicuru (Minuano e Charrua), habitantes da Pampa ao sul do Ibicuí, e à “nação” Ibirajara (Kaingang), habitante da Província do Ibiaçá. Do mesmo modo, como já referido, pesava escolher locais de difícil acesso aos bandeirantes.

Dentro estas condições, ditadas em grande parte pela receptividade ou hostilidade indígena, a expansão jesuítica prosseguiu pelo Ibicuí, adentrando em algumas de suas cabeceiras e ganhando seqüência pelo vale do rio Jacuí, a leste, até a região dos atuais municípios de Cachoeira do Sul, Santa Cruz do Sul e Rio Pardo. A partir dali, segundo os

³⁹ Considerando a etimologia da palavra *Tape*, que em Guaraní significa caminho, sustenta-se a hipótese de que os rios e terras do Tape, na Depressão Central do Rio Grande do Sul, constituíam a rota de trânsito Guaraní entre a Bacia do Rio da Prata e o litoral do Rio Grande do Sul.

jesuítas, os Ibirajara (Kaingang) constituíam um perigo eminente: tratava-se de território em que estes índios adentravam para guerrear com os Tape (Guarani) e fazê-los escravos para vender aos paulistas no Guaíba, onde estes ingressavam em seus caravelões.

Foi em princípios de 1633 que, ampliando a ação da catequese, penetraram os jesuítas na Bacia do Jacuí, fundando ali várias Reduções que tiveram desenvolvimento notável. Era a região a grande porta que se abria para ligar o Uruguai ao litoral e essas fundações facilitariam as comunicações pelo Iguai, ou Rio Grande, uma das vias de penetração dos inimigos paulistas, de que já havia veementes indícios de aproximação. E era também ali o campo de ação dos preadores de índios e seus prepostos, os Ibirajaras (...), que entravam pela Laguna, descendo até ao Tibiquari⁴⁰, onde assaltavam os Tapes para resgate com os paulistas. (PORTO, 1954a, p. 102).

Roque Gonzáles foi o primeiro jesuíta espanhol a mencionar novamente o comércio de escravos entre populações autóctones e os paulistas e que havia sido registrado antes por Gabriel Soares. Nas referências deste missionário, entretanto, ao invés da categoria genérica Tapuia (ou Jê), é feita referência explícita aos Ibirajara (Kaingang), especificamente os *Guaibiguara* – parcialidade cujos territórios se situavam no *Guaibe-renda*, sítio do Guaíba ou Porto Alegre. (PORTO, 1954a, p. 61).

Considerando haverem transcorrido cinqüenta anos entre os relatos de Gabriel Soares (1587) e os de Roque Gonzáles (1627), é importante reconhecer que os pontos de escambo entre Kaingang e vicentistas estenderam-se do litoral, desde a barra do Rio Grande, até atingir o rio Jacuí, na região de Porto Alegre. Segundo Aurélio Porto (1954a), baseado na fonte dos padres Roque Gonzáles e Pedro Lozano:

Eram os **Guaibiguaras** acérrimos **inimigos dos Tapes**, com os quais defrontavam pelas alturas de Itapoá e **margem direita do grande estuário**. E tais eram as razias de seus vizinhos que, quando o Padre Roque entrou no Tape, este estava grandemente diminuído no número, que devia ter sido considerável. Diz Lozano que essa diminuição se ‘verificava pelo comércio que seus vizinhos (Guaibiguaras) faziam de escravos com os portugueses e mamelucos que entravam em lanchas e botes pelo Iguai (Guaíba) *Adonde llegaban los fronterizos Tapes*’. A primeira notícia que se conhece desse comércio que se exercia intensamente pelo porto do Guaíba (Porto Alegre) nos transmite o Relatório do Padre Roque Gonzáles citado anteriormente: ‘entre eles (rios) há um principal que chamam Aí (Iguai) por onde me disseram os índios, entravam portugueses em navios pequenos, deixando os grandes em alto mar, para comerciar com eles, trazendo-lhes muita roupa do mesmo pano que era feita a minha, que é de feltro, e muitos chapéus, que é como eles chamaram-me os sombreros’. As relações que esses índios mantinham com os paulistas ressaltam a todo o instante dos informes dos padres jesuítas, temerosos do mal que lhes adviria por essa entrada, uma das duas por onde os inimigos poderiam assaltar o Tape. Informa o Padre Taño

⁴⁰ Porto (1954a) considera o Tibiquari como o atual Rio Jaguari, afluente do Ibicuí, contudo, no mapa Paraquaria este termo se refere ao Taquari.

que muitas parcialidades de Ibia [Kaingang] estão rebeladas contra a cristianização dos índios. E acrescenta: ‘e os ajudam os de Guaiberenda, também muito dos portugueses, com que duvidamos muitas vezes, se isso é traça deles’. (B.N Mss I-29, 1, 53. *apud* PORTO, 1954a, p. 60, grifos das autora).

Estes trechos dos documentos produzidos pelos jesuítas do Tape deixam explícito que uma parcialidade Kaingang (os *Guaibiguara*), naquele período, ocupava a região do *Guaiberenda*, à margem oriental do Guaíba, local onde, um século depois, seria fundada Porto Alegre.

A ocupação Kaingang sobre estes territórios, neste período, somada ao escambo de escravos que empreendiam com os luso-brasileiros, consistia simultaneamente em ameaça e resistência à expansão jesuítica espanhola – e Guarani – na Depressão Central.

Mesmo assim, entre 1626 e 1634, foram fundadas mais de dez Reduções nas bacias dos rios Ibicuí e Jacuí, cujo conjunto ficou conhecido como Missões do Tape⁴¹. (PORTO, 1954a, p. 95).

Logo que foi possível dispor de maior numero de Padres, alguns mesmo retirados das aldeias antigas, tratou o P. Romero, superior das Reduções, de estender para leste do Jacuí a linha de penetração missioneira. Entretanto, veteranos consumados na obra da catequese, estendiam, cruzando o Taquari e o Rio das Antas, a exploração das terras ainda não palmilhadas pelos padres espanhóis, indo, como os jesuítas Cristóvão de Mendoza, Francisco Gimenez e João Soarez, até a Bacia do Caí. Urgia a providência, pois era a voz corrente que, em Piratininga, aprestavam-se bandeiras para reproduzir no Tape a depredação que tão viva ainda estava na memória dos retirantes do Guairá. (PORTO, 1954a, p. 102-103).

Fica evidente, neste trecho, a existência de uma memória partilhada que ligava a experiência jesuítica no Tape a do Guairá, materializada na trajetória de padres como Cristóvão de Mendoza. O fato dos protagonistas jesuítas serem os mesmos em uma ampla faixa territorial de abrangência missioneira na Bacia do Prata, permite identificar uma conexão não apenas institucional-religiosa entre as Missões do Tape, do Uruguai e do Guairá, mas uma experiência sócio-cultural partilhada. Embora os registros consultados não façam menção explícita ao ingresso, no Tape ou no Uruguai, de indígenas provenientes do Guairá ou

⁴¹ Na Bacia do Ibicuí: Candelária do Ibicuí (1627), São José (1932), São Tomé (1932), São Miguel (1932), São Cosme e Damião (1932); na Bacia do Jacuí: Natividade (1932), Santana (1932), Jesus-Maria (1932), São Cristóvão (1934) e São Joaquim (1934). As três últimas seriam alvo do ataque da “junta de feiticeiros” Ibirajara (Kaingang), por ocasião da morte do padre Cristóvão de Mendoza, em 1635.

da Banda Ocidental do Prata, referindo apenas os padres, é de supor que estes fossem acompanhados de comitivas de índios⁴².

Em uma perspectivação mais adequada, considerando que as territorialidades Guarani são fundadas em um padrão de itinerância (CATAFESTO DE SOUZA, 1998; LADEIRA, 2001; MELO, 2001; FREITAS, 2004) marcado pelo fluxo permanente de pessoas e grupos no interior de uma região ou província territorial⁴³, pode-se afirmar que foi justamente sobre as redes sócio-culturais definidas pelas territorialidades Guarani que se inseriram as vias de expansão da Companhia de Jesus. É neste contexto que se deve interpretar a impressão do padre Boroa, quando este refere que o cacique principal Nicolau *Nenguiru* “abriu as portas do Uruguai à catequese e à civilização jesuítica”. (PORTO, 1954a, p. 76).

Assim, eram os próprios Guarani já reduzidos que apontavam as bacias hidrográficas possíveis à expansão dos jesuítas, privilegiando suas redes de reciprocidade, aliança e parentesco. Esta condição de sujeitos – e não de objetos passivos – que certamente os Guarani missioneiros exerciam, é que a antropologia, através da história, necessita devolver às alteridades autóctones. Desde um ponto de vista Guarani, com base em suas redes de sociabilidade, eram eles e não os missionários que conduziam o processo de expansão. Nesta linha de análise, o pertencimento de uma determinada parcialidade Guarani a uma missão não reduzia a ela sua territorialidade, mas, ao contrário, a utilizava como referência e instrumento para atualizar e fortalecer sua posição no contexto de sua rede de parentesco.

Contemporânea ao movimento de penetração jesuítica no Tape, prosseguia a expansão jesuítica ao norte: além da Redução de São Nicolau, foram fundadas outras Reduções, atingindo as bacias dos rios Uruguai, Ijuí e Piratini, sempre em direção ao leste, na Província do Uruguai. A Redução de Santa Tereza, situada sobre o divisor de águas das bacias dos rios Ijuí, da Várzea e Jacuí, demarcava o extremo leste deste conjunto⁴⁴.

⁴² De acordo com João Pacheco de Oliveira (1998b), analisando relações inter-societárias no contexto colonial nordestino, a chamada “primeira mistura” se dá justamente no contexto jesuítico – lá, jesuítas portugueses –, quando, para favorecer o avanço das Missões, levam à frente alguns mestiços que abriam as vias de reciprocidade com as populações indígenas.

⁴³ A expressão *guara* (SOARES, 1997), como já mencionado, é empregada na arqueologia para indicar uma província ou região no interior da qual os fluxos sociais Guarani são mais densos. No presente etnográfico, alguns especialistas Guarani têm acionado a categoria *terra de parente* para mencionar os espaços significativos no âmbito de suas territorialidades e entre os quais costumam transitar em suas viagens. A tradução Mbya para *terra de parentes* é *Mbya Rekoa Meme*: província sócio-ambiental em que reconhecem a vigência de um “mesmo modo de ser Mbyá”, reconhecida por reunir *tekoa*/aldeias interligadas pelo parentesco e que possuem uma mesma conformação ambiental. (FREITAS, 2004; no prelo).

⁴⁴ Às margens do rio Uruguai, São Francisco Xavier (1626); na Bacia do Piratini: São Nicolau (1626), Candelária do Piratini (1628), Caaró (1628); na Bacia do Ijuí: Assunção do Ijuí (1628), Apóstolos (1631), São

O envolvimento Guarani nas Missões foi de tal envergadura que a cédula real de 1697 declarava seus caciques e corregedores “Fidalgos de Castela”, com o “título nobiliárquico de Dom”. Os títulos de nobreza e distinção, como observa Norbert Elias (1990), operam como uma estratégia civilizatória que, na Europa daquele período, era empregada para consolidar alianças, posições e papéis. Mesmo assim, não se pode considerar os Guarani como uma totalidade em termos de aceitação da experiência missioneira; algumas vezes aproximavam-se das posições assumidas por outras alteridades indígenas que resistiram à catequese: *Ibirajara* ou *Guaianá* (Kaingang), *Caaguas* (Xokleng) e *Guaicurus do Sul* (Minuanos), grupos que nos registros jesuíticos figuram como indígenas que não se submeteram ao modelo dos aldeamentos, voltando-se contra eles em ataques violentos. (PORTO, 1954a; BRUXEL, 1987).

Como emblemas das tensões entre índios e jesuítas figuram os registros dos padres que foram massacrados. Tanto Cristóvão de Mendoza e Roque Gonzáles, fundadores de inúmeras Reduções, como os padres João de Castilhos e Afonso Rodrigues, foram vitimados pelos índios. Roque Gonzáles foi sacrificado pela gente do cacique Guarani *Nheçu* (Guarani da parcialidade *Caaro*) durante a fundação da Redução de Todos os Santos do Caaró ou Mártires. Dois dias depois, na Redução de Assunção do Pirapó, foi sacrificado o padre João de Castilhos pelas mesmas gentes de *Nheçu*. Veja-se os registros de Aurélio Porto (1954a) a respeito:

Prosseguindo seu intento de ampliar a ação da Catequese entre os silvícolas rio-grandenses, o padre Roque Gonzáles, em companhia do Padre João del Castillo, se embrenha pelas selvas ao norte do Ijuí Grande, na fralda da Serra, e aí lança, em 15 de agosto de 1628, os fundamentos de Assunção, cuja localização provável seria aos 27°58' de lat. S. e 12°00' de long. O. do Rio de Janeiro. Era a região perigosíssima para a atividade dos padres, pois era ali a Estância de *Nheçu*, célebre cacique e feiticeiro que foi o chefe da conjuração em que pereceram depois como mártires o padre Roque e seus dois companheiros. (PORTO, 1954a, p. 86).

Este episódio confirma o já referido: que os Guarani não eram hegemonicamente adeptos à experiência jesuítica. Em outras palavras, as Missões e a catequese não atingiram de forma homogênea todas as unidades político-territoriais deste povo.

Com relação aos territórios Kaingang, cabe ressaltar que a Redução de Santa Tereza, situada no divisor de águas dos rios da Várzea e Jacuí, na abrangência do atual município de Passo Fundo e fundada em 1632 pelo padre Ximenes, era reconhecida pelos jesuítas como o

Carlos (1631); no divisor de águas dos rios Ijuí, da Várzea e Jacuí, em pleno território Ibirajara (Kaingang), Santa Tereza (1634). (PORTO, 1954a).

limite para a expansão missioneira, haja vista que para além dela, a norte e a leste, faziam frente “ferozes ibirajaras”. (CAFRUNI, 1966 *apud* VEIGA, 2003, p. 27).

Na obra “O Império dos Coroados”, Nicolau Mendes (1954) narra episódios ocorridos no século XIX envolvendo missioneiros e Kaingang cuja territorialidade se define justamente pela bacia destes rios. O historiador Luís Fernando Laroque (2000), pesquisando as lideranças Kaingang do século XIX, refere que o cacique (*pa’i mág*) Fongue teria estado na Redução de Santo Ângelo (da segunda fase) em 1767, mas “com a expulsão dos jesuítas saiu com sua gente que retornou ‘à vida selvagem’” (LAROQUE, 2000, p. 85). Este episódio sugere, durante a segunda fase das Missões (1682-1750), a adesão de parciais Kaingang à empresa jesuítica no Rio Grande do Sul.

Por ora é importante frisar que as referências jesuíticas da primeira fase das Missões indicam que a Província de Ibiacá era território onde predominavam povos Jê Meridionais, sendo apontada como um dos redutos mais resistentes à expansão jesuítica, simultaneamente favorável à entrada luso-brasileira.

O segundo episódio de martirização, que se verá no próximo tópico, relaciona-se à morte do padre jesuíta Cristóvão de Mendoza, em 1635. Este jesuíta teria se deslocado à região do *Caagua* na tentativa de persuadir os Xokleng (*Caaguara*) a somar esforços com os jesuítas e fazer frente de resistência ao ingresso dos bandeirantes paulistas que ameaçavam as Reduções do Tape pelo *Caamo* (Campos de Cima da Serra) e pelo *Ibia* (caminho que seguia do *Caamo* pelos cursos do Antas-Taquari ou do Caí, mais a sudeste).

1.4.1 A “Junta de Feitizeros”: tigres, fantasmas e igrejas Kaingang no Ibiá

De acordo com o historiador Aurélio Porto (1954a), a primeira bandeira paulista que ingressou no território rio-grandense foi comandada por Raposo Tavares, em fins de 1636. Entretanto, Porto assinala a discordância do também historiador Alfredo Ellis Junior, que atribui ao bandeirante Fernão de Camargo, conhecido como *O Tigre*, o comando de uma bandeira ainda em 1635. (PORTO, 1954a, p.125).

Duas eram as entradas “por onde podem vir [os paulistas] a nossas Reduções: uma é o *Caagua* e outra o povo de *Guebirenda* (porto, sítio do Guaíba, Porto Alegre) e disso há indícios certos”, diz o padre Pedro Mola na ânua da Redução de Jesus-Maria, em 22 de outubro de 1635. (PORTO, 1954a, p. 131).

O *Caamo* – e, a partir dele, o *Caagua* –, conforme representado no Mapa das Províncias Etnográficas de Aurélio Porto (1954a) reproduzido no início deste capítulo, era um caminho que, uma vez atravessado o rio Pelotas em direção ao sul, seguia pelos Campos de Cima da Serra, por Bom Jesus e Vacaria, tomando aí dois rumos: ou se prosseguia pelos campos, em direção a Cambará, sempre ao sul, até encontrar o curso superior do Caí, seguindo por ele até seu trecho navegável (em território Xokleng), ou tomava-se, a partir dos campos de Bom Jesus, a parte superior do curso do rio das Antas, seguindo pelos campos até que o rio se tornasse navegável e continuando pelo Taquari (em território Kaingang). Daí, por ambos os cursos (Caí ou Taquari) se podia navegar até encontrar o Jacuí, atingindo o Tape. No *Caamo* ficavam os territórios da parcialidade Kaingang designada pelos jesuítas como *Caamoguara*⁴⁵:

Os Caamoguaras, ou Pinarés de outros autores [Antônio Serrano, 1936], são os moradores de Caamo, região que se pode localizar nos campos de Vacaria, pelo que, como a outros selvagens que ocupavam regiões idênticas, dava-se também o nome de campeiros. Com suas seiscentas léguas quadradas de Planalto e altitude média de 1.080 metros, era o ponto inicial, transposto o Uruguai, da velha estrada de penetração para o centro do Rio Grande do Sul. E é por aí, pelo Caamo, que passaram as bandeiras paulistas que investiram contra as Reduções do Tape. A própria significação do topônimo indica a localização, pois Caá, quer em Guarani, quer em caingangue, que seria a língua dos Ibirajaras, Tapuias de Origem Guaianá, se traduz por mato e *mo*, junto, ligado, isto é, junto ao mato que cercava essa grande extensão de campo. (PORTO, 1954a, p. 59).

Além do *Caagua*, temiam os jesuítas o ingresso das bandeiras desde a bacia do Lago Guaíba, onde os paulistas mantinham o escambo escravo com a parcialidade Kaingang *Guaibiguara*, assim designada justamente por ocupar, naqueles tempos, a região de *Guaibe-renda*. (PORTO, 1954a, p. 60).

Este temor do assalto paulista, acrescido da notícia de que alguns mamelucos que aportaram no *Guaibe-renda* haviam sido mortos pelos Kaingang (*Guaibiguara*), motivou o padre Cristóvão de Mendoza a deslocar-se àquela região, das mais impenetráveis pela exuberância das florestas e densos pinheirais, em busca de aliança com os Xokleng (*Caaguara*), na defesa deste território, como historiado.

Cristóvão de Mendoza ingressou no *Caagua* no outono de 1635, acompanhado de alguns Guarani da Redução de São Joaquim, em busca de proteção ao Tape. No *Caagua* ficavam os territórios dos Xokleng (*Caaguara*):

⁴⁵ Na documentação jesuítica-espanhola encontra-se também a forma *Caamome*, quando se quer referir os que moram nas proximidades de *Caamo*.

Inimigos dos portugueses que os escravizavam e dos Ibirajaras [Kaingang] que acometiam as suas aldeias para vende-los aos paulistas, tornaram-se logo amigos dos jesuítas espanhóis. Ganhou-os a bondade do padre Cristóvão de Mendoza. Tendo notícia desta nação, por cujas terras passava o caminho do rio (Ibia), pelo qual deveriam fatalmente cruzar os bandeirantes que, mais tarde, invadiram as Reduções do Tape, foi o padre combinar com os Iraitis os mais eficientes meios de defesa. (PORTO, 1954a, p. 51).

Em 25 de abril de 1635, terminada sua incursão, Cristóvão de Mendoza deixa o *Caagua* após ter persuadido seus habitantes a respeito da defesa em caso de aproximação dos paulistas. Além destas medidas, teria deixado entre eles alguns Guarani das Reduções de Jesus-Maria e São Miguel, encarregados de vigiar o ingresso dos inimigos e avisar a tempo as Reduções. No dia seguinte, ainda no caminho de regresso do *Caagua*, quando cruzava o arroio de *Ibia*, Cristóvão de Mendoza foi morto por índios que os jesuítas referem como *Ibianguaras*, parcialidade Kaingang que dominava o *Ibiá* – região que abrangia porções das bacias dos rios Caí e divisores do Taquari, seguindo das proximidades da atual cidade de Caxias do Sul até Viamão. (PORTO, 1954a, p. 113) ⁴⁶.

Cabe um parênteses. Na medida em que acessadas as anotações de cunho etnológico dos jesuítas sobre a cosmologia *Ibirajara*, torna-se evidente sua ligação tanto com os Kaingang contemporâneos quanto com o povo relacionado à tradição arqueológica Taquara, responsável pela engenharia de terra das casas subterrâneas e pelos montículos funerários. (SCHMITZ *et alii*, 2002). Veja-se o seguinte trecho de Aurélio Porto, considerando as referências de padre Pedro Lozano:

Embora não se possa afirmar que praticavam alguma espécie de religião, os Ibirajaras acreditavam na imortalidade da alma. Guardavam de tempos primitivíssimos certas práticas religiosas que haviam recebido de missionários católicos portugueses e espanhóis que, em meados do século XVI, entre eles haviam estado. Referem documentos que, em algumas aldeias, encontravam-se umas casas como igrejas, com púlpitos e batistérios, onde pregavam e desbatizavam os catecúmenos dos jesuítas. Chamavam a alma *weikupri* (coisa branca) ou *acupli*. Deus, *Topén* e o demônio, *Detkori* (coisa ruim). De suas praticas funerárias diz Lozano que cada aldeia possuía um cemitério. Ali enterravam seus mortos diretamente ou em uma sanga aberta de propósito, cobrindo a sepultura com um **montículo de terra de forma piramidal**. Na cúspide desse montículo colocavam uma vasilha e junto a ela acendiam um fogo lento de que os parentes do defunto cuidavam e alimentavam dia a dia. O recipiente servia para que o morto bebesse e o fogo “para afugentar as moscas”. Os *pinarés*, da região de *Caamo* (*Caamoguaras*) tiravam os moribundos para

⁴⁶ No contraponto desta versão, o pesquisador Rodrigo Venzon levantou, entre os Xokleng contemporâneos (descendentes dos *Caagua* seiscentistas), a existência de uma memória oral ainda viva a respeito do assassinato do padre Cristóvão de Mendoza, feito que estes indígenas reivindicam de sua autoria. Os Xokleng acionam a memória da chegada do padre jesuíta em seu território, vestindo-se de modo estranho e proferindo palavras igualmente estranhas, mencionando excomungá-los. Teriam eles se sentido ameaçados por aquele homem “horrendo que emergia da mata”, decidindo eliminá-lo. (VENZON, comunicação pessoal em junho de 2005).

fora da choça, a fim de que não morressem dentro dela. (PORTO, 1954a, p. 58-59, grifos da autora).

Ora, o cuidado e a importância dos mortos para os Kaingang são amplamente documentados nos estudos sobre esta sociedade. Ainda na primeira década do século XX, o indigenista e etnógrafo Horta Barbosa, envolvido nas frentes de pacificação dos Kaingang no oeste paulista, registrou as “cerimônias fúnebres” e o “*kiki-côia*”. (HORTA BARBOSA, 1947 [1926], p. 55)⁴⁷. Em seus registros, Horta Barbosa refere:

Quando morre um caingangue, dois homens se postam de cócoras, um de cada lado da cabeça [um kamé e outro kairukré?], tangendo maracás, cantando e soprando-lhe constantemente nos ouvidos. Enquanto isto os parentes e amigos conservam-se agrupados e silenciosos, de pé, à cabeceira. Depois dobram-lhe as pernas sobre a barriga e amarram-no de modo que possa ser carregado dorso contra dorso, por um homem, que o leva para o cemitério. Aí abrem uma cova, cujo fundo é forrado com folhas de palmeira à moda das camas usadas por esses índios. Depositam o cadáver sobre as folhas, pondo-lhe ao lado os objetos, utensílios e enfeites de seu uso, bem como muitos presentes dados para esse fim pelos parentes e amigos. As coisas pertencentes ao morto e que o não acompanham na sepultura, como os animais por ele domesticados ou os objetos que se acham, por qualquer motivo, ausentes no lugar em que se deu a morte, são impiedosamente destruídos e queimados. Na boca da sepultura constroe-se um estrado ou estiva de madeira e sobre esse estrado **amontoa-se terra, não só a retirada para a abertura da cova, como também muito mais que se escava dos lados**. Em certas épocas, no meio de festas, chamadas *kiki-côia*, voltam os Caingangue a refazer esse **monte de terra, de sorte que ele alcança, às vezes, alturas notáveis**. As exéquias porém, continuam-se por muitos dias: homens e mulheres, com as cabeças envolvidas em longos panos – *curus* – entregam-se a um choro infundável, seguindo os ritmos de uma melopéia triste e por fim enfadonha. Enquanto dura esse choro, os índios não atendem a nada do que possa ocorrer em torno deles; nada os faz distraírem-se daquela fúnebre ocupação. (HORTA BARBOSA, 1947, p. 55, grifos da autora).

Vinte anos depois, Herbert Baldus (1979) também destacou em seus registros etnográficos o *veingréinyã* – culto aos mortos Kaingang –, quando esteve entre os Kaingang de Palmas, na década de 1930. No final do século XX, o *Kikikoi* foi empreendido pelos Kaingang na TI Xapecó, quando foi novamente descrito e analisado pelos etnólogos no âmbito dos chamados Estudos dos Jê do Sul. (ver VEIGA, 1994, 2000; TOMMASINO, 1995a, 2000a; CRÉPEAU, 1997, 2002; ROSA, 1998, 2000, 2005; ROSA, vídeo, 1995; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; ALMEIDA, 1998, 2004; FERNANDES, 2003).

⁴⁷ Os cuidados com o morto já aparecem bem detalhados nos apontamentos do engenheiro e tenente-coronel Pierre François Alphonse Booth Mabilde (1897, p. 162-167), ao descrever o funeral de um “chefe supremo” (líder que agregava diversos grupos locais) entre os Kaingang, entre diversos casos de sepultamento. O padre Carlos Teschauer (1929), entre outros, também faz referência às pompas de funeral. A gritaria dos vivos no ritual de sepultamento impressionou a ambos e foi descrita por Mabilde como honraria funerária. (MABILDE, 1897, p. 166).

A referência explícita de Lozano ao montículo piramidal de terra, também observado por Horta Barbosa, por sua vez, conecta os *Ibirajara* (Kaingang setecentistas) com os sítios da tradição arqueológica Taquara. De acordo com Pedro Ignácio Schmitz e Ítala Basile Becker (1991), os sítios da tradição Taquara são identificados por um padrão de peças cerâmicas e por obras de engenharia de terra: “Nela se encontram casas subterrâneas, galerias nas encostas dos morros, taipas fechando espaços à semelhança de fortificações, terraços de terra e pedra, além de montículos mortuários e/ou cerimoniais”. (SCHMITZ & BECKER, 1991, p. 252).

Há ainda correspondência lingüística entre termos dos *Ibirajara*, referidos pelo padre Lozano, e termos da língua Kaingang contemporânea, como *acupli/kuprîg*, *nen korég/coisa ruim*, *Topén/Topê*. (WIESEMANN, 2002). Enfim, esta cosmologia de longa duração permite reconhecer os Kaingang das casas subterrâneas em continuidade tanto com os *Ibirajara* setecentistas quanto com os Kaingang contemporâneos.

Retornando aos episódios de 1635, com a notícia da morte do padre Cristóvão de Mendoza alguns Guarani saíram em busca do corpo do jesuíta. “De São Miguel, Redução que Cristóvão de Mendoza fundara, baixou um destacamento de índios que ao som de guerra se propunha a arriscada empresa”. (PORTO, 1954a, p. 118).

De outras Reduções também acorreram Guarani até Jesus-Maria, onde se reuniram cerca de 1.600 ao todo, chegando ao arroio de Ibiá em 15 de maio. Narram as ânuas da Redução de Jesus-Maria (B.N. MSS. I, 29, 55, n.1-2 *apud* PORTO, 1954a, p. 118) que os Kaingang aguardavam os Guarani liderados pelos caciques principais da serra e por “horrendos e poderosos *feitizeros*”.

Organizaram os infieis, com sua tática de guerra o cerco que, em forma de anel, vai se estreitando para colher dentro deles os inimigos, perigosa manobra em que eram exímios. Mas os cristãos, exercendo a mesma tática, romperam o cerco, ‘colhendo nele os inimigos da mesma forma’ e assim mataram muitos. (PORTO, 1954a, p.118).

A análise das táticas de guerra permite igualmente traçar paralelos entre os Kaingang setecentistas e os contemporâneos:

(...) Vinham os índios armados de arcos e tacapes compridos, enfeitados todos com seus cocares de plumas vistosas e, tendo os chefes à frente, em fileiras, caminhavam uns atrás dos outros. Ainda nos combates conservavam essa formação com que envolviam os inimigos, cercando-os ao som de seus instrumentos de guerra e de uma gritaria infernal. Apertado o cerco, sucedia, muitas vezes, tornarem-se os próprios companheiros alvos de suas flechas. (PORTO, 1954a, p.56).

Ora, a mesma performance⁴⁸ é adotada pelos Kaingang contemporâneos no que chamam *Vãnh-génh tu vâjë* – ritual de canto e dança da guerra.

Na performance deste ritual, os guerreiros, com os corpos pintados e exibindo cocares e colares, empunham arcos, flechas e tacapes e são conduzidos por um chefe simultaneamente religioso e político que geralmente se distingue dos demais pela pintura corporal, armas, adornos e *sygsyg* – chocalho, instrumento de poder utilizado pelos rezadores, chefes cerimoniais e xamãs Kaingang. O *Vãnh-génh tu vâjë* tem sido recorrente no contexto da luta pela terra dos Kaingang contemporâneos, em muitas regiões de seu território⁴⁹. (e.g. TOMMASINO, 1995a; ROSA, vídeo, 1993; SILVA, 2001).

No Dia do Índio de 2004, o *Vãnh-génh tu vâjë* foi empreendido pelos Kaingang mobilizados pelo reconhecimento oficial do Morro do Osso/*ÿmã Topê pên* como terra indígena tradicionalmente ocupada na Bacia do Guaíba, Porto Alegre.

A performance dos guerreiros no Palácio Piratini, sede do governo do Estado do Rio Grande do Sul, foi liderada por Éder *Kevenfy* Castoldi, quinta geração do *pa’i mág* João Grande – líder Kaingang nos ataques às colônias alemãs no século XIX, cuja territorialidade remete às bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí e dos Sinos, todos pertencentes à região hidrográfica do Guaíba. (LAROQUE, 2000).

Éder levava ao peito uma cruz jesuíta que o distingüia dos outros guerreiros e o colocava em posição de chefia ritual, simultaneamente política e religiosa, sugerindo

⁴⁸ No sentido de Paul Zumthor (2000), a performance designa um ato de comunicação, refere-se a um momento tomado como presente, pressupõe a presença concreta de participantes implicados num ato de maneira “imediate”. É “(...) o momento da recepção; momento privilegiado em que um enunciado é realmente recebido”. (ZUMTHOR, 2000, p. 59). O enunciado, neste caso, é o ritual do *vãnh-génh tu vâjë*, cantos e danças de caráter sagrado, que possui uma duração que transpõe a camada dos séculos, evocativo de formas que se revestem, na perspectiva dos Kaingang, de eficácia simbólica, posto que são reconhecidas como meios privilegiados para a sensibilização e mobilização de forças sobrenaturais a favor de seus intentos guerreiros.

⁴⁹ Atualmente, em parceria com o líder Kaingang e músico Antônio Vicente (TI Rio dos Índios), a autora desta tese realiza levantamento e documentação das variações locais do *ritual do vãnh-génh tu vâjë*. Dada a profundidade histórica desta forma ritual e a concepção dos especialistas Kaingang de que é portadora de eficácia simbólica e prática em seus empreendimentos guerreiros, o conteúdo dos cantos, danças e simbologia dos ornamentos corporais exigirá análise etnológica mais sofisticada. De acordo com Antônio Vicente, estas formas são sagradas e muito antigas, há palavras que nem os Kaingang contemporâneos conhecem e que os *kujà* orientam não devem jamais ser traduzidas. De acordo com Lurdes *Nimpre* da Silva (*kujà* na luta pelo Morro do Osso, Porto Alegre) e com Zílio *Jagtyg* Salvador (líder na luta pela Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro, Porto Alegre), estas formas e cantos são recebidos em sonho pelos *kujà*, que os repassam aos guerreiros. A condição para participar do ritual do *vãnh-génh tu vâjë* é já ter sido banhado com as ervas do mato. O líder do ritual, por sua vez, só pode portar o *sygsyg* (chocalho, instrumento ritual dos antigos rezadores Kaingang) após ter passado por banhos com ervas especiais, entre elas a sete-sangrias, que pode ser encontrada nas florestas de Porto Alegre. Este assunto será tema do próximo capítulo.

pertencimento à classe dos *pa'í*⁵⁰. Pode-se mesmo utilizar a narrativa das ânuas setecentistas para legendar as etapas das aparições públicas dos guerreiros Kaingang:



Fig.15

“Vinham os índios armados de arcos e tacapes compridos, enfeitados todos com seus cocares de plumas vistosas e, tendo os chefes à frente, em fileiras, caminhavam uns atrás dos outros”.

Retomando os episódios que se seguiram à morte de Cristóvão de Mendoza e derrotados os Kaingang pelos Guarani missioneiros, o *feitizero* Kaingang *Taiubai* foi capturado pelo cacique principal de São Miguel, *Guaimica*, sendo levado ao mesmo local em que os guerreiros Kaingang haviam matado Cristóvão de Mendoza. Ali o *feitizero* foi morto “a golpes de macaná”. (PORTO, 1954a, p.118).

O desfecho desta contenda resultou na organização dos *feitizeros* e caciques Kaingang de diferentes parcialidades que habitavam aquela região e que, mobilizados, decidiram empreender um ataque às Missões do Tape: era a “Junta de *Feitizeros*” a que se referem as ânuas:

Os feiticeiros foram sempre os mais encarniçados inimigos dos jesuítas espanhóis, para o que grandemente influíra o imemorial contato com os portugueses com quem tinham os Ibirajaras constante intercambio de escravos e frutos da terra. Havia, mesmo, entre eles, prepostos dos paulistas que faziam larga preia de índios que, em levas, subiam para Piratininga. Depois de terem martirizado, em Ibia, ao padre Cristóvão de Mendoza, resolveram dar cabo de todas as Reduções espanholas. ‘Para conseguir esse seu diabólico intento, informa o padre Boroa, ‘fizeram uma trama infernal que foi remedar e contrafazer todas as ações dos padres fazendo umas espécies de igrejas, onde se juntavam, e tinham púlpitos e batistérios, onde pregavam os seus sermões e batizavam a seu modo, pondo nomes nos batizando, e o que pregavam tudo era contra os padres, fazendo burla do que ensinavam e pregavam estes, atemorizando os que se reduziavam e assistiam no povo, e publicando que todos os cristãos haviam de se acabar e os povos e Reduções consumir-se. Porque, diziam, tinham já convocado os

⁵⁰ Ver etnografia filmica *Mrür Jykre – A cultura do cipó*, no DVD que acompanha a parte III desta tese. Sobre os *pa'í*, ver discussão ao final do tópico.

tigres que haviam de assolá-los e estavam para sair de suas cavernas os *Itaquiceias* e os *Ibipitas*, que são uns pseudo-fantasmas que o vulgo e chusma imagina horrendos, e aos quais todos temem muito e dizem que vivem nas furnas e buracos que fazem e têm os cerros e montes altos em seu centro e trazem nas mãos uns montantes de pedra, muito compridos, como se fossem grandes colunas, de cujas pontas pendem fios cortantes, que, mesmo de muito longe, matam a todos que atingem. E, para confirmar tal embuste, dão a entender aos índios que os ecos dos montes, que trazem as palavras e os gritos que se dão junto a eles, são as vozes desses fantasmas que repetem o que os outros dizem para sair atrás dos que gritam. Esses fantasmas, dizem os feiticeiros, obedecem a seu mandado e estavam ali escondidos, mas eles poderiam solta-los quando lhes aprouvesse”. (Relación de lo sucedido. Bibl. Nac. Mss. I-29, 1, 55 *apud* PORTO, 1954a, p. 57).

É importante assinalar que os jesuítas faziam menção especial a quatro *feitizeros* na composição da “junta”: “(...) *Chemboabate* e seus filhos *Ieguacaporu* e *Iaguarobi*, e outro não menos afamado *Ibapiri*, que tomara o nome de um feiticeiro morto nas pontas do *Igai* [Rio Jacuí], querendo fazer crer aos índios fosse ele um morto ressuscitado”. (PORTO, 1954a, p. 118).

Convocados, reuniram-se em *Taiaçupé* (caminho do porco do mato) os índios de diversos lugares, principalmente os de *Cariroi*, *Piraiubi*, *Tibiquari* e outros, que logo atingiram as centenas. Formada a junta que obedeciam a três feiticeiros, entre os quais uma índia gigante de estatura disforme, despacharam logo para todas as partes *Hieroquiaras* (dançadores) para avisar os índios infiéis e atemorizar os cristãos, o que faziam com danças e cantos, em que diziam que breve se acabariam as Reduções e seriam expulsos e mortos os catecúmenos e os padres. (PORTO, 1954a, p. 118).

O temor espalhado pelos *feitizeros* teria resultado no abandono de muitas aldeias pertencentes ao conjunto das Reduções mais orientais do Tape, situadas já no curso médio-inferior do Jacuí. Como era costume, os moradores, ao abandonarem as aldeias, destruíam e queimavam as casas. A fama dos *feitizeros* Kaingang incluía a prática da antropofagia ritual, como refere a seguinte passagem de Aurélio Porto:

Os Ibirajaras não eram antropófagos. Mas os seus feiticeiros sacrificavam as vítimas que comiam como prática litúrgica⁵¹. As informações dos jesuítas espanhóis são acordes em apontar muitos casos de antropofagia desses feiticeiros, principalmente daqueles que eram chamados Apicairés. Eram estes geralmente temidos e obedecidos por todo o povo, tornando-se assim os seus verdadeiros caciques. Eram índios terríveis, de aspecto medonho, insensíveis à dor e a qualquer sofrimento físico. Tomavam nas mãos enormes brasas que comiam, como se saboreassem aqueles manjares incandescentes. Outras vezes se transformavam em tigres, cujos bramidos imitavam e como se tivessem verdadeiras garras espedaçavam, em poucos momentos, os índios que se lhes aproximavam. Alguns, para atrair a chusma, dançavam e cantavam, armados de itaiçá (martelo ou faca

⁵¹ Teschauer (1929, p. 356) contradiz esta informação.

afiadíssima de pedras), e quando se acercavam da roda que se formava em torno, procuravam atingir o índio mais gordo, que abatiam com certo golpe e, ali mesmo, o estraçalhavam, comendo com voracidade incrível as carnes ainda quentes da vítima. (PORTO, 1954a, p. 56-57).

Ocorre que, em reação à ameaça destes temidos *feitizeros*, teve início um movimento organizado pelos “capitães dos povos” – lideranças Guarani do contexto das Reduções – e que investiu contra os *hieroquiarias*⁵² (dançadores), “que eram os promotores daquela desordem”. (PORTO, 1954a, p. 118). Muitos deles foram aprisionados e outros, mortos.

Narra ainda Aurélio Porto (1954, p.119) que o cacique Guarani *Ariya*, de São Joaquim, disfarçado com plumas e pinturas Kaingang⁵³, teria penetrado na região de *Taiacuapé* e ali tivera conhecimento de que os *feitizeros* arregimentavam sua gente para atacar as Reduções de São Cristóvão, São Joaquim e Jesus-Maria.

Os jesuítas reuniram-se logo para organizar a defesa, tendo sob sua direção os capitães Guarani *Antoni*, *Guiraragué* e *Ariya*. Concentrado em Jesus-Maria o maior número de guerreiros das Reduções da Serra, em 29 de setembro daquele ano eles somavam 500 guerreiros, sendo 108 provenientes de Sant’ana, 96 de São Cristóvão e 50 de São Joaquim, além do contingente de Jesus-Maria, havia o de seus arredores, o que elevou o total do exército Guarani a mais de mil combatentes. (PORTO, 1954a, p.120).

Os Kaingang estavam entrincheirados na margem direita do *Iequimini* (rio Pardinho) quando, ao cruzarem as águas rumo às Reduções, foram surpreendidos pelos Guarani que, em meio à gritaria, iniciaram a contenda.

Em pouco tempo estavam vencidos [os Kaingang], em fuga precipitada uns, outros prisioneiros, muitos feridos e os principais pagaram com a vida essa tentativa de expulsar de suas terras os Jesuítas, que vinham destruir seus costumes antigos, a sua vida livre, a prática de primitivas usanças, para lhes impor uma civilização que não compreendiam. (PORTO, 1954a, p. 120).

A morte de Cristóvão de Mendoza deve ser entendida como o mote que desencadeou a guerra entre os Guarani e os Kaingang, mas não como a causa última do conflito. De fato, ao

⁵² O termo *hieroquiara* deriva do Guarani *jeroky* - guerreiro que usa da dança em suas táticas de ataque. O emprego deste termo na documentação jesuítica para referir guerreiros Ibirajara é mais uma confirmação da hipótese de que as chaves classificatórias dos jesuítas eram acessadas pelos Guarani.

⁵³ É oportuno referir que certa vez, conversando com o cacique principal dos Mby’á Guarani Cirilo Morínico, pouco antes da apresentação de canto e dança do grupo, a autora desta tese questionou o porquê da ausência de pinturas corporais e de cocares nos dançadores. Comparando com os Kaingang, que pouco antes se haviam apresentado com cocares, pinturas e flechas, os Guarani entravam apenas com saíotes e colares. Era uma das primeiras conversas com Cirilo, em 2001, durante um evento público promovido pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas. Aparentemente ofendido com a pergunta, respondeu: “Guarani não pinta o corpo, essa pintura é da guerra. Guarani é um povo espiritual, nosso contato com nosso deus é espiritual. Essa pintura é a raiva, essa raiva faz a pessoa ficar mesmo que um bicho, afasta a pessoa do espiritual. Precisa saber que Guarani é diferente do Kaingang; Kaingang é como um *jagua* [fera]”.

contarem com a estrutura logística das Reduções, os chefes Guarani puderam reunir muitos guerreiros, obtendo a vitória sobre seus inimigos. Não faltavam motivos aos Guarani para levar a termo a guerra, haja vista que os Kaingang há décadas escravizavam e vendiam seus parentes aos paulistas no *Guaibe-renda*. Baseado em Lozano (1874), Aurélio Porto (1954a) refere que:

Eram os ibirajara índios guerreiros e valentes, e acérrimos inimigos de seus vizinhos, os tapes. De suas incursões à margem direita do Guaíba e do Jacuí, traziam sempre grande presa de tapes, que vendiam aos paulistas. Ao princípio, alguns ibirajaras, usando da maior cautela, conseguiam localizar uma aldeia que, em chusma, armados de arcos e tacapes, cercavam a aldeia e surpreendiam a todos, levando-os prisioneiros. (PORTO, 1954a, p. 55-56).

Passe-se, agora, à análise dos episódios envolvendo a “junta de *feitizeros*”. É importante a referência aos *feitizeros* adotando e reproduzindo símbolos das instituições jesuíticas – igrejas, púlpitos, batistérios – em contextos rituais, subvertendo semanticamente estes símbolos para contrafazer as ações dos padres. Em outras palavras: atacavam os inimigos com suas próprias armas.

De acordo com Victor Turner (1977), “o ritual é uma seqüência estereotipada de atividades, envolvendo gestos, palavras, objetos, desempenhados em local sagrado, e se destina a influenciar entidades ou forças prenaturais em favor de objetivos ou interesses dos atores”. (TURNER, 1977, p. 183).

A forma ritual adotada pelos *feitizeros* Kaingang no combate aos jesuítas – reproduzindo as igrejas, púlpitos e batistérios de seus inimigos – permite de fato reconhecer o esforço destes xamãs em “trazer para sua trincheira” as entidades ou forças prenaturais que auxiliavam os padres em seus intentos, potencializando a eficácia de seus empreendimentos guerreiros contra os invasores.

Os estudos recentes do etnólogo Rogério Réus Gonçalves da Rosa (2005, p. 390-391) acerca das instituições e das ideologias que estruturam o complexo xamânico Kaingang identificam, no presente etnográfico, dois sistemas ideológicos: o “sistema *kujà*”, predominantemente associado ao espaço da floresta virgem, e o que ele designou por “sistema caboclo” – em que se fazem presentes instituições e símbolos do catolicismo popular, como o *mastro*, *igreja de tabuinhas*, *velas*, *altarzinhos*, santos do panteão católico etc.

É importante referir que, quando Herbert Baldus (1979) esteve entre os Kaingang de Palmas, no Paraná, na década de 1930, também registrou que o “culto aos mortos” era praticado ao lado do “culto cristão”. Nos registros de Baldus aparecem o *mastro*, as cruzes, a

igreja de tabuinhas, ou seja, as instituições que Rosa (2005) associa ao “sistema caboclo” do xamanismo Kaingang:

(...) não só colocam nos túmulos **cruzes de madeira**, sobre as quais às vezes penduram círculos semelhantes a **coroas**, e com fitas brancas, mas também colocam **velas acesas**. Diante da **casa de tábuas**, no Toldo das Lontras, em cujo telhado está colocada uma cruz de madeira, pela qual se pode reconhecê-la como igreja, encontram-se duas varas compridas de cujas pontas pendem algumas tiras brancas em forma de flâmula, adorno para a festa de um santo (...). A sua maior festa cristã realiza-se a 13 de junho, o dia de Santo Antônio, que antigamente os missionários declaravam padroeiro destes índios. (BALDUS, 1979, p. 30, grifos da autora).

Como Baldus, Rogério Rosa (2005) também faz referência aos *kujà* Kaingang realizando festas de santo no século XXI, como a Festa de Santo Antônio, a 13 de junho, e recebendo seus guias animais da floresta dentro de suas *igrejinhas*, nas terras indígenas.

Deste modo, os dois sistemas ideológicos xamânicos identificados por Rosa (2005) – sistema *kujà*, definido pelo saber guiado por espíritos animais da floresta, e sistema *caboclo*, definido pelo saber guiado por espíritos dos santos do panteão católico –, como o próprio autor afirma, estão imbricados não apenas prática, mas simbolicamente.

O valor dos relatos dos jesuítas reside no fato de possibilitarem situar historicamente o encontro entre estes dois sistemas simbólicos, o da floresta e o do panteão católico, na primeira metade do século XVII⁵⁴: das igrejas (sistema *caboclo*), os *feitizeros* convocavam os tigres (jaguar – *iangré*: espírito guia animal da floresta, sistema *kujà*) e seres sobrenaturais para combater os inimigos.

É importante salientar que na primeira metade do século XVII, quando ocorre a contenda entre os Kaingang e os Guarani missioneiros, os xamãs Kaingang ainda não se encontravam constrangidos nem perseguidos pelos agentes religiosos, militares e indigenistas a serviço das Coroas, da Igreja, do Império ou do Estado, o que efetivamente aconteceria a partir da segunda metade do século XVIII, prosseguindo até o final do século XX. Ao contrário, os *feitizeros* gozavam plenamente sua autoridade junto aos Kaingang nas florestas densas que cobriam a Província do Ibiacá – e eram por isso respeitados mesmo pelas chefias das demais alteridades sócio-culturais indígenas e estrangeiras.

Pode-se, deste modo, considerar que a adoção da simbologia cristã – empregada para contrafazer os padres – não se inseria em uma estratégia de camuflagem ou invisibilidade por parte dos xamãs, a fim de driblar perseguições, o que ocorreria apenas nos séculos seguintes.

⁵⁴ O padre Lozano recua este fenômeno para o século XVI.

É ainda importante observar que a adoção desta simbologia cristã pelos Kaingang implica todo um processo subjacente de ressignificação: o que de fato está em jogo não são os símbolos em si, mas ressemantização no âmbito dos contextos rituais autóctones. (ORO, 1989).

A este respeito é ilustrativa a referência de Alphonse Mabilde (1897) sobre um episódio ocorrido em meados do século XIX, envolvendo o enterro de uma mulher sepultada sem as honras especiais das gritarias:

Ao findar a cerimônia mandei fazer uma cruz de madeira roliça atada com cipó e coloquei sobre a sepultura da velha, mediante licença do cacique, a quem expliquei o que este emblema simbolizava. Todos os coroados e especialmente o cacique pareciam satisfeitos com meu ato (...). Ao cabo, porém de dois dias, tendo eu notado que alguns coroados se dirigiam para o lado do cemitério, lá fui ver o que faziam e verifiquei que a cruz tinha desaparecido da sepultura. Até certo ponto não me causou isso estranheza, pois que conhecia já por experiência a condescendência com que os coroados se prestam a executar o que se lhes insinua, sempre, porém com o inabalável propósito de não se conformar com o que vai contra os seus antigos usos e costumes. (MABILDE, 1897, p. 166-167).⁵⁵

Quando imposta desde fora, a cruz é rejeitada, mas quando acionada desde dentro recai sobre uma matriz de significados que lhe é anterior: o esquema de significação cultural Kaingang, onde é ressemantizada.

Cabe, neste contexto, mencionar alguns elementos etnográficos que apareceram com força no campo de pesquisa da autora em Porto Alegre, na medida em que possibilitam conectar os Kaingang cujas territorialidades hoje integram as bacias dos rios dos Sinos, Jacuí e Lago Guaíba, aos Ibirajara setecentistas que se opunham ao avanço das frentes jesuíticas nestas bacias. Considerando os embates Kaingang pela ocupação do Morro do Osso, Bacia do Guaíba, cabe ressaltar que o xamanismo acionado pela *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva, centrado no uso ritual de ervas do mato e no saber guiado da floresta – a onça e o gaviãozinho –, lança igualmente mão do símbolo da cruz na luta pela garantia dos domínios territoriais.

⁵⁵ Mabilde esteve entre os Kaingang cuja territorialidade se define pelas bacias dos rios Taquari, Caí, dos Sinos e Jacuí, ou seja, a região de abrangência em que se deram as contendas da “junta dos *feitizeros*”. Entre os Kaingang novecentistas cuja territorialidade remete a estas bacias está o cacique João Grande ou *Nicué (Nivo)*, antepassado direto dos Kaingang que hoje vivem na margem leste do Guaíba. Foi com a quebra da tutela, através das conquistas constitucionais de 1988, que estes Kaingang se viram em condições de reivindicar os territórios que foram expropriados de seus antepassados pela urbanização. Voltar-se-á a este ponto.

Deste modo, esta *kujà* aciona símbolos do complexo xamânico Kaingang relacionados tanto ao sistema *kujà* como ao sistema *caboclo*. (ROSA, 2005) ⁵⁶.

A cruz, neste campo etnográfico, é identificada ideologicamente pelos Kaingang como marca que assinala o cemitério onde acreditam estarem sepultados poderosos guerreiros e xamãs seus antepassados e, deste modo, demarca o Morro do Osso, na perspectiva Kaingang, como uma *ÿmã si* – aldeia velha –, espaço assim designado por conter cinzas tanto dos mortos como do fogo que eles utilizavam para se aquecer quando ali viviam. A cruz é também a marca que a *kujà* utiliza em suas pinturas corporais e repassa ao jovem *kujà* para quem está transmitindo seus poderes em ritos especiais de iniciação. É a cruz, ainda, que o guerreiro Éder leva ao peito para chefear o ritual do *Vãnh-génh tu vâjé*.



Fig.16 - *Kujà* Lurdes Nimpre da Silva, líder espiritual na luta dos Kaingang pelo território do Morro do Osso, utiliza-se da cruz em suas práticas xamânicas, ao lado de ervas do mato indicadas por seus *jangre*/guias *da selvagem*, como afirma. O jovem *kujà* que Lurdes nomeou para seguir a luta pelo Morro do Osso recebeu, na cerimônia de sua iniciação, durante o ritual do *Monh Ko*/Dia do Índio de 2004, a marca da cruz e o cocar com penas e fibras do mato que, segundo Lurdes, atuam como veículos do poder que ela lhe transmite. *Katành*, que na ocasião tinha sete anos, é filho do cacique do Morro do Osso, o líder Jaime *Kêtành* Alves. No ano seguinte, igualmente durante o *Monh Ko*, a *kujà* realizou um ritual nas bordas da floresta do Morro do Osso, onde lavou as crianças presentes com *vênh kagta*/remédios do mato indicados pelo *gaviãozinho*. Ao final, muitos convidados ofereceram sua cabeça para que a *kujà* os lavasse, entre eles o frei católico Susin, presente no ritual.



Fig.17 – Capa do jornal *Zero Hora* noticiando o acampamento Kaingang no Morro do Osso (13/04/2004). A cruz de madeira assinala o cemitério antigo que mobiliza simbolicamente os Kaingang nos embates por este território em Porto Alegre. A cruz indica o reconhecimento deste espaço como *ÿmã si* – aldeia velha –, representando as cinzas dos mortos e do fogo que definem esta categoria de aldeia, segundo a *kujà* Lurdes Nimpre da Silva.

⁵⁶ É importante assinalar que parte da área reivindicada pelos Kaingang como terra indígena tradicionalmente ocupada pertence atualmente a uma unidade de conservação – o Parque Natural do Morro do Osso –, mas até meados da década de 1990 pertencia à Cúria Metropolitana e à Igreja Católica.

Para finalizar, cabem ainda algumas considerações a respeito do caráter da chefia do *feitizero* setecentista. Os relatos dos jesuítas permitem identificar que ele exercia simultaneamente a chefia religiosa e a política, sendo capaz de mobilizar espíritos e homens. Poder religioso e político se confundiam e se confirmavam em uma mesma chefia. Torna-se, assim, difícil enquadrar estes *feitizeros* em uma das categorias sociais que a etnologia contemporânea identifica para as chefias Kaingang, a saber: o *kujà*, o *pa'í* e o *pa'í mág*⁵⁷.

Talvez esta dificuldade associada ao caráter carismático⁵⁸ do poder e da chefia Kaingang, tenha favorecido o entendimento, constante de apontamentos feitos nos séculos XIX e XX, de que se tratasse de uma espécie de governo “teocrático”. (ver síntese em BECKER, 1995).

Convém observar que o tempo em que estes chefes estiveram sobre a terra, tempo da autonomia na floresta, em que não viviam perseguidos pela “cruz” e pela “espada”, corresponde, na cosmologia Kaingang, ao *vãsy* – *tempo dos antigos*. (TOMMASINO, 1995a).

Alguns Kaingang contemporâneos reconhecem no *vãsy* o tempo de domínio da chefia *kujà*. É o caso de Zílio *Jagtyg* Salvador, para quem “no tempo do começo da nossa gente, o tempo dos bem antigos, o *kujà* mandava em toda a comunidade”. Para outros, como Iracema *Rã Ga* Nascimento, o *vãsy* era o tempo em que “o cacique era como um pai da comunidade, e não esse *poderzinho*”⁵⁹.

Em seu estudo sobre o xamanismo Kaingang, Rogério Rosa (2005, p. 90) identificou o *feitizero* dos relatos dos jesuítas na categoria de chefia *kujà*.

⁵⁷ Fazendo uma síntese dos debates etnológicos sobre a chefia Kaingang (e.g. VEIGA, 1994, 2000; MOTA, 1994; LAROQUE, 2000; ALMEIDA, 1998, 2004; TOMMASINO, 2003; FERNANDES, 2003) e comparando a chefia Kaingang com a chefia Suyá, Rogério Rosa (2005) propõe as seguintes definições para as classes de chefes Kaingang: 1) a chefia *kujà* é masculina e feminina, definida pela faculdade da visão, está vinculada ao poder belicoso espiritual, ao poder do domínio ‘floresta virgem’ e ao poder de cura; 2) a chefia *pã'í* é masculina, definida pela faculdade da fala, está vinculada ao papel belicoso e ao poder cerimonial; trata-se do controlador da parentela e do principal organizador do *ritual do Kiki*; 3) a chefia *pã'í mbâng* [pa'í mâng] é masculina, definida pela faculdade da audição, está vinculada ao poder belicoso e ao poder político; apesar de ser o controlador do domínio “espaço limpo”, ele necessita da cooperação dos *pã'í* e do consentimento do *kujà* — precisa escutá-los. (ROSA, 2005, p. 162-163).

⁵⁸ No sentido tratado por Clifford Geertz (1997): “(..) o carisma é sinal de envolvimento com os centros que dão vida à sociedade (...)” (GEERTZ, 1997, p. 186), é “(...) o poder sagrado que é inerente a uma autoridade central” (GEERTZ, 1997, p. 219), ou seja, que está no centro onde as coisas acontecem. “O que faz um líder político ser ‘espiritual’ não é, afinal, sua posição fora da ordem social, em algum transe de auto-admiração, e sim um envolvimento íntimo e profundo (...) com as ficções mais importantes que tornam possível a sobrevivência desta ordem”. (GEERTZ, 1997, p. 219).

⁵⁹ Iracema *Rã Ga* Nascimento, quinta geração do chefe Nonohay, refere-se justamente ao poder deste chefe, que, de acordo com Rosa (1998), exerceu em sua vida simultaneamente a posição de *cacique* e de *kujà*. Com relação ao *poderzinho*, refere-se Iracema ao autoritarismo e coerção que identifica no exercício do poder por parte de muitos dos caciques seus contemporâneos.

Ricardo Cid Fernandes (2003), por sua vez, pesquisando a relação entre o político e o social no contexto Kaingang, identificou esta chefia – simultaneamente política e religiosa – na categoria *pa'í*:

A associação entre os poderes religioso e político está, efetivamente, presente nos comentários sobre os Kaingang feitos pelos observadores do final do século XIX e início do século XX. O próprio Telêmaco Borba afirmava que os chefes empregavam conhecimentos provenientes de sonhos para predizer bons ou maus tempos; conhecimentos estes que eram trocados pela lealdade de seus *subditos*. O comentário de Borba não é um comentário isolado, afinal, os Kaingang dispõem de uma categoria que define ao mesmo tempo autoridade política e autoridade religiosa: *paí* ou *põ'i*. (FERNANDES, 2003, p. 148).

Ao que parece, o problema não reside em enquadrar os *feitizeros* em uma das classes de chefia Kaingang (*kujà*, *pa'í* ou *pa'í mág*), mas em empreender na divisão artificial entre o religioso e o político no que se refere à qualidade do poder de que estes chefes eram donatários.

Apesar de suas naturezas serem aparentemente distintas (poder religioso/poder político), concordamos com Mariza Peirano (1998) e com Edmund Leach (1996) quando se referem à necessidade de relativizar as categorias e divisões modernas, em se tratando do estudo de culturas não-ocidentais.

Leach afirma que “as estruturas que os antropólogos descrevem são modelos que existem apenas em sua própria mente na forma de construções lógicas” (LEACH, 1996, p. 68). No mesmo sentido, Peirano considera que

(...) à antropologia cabe, como vocação, reunir o que a ideologia moderna separou – de forma a possibilitar uma perspectiva universalista a partir da comparação entre universais concretos –; tal procedimento permitirá que se elucide a idéia-valor predominante em cada sociedade ou cultura e suas relações hierárquicas. Assim que, separar a priori os níveis da ‘economia’, ‘direito’, ‘religião’ ou ‘política’ é sucumbir às pressões ideológicas da própria ideologia moderna. (PEIRANO, 1998, p. 22-23).

Neste sentido, é pertinente recuperar a dimensão das chefias e lideranças Kaingang a partir das lógicas autóctones, em que as oposições modernas entre político e religioso não se configuram de modo positivo.

1.4.2 O avanço das bandeiras, a Batalha de Mbororé e o fim da primeira fase das Missões (1626-1641)

Pouco depois das contendas entre os *feitizeros* Kaingang e os Guarani missioneiros teve início o ataque das bandeiras paulistas, sob o comando de Raposo Tavares, incidindo sobre as Reduções do Tape, dizimadas numa investida que prosseguiu por cinco anos, avançando até as Missões do Uruguai, ao norte.

Como havia previsto Cristóvão de Mendoza, a bandeira de Raposo Tavares ingressou pelo *Caagua*, para dali atingir o Tape. Em seu trajeto, os Xokleng (*Caaguaras*) foram escravizados e levados para as paliçadas que os portugueses ergueram junto ao rio Taquari. Tempos depois, por ocasião do retorno da bandeira, estes índios foram reunidos aos outros e conduzidos como escravos para os Campos de Piratininga. “Os que puderam fugir embrenharam-se pelos matos da Serra Geral, ficando, assim, destruídas as suas aldeias”. (PORTO, 1954a, p. 51).

Percebe-se que as frentes de ingresso de bandeiras e Missões, cada uma a seu modo, dinamizaram novos fluxos de contingentes indígenas no sul do Brasil, constituindo ou alterando vias das territorialidades. Os Xokleng e Guarani missioneiros enviados aos Campos de Piratininga acabaram estabelecendo pontos novos de interconexão nos territórios autóctones.

O movimento dos portugueses, nas bandeiras paulistas, contava eventualmente com o apoio de parcialidades Kaingang. Como visto, muitas destas parcialidades assumiam posição contrária a dos povos missioneiros. Os jesuítas, por sua vez, contavam com o apoio dos Guarani, inimigos dos Kaingang que os escravizavam e vendiam aos paulistas desde longa data. Recorde-se, entretanto, que os jesuítas não se referiam aos Ibirajara (Kaingang) nem aos Tape (Guarani) como totalidades, mas em termos de “parcialidades”. De modo geral, configura-se uma associação dos Tape (Guarani) com os jesuítas espanhóis e outra dos Ibirajara (Kaingang) com os portugueses, mas em ambos os lados tratam-se de “parcialidades” – grupos locais –, havendo aberturas neste esquema geral.

Tendo em vista o avanço das bandeiras e conseqüente dizimação das Missões, finalmente, em 1639, a administração colonial espanhola permitiu aos jesuítas dar aos índios armas de fogo. Os jesuítas traziam, desde Assunção e Buenos Aires, espingardas e espadas que logo passaram a ser fabricadas nas fundições das Reduções. (HARNISCH, s.d.; PORTO, 1954a).

Em 1640, aportava no Rio de Janeiro, procedente de Roma, o padre Procurador Diaz Taño, que ali fazia promulgar o Breve do Papa, excomungando os preadores de índios. Determinou isto, uma série de distúrbios que teria tido conseqüências gravíssimas pondo em perigo a vida dos religiosos, se o governador e autoridades não acudissem com força armada, dissolvendo a multidão em socorro aos mesmos. Em São Paulo, onde se soube dos acontecimentos do Rio, a Câmara, confraternizando com o povo, assumiu a direção da revolta e, indo ao Colégio dos Jesuítas, aí os intimou ‘despejassem a vila e capitania’ sob pena de apelarem pela violência. Isso ocorria no mês de julho de 1640. Logo após tão graves distúrbios que afetavam a vida da Companhia naquelas Capitânicas, soube o Padre Taño, no Rio, onde ficou até novembro, que os paulistas novamente se aprestavam para dar sobre as Reduções, motivo porque apressou o regresso à Buenos Aires, a fim de providenciar com tempo quanto à resistência que era mister lhes opor. (PORTO, 1954a, p. 180).

Com todas as Reduções do Tape dizimadas, os jesuítas e indígenas resistiam aos bandeirantes nas Reduções do Uruguai. Chegando à capital do Prata, o padre Taño enviou então ao exército Guarani que se organizava para enfrentar ao ataque bandeirante, na Província do Uruguai, grandes quantidades de mosquetes, arcabuzes e munição de guerra. Assim, Taño abasteceu um exército de quatro mil índios, com mais de 300 fazendo frente armada, sob o comando de dom Inácio *Abiaru*, capitão-general dos índios Guarani, e a assistência técnico-militar do irmão Domingos de Torres, que acumulava experiência de guerras na Europa. (PORTO, 1954a, p. 181).

A estratégia de resistência idealizada pelo irmão Domingos de Torres consistia, entre outras, na construção de canhões de artilharia feitos de *taquaruçu*, espécie de gramínea bambuseiforme de grande porte, também conhecida como taquara, cujas populações ocorrem nas bordas dos fragmentos florestais no Rio Grande do Sul e que é amplamente empregada tanto pelos Guarani como pelos Kaingang contemporâneos na confecção de objetos variados – flechas, facas, cestos, casas. Pois, na estratégia de Taño, após montadas as peças, o *taquaruçu* era envolto em couro umedecido e prensado de tal forma que, ao secar, tornava o canhão de grande resistência. (PORTO, 1954a; BRUXEL, 1987).

O Guarani cacique *Abiarú* comandou o combate histórico da Batalha do Mbororé⁶⁰, com pedras e pólvora dos canhões de *taquaruçu* afundando as embarcações bandeirantes e conferindo vitória ao exército missioneiro. Enfraquecida a bandeira, os sobreviventes paulistas dispersaram-se nas matas.

⁶⁰ *Mbororé* faz alusão à toponímia do arroio afluente do rio Uruguai que levava o mesmo nome e em cujas margens ocorreu a batalha. (PORTO, 1954a). Etimologicamente, *mboro* = amargo.

A vitória Guarani sobre a bandeira paulista, entretanto, não impediu que as Reduções situadas a leste do Uruguai fossem destruídas. Assim, jesuítas e índios cruzaram o rio Uruguai e se estabeleceram nas Reduções da margem oeste, em território argentino. Ali permaneceram por quarenta anos. Neste período, todavia, não cessaram as investidas paulistas sobre os territórios indígenas na banda oriental, não mais na forma de bandeiras, mas de inúmeras entradas, levando “para São Paulo chusmas e chusmas de índios apresados em todos os recantos da terra riograndense. Assim, muitos inventários de Piratininga, de paulistas mortos no sertão, podem se atribuir a estas investidas ininterruptas contra as selvas do extremo sul”. (PORTO, 1954a, p. 192).

A retirada dos jesuítas para a banda ocidental do Prata caracterizou um recuo da fronteira espanhola no Rio Grande do Sul. De certo modo, este movimento remove o foco de atração paulista – as Reduções – e determina que cada parcialidade autóctone assumira condutas territoriais próprias para driblar as entradas que seguiram capturando suas gentes.

Até então os Guarani, que se aliaram aos jesuítas espanhóis na empresa missioneira, haviam potencializado seu poder de resistência às pressões das territorialidades Kaingang e Xokleng desde a Província de Ibiacá, e das territorialidades Minuano e Charrua desde a porção sul da Província do Uruguai. Recuadas as Missões, aqueles que permaneceram nas províncias do Uruguai e do Tape tiveram de enfrentar os luso-brasileiros e os Kaingang preadores de escravos com outras armas.

Os Kaingang (da parcialidade *Guaibiguara*), por sua vez, aliados aos luso-brasileiros no ciclo do escambo escravo no *Guaibe-renda*, mantiveram com esta conduta a ocupação sobre os territórios do Lago Guaíba no período. Recorde-se que não se pode qualificar o *Guaibe-renda* como um território de domínio exclusivamente Kaingang, mas um território em constante negociação e disputa, alvo de pressão de muitas territorialidades. Como demonstram os registros da arqueologia, desde longa data a Bacia do Guaíba atraía interesses não só dos Jê, mas também dos Guarani e Minuano. (NOELLI *et alii*, 1994). Em outras palavras, a ocupação da margem leste do Guaíba era produto de um jogo móvel em que ora predominava uma, ora outra alteridade sócio-cultural autóctone.

Com relação a este período da história, entretanto, pode-se dizer que o temor de quase todas as alteridades indígenas aos bandeirantes paulistas – e também aos guerreiros e *feitizeros* Kaingang – era utilizado pelos Kaingang da parcialidade *Guaibiguara* para manter seus adversários autóctones afastados destes territórios.

Com relação aos estrangeiros, considere-se que o recuo da fronteira jesuítico-espanhola da banda oriental permitiu a dilatação da fronteira luso-brasileira sobre estes espaços. Na medida em que os portugueses avançavam no território rio-grandense, desde Laguna, estabeleciam novas rotas comerciais, agora envolvendo alteridades Minuano e Charrua no Prata. Com efeito, tanto o escambo como as alianças matrimoniais foram empregadas pelos lusos para penetrar nos territórios indígenas de modo geral. (e.g. MACIEL, 1997; LANGER, 1997; GIL, 2002).

No que se refere à abertura de vias de primeiros contatos, ou frentes pioneiras, é importante sublinhar que muitos elementos entravam em jogo, ora favorecendo, ora dificultando sua efetivação. Refere Fernando Osório⁶¹, em sua obra “Sociogênese da Pampa Brasileira” (1927), que os paulistas que ingressaram no Rio Grande do Sul nos séculos XVI e XVII freqüentemente traziam em suas caravanas “mestiços caboclos”. Estes “mestiços”, ao lado dos “índios frecheiros”, se constituíam em elos importantes no estabelecimento da comunicação inicial tanto com os Kaingang, na Província do Ibiaçá, como com os pampeanos no sul. Trata-se do papel de mediador intercultural, desempenhado por muitos personagens da história colonial, como o cartógrafo Rui Diaz de Guzman, no século XVI.

Alternativamente, os indígenas – especialmente os Kaingang, mas também os Guarani – também utilizaram e ainda utilizam, em favor de seus empreendimentos, os *mestiços*, estejam englobados em suas organizações sócio-políticas ou posicionados na sociedade envolvente.

Num exercício de assumir a perspectiva Kaingang destas alianças dos primeiros contatos (TAUSSIG, 1993), o estabelecimento de via comercial entre parcialidades Kaingang e os paulistas, no tráfego de escravos indígenas no *Guaibe-renda*, pode ter incluído eventuais acordos de “imunidade” à escravidão, além de representar o uso da força dos estrangeiros contra os Guarani nas fronteiras entre as províncias do Tape e do Ibiaçá. Fazendo dos paulistas seus aliados, evidentemente os Kaingang potencializaram sua própria força de resistência do avanço Guarani sobre os territórios do Guaíba. Trata-se, pois, de uma conduta territorial de adoção – ou exploração, desde o ponto de vista Kaingang – da força dos estrangeiros contra seus históricos inimigos autóctones.

Em síntese, a retração da ocupação jesuítica na Banda Oriental do Prata, no intervalo entre o final da primeira fase (1641) e o início da segunda fase (1682) das Missões jesuíticas

⁶¹ Historiador e sociólogo que, nas primeiras décadas do século XX, integrava a equipe do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

espanholas no Rio Grande do Sul, estabelece um novo período em que as parcialidades indígenas reorganizam suas relações com o espaço, entre si e com os estrangeiros, no âmbito dos processos de colonização e expansão europeus.

No caso específico das parcialidades Kaingang na Província do Ibiacá, é importante destacar que as condutas territoriais exercidas nos séculos XVI e XVII permitiram que seus territórios permanecessem relativamente livres da ocupação colonial neste período. Enquanto Reduções jesuíticas foram levantadas nas províncias do Uruguai e do Tape, a Província do Ibiacá, habitada predominantemente pelos Jê Meridionais, permaneceu até então livre desta interferência direta⁶².

O mesmo se deu com os territórios dos Guaicuru do Sul (Minuano e Charrua), ao sul do Ibicuí e do Jacuí, que adotaram uma conduta similar de negação à catequese e hostilidade às Missões. Na segunda fase das Missões (1682-1750), cujo apogeu se deu no século XVIII, este quadro seria atenuado, com o envolvimento de um maior número de parcialidades Charrua, Minuano e Kaingang na experiência missioneira, sobretudo nas Reduções de São Francisco de Borja (1682) e de Santo Ângelo (1707). (PORTO, 1954b; MENDES, 1954; ROSA, 1998; LAROQUE, 2000; ALMEIDA, 2004)⁶³.

Sinteticamente, com base no exposto, as condutas territoriais Kaingang adotadas nos séculos XVI e XVII se desdobram em quatro linhas de atuação: primeiro, a colaboração e comércio de escravos indígenas com os portugueses no litoral e no *Guaibe-renda* (Porto do Guaíba, Porto Alegre), que de certo modo lhes conferia “imunidade” à escravidão; segundo, a resistência à catequese associada à hostilidade explícita às Missões jesuíticas espanholas; terceiro, a hostilidade aos povos vizinhos Xokleng (*Caagua*) e Guarani (*Tape*); e quarto, a articulação dos esforços de diferentes parcialidades ou unidades sociais Kaingang em situações conjunturais específicas, sobretudo envolvendo a guerra, como foi o caso da “Junta de *Feitizers*”.

A articulação de diferentes parcialidades Kaingang em prol de empreendimentos territoriais comuns ocorreu também no sentido de facilitar o acesso dos paulistas pela Província de Ibiacá, investida da qual participavam os Kaingang da região de Porto Alegre, como refere a ânua do padre Taño, de 1635:

⁶² A ausência de interferência direta quer dizer livre de ocupação do tipo Reduções ou *pueblos*. Este quadro mudaria na segunda fase das Missões (desde 1682), quando seria intensificada a ocupação indireta jesuítica tanto nos territórios Jê Meridionais como nos Pampeanos ou Guaicurus, através das empresas do gado e dos ervais.

⁶³ Maria Eunice Maciel (1997, p. 219) refere um relato anônimo de 1749-1751, escrito em italiano, em que é feita menção à catequese e aldeamento de índios Minuano.

Quando os padres fundaram Santa Tereza, que ficava nas imediações da hodierna cidade de Passo Fundo, em 1634, avançou a fronteira das Reduções, que era pelo Jacuí, até o rio Taquari, Guaporé, a entroncar no rio Ligeiro, que deságua no Uruguai (limites de Lagoa Vermelha), e daí a observação do padre Diaz Taño que, em carta de 6 de setembro de 1635, dizia parecer que ‘temos toda a fronteira contra nós: os Ibianguaras que mataram o padre Cristóvão, e esses de Caatime (junto ao Caati), e de Caamome, e os de Taiacupé, Piraiubi e Taquari, aos quais ajudam os de Guaibe-renda, também muito dos portugueses’’. (Carta, Mss. Bibl. Nac. I-29, 1, 53 *apud* PORTO, 1954a, p. 60).

A ação criativa dos Kaingang, ora em diplomática aliança com os paulistas, ora em hostilidade guerreira às Missões, foi assim decisiva para manter as frentes de ocupação coloniais afastadas do *Ibiaçá* até o final do século XVII e início do século XVIII, quando teve início a exploração econômica do gado pelos luso-brasileiros, que terminou impulsionando o fenômeno do tropeirismo no sul do Brasil.

1.4.3 O fenômeno do gado (1641-1680)

Quatro anos antes da Batalha do Mbororé, os jesuítas haviam introduzido os primeiros rebanhos de gado em suas Reduções. (PORTO, 1954a, p. 234).

Após a derrocada das Missões do Tape e das investidas das bandeiras contra as Missões do Uruguai, os indígenas remanescentes, em sua maioria Guarani, cruzaram o rio Uruguai conduzidos pelos jesuítas e reuniram-se às Reduções situadas na Banda Ocidental, em território argentino.

Os rebanhos, entretanto, permaneceram na Banda Oriental do Prata, multiplicando-se “assombrosamente pelas campanhas e pastiais do Sul, dando margem à fabulosa riqueza pecuária das vacarias. O gado vai ser a origem precípua da expansão civilizadora no extremo Sul”. (PORTO, 1954a, p. 234-235).

Em conjunto, as unidades produtivas que sustentavam as Missões – estâncias de gado, vacarias, ervais, assim como as áreas de cultivo próximas às Reduções – ficaram abandonadas, abertas ao usufruto de estrangeiros e autóctones.

Com relação aos Guaicuru do Sul (Charruas e Minuanos), índios cavaleiros que dominavam a região da Pampa, inimigos tradicionais dos Tape (Guarani), a bibliografia refere que estabeleceram um “vultuoso intercâmbio comercial com os colonistas [portugueses da Colônia de Sacramento], devastando as vacarias e hostilizando os índios cristãos”. (PORTO, 1954a, p. 10). Veja-se este trecho de Aurélio Porto:

Outro fator que vai exercer decisiva influencia nos destinos da terra surge no índio campeiro, Minuano e afins, inimigo tradicional dos catecúmenos jesuítas [Guarani], com os quais muitas vezes travaram sangrentas contendas. Conseguem os portugueses cativa-los com suas dádivas e, por seu intermédio, extrair das vacarias inumeráveis tropas de gado, que suprem as necessidades da Colônia [de Sacramento] ou sobem para a Laguna, onde se estabelecem as primeiras charqueadas do Sul, e se inicia larga exportação de efeitos vacuns. (PORTO, 1954a, p. 239).

Assim, os interesses de portugueses, espanhóis correntinos, Minuano e Charrua passaram a convergir e a conflitar em torno do enorme contingente de gado que, após a evasão dos jesuítas, espalhava-se e reproduzia-se a partir das estâncias e vacarias abandonadas, ganhando todo o território platino. O escambo, a troca, mais uma vez se apresentava como o idioma possível para colocar em comunicação todas estas diferentes alteridades sócio-culturais. Em verdade, era um período em que prevalecia a lógica da reciprocidade e do dom-contra-dom. (MAUSS, 1974) na regulação das alianças entre estrangeiros e autóctones. Conforme Porto (1954a):

Em 1672 o governador do Rio de Janeiro, que era então o General João da Silva de Sousa, recebe um informe de Matias de Mendonça, residente nesta cidade, que havia estado algum tempo em Buenos Aires, sobre a excelência das terras de Maldonado [Região Sul da atual Republica do Uruguai], ricas, como toda a costa, de infindáveis rebanhos de gado, em que se podiam “fazer quantidades de couro sem necessitar deste porto (Buenos Aires) e que por intermédio dos mesmos índios bárbaros de ditas terras podiam abrir entrada por terra até a cidade de Santa Fé, com a qual se poderia ter dito trato”. (PORTO, 1954a, p. 11).

Pode-se dizer que o fenômeno ecológico do gado e, com menos força, o da erva-mate, estava na base de uma reordenação das forças políticas e econômicas na região, em função da capacidade de estrangeiros (luso-brasileiros, espanhóis, franceses etc.), em acordo com os autóctones (Minuano, Charrua, Guarani etc.), de acessar os rebanhos e mobilizá-los em circuitos comerciais. Em outras palavras, o gado das estâncias descia em levadas e ocupava a região das Vacarias do Mar, “que corriam do Camaquã do Sul até o Litoral, entestando com o Prata”. (PORTO, 1954a, p. 229). Sobre este circuito do gado livre, criado pela própria ecologia vacum em diálogo com os limites e potencialidades ambientais, se configuravam novos circuitos humanos, conectando indígenas e estrangeiros em arranjos variáveis.

Com relação à erva-mate, “desde o Alto Uruguai, ao norte, até a Serra do Herval, no sul, onde vem morrer a sua diagonal, definia-se a geografia dos ervais”. (PORTO, 1954a, p. 229). Configura-se, assim, o interesse português em constituir um posto avançado de exploração do gado e da erva-mate no Prata: a povoação da Colônia de Sacramento (1680). A

aliança e o intercâmbio comercial com parcialidades Minuano (*Guaicuru*) foi, neste contexto, fator decisivo.

1.4.4. A segunda fase das Missões (1682-1750): o fenômeno do tropeirismo e o avanço das frentes coloniais sobre a Província de Ibiacá

O aumento do interesse em torno da exploração do gado e da erva-mate no Prata foi decisivo para que a Coroa de Espanha novamente solicitasse aos jesuítas a penetração na Banda Oriental, visando garantir suas divisas políticas e econômicas.

Assim, entre 1682 e 1707 foram fundadas novas Reduções na margem oriental do rio Uruguai, ao noroeste do Rio Grande do Sul, sobre os mesmos domínios das antigas Missões do Uruguai. Este conjunto ficou conhecido como os Sete Povos das Missões⁶⁴.

A fundação de São Francisco de Borja, em 1682, a primeira das Missões da segunda fase, teve origem em atividades militares que impuseram à Redução de São Tomé, situada na margem ocidental do rio Uruguai (atual território argentino), a criação de um posto de emergência “para a defesa do vasto território ameaçado pela expansão portuguesa, que ruma para o Prata, acrescida pelas exigências de ordem econômica que a pecuária criara com a descoberta das Vacarias do Mar”. (PORTO, 1954b, p. 31).

A chamada “segunda fase” das Missões no Rio Grande do Sul ocorre, destarte, em um contexto sócio-cultural, político e econômico diferente do da primeira fase, na medida em que a ecologia e economia do gado mobilizavam o interesse comercial dos portugueses em dois novos espaços: a Colônia de Sacramento (1680) e Laguna (1686). (PORTO, 1954b; FERREIRA FILHO, 1978; FLORES, 1988; PRADO, 2003).

O comércio surge como um fator central, elemento dinamizador da região, envolvendo uma gama variada de agentes sociais: um idioma eficiente para comunicar distintas alteridades sócio-culturais. De acordo com Fabrício Pereira Prado (2003), as empresas comerciais platinas se convertiam em vias de acesso à riqueza, ao prestígio e ao poder, articulando as elites coloniais portuguesas e portenhas. (PRADO, 2003, p. 79).

A fundação da Colônia do Sacramento, no rio da Prata, desde o Rio de Janeiro, e sua manutenção por quase cem anos (1680 a 1777), foi a materialização do processo de expansão territorial e comercial do Estado lusitano e das elites mercantis luso-brasileiras rumo ao Prata. Sacramento

⁶⁴ Entre as bacias dos rios Ijuí e Piratini situavam-se São Nicolau, São Luís, São Lourenço, São Miguel e São João. Na margem direita do rio Ijuí, Santo Ângelo, e, ao sul do Piratini, entre este rio e o Ibicuí, à margem esquerda do rio Uruguai, São Borja.

devia viabilizar e restabelecer os vínculos com o Prata rompidos após o fim da União Ibérica em 1640. A Colônia, estabelecida na margem norte do rio da Prata, em frente a Buenos Aires, significou o abandono dos limites estipulados pelo tratado de Tordesilhas. No século XVIII, Sacramento ocupou papel destacado enquanto porta de entrada de produtos introduzidos por comerciantes luso-brasileiros e estrangeiros no Prata, bem como fonte de couros e principalmente da prata escoada pela "porta dos fundos" das minas de Potosí, situadas no Alto Peru (Boxer, 2000, p. 265). Sacramento era uma fonte de metal, produto fundamental em uma economia que sofria com a escassez crônica de moeda. (...) Na primeira metade dos 1700 a Colônia do Sacramento conheceu significativo crescimento populacional, e uma estrutura urbana militarizada foi construída. Em meados do século XVIII, a fortaleza militarizada já era o centro de uma vasta região polarizada pela cidade-porto na qual mercadores, camponeses, escravos e índios construíam a fronteira sul do império português na América. A cidade atraía pessoas pela segurança, pelo mercado, pela presença da autoridade, da Igreja, pelas festas, além de outros motivos mais conjunturais. (PRADO, 2003, p. 80-81).

A partir da Colônia de Sacramento, os luso-brasileiros partiam para explorar as Vacarias do Mar. O gado obtido no escambo com os Minuano e preado na pampa era conduzido pelo chamado "caminho central", que ligava a Colônia ao porto de Rio Grande. (OSÓRIO, 1927, p. 43). A partir dali, as tropas seguiam ao Rio de Janeiro. (PRADO, 2003).

De acordo com o pesquisador Tiago Luís Gil (2002, p. 6), "os interesses lusos no rio da Prata do século XVIII passavam, necessariamente, por Laguna, e pela principal família da terra: os Brito Peixoto". Gil (2002) observa que esta família, originária de Santos, ingressou no sul em fins do século XVII, já no contexto de ocupação da região. Portanto, o movimento dos Brito Peixoto contou com o apoio da Coroa de Portugal, "que não apenas autorizou a ação como investiu os varões com mercês, como a de Capitão-mor da Laguna, a Francisco de Brito Peixoto, já no século XVIII". (GIL, 2002, p. 6).

O autor demonstra que uma estratégia central adotada neste movimento de expansão foi o estabelecimento de vias de reciprocidade positivas entre os lagunistas e líderes Minuano:

Pudemos perceber através da documentação um continuo de relações entre portugueses e minuano desde os primeiros anos do século XVIII. A documentação permite, a qualquer tempo, verificar o profundo interesse que havia por parte da elite lusitana conquistadora de manter contato com os grupos indígenas, especialmente os minuano. Tal contato e relacionamento seria, segundo os governantes da época, indispensável para a presença lusa na região, e, especialmente, pela possibilidade de manter relações comerciais com tais grupos autóctones'. (GIL, 2002, p.1).

Além das relações comerciais, como refere o próprio Gil (2002), as alianças matrimoniais integraram as condutas territoriais luso-brasileiras no sul:

O principal elemento de conexão entre a sociedade lusa e seu império aos grupos minuanos no rio da Prata colonial, foi, sem dúvida, o grupo familiar associado a Brito Peixoto, e seus descendentes. A partir de nossa investigação, percebemos que os principais intermediários nas relações entre as duas sociedades na segunda metade do século XVIII foi a família Pinto Bandeira, descendência direta de Brito Peixoto. Esta família não pode, diretamente, ser considerada como pertencente à sociedade lusa, mas deve ser considerada como pertencente também ao grupo minuano, pela sorte de relacionamentos que conseguiu estabelecer com tal sociedade, chegando mesmo à união matrimonial entre Rafael Pinto Bandeira e a filha do cacique minuano Miguel Carai, na década de 1770, provavelmente em rito minuano. (GIL, 2002, p.5).

Ora, este dado é fundamental não apenas para a compreensão da estratégia de penetração luso-brasileira – em que, como assinala Roberto Da Matta (2000, p. 64), o jogo político estava submetido ao comercial, embora sob o controle permanente do Rei –, mas permite reconhecer a *mistura* na base sócio-cultural, étnica e ideológica que fundamentou o povoamento luso no Rio Grande do Sul desde seu início.

Com efeito, pouco mais de um século depois, estes caldeamentos étnicos – que neste momento estavam muitas vezes pautados pela aliança – seriam empregados como recursos ideológicos na construção da identidade brasileira e, no Rio Grande do Sul, da identidade social do gaúcho. (MACIEL, 1997; LANGER, 2005).

Refere Tiago Gil (2002, p. 4) que Rafael Pinto Bandeira integrava um extrato privilegiado da população colonial. Seu pai, Francisco Pinto Bandeira, pertencia ao grupo que descendia dos primeiros conquistadores da área, detentores de vastos campos e rebanhos de gado – os lagunistas Brito Peixoto. Mas, do mesmo modo, havia uma recorrente aliança nesta família com alteridades indígenas. As duas avós de Rafael Pinto Bandeira eram Guarani Carijó e, por conta desta ascendência, Rafael dominava fluentemente o idioma Guarani, inclusive na escrita. (FLORES, 2000; GIL, 2002). A aliança matrimonial de Rafael Pinto Bandeira com a filha de um chefe Minuano – Miguel Carai – reforça o vínculo luso-indígena nesta família. (FLORES, 2000; GIL, 2002).

Em termos de expansão colonial, tanto as alianças matrimoniais entre elites luso-brasileiras e chefias indígenas como o emprego de mestiços nas frentes de contato, integravam os modos de mediação intercultural no contexto colonial daqueles tempos.

Considerando o caso Kaingang, o missionário Francisco das Chagas Lima, em conquista nos campos de Guarapuava, no século XIX, registra a prática da oferenda de mulheres pelos Kaingang aos estrangeiros. Este padre observa que a recusa por parte dos luso-brasileiros teria sido o mote para um ataque empreendido pelos Kaingang e que ficou

conhecido como cerco de Atalaia. (FERNANDES, 2003, p. 99). A antropóloga Kimiye Tommasino (1995) e o historiador Lúcio Tadeu Mota (1994) interpretam este episódio, respectivamente, como extensão do princípio da aliança ao “branco conquistador” e tática de sedução do “inimigo”. (FERNANDES, 2003, p. 99).

Maria Eunice Maciel (1997) observa que, além da “amizade” com os autóctones, os luso-brasileiros se aproveitavam das rivalidades intertribais pré-existentes, e ambos funcionavam como um recurso “operacional”: uma estratégia utilizada pelos colonizadores para dominar o território. (MACIEL, 1997, p. 218). Esta autora utiliza a noção de “povoamento por desdobramento” para analisar a particularidade do processo de povoamento luso no atual Rio Grande do Sul:

A tardia colonização fez com que o Rio Grande do Sul fosse povoado não apenas por portugueses vindos diretamente da metrópole, mas também e principalmente, por Ilhéus (açorianos) e pelos chamados ‘vicentinos’ ou ‘lagunistas’ (particularmente soldados), populações de origem portuguesa, porém de áreas de povoamento já estabelecidas no Brasil. Assim, como em outras regiões, trata-se de um povoamento por desdobramento, já contando com misturas raciais e culturais. Junte-se a este fato a influência da colonização espanhola vizinha e esta região toma contornos que poderíamos chamar de ‘particulares’ no que concerne ao Brasil. (MACIEL, 1997, p. 219).

Esta noção é interessante na medida em que o “desdobramento” – considerando os vicentinos e lagunistas – potencialmente abriga a possibilidade de um pertencimento destes primeiros povoadores ao Brasil e ao Continente, antes do que a Portugal e ao além-mar.

Com relação às Missões, a “segunda fase” representou o apogeu econômico, com o desenvolvimento tanto da pecuária, do cultivo e da extração da erva-mate quanto de outros cultivos: algodão, mandioca, milho, trigo, frutas etc. (SEPP, s.d.; PORTO, 1954b). Veja-se os dados trazidos por Harnisch (s.d.):

Para alimentar os indígenas, os jesuítas estabeleceram estâncias, as primeiras em terra sul-americana, onde era mantido, ao todo, cerca de um milhão de cabeças de gado. Acrescem ainda as enormes plantações de frutos do campo, especialmente milho e trigo, batatas e mandioca. Havia, além disso, áreas extensas cultivadas com árvores frutíferas e algodão. Sabemos que uma única das Reduções, fornecia nada menos de duas mil toneladas de algodão. Conseguiram também os jesuítas cultivar a *Ilex paraguayensis*. Ano por ano, cargas enormes de erva-mate preparada desciam pelo Uruguai, rumo a Buenos Aires. (HARNISCH, S/D, p. 13).

Sustentado por esta economia, amplia-se na empresa jesuítica o espaço das artes em geral, com destaque para a arquitetura, escultura, música e produção literária, incluindo textos

escritos pelos próprios Guarani em sua língua materna. (e.g. SEPP, s.d.; PORTO, 1954b; NEUMANN, 2004).

As tipografias e oficinas existentes nas Reduções garantiam autonomia tecnológica para a produção e publicação de peças artísticas, artesanais e literárias. Alguns Guarani “lançaram por escrito sermões, exemplos e histórias”. (BRUXEL, 1987; p. 70). Nas tipografias dos Povos de Santa Maria la Mayor e de São Francisco Xavier foram publicados dois livros escritos pelo cacique Guarani Nicolas *Yapuguai*, cujos frontispícios reproduzem-se a seguir:

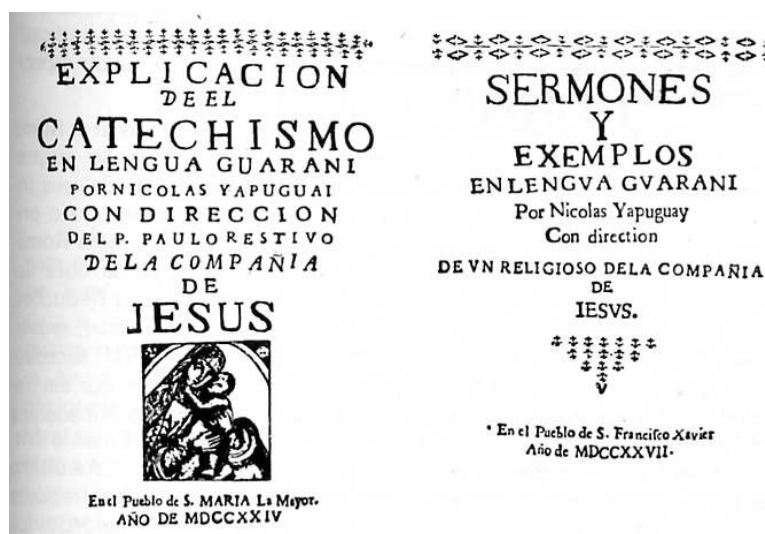


Fig.18 – Frontispícios dos livros escritos pelo cacique Guarani Nicolas *Yapuguai* e publicados, respectivamente, nas tipografias das Reduções de Santa Maria la Mayor e de São Francisco Xavier. (in: Bruxel, 1987, p. 71).

Sobre a escrita Guarani, refere ainda Bruxel (1987):

Estes escritos indígenas eram recolhidos pelos padres, para seu aperfeiçoamento na linguagem dos nativos. (...) O Padre Peramás menciona índios, seus conhecidos, que escreveram a história de seus povos, e alguns até as ilustraram com mapas de sua autoria. (...) Paltells descobriu no “Archivo de Índias”, um relato da Batalha de 3 de outubro de 1754 [no contexto da Guerra Guaranítica], escrito por um índio. Em 1949, o Padre Francisco Mateos achou e publicou, em “Missionalia Hispânica”, a tradução espanhola de sete cartas escritas em Guarani em 1753, pelos índios dos Sete Povos Orientais ao Governador Andonaegui, de Buenos Aires, protestando contra a mudança de seus povos, em troca da Colônia do Sacramento. [Tratado de Madri]. (BRUXEL, 1987, p. 70-71).

O padre jesuíta Carlos Teschauer, em sua obra “História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos”, terceiro volume, páginas de 61-68, traz o texto de boa parte das cartas em espanhol. Ainda com relação às cartas escritas pelos Guarani missioneiros, Eduardo

Neumann (2004) publicou um estudo específico enfatizando o papel que a escrita assumiu como instrumento no enfrentamento Guarani às imposições do Tratado de Madri.

Para Neumann (2004), a circulação de cartas e bilhetes entre os Guarani missioneiros, assim como as suas tentativas de interceptar a correspondência dos comissários demarcadores “evidencia as disputas pelo controle das informações por parte dos diferentes agentes sociais envolvidos”. (NEUMANN, 2004, p. 94).

Este autor interpreta a escrita Guarani como um importante instrumento de autogoverno, na medida em que era utilizada pelas elites letradas deste povo na articulação de movimentos de reação e resistência indígena às medidas de reterritorialização impostas pelas Coroas de Espanha e Portugal⁶⁵.

O material levantado por Neumann (2004) sugere que os Guarani missioneiros produziram grande volume de documentos, destinados a seus parentes, padres e autoridades, procurando defender seus interesses e reverter a determinação que lhes impunha o abandono dos Sete Povos das Missões, liberando seus territórios na Banda Oriental à ocupação portuguesa. (NEUMANN, 2004, p. 97).

Os escritos analisados por Neumann (2004) foram produzidos pelos Guarani de distintos “Povos”, principalmente entre 1753 e 1756, embora alguns documentos seguissem circulando até a década de 1780. O conjunto de cartas inclui sete documentos redigidos em julho de 1753, em distintas Reduções, todos dirigidos a Andonaegui, governador de Buenos Aires. As cartas – escritas em Guarani - expressam, segundo Neumann (2004, p. 101), “a articulação política dos índios e a noção histórica do momento que estavam vivendo”. Seis destas cartas são assinadas coletivamente e uma individualmente, por Nicolas *Neenguiru*.

Em relação ao conteúdo das correspondências, Neumann (2004) observa que “os Guarani apresentavam-se irredutíveis na sua decisão (...) e alertavam que lutariam até a morte em defesa de suas terras”. (NEUMANN, 2004, p. 100).

⁶⁵ Neumann refere-se, como elite indígena das Missões, ao conjunto de *índios principais* de uma Redução - caciques, capitães, alcaides maiores e os componentes dos *cabildos (cabildantes)* –, que recebiam por parte dos padres um tratamento diferenciado. Observa que, embora esta elite não se apresentasse de maneira homogênea em termos do letramento, os índios principais de cada Redução habilitados na escrita costumavam indicar a sua patente, “atitude que pressupõe uma valorização dessa hierarquia”. Enfim, Neumann considera que esta elite indígena foi fundamental no processo de mediação entre jesuítas e a população missioneira. (NEUMANN, 2004, p. 96).

Segundo este autor, as cartas mais incisivas partiram de São Miguel e de São Nicolau, duas Reduções que passaram pelo processo de reterritorialização, haja vista terem sido refundadas no final do século XVII, na Banda Oriental do Prata. (NEUMANN, 2004, p. 100).

O ano de 1754 concentra a maioria dos documentos, em resposta ao avanço dos exércitos ibéricos na região dos Sete Povos. Sobre este período, refere Neumann (2004) que, embora os jesuítas tenham-se esforçado para solucionar o impasse de maneira pacífica, esbarravam na posição decidida dos índios: “Negavam-se a acatar qualquer tipo de argumentos, mesmo quando eram vocalizados por suas principais lideranças”. (NEUMANN, 2004, p. 102).

Entre estas cartas, Neumann (2004) destaca uma atribuída a Sepé Tiaraju e reproduzida por Manuel Quirini após deixar este abandonar as funções de provincial no Paraguai. Datada de 17 de fevereiro de 1754, Sepé Tiaraju, então administrador da Redução de São Miguel, exortava os estanceiros a deixarem suas terras. (NEUMANN, 2004, p. 101). Neumann ainda sugere que, embora Sepé Tiaraju investisse no auxílio aos padres na transição político-territorial, recordava ao superior de que os jesuítas

[...] son los que tienen y enseñan las buenas costumbres: Mirad que no los perdaís dejandolos irse de con vosotros, ni vosotros los deseéis esto mismo repetio otras tres veces San Miguel al Cacique Don Alonso Tapayu: Y asi mi santo Padre Superior, tu y los demas P. P procurad que se encienda, y conserven la luz de la fe, y no que se apaguen en nosotros. Esto pido por amor de Dios N.Sr [...]. (fragmento da referida carta citado por NEUMANN, 2004, p. 101).

Além da atuação de Sepé Tiaraju e Nicolau Nhenguiru, o conjunto de escritos Guarani permite reconhecer a presença de muitos protagonistas indígenas neste período: Cristoval Paica, Rafael Paracatu, Miguel Mayra, Pasqual Yaguapo, Valentin Ybarigua e Primo Ybarendá, todos ocupando posição de lideranças indígenas missioneiras que fizeram frente escrita à ocupação ibérica dos Sete Povos. (NEUMANN, 2004, p. 103).

O reconhecimento da existência de textos produzidos pelos próprios indígenas permite repensar a experiência do contato desde um ponto de vista dos autóctones, invertendo a interpretação corrente de que estes foram quase que “naturalmente” subjugados pela supremacia européia. (NEUMANN, 2004). As correspondências trocadas pelos Guarani são evidência do protagonismo de suas lideranças nos conflitos daquele período.

Considerando as fontes acessadas, pode-se reconhecer três tipos de textos produzidos pelos Guarani missioneiros letrados: textos religiosos (sermões, catecismos etc.), textos

históricos (narrativas, relatos de batalhas etc.) e cartas. Estas, por sua vez, tinham dois destinos diferentes: algumas eram dirigidas aos governadores hispânicos, na tentativa de reverter o Tratado de Madri, e outras endereçadas aos próprios Guarani de diferentes reduções, cumprindo papel importante na articulação da Guerra Guaranítica.

Com relação a outras manifestações artístico-culturais, cabe referir que a Redução de Japeju, situada na margem ocidental do rio Uruguai, contava com uma escola superior de música, fundada pelo padre Antônio Sepp, para onde eram enviados os Guarani a partir de outras Reduções. Nesta escola, assim como em outros Povos missioneiros, eram fabricados instrumentos musicais (órgãos, cravos, harpas, liras, cítaras, tiorbas, violoncelos, violinos, fagotes, trompas, cornetas, clarins, oboés, flautas etc.) sob orientação dos jesuítas e, a seguir, dos próprios Guarani: “Depois de certo tempo já havia mestres indígenas que assumiram os cursos nesta instituição.

Em 1747, escrevia o Padre Cardiel que o número de músicos de cada um dos Trinta Povos⁶⁶ era de trinta a quarenta. Iniciavam os estudos da música aos oito anos”. (BRUXEL, 1987, p. 77-78). Os corais e orquestras Guarani circulavam em calendários de apresentações em várias Reduções e mesmo em cidades do Prata, como Buenos Aires. (PORTO, 1954b). No mesmo sentido, em São Miguel Arcanjo desenvolveram-se a escultura e a arquitetura, com proeminência⁶⁷.

As Reduções contavam com dez estâncias de gado distribuídas na bacia do rio Ibicuí, ao sul de São Borja, estendendo-se ao território do atual Uruguai, e, a leste e norte, nas bacias dos rios Camaquã e Jacuí. Ao sul, entre os rios Camaquã e Prata, se desenvolveu pela ecologia do gado a Vacaria do Mar, que se expandia a oeste, em parcela do território atual do Uruguai. Por fim, pouco mais tarde, quando se intensifica a exploração do gado no Pampa por espanhóis, portugueses e alteridades sócio-culturais autóctones, ameaçando o despovoamento vacum, os jesuítas empreendem a criação das Vacarias dos Pinhais, incidindo sobre a Província do Ibiaçá, no Alto Uruguai, em terras banhadas pelas bacias dos rios das Antas e Pelotas.

⁶⁶ Considerando as Reduções situadas no interflúvio dos rios Paraná e Uruguai, totalizavam Trinta Povos, sete dos quais estavam no noroeste do Rio Grande do Sul.

⁶⁷ Muitas destas peças se encontram no Museu das Missões, em São Miguel e outras no Museu Júlio de Castilhos, em Porto Alegre. Pesquisas de valorização do patrimônio cultural de São Miguel integram programas permanentes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

Com relação à Vacaria do Mar, esta teve origem “em 400 vacas leiteiras, mansas, de cor escura, lançadas pelos jesuítas nas campanhas rio-grandenses, a fim de evitar caíssem elas em poder dos bandeirantes que, em 1637, assolavam as suas Reduções do Tape”. (PORTO, 1954a, p. 309).

Quanto a Vacaria dos Pinhais, situada na Província de Ibiaçá, é importante destacar referência feita por Aurélio Porto (1954a, p. 317), de que a abertura deste espaço pelos jesuítas se deu através dos Mato Castelhana e Mato Português, redutos de floresta densa que, no século XIX, viriam a se constituir em um dos últimos refúgios dos Kaingang pressionados pelas frentes de colonos alemães, italianos e poloneses que expropriavam, com autorização e incentivo do Governo Imperial do Brasil, os territórios destes indígenas no Planalto e no Alto Uruguai. Refere o viajante Nicolau Dreys (1961) em sua viagem ao Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX, os ataques empreendidos pelos Kaingang que se escondiam nestes matos e que vitimavam transeuntes desavisados. No mesmo período, o viajante Robert Ave-Lallemant (1980), que viajou pelo Rio Grande do Sul em 1858, também refere estes matos como refúgio dos Kaingang.

Os matos Castelhana e Português, localizados sobre os divisores de água das bacias do Jacuí e do Uruguai, integram hoje o conjunto de espaços territoriais reivindicados pelos Kaingang no Rio Grande do Sul enquanto terra indígena tradicionalmente ocupada. É importante observar como se mantém o pertencimento Kaingang a estes espaços ao longo da história, e como condutas territoriais diferentes são adotadas para mantê-lo em sua rede territorial. Seja como refúgio e espaço de assalto aos estrangeiros, seja acionando a legislação e os direitos consuetudinários, os Kaingang utilizam-se de condutas conformes às conjunturas sócio-políticas que cada época impõe.

A coleta de erva-mate também esteve associada à abertura de entradas nos territórios Kaingang na Província do Ibiaçá, sendo considerada, na segunda fase das Missões, como “moeda corrente”. (MENDES, 1954, p. 7). A geografia dos ervais é predominantemente associada à parte norte das províncias do Uruguai, do Tape e de Ibiaçá, domínio da Floresta Ombrófila Mista (Floresta com Araucária) e da Floresta Estacional Decidual (Floresta do Alto Uruguai), no Planalto Meridional. Nestas florestas, a *Ilex paraguariensis* compõe o sub-bosque nativo. (RAMBO, 1956; LINDMAN & FERRI, 1974). Aurélio Porto (1954a) refere ainda uma segunda região de ervais, situada em porções da Serra do Sudeste e que ficou conhecida por Serra do Erval. O trecho que segue detalha a geografia dos ervais:

Segundo o sábio Bompland, citado por C. Teschauer em seu magnífico trabalho sobre ‘A Erva-mate na história e na atualidade’ ‘... a geografia da erva é tão admiravelmente marcada como a das preciosas árvores da quina do Peru e merece ser notada. Tome-se uma régua, ponha-se uma das extremidades sobre a barra do Rio Grande, que leva suas águas ao oceano, e a outra sobre a povoação de Vila Rica, no Paraguai. Em toda esta linha se acham ervais espontâneos’. No Estado do Rio Grande do Sul essa linha, que baixa do Alto Paraguai, penetra no Rio Uruguai nas alturas do Nhucorá [Inhacorá], onde existem os mais extremados ervais nativos ou silvestres de cuja exploração nos dá notícia uma Ânuia do Padre Pedro Romero S.J., datada de 1633, referindo-se ao índio Dom Rodrigo Araçay, depois Capitão de São Tomé, que no ano anterior aí estivera *haciendo yerba*. Tem essa linha por limite setentrional o próprio Rio Nhucorá, que entra no Uruguai na altura mais ou menos de 27°23’ lat.S. e cujas nascentes se assinalam um pouco ao sul do paralelo 28°. Ficam dentro desses limites, extremando com o Alto Uruguai, o município de Palmeira, o mais notável celeiro da erva riograndense. Seguiam-se a esses, no prosseguimento da linha NO-SE, os ervais da Conceição (Rincão de Nossa Senhora), que cortavam pequena parte do antigo município de Cruz Alta, hoje compreendida também pelo município de Ijuí. Mas a zona ervateira por excelência, explorada quase um século pelos povos das Missões, foi a que se estende do Jacuí às nascentes do Uruguai, isto é, a hoje compreendida pelos municípios de Nonoai, Passo Fundo e Soledade, desde a Serra do Botucaraí até o atual município de Erechim. Extremava ao sul a linha geográfica dos ervais pelas manchas ao Norte do Rio Camaquão do Sul e Oeste da Lagoa dos Patos, na Serra do Eral. (PORTO, 1954a, p. 331-332).

Veja-se neste trecho a menção à participação de Guarani missioneiros no tráfego da erva-mate na região do Alto Uruguai:

É o Padre José Cardiel que nos dá um informe precioso em sua *Relación Verídica* tratando da erva ‘tão usada como pão e vinho na Espanha’. ‘Antigamente iam nossos índios fazer essa erva (assim se diz por lá) aos matos distantes dos povos 50 e 60 léguas, porque não a havia em menor distância. Os sete da Banda Oriental do Uruguai iam por terra em carretas, os demais pelos rios Uruguai e Paraná em balsas feitas de canoas, rio acima, porque não se cria rio abaixo; e não se podia ir por terra por causa das serras e montanhas intermédias. Os de terra voltavam com seus carros carregados depois de muitos meses. Os de água, depois de feita a erva, a levam a ombros desde o lugar onde se cria até o rio, que, em partes estava longe, e pouco a pouco foram acabando os ervais próximos e traziam a erva de 3 e 4 léguas de distância com grande trabalho’. (PORTO, 1954a, p. 336).

Este trecho do jesuíta José Cardiel, reproduzido por Aurélio Porto, deixa evidente que a expansão na exploração dos ervais desde as Reduções do Uruguai em direção à Província de Ibiacá foi gradativa, na medida em que as reservas próximas foram se esgotando. O avanço da economia da erva-mate sobre o Planalto definia um campo de tensão nas relações entre os Guarani missioneiros e os Kaingang, como observa Rodrigo Venzon (1991a), referindo-se à documentação e aos registros do Padre Bernardo Nussdorfer: “Foi progressivo o deslocamento das populações Guarani missionarizadas para a colheita de erva-mate, o que

não ocorreu sem conflito com os Kaingang”. (VENZON, 1991a, p. 155). Há que considerar também as vias de reciprocidade positiva, em termos de escambo, como sugere Catafesto de Souza (1998). Mais uma vez, o relato histórico do escritor e jornalista Nicolau Mendes (1954) é ilustrativo a este respeito. O escritor baseia-se em uma narrativa do velho Kaingang *Konkó* (TI Guarita), coletada em 1930, a respeito de um episódio ocorrido na primavera de 1752.

Conta *Konkó* que os espanhóis Dom Miguel de Aguillar e Dom Alejandro Martinez partiram da Redução de São Miguel, junto com trinta guaranis, em direção às bacias dos rios Guarita e Turvo em busca de erva-mate. Neste percurso, ao adentrarem em território Kaingang, foram surpreendidos por um ataque destes índios, que terminaram por dar cabo de todo o contingente Guarani e de Dom Alejandro, poupando apenas Dom Miguel.

Mantido prisioneiro dos Kaingang, Miguel de Aguillar foi batizado com o nome indígena de *Fondengue* e, após participar de uma frente de resistência Kaingang a um ataque Xokleng, terminou recebendo como recompensa, do cacique principal do grupo, mulheres indígenas com as quais teve filhos. *Fondengue* foi cacique entre os Kaingang e empreendeu a façanha de reunir, temporariamente, parcialidades distintas no que veio a ser conhecido por “Império dos Coroados” .

Os filhos de *Fondengue* foram ilustres guerreiros nas contendas de fronteiras com os Xokleng. Um deles, desposando uma mulher Guarani, recebeu o nome de *Nonohay* e tornou-se também cacique e fundador do alçdeamento que deu origem à terra indígena de igual nome, demarcando a vitória memorável Kaingang sobre os Xokleng no *Goj en* – rio Uruguai. *Fondengue*, aprisionado jovem pelos Kaingang, viveu toda sua vida entre eles. O casamento de seu filho com uma Guarani estabelece uma segunda aliança inclusiva empreendida pelos Kaingang – primeiro ao englobar um espanhol jesuíta e depois uma Guarani.

Com relação à bacia do Jacuí e discorrendo sobre as alteridades sócio-culturais e processos históricos que envolveram a ocupação dos territórios Kaingang na Borboleta, José Otávio Catafesto de Souza (1998) observa que, nos ervaís desta região,

algun nível de alianças foi vigente entre os missioneiros e as demais alteridades culturais ali localizadas, mesmo que não integradas à Redução jesuítica. Certo é que os Guarani-missioneiros devem ter estabelecido nos séculos XVII e XVIII canais de reciprocidade (positiva e negativa) com grupos originários ancestrais dos atuais falantes de língua Jê do Planalto. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 155).⁶⁸

⁶⁸ Com relação aos territórios indígenas na Borboleta, atualmente está em curso o processo administrativo de identificação e delimitação de terra indígena por um grupo técnico designado pela FUNAI, após mais de trinta anos de mobilização indígena, envolvendo um campo complexo de aliados. De acordo com Catafesto de Souza

Jorge Cafruni (1966) refere a presença de ervais em todo o norte da Província de Ibiaçá, assinalando explicitamente o risco oferecido pelos Kaingang aos missionários no manejo da erva-mate:

Toda a região de Passo Fundo, Soledade, Lagoa Vermelha, Erechim, Sarandi, Carazinho, etc., oferecia vastos e excelentes ervais, por onde os ervateiros – consoante uma tradição regional – se introduziam, preferencialmente nos lugares acessíveis às carretas e devidamente rondados pelos guardas armados de sua Redução, prevenidos contra qualquer ataque de surpresa, principalmente dos índios bugres ou caingangs, e também das onças carniceiras que infestavam essas paragens. (CAFRUNI, 1966 *apud* VEIGA, 2003, p. 33).

Por fim, nas primeiras décadas do século XX, quando Herbert Baldus (1979) esteve entre os Kaingang de Palmas no Paraná, registrou-os economicamente inseridos no ciclo de exportação da erva-mate:

Até o começo da crise econômica mundial, que se fez sentir no ano de 1929, os Kaingang de Palmas ganhavam a maior parte do sustento colhendo erva-mate. Agora, da sua região não se exporta mais o mate. Surpreende, de modo singular, ouvir-se da boca dos índios a palavra *crise*. (BALDUS, 1979, p. 15).

1.4.5 O gaúcho

Especificamente no que se refere aos desdobramentos sócio-culturais decorrentes do campo de alianças entre alteridades indígenas, luso-brasileiras, espanholas e africanas na exploração e comercialização do gado, assim se expressa Aurélio Porto (1954a):

Modifica a fâcies econômico-geográfica da terra, criando utilidades que possibilitam meios compensadores de vida. Atrai ambições que se entrecrocaram. Dá ao homem uma feição nova, revestindo-o de um fundo de heroicidade, meio selvagem, que se vai refletir, através dos tempos, nas gerações vindouras. Cria uma etnia à parte, trabalhada pelos usos e costumes que impõe, por um vocabulário opulento, amálgama de línguas diversas, fundidas no cadinho do meio, e dá ao homem, pela função imperativa do desdobramento de atividade de sua própria iniciativa, um caráter forte, livre, generoso, hospitaleiro e heróico. (PORTO, 1954a, p. 235).

(1998, p.156), a configuração sócio-cultural da Borboleta, marcadamente multi-étnica, está associada à “derrocada do processo jesuítico, quando a Banda Oriental do alto rio Jacuí se converteu em zona de refúgio para grupos familiares Kaingang e talvez Xokleng imigrados do norte e leste; e outros Guarani, refugiados dos exércitos e milícias a serviço das Coroas Ibéricas, convergindo de diversas direções. Grupos autóctones do pampa (Charrua) também, ao que parece, imigraram para lá”. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p.156). A exploração dos ervais e o conjunto de ocupação jesuítica (anteriormente com a Redução de São Joaquim, no contexto das Missões do Tape, já na região da Borboleta) estão na base do processo histórico de esbulho dos territórios indígenas daquela região, que se intensificaram com novas frentes de colonização no Rio Grande do Sul desde a primeira metade do século XIX.

Em síntese: estamos diante do mito fundador do “gaúcho”, como assinala, mais adiante, este mesmo autor, citando o historiador Emílio Coni:

Aparecem ‘nos primeiros anos do século XVI. Primeiramente na Banda Oriental aonde as expedições santafecinas vão deixando peões que fazem vida selvagem dedicando-se a extração de couros para o Assento, ou para os portugueses da coroa do Sacramento. Opinião do Comissionado da Banda que em 1721 diz que aquelas campanhas estão cheias de peões vagabundos que vivem a seu arbítrio, sem Deus, sem Rei e sem Lei. Essas referências pintam perfeitamente o gaúcho nômade’. (PORTO, 1954, p. 239).

Nos novos espaços sociais forjados no Prata, desde a fundação da Colônia de Sacramento (1680), se redimensionavam as posições e papéis dos agentes históricos envolvidos na circulação do gado, até Laguna e São Paulo.

Vias de reciprocidade fundadas na lógica do dom e do contra-dom incluíam a afinização e consangüinização entre estrangeiros e autóctones, sempre hierarquizadas em função da capacidade relativa de cada um em converter recursos da natureza em riqueza e poder, e tendo em comum o foco ambiental e geográfico definido pela ecologia do gado e dos ervais.

Os gaudérios – os que vivem nas gadarias ou *ganaderias* – eram “moços santafecinos que encontraram nas vacarias uma distração, descendentes de espanhóis crioulos, jovens e inquietos”. (PORTO, 1954, p. 240). Para Moacyr Flores (1988), “o gaúcho era um desempregado que obtinha trabalho no período da safra das charqueadas e nos rodeios, por isso ele respeitava a propriedade do estancieiro, para garantir emprego na próxima safra”. (FLORES, 1988, p. 28).

É no contexto do tropeirismo, especificamente nos ambientes associados ao Bioma Pampa, na etapa de arrebanhar o gado, carnear e courear que se insere o “tipo-sociológico” gaúcho: “Nos currais primitivos na terra rio-grandense, no fogão das estâncias, em torno do qual o gaudério, o gaúcho primitivo dos campos, irá emergindo da semi-barbaria em que se afundou, para a civilização a que retorna”. (PORTO, 1954a, p. 240).

Retomando os conceitos aportados pelo filósofo Rodolfo Kusch (1989; s.d.), o gaúcho se anuncia no imaginário medieval dos primeiros tempos da colonização como o civilizado “fagocitado” (KUSCH, 1989) pela barbárie da vida na Pampa, entre as bestas selvagens, tocando em correrias o gado xucro, abatendo-o com golpes de boleadeira Charrua, de faca cinzelada com o ouro e a prata das minas peruanas e talhada com as adagas hispano-arábicas, sangrando-o e comendo sua carne semicrua – como os *Yaro* descritos por padre Sepp.

É, de certa forma, um tipo híbrido, crioulo, cujo mito de origem narra uma descida da civilização à barbárie e, pelo trabalho, o retorno a ela, na integração mercantil ascendente do Prata e nas estâncias, sobretudo nos galpões, novo espaço em que se reúnem, em volta do fogo-de-chão, “negros”, “índios”, “brancos” e “mestiços”.

O pesquisador Zeno Cardoso Nunes reconhece no galpão de estância um novo espaço de sociabilidade: ao redor do fogo-de-chão, em um ritual instaurado pelas alteridades indígenas, lusos, espanhóis e afrodescendentes compartilhavam “do churrasco no mesmo espeto e do chimarrão na mesma cuia”. (NUNES, 1993, p. 20).

O gaúcho sintetiza, como observa José Otávio Catafesto de Souza (1998), um caminho de autoctonização dos estrangeiros, sem, entretanto, diluir as tensões que marcam este encontro. Rodolfo Kusch (1989) vê na mestiçagem o anúncio de uma conciliação simbólica entre a barbárie e a civilização, o que efetivamente – conclui - nunca ocorre.

De acordo com Moacyr Flores (1988, p. 30), a partir de 1800 o termo gaúcho se generalizou, vindo a se tornar gentílico no século XX, quando então designa a pessoa nascida no Rio Grande do Sul. E foi ainda no século XIX que o gaúcho chamou a atenção de viajantes, etnógrafos e naturalistas.

Neste contexto, Auguste de Saint-Hilaire, que viajou pelo Rio Grande do Sul entre 1820 e 1822, financiado pelo Conde de Luxemburgo, observou que “os homens da capitania do Rio Grande se avantajam no másculo do aspecto aos de todas as outras capitanias (...). Em uma palavra, são mais homens”. (SAINT-HILAIRE, 1973, p. 32)⁶⁹.

Neste mesmo período, Charles Darwin deixou em seus registros de viagem observações sobre o gaúcho, com quem compartilhou sua primeira noite no Pampa:

(...) Há um grande prazer na independência da vida do Gaúcho – em poder, em qualquer momento, parar seu cavalo e dizer: ‘Passarei a noite aqui’. A imobilidade mortal da planície, a vigia dos cães, o grupo de ciganos gaúchos ajeitando-se para dormir ao redor do fogo, deixou em minha mente uma imagem fortemente marcada desta primeira noite que não esquecerei tão cedo. (DARWIN, 1933, p. 148-146 *apud* LEAL, 1997, p. 203).

A antropóloga Ondina Fachel Leal (1997, p. 204-205) recupera os registros de Paolo Mantegazza (1831-1910), antropólogo e médico italiano que se estabeleceu em 1854 na Argentina, onde permaneceu por alguns anos.

⁶⁹ Quando Saint-Hilaire fez esta observação, o Rio Grande gozava o estatuto de capitania-geral independente de Santa Catarina e do Rio de Janeiro, desde 1807. No período final da viagem de Saint-Hilaire, a Colônia do Brasil foi desvinculada politicamente de Portugal pelo ato da independência, em 7 de setembro de 1822.

É interessante observar que todos estes viajantes destacam a imersão telúrica – nos termos de Rodolfo Kusch (1989) – como um elemento central na alteridade sócio-cultural do gaúcho. Assim neste trecho de Mantegazza:

(...) perseguem o gado errante no Pampa, sem cultivar a terra, vivem isolados, como fazem geralmente os animais carnívoros. Estes homens, assim espalhados por amplos espaços, formam também uma sociedade unida por vínculos comuns de simpatia, costumes e de interesses. (...) O costume é um exercício; aperfeiçoa-se à medida em que é repetido, e passando inalterável através de gerações de um século, se torna cada vez mais profundo, se imprime nas entranhas das crianças dentro do ventre materno e se transforma em natureza. (MANTEGAZZA, 1916 [1867], p. 55 *apud* LEAL, 1997, p. 205).

Com efeito, ao seguir os passos da ecologia do gado, no trânsito livre da Pampa, percorrendo banhados, várzeas, campos e bosques, o homem gaúcho delineava também uma eco-lógica própria, que intervia decisivamente em seus padrões de organização social e dinâmicas culturais.

Aos moldes do que Evans-Pritchard (2002) observou entre os Nuer, o ritmo do gado, em diálogo com as forças ambientais, acabava por imprimir um tempo que também se tornava social, na medida em que assumia valor e era acomodado nos esquemas de significação culturais destes grupos humanos.

A força da relação do gaúcho com o animal, observada pelos viajantes novecentistas, acabou por inspirar em seus textos uma via de naturalização de processos culturais, como observa Leal (1997, p. 205). Na metáfora de Mantegazza, o costume em exercício imprime-se nas entranhas das crianças no ventre materno, onde cultura torna-se natureza. E como separá-las a não ser (onto)logicamente?

A tensão entre natureza e cultura presente nos relatos que focalizaram as dinâmicas eco-lógicas e sócio-culturais do gaúcho expressa, no campo ideológico, a tensão entre barbárie e civilização, entre as florestas tropicais e os parques da realeza, entre o selvagem e o europeu, entre o primitivo e o civilizado, tensões permanentes e insolúveis na metáfora do gaúcho, porque na metáfora do *mestiço*. (KUSCH, 1989).

Enfim, desde o contexto do Primeiro Império⁷⁰, através de impressões como as de Darwin, Mantegazza e Saint-Hilaire, forjou-se um imaginário a respeito de um tipo – de um

⁷⁰ De acordo com Laroque (2000, p. 25), baseado em Caio Prado Júnior (1961), o Primeiro Império no Brasil compreende o período de 07 de setembro de 1822 a sete de abril de 1831, sendo marcado pelo domínio político da aristocracia rural.

“homem” e de um “povo” – com particularidades que o distinguiriam historicamente, num jogo de espelhos (NOVAES, 1993), de outras parcialidades e regiões do Brasil.

1.4.6 Garra de jaguar, cartucho de bala: poder, guerra e xamanismo – uma leitura a partir da arqueologia, história, etnografia e etnologia

Voltando à segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII, o interesse econômico das elites luso-brasileiras de Sacramento, Laguna, Rio de Janeiro e São Paulo pelo gado xucro existente no sul, apoiado em todo o panorama sócio-ambiental e cultural do Prata, funda o ciclo do tropeirismo.

Primeiro, foi explorada intensivamente a Vacaria do Mar, quando o caminho das tropas seguia pelo litoral, desde Sacramento até Laguna, percorrendo os territórios costeiros dos Jê Meridionais – Kaingang e Xokleng –, no extremo leste da Província do Ibiacá. (PORTO, 1954a; SCHMITZ *et alii*, 2002).

No trânsito das tropas se estabeleciam os pousos, pontos de parada e de descanso. Na Península do Estreito, a partir do canal de Rio Grande e em direção ao norte, seguindo pelo litoral e incluindo as terras da grande Planície Costeira do Rio Grande do Sul, se estabeleceram currais de gado, criadouros intermediários, no caminho das tropas.

Em 1725, com o estabelecimento do Capitão João de Magalhães que ao Sul do canal do Rio Grande ergueu um entreposto para a passagem dos gados do Pampa, intensificou-se grandemente a extração de tropas de animais vacuns que subiam para a Laguna pelos caminhos do litoral a fim de abastecer não só esta vila como Curitiba, São Paulo e Rio. (...) Fundado o entreposto de João de Magalhães acorrem logo João da Costa e Estácio Pires, capitães das campanhas da Vacaria que, com mais oito companheiros, perante o Tenente-de-General David Marques no sítio em que estava localizado João de Magalhães, assinam uma obrigação de “fazer com cavalos nossos todo o gado vacuum e cavalari que pudermos no Pampa da Vacaria, o qual amansaremos e conduziremos a este Porto do Rio Grande de São Pedro e o passaremos o dito rio e depois marcado o deitaremos nas campanhas desta parte para S.M. que Deus Guarde”. (...) Assinam a obrigação feita pelo Escrivão Lázaro de Lemos, além desses dois Capitães, Inácio Duarte, Custódio Pedroso, Inácio Valhacari, Aniseto de Brito Gaspar, índio Tape, Hilário Machado, José Varire e Francisco Medina, a que logo se reúnem Francisco Pinto (Bandeira) e a Manoel Brás (Lopes), mais tarde fundadores de Viamão. (PORTO, 1954b, p. 185).

A ocupação destes espaços territoriais firmou-se através de acordos e obrigações como a referida acima. Estas obrigações eram assumidas pelas diversas partes envolvidas no processo de ocupação do território, inclusive alteridades indígenas. Especificamente, a obrigação referida contou com a assinatura de um Guarani, o “índio Tape”.

Quanto à participação indígena nestes acordos, Tiago Luís Gil (2002) refere que as elites forjadas na economia do Prata integravam muitas vezes elementos de duplo pertencimento: luso-brasileiro, de um lado, e indígena (Minuano, Guarani) de outro.

Assinala o autor que os acordos envolvendo a ocupação dos territórios indígenas pelos luso-brasileiros se fundamentavam sobre “laços parentais entre membros da elite lusa e mulheres minuanas”. (GIL, 2002, p.1). É o caso de Rafael Pinto Bandeira:

Contava Rafael Pinto Bandeira vinte anos quando se casou em 1761. A esposa, Bárbara Vitória, era filha do cacique minuano Miguel Carai. O enlace era o ponto culminante de uma série de contatos que se iniciaram com Domingos de Brito Peixoto, ancestral de Rafael, e que continuaram de modo efetivo até Francisco Pinto Bandeira, seu pai. O pai de Bárbara Vitória, Miguel Carai, era filho de uma índia minuana com um descendente de espanhol, conhecido como Dom Miguel Ayala. Ao que consta, fora peão de estância de Francisco Pinto Bandeira, pai de Rafael, ainda que mantivesse, durante este tempo contato com os seus. (GIL, 2002, p. 5).

Conclui Gil (2002), com base em sua pesquisa, o que se reconhece também como válido para interpretar o comércio escravo estabelecido entre os Kaingang e os paulistas no litoral e no *Guaibe-renda* (Porto Alegre), nos séculos XVI e XVII, que teria continuidade nos laços de reciprocidade estabelecidos entre os Kaingang e os tropeiros, nos caminhos das tropas que começavam a cortar o Planalto, no século XVIII:

A contínua preocupação em abastecer os portugueses de animais, somada a contínua preocupação de comprar os animais por preços generosos, assim como presentear aos minuanos com frequência transformava esta economia *stritu sensu* em uma economia regida pela lógica da dádiva. Uma contínua troca de presentes, conforme Mauss, que garantia a sobrevivência e reprodução da sociedade minuana, por um lado, e a manutenção da sociedade lusa, por outro. (GIL, 2002, p. 10).

E assim aconteceu. Consolidada a exploração dos tropeiros sobre os territórios Kaingang no litoral, a pressão econômica sobre a Vacaria do Mar passa a exigir novas fontes de gado⁷¹.

Abrem-se as rotas para a Vacaria dos Pinhais, no coração da Província de Ibiacá, centro dos territórios Kaingang e Xokleng. Ali, nas florestas e campos, muitas parciaisidades destes povos, empurradas pela ocupação litorânea, agora se concentravam⁷².

⁷¹ Segundo Moacyr Flores (1988, p. 31), em 1739 as reservas de gado da Vacaria do Mar estavam esgotadas.

⁷² Entre 1728 e 1730, Souza Faria realizou a primeira etapa do que ficou conhecido como o “Caminho da Mata”. Esta estrada partia do Morro dos Conventos, no litoral de Santa Catarina, atingindo os campos de São Joaquim, Lages e Curitiba. Por esta estrada, Cristóvão Pereira transportou, entre 1730 e 1732, a primeira tropa pelo interior até Sorocaba. Este mesmo tropeiro abriu, em 1738, o “Caminho das Tropas”, ligando os campos de Lages ao Rio Grande do Sul pela região da serra. Este caminho atravessava o passo de Santa Vitória, no rio Pelotas, atingindo as reservas de gado das Vacarias dos Pinhais. (LAROQUE, 2000, p. 50).

Do mesmo modo, viam-se constrangidas as fronteiras dos Guarani e da empresa missioneira pela pressão luso-brasileira sobre os ervais, estâncias e vacarias, desde a Colônia de Sacramento:

O avanço dos tropeiros no território até então ocupado pelas estâncias dos Sete Povos determina o recuo dos jesuítas, que extremam a exploração da sua pecuária a linhas menos acessíveis à invasão dos portugueses. Além da Vacaria dos Pinhais de que os tropeiros extraem inúmeras tropas que vão constituir o núcleo das primitivas estâncias que se estendem do nordeste até os Campos do Viamão, vadeando o Rio Grande, entram na terra dos Tapes [Província do Tape], onde ficam as grandes estâncias de São Luís e São Lourenço [à margem da Laguna dos Patos] de que retiram numerosos rebanhos. E à pressão, cada vez mais forte dos tropeiros, recuam os jesuítas os seus estabelecimentos de criação até a parte ocidental do Jacuí e Vacacaí, linha que tacitamente demarca, pela expansão portuguesa, os limites entre o Continente e as Missões. Pelo mesmo motivo de insegurança os ervais de São Borja, que se estendem até as margens ocidentais da Lagoa dos Patos [Serra do Erval] são completamente abandonados pelos índios Missioneiros. (PORTO, 1954b, p. 187).

Este fenômeno se intensificou na medida em que São Paulo ingressava com maior força no ciclo do gado, em demanda de outros ciclos econômicos, como o do ouro em Minas Gerais, o do café e o do carro-de-boi. (SOUZA, 1958).

Assim, cortando a Província de Ibiacá e atravessando o Planalto, as tropas utilizavam-se dos caminhos dos próprios Kaingang e Xokleng, entre eles o *Caamo*, rumo às feiras de Sorocaba. (PORTO, 1954a, 1954b; ZIMMERMANN & NETTO, 1991; CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

Para subsidiar as minas, o interesse recaía mais sobre o gado muar do que sobre vacum. Assim, muitas tropas de mulas vinham desde o Prata, onde eram criadas em território argentino para abastecer as minas peruanas de Potosí.

No mesmo período em que ascendia o ciclo do ouro no Brasil, a mineração espanhola estava em decadência, de modo que as mulas criadas para abastecer Potosí foram desviadas para o ciclo do tropeirismo brasileiro. (PESAVENTO, 1984, p.14).

O tipo social por excelência deste período – o tropeiro – era necessariamente um chefe de um bando armado. Esta fase do tropeio foi marcada pela abertura de vias de comunicação do Rio Grande do Sul com o restante do país (estrada do litoral, 1703; estrada da serra, 1727) ao longo das viagens dos tropeiros. O Rio Grande português da época constituía-se numa estreita faixa de terra entre Laguna e Sacramento. Os campos apresentavam-se sem divisa e sem dono na fase do tropeio. (...) A partir de pontos de concentração de gado, os rebanhos eram levados até São Paulo,

pagando impostos nos registros, onde se exercia o fisco da Coroa. Nas feiras de Sorocaba, o gado era vendido a outro grupo de tropeiros, que realizava o transporte dos animais até Minas. (PESAVENTO, 1984, p. 14).

Com o estabelecimento dos postos de fisco, a Província de São Pedro foi efetivamente integrada ao contexto colonial português.

Com relação aos territórios Kaingang no Paraná, ao longo das rotas dos tropeiros outros interesses emergiam, entre eles o da exploração do ouro dos Campos de Guarapuava.

Cabe observar que, a cada novo modelo de investida colonial, modificavam-se as condutas territoriais adotadas pelos Kaingang para manter o controle de seus territórios ameaçados:

(...) os Kaingang souberam desde o primeiro momento, tirar vantagens dos invasores, tais como roupas, utensílios e missangas, mas, ao perceberem que a intenção dos intrusos era a de se estabelecerem nos seus territórios, passaram a defende-los violentamente através de ataques e mortes aos brancos até sua definitiva expulsão, ocorrida em 1774. (LAROQUE, 2000, p. 51).

Seja pela via do escambo, seja pela do assalto, os Kaingang adquiriam em suas frentes de contato com os luso-brasileiros, nos pousos das tropas, onde o comércio se intensificava, objetos e tecnologias, novos símbolos dos estrangeiros que ingressavam em seus fluxos sócio-culturais autóctones. Para a compreensão destes processos, é interessante estabelecer um paralelo entre os dados da história, os da arqueologia e os da etnografia.

Com relação à arqueologia, especificamente no contexto do Projeto Vacaria⁷³, pesquisando casas subterrâneas associadas à tradição arqueológica Taquara e às populações Kaingang, o arqueólogo Pedro Ignácio Schmitz e colaboradores (2002) referem dados extremamente interessantes e que merecem ser trazidos ao campo etnológico. Trata-se de peças cerâmicas provenientes dos sítios arqueológicos RS-A-27 e RS-A-29, situados no divisor de águas entre os rios Quebra-Dentes e Refugiado, afluentes do rio das Antas, uma região coberta por floresta com araucária e localizada na rota das tropas:

Na parte externa da casa 4, janela 1 (sítio RS-A-27) apareceu um botão de cerâmica (2,7cm de diâmetro por 0,9cm de espessura), com dois furos. No interior da casa 1 do sítio RS-A-29 foi recuperado um pé, fragmento de uma representação humana (boneca?), feito com a mesma argila, o mesmo antiplástico e queima do resto da cerâmica. Se indicam o contato com populações brancas e cópia de modelos, estes já estão absorvidos e produzidos em material e tecnologia nativos. (SCHMITZ *et alii*, 2002, p. 83).

⁷³ Os dados deste projeto foram levantados na região do Planalto Meridional, em que se situa o município de Vacaria, no Rio Grande do Sul.

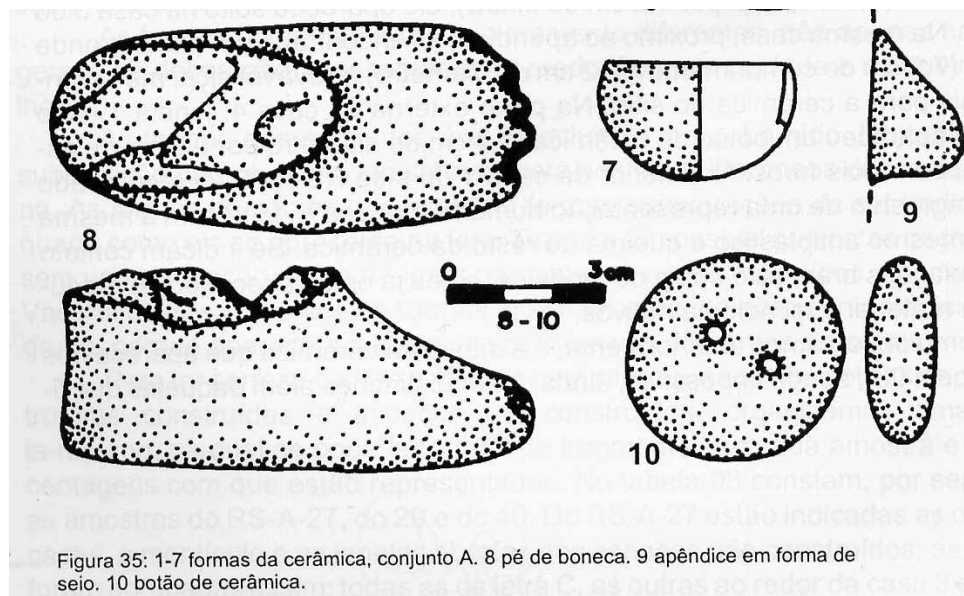


Fig.19 – Peças cerâmicas (tradição arqueológica Taquara) elaboradas pelos Kaingang que viviam em casas subterrâneas nas cabeceiras do rio das Antas, por volta do século XIX. (Fonte: SCHMITZ *et alii*, 2002, p. 84)

Como observam Schmitz e seus colaboradores, estes dois objetos indicam que os Kaingang, nos séculos XVIII e XIX⁷⁴, experimentavam a reprodução de objetos da cultura material europeia empregando seus próprios repertórios culturais: a tecnologia cerâmica.

Um outro conjunto de dados que aponta para este mesmo fenômeno – da abertura cosmológica dos Kaingang a símbolos, objetos e tecnologias alóctones – é expresso pela incorporação de materiais das culturas europeias nos colares dos chefes Kaingang do final do século XIX e início do século XX. O acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, possui alguns destes colares que merecem ser reproduzidos e analisados. Neles, os chefes Kaingang arranjavam lado a lado materiais heteróclitos – botões de camisa, fivelas, argolas de metal, cartuchos de bala, moedas, cordas e miçangas, provavelmente adquiridos nas frentes de contato com tropeiros, já nos primeiros povoados – e fibras vegetais, sementes, dentes, garras, cornos e conchas provenientes de seus distintos domínios territoriais: florestas, campos, lagoas, rios e o litoral. A autora desta tese deparou-se com os colares justamente quando pesquisava objetos que expressassem este momento do contato, inspirada pela leitura dos artigos de Pedro Ignácio Schmitz. Em seguida, se tornou importante investigar os sentidos que eles assumiam para os Kaingang contemporâneos integrantes do campo etnográfico.

⁷⁴ As datações por Carbono-14 (C-14) e termoluminescência realizadas nos sítios em que estas peças foram localizadas remetem a ocupação aos séculos XVIII e/ou XIX (SCHMITZ *et alii*, 2002).



Colares feitos com materiais heteróclitos, reunindo chifres, ossos, garras, dentes, sementes e fibras vegetais, junto como botões de camisa, cartuchos de bala, fivelas, argolas e algodão.



De acordo com o Kaingang Francisco *Rokág* dos Santos, estes colares combinam chifres de veado (*kâme*), dente de cateto (*ogxé*) e sementes de capim (*refy*) – colar da esquerda –, assim como dentes de porco-do-mato (*kràg*), sementes de batinga e argola de metal – colar da direita.



Colares de conchas marinhas (esquerda) e de água doce, entremeadas de cascos e cornos (direita)



De acordo com Zílio *Jagtyg* Salvador, ossos de canela de veado (*kãme*) – esquerda – e sementes de batinga com taquara (*vãn*) – direita.

Fig.20 – Colares de chefes Kaingang dos séculos XIX e XX, integrantes do acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, em Porto Alegre. Na fabricação foram combinados materiais da floresta, campo e litoral com fragmentos da cultura colonial, provavelmente acessados pela via do tropeirismo⁷⁵.

Quando decidiu investigar acerca do sentido dos colares dos chefes Kaingang do século XIX, a autora procurou três pessoas em especial: o *p'ai* Zílio *Jagtyg* Salvador (TI Nonoai/Aldeia da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre), o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia (TI Nonoai/TI Serrinha) e a *kujà* Lurdes *Nimprẽ* da Silva (TI Votouro/Aldeia Kaingang do Morro do Osso, em Porto Alegre)⁷⁶. Em momentos e lugares diferentes, entre abril e setembro de 2004, os três especialistas Kaingang afirmaram que os colares (*jãnka*), assim como os cocares, são *objetos de poder*.

Na perspectiva do xamanismo do *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, na medida em que um Kaingang incorpora, no seu *jãnka*, a garra ou o dente de um porco-do-mato (*krág*), de uma onça (*mĩg*), toma para si a força (*tar*) destes animais. O mesmo vale para madeiras do mato (*ka*) ou sementes (*fy*), assim como para outros materiais. Considerando o domínio da floresta, o animal que simultaneamente mais fascina e atemoriza um Kaingang, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, é a onça. Predador do homem, perigo iminente na floresta, a onça ou jaguar está presente em muitas histórias e mitos Kaingang.

Se, em algum momento de sua vida, um Kaingang se deparar com a onça na floresta densa, e se porventura lutar e abater o animal, o feito torna-se sinal de grande coragem (*jũmẽ*) e força (*tar*). Para apoderar-se desta força, o Kaingang deve tomar para si uma parte do corpo do felino – geralmente uma garra ou um dente – e integrá-lo em seus adornos corporais.

⁷⁵ Fotografias gentilmente cedidas do acervo fotográfico do antropólogo Sérgio Baptista da Silva.
⁷⁶ O resultado de minhas conversas com Lurdes *Nimpre* da Silva estão na parte II desta tese, quando trato da luta dos Kaingang pelo território do Morro do Osso, em Porto Alegre, onde se encontram acampados desde 9 de abril de 2004.

Segundo Jorge Garcia, dentes e garras, assim incorporados, se tornam o veículo direto do poder ou força do jaguar dominado e apropriado pelo caçador/guerreiro Kaingang.

Este mesmo princípio vale para penas de aves, conchas, sementes: o portador do colar (ou cocar) que integra estes materiais de certo modo carrega consigo os atributos dos animais e plantas originários. Nesta perspectiva, ao integrar objetos dos *fòg kupri* – estrangeiros brancos – em seus *jãnka*, os antigos *kujà* e *pa’i mág*, os chefes Kaingang, se apoderavam do poder destes estrangeiros.

Em acordo com Berta Ribeiro (1987, p. 17), pode-se considerar que “a representação dual homem-jaguar remete ao complexo de transformação do xamã em onça, recorrente na mitologia sul-americana”. Ora, o jaguar está presente no mito de origem dos Kaingang narrado pelo cacique *Arakxó* (BORBA, 1904) e exigiu estratégias especiais por parte dos heróis mitológicos *Kamé* e *Kairukré* para driblar a ameaça que representava. (BORBA, 1904, p. 58-59).

Com relação ao xamanismo no campo dos estudos etnológicos, Rogério Rosa (2005) sugere que o jaguar é um dos guias (*jangré*) mais poderosos no âmbito do sistema *kujà* do xamanismo Kaingang. A menção de Jorge Garcia ao emprego de presas e garras de felinos nos colares Kaingang é sugestivo deste campo mitológico-xamânico de relação dos Kaingang com o jaguar e com a floresta. De outro lado, os cartuchos de bala e as moedas condensam simbolicamente os dois principais instrumentos empregados pela sociedade colonial no empreendimento da conquista dos territórios Kaingang: as armas e o dinheiro. Na mesma perspectiva dos *feitizeros* que incorporavam símbolos cristãos em seus contextos rituais, estes chefes procuravam converter a seu favor o poder dos *fòg kupri* que os ameaçavam, através da incorporação dos objetos destes homens em seus colares.

Examinando em conjunto os materiais constitutivos dos colares dos chefes Kaingang novecentistas, é possível identificar que em sua fabricação foram combinados elementos da floresta, litoral e campos – garras, presas, fibras vegetais, conchas e sementes - com materiais da cultura colonial européia – cartucho de bala, botões de camisa, moedas, fivelas, miçangas, corno de boi, etc. Na perspectiva de Zílio *Jagtyg* Salvador,

o jãnka mostrava o quanto o cacique ou o pajé tinham andado, mostrava a valentia dele. Se ele usava uma concha, o outro dizia: ‘olha, ele teve lá no mar’. Se ele usava o dente da onça, já dizia: ‘olha, esse é valente mesmo! Brigou até com a onça!’. Já se ele usava uma bala de revólver, quem sabe eles pensavam: ‘olha, esse aí é valente, não vou me meter com ele’. Se o colar era bem bonito, o dono dele era bem valente.

A narrativa deste *p'ai* ocorreu durante uma entrevista em forma de conversa, tomando chimarrão em sua casa, na Aldeia da Lomba do Pinheiro, Porto Alegre, em 11 de maio de 2004, onde especificamente lhe foi questionado sobre os colares novecentistas. Sua perspectiva permite reconhecer que os materiais agregados ao colar informam sobre os domínios territoriais Kaingang, e particularmente depõem a respeito da territorialidade de seu possuidor. Além disto, Zílio *Jagtyg* Salvador enfatiza ser o colar um meio de demarcar o poder e o prestígio do chefe perante seu grupo de pertencimento: “*O colar mostra*” – ou seja, é um meio de exibição e afirmação do *status* social de seu possuidor.



Fig. 21 - Zílio *Jagtyg* Salvador e seu colar de porongo de fazer *sygsyg*, feixes de taquara-mansa (*vãn*) e sementes de capim (*refy*). Foto da autora, janeiro, 2005.

Em outras palavras, o poder da onça, do porco-do-mato ou do estrangeiro colonizador, materializado em adornos corporais, se confunde com o poder do próprio líder Kaingang que dominou tais objetos. No colar, este poder é atualizado ao ser reconhecido pela sociedade. É especialmente importante a noção de que os colares fornecem pistas sobre a territorialidade dos líderes que os ostentavam: a onça remete à floresta; as conchas, aos rios, lagoas e ao litoral; as moedas e demais objetos europeus, às vilas e frentes de contato coloniais.

Retomando Berta Ribeiro (1987), os objetos da cultura material de uma determinada sociedade exteriorizam idéias e conceitos. A análise destes objetos, com base no contexto cultural em que foram produzidos, permite decodificar ou interpretar seus significados. “Trata-se de estudar o conjunto da parafernália que identifica o indivíduo e o grupo como uma linguagem visual, um código, uma iconografia”. (RIBEIRO, 1987, p. 15).

A respeito dos dentes de porco-do-mato (*krág*) presentes em um dos colares da coleção etnográfica do Museu Júlio de Castilhos (ref. 1263/ET), é fundamental reconhecer que este animal tem uma grande importância na eco-lógica Kaingang, como resta evidente a partir da conversa com Jorge *Kagnãg* Garcia, em sua casa, em junho de 2004, na TI Serrinha, onde este *kofã* residia com sua mulher, Maria Constante, e netos.

A viagem a TI Serrinha foi muito importante no campo etnográfico da autora deste trabalho. Deu-se especialmente para o encontro com Jorge *Kagnãg* Garcia, mas não buscava apenas o sentido que este especialista conferia aos colares e adornos corporais dos chefes antigos, mas uma compreensão mais precisa a respeito da floresta e sua importância na ecológica Kaingang. Todos os dados etnográficos obtidos neste capítulo e que referem depoimentos de Jorge *Kagnãg* Garcia foram obtidos nesta viagem.

A autora permaneceu hospedada na casa de Jorge Garcia por quatro noites. Todos os dias, por volta das cinco horas da manhã, céu ainda escuro, este *kofã* levantava-se e dirigia-se à cozinha de tábuas da antiga casa⁷⁷ – seguido pela autora. Sentado em uma cadeira de madeira, Jorge Garcia acendia o fogo e em seguida começava a picar uma porção de fumo de rolo. Enquanto a conversa acontecia, ele amassava por longo tempo, na palma da mão, aquela porção de tabaco. A seguir, alisava uma palha de milho seca, onde acomodava e enrolava o fumo com cuidado. Então, com uma acha de lenha, acendia o cigarro dando duas ou três longas tragadas. Durante todo este ritual, que durava cerca de uma hora, Jorge Garcia falava da floresta.



Fig.22 – Uma visita ao *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia. TI Serrinha, julho de 2004.

⁷⁷ Localizada no final da Linha Polita, esta casa – como quase todas as casas habitadas pelos Kaingang na Serrinha – pertencera a um colono e fora desocupada em 2003, sendo oferecida a Jorge Garcia pelo cacique Antonio *Mĩg* em outubro daquele ano.

Foi numa destas manhãs que Jorge *Kagnãg* Garcia falou dos *krág*, os porcos-do-mato. Na perspectiva do xamanismo deste *kujà*, os porcos-do-mato se organizam em uma sociedade que em muito se assemelha a dos Kaingang: eles possuem caciques, guerreiros e xamãs.

Os xamãs dos porcos são reconhecidos por sua habilidade em driblar os caçadores Kaingang e suas estratégias só podem ser descobertas por poderosos *kujà*. Para localizar e dominar as varas de porcos, o *kujà* precisa vencer as versáteis camuflagens que estes animais adotam e que incluem o uso de remédios do mato. O consumo de remédios do mato pelos porcos é sempre orientado por seus xamãs. Cabe ao *kujà* ludibriar o xamã dos porcos para descobrir suas intenções. Jorge *Kagnãg* Garcia conta que os xamãs dos porcos e os *kujàs* Kaingang perseguem-se mutuamente, na medida em que para ambos é vantajoso descobrir as estratégias do opositor. Utilizando remédios do mato indicados pelo seu guia animal – o *jangré* –, o *kujà* pode em sonho abordar o xamã dos porcos-do-mato e descobrir seus segredos. Desvendadas as estratégias do xamã dos porcos, o *kujà* indica aos caçadores Kaingang os locais onde os porcos pretendem beber água, quais os pés de frutas que planejam comer e, assim, os caçadores obtêm boa caçada.

Do mesmo modo, o xamã dos porcos-do-mato usa de camuflagens buscando descobrir, junto ao *kujà*, os planos de caça dos Kaingang. O objetivo dos porcos-do-mato é desviar da rota dos caçadores e o intento dos caçadores é, efetivamente, interpelar os porcos na floresta. De acordo com Jorge *Kagnãg* Garcia, uma vez localizada a vara de porcos-do-mato, cabe aos caçadores abater seu cacique. Trata-se de um porco diferente, com presas grandes, coloração mais escura e cheiro forte, em torno do qual se agregam todos os porcos da vara. Veja-se este trecho da entrevista com o *kujà*:

Jorge *Kagnãg* Garcia – O cacique dos porcos é o cabeça deles. O cheiro dele é mais forte, as presas saem da boca por fora, a comunidade toda fica em torno dele. É a mesma coisa, o mesmo que os índios em volta do cacique deles. Quando o caçador mata o cacique dos porcos, eles ficam atordoados, sem saber o que fazer, parados, e então fica fácil pegar três, quatro, seis, a comunidade toda. Matando o cacique, tirando o cabeça, eles ficam que nem os índios, sem liderança: um puxa prum lado, outro puxa pro outro e ninguém sai do lugar. Isso é muito importante, tem que pegar o cacique primeiro. E os caçadores ficam na disputa pra ver quem pega o cacique.

Pesquisadora – E o xamã deles, também é diferente?

Jorge *Kagnãg* Garcia – Também tem sua diferença, mas não como o cacique. O *kujà* deles tem o pelo bem lisinho, sem nenhum berne, nenhum machucadinho, porque ele conhece tudo o quanto é remédio do mato. Mas ele às vezes não tá junto na hora da caçada, é mais difícil de pegar, ele se aparta uns tempos da comunidade dele pra fazer o trabalho dele, é que nem os nossos *kujà*, a mesma coisa.

Pesquisadora – Então, na caçada, o alvo principal é o cacique?

Jorge Kagnãg Garcia – É o cacique. O caçador que pega o cacique já de pronto tira as presas dele. Aquilo ali é o poder. E tem partes que ele não pode comer, tem que deixar pros outros. Mas a presa é dele.

A caçada aos porcos-do mato é um empreendimento coletivo. Estes animais são muito perigosos e não devem perceber o movimento dos caçadores. Jorge Garcia enfatiza que “é o mesmo que uma guerra: tem que fazer o cerco sem que o bicho perceba, e sempre de olho no cacique deles”. O caçador que abate o cacique dos porcos é reconhecido pelo seu grande feito, mas goza mais de prestígio do que de privilégios, haja vista que lhe é proscrita a ingestão de certas partes da caça. É justamente para demarcar este prestígio que ele confecciona seu *jãnka* (colar), que na guerra lhe dará a força do “cacique” abatido.

Jorge Kagnãg Garcia enfatiza que estas caçadas memoráveis ocorriam em um tempo em que a floresta com araucárias estendia-se desde a TI Serrinha até a TI Rio da Várzea, como um “único matão”. Efetivamente, trata-se das grandes e densas florestas que cobriam a Província de Ibiacá até o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nesse tempo, que foi vivido por Jorge Kagnãg Garcia e povoa sua memória de evocações fabulosas, os Kaingang se pensavam como um povo da floresta e seu pertencimento a tal ecossistema se aprofundava na medida em que o “matão” era ameaçado “pelo machado, pelas igrejas e pelo dinheiro”, em suas próprias palavras.

Os campos eram cada vez mais cobiçados pelos colonizadores, que avançavam “plantando cidades”, como reconhece o *kujà*. Assim, os Kaingang – assim como outras alteridades indígenas, quilombolas e caboclos marginais, os “gaúchos a pé” (MARTINI, 1993) – retiravam-se aos poucos, nucleando-se nos refúgios das matas, embora se deslocassem até as vilas e cidades periodicamente para comprar sal, vender produtos da roça e artesanato. O mesmo ocorria com as populações animais da floresta: os fragmentos remanescentes abrigavam diversas espécies da fauna, como os porcos-do-mato. Jorge Garcia relata que, nas caçadas memoráveis dos tempos do “matão”, uma vez abatida uma vara e caso houvessem filhotes, estes eram levados pelos Kaingang à aldeia. “Eram criados perto das casas, junto com as crianças. Se eram bem pequenininhos, uma índia assumia como se fosse um filho. As crianças conviviam com ele como se fosse outra criança”.

Quando este *kofã* relatou tal situação, a autora recordou uma imagem que a marcou quando leu a publicação nº 88 da Comissão Rondon.

Tratava-se de uma fotografia de Sofian Niebler, que documentou as expedições do indigenista Horta Barbosa (1947) quando este foi designado, na década de 1910, para empreender a árdua tarefa de “pacificar” os Kaingang que atacavam os trabalhadores envolvidos na abertura de estradas de ferro no oeste paulista⁷⁸.



Fig.23

⁷⁸ A expedição deste indigenista e os métodos por ele descritos para contornar a hostilidade dos Kaingang resultaram nas bases de criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). (HORTA BARBOSA, 1947).

Ora, a amamentação é compreendida pelos Kaingang como uma etapa fundamental na constituição da pessoa. Sobre isso discorreu a principal interlocutora deste trabalho – e que tornou-se amiga de sua autora –, a Kaingang Iracema *Rã Ga* Nascimento, durante as muitas conversas sobre filhos que tiveram lugar em sua casa na Vila Jarí, nos arredores do Morro Santana, em Porto Alegre.

Iracema compreende que, ao amamentar a criança, a mãe ajuda a firmar seu espírito no mundo, e é isso que faz uma pessoa forte. Esta mulher de 40 anos de idade amamentou todos os seus filhos cinco filhos até que estes, por conta própria, deixassem de mamar. O ato de desmamar uma criança por imposição, segundo Iracema, resulta em uma série de doenças, não apenas para a própria criança, mas para a mãe, muitas delas do espírito e que só um *kujà* pode tratar. As crianças cujas mães lhes negam o peito crescem fracas, doentias, tristes, têm medo de tudo, são rebeldes e agressivas. De acordo com Iracema,

O leite da mãe é um calmante natural. No leite tem todo quanto é tipo de remédio que a criança precisa. A gente também tem que se cuidar, tem que respeitar a dieta⁷⁹, tem coisas que não se pode comer, coisa muito forte, e também a gente se trata com ervas do mato. O leite da gente, antigamente, quando a gente tinha no mato todos os remédios que a mãe da gente indicava, era remédio pras crianças que se criavam fortes.

Iracema sempre manifestou grande estranhamento a respeito do modo como a *sociedade branca* trata as crianças – criadas longe das mães, em creches e escolas desde bebês. Nas feiras da cidade de Porto Alegre, onde vende artesanato acompanhada dos filhos, Iracema diz ter sido criticada muitas vezes, pelos transeuntes, por deixar suas crianças soltas, circulando, enquanto trabalha. Outras mulheres repetiram o mesmo reclamo, inclusive com relatos de ameaças de denúncia ao Conselho Tutelar, por deixarem seus filhos livres.

Segundo Iracema, um filho criado com os pais, que é amamentado e participa da vida cotidiana com as outras pessoas de seu grupo familiar, de sua aldeia, sabe perfeitamente como agir. Amamentar é, destarte, um ato de fundação sobre o qual se edifica a pessoa Kaingang.

A combinação entre a narrativa do *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, as conversas com Iracema *Rã Ga* Nascimento e a imagem de Niebler permitem reconhecer que os porcos, ao serem amamentados e trazidos do domínio da floresta para o domínio da casa e do espaço

⁷⁹ Conforme *Rã Ga*, a dieta é o período após o parto em que a mulher deve ter uma série de cuidados com o corpo. Quando a criança é menina, este período dura 30 dias, e quando é menino 45. Durante a dieta, alguns alimentos e atividades cotidianas são restritos, e as relações sexuais são proscritas. Segundo ela, o nascimento de um menino rouba muito a força da mulher, por isso a dieta neste caso é mais prolongada. É desaconselhável que o filho homem entre em contato com o “cheiro” do pai antes do final deste período, por isso o bebê ocupa o lugar do marido na cama e este deve dormir afastado até que as restrições acabem.

limpo da aldeia (CRÈPEAU, 2002; ROSA, 2005), são reconhecidos em sua dimensão de pessoa e podem ser englobados socialmente pelos Kaingang.

De certo modo, os porcos fornecem a chave para o reconhecimento da abertura social dos Kaingang à floresta, onde vivem muitas espécies de sujeitos – e não de objetos – que, aos moldes dos estrangeiros humanos, podem ser assimilados (DESCOLA, 2002).

É fundamental considerar, à luz da etnologia, que a narrativa de Jorge Garcia a respeito da caça aos porcos-do-mato aproxima a cosmologia acionada por este *kujà* à perspectiva de outros indígenas sul-americanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A antropóloga Tânia Stoltze de Lima (1996), em sua etnografia sobre os Juruna (Tupi) que habitam as ilhas do baixo-médio Xingu, trata dos encontros entre o xamã Juruna e o xamã dos porcos-do-mato, que igualmente se perseguem e se desafiam, cada um buscando assumir a perspectiva de seu adversário e desvelar seus segredos. Na cosmologia Juruna, os porcos podem mascarar inimigos e vice-versa, e caça e guerra se confundem na perspectiva Juruna⁸⁰.

Durante as expedições em que Niebler fotografou a mulher Kaingang amamentando o filhote de porco-do-mato, Horta Barbosa (1947) fez anotações a respeito das estratégias de caça adotadas pelos Kaingang para abater estes animais. Escreve Horta Barbosa (1947, p. 57): “Nas caçadas de porcos-do-mato usam os Kaingang cercar as varas que encontram; depois, apertando o cerco, investem contra os animais e os abatem a pauladas; nestas batidas é comum não lhes escapar uma única peça”.

É importante observar que o varapau aparece nos relatos de Mabilde (1897) como a arma predileta dos Kaingang nos conflitos entre grupos rivais, onde alvejavam a cabeça de seus inimigos.

Sobre a caça, Horta Barbosa ainda dá a notícia de que “[...] é costume desses índios fazerem das caveiras das antas, dos porcos e macacos por eles caçados, espécies de rosários, ligando-as umas às outras por meio de **cipós** e pendurá-las, assim, em árvores ou no interior dos ranchos” (HORTA BARBOSA, 1947, p. 57, grifos da autora).

É também Horta Barbosa (1947, p. 56) a informar que, nos sepultamentos humanos, os Kaingang que viviam ao norte do rio Paranapanema costumavam decepar as cabeças dos cadáveres para serem enterradas somente depois.

⁸⁰ Esta aproximação já havia sido anunciada por Leroi-Gourhan e criticada por Pierre Clastres (1977).

O tratamento ritual de cabeças humanas e de espécies da caça também é via que aproxima a perspectiva cosmológica Kaingang das de outros povos ameríndios. É o caso dos Arara, um povo caribe que não é considerado xinguano nem norte-amazônico, que vive no vale dos rios Iriri-Xingu, nos interflúvios do Tocantins-Tapajós-Xingu, na mesma área cultural dos Juruna e outros povos Tupi, mas com intrusão Kayapó, e que traz prováveis influências de povos Jê do Brasil Central, ocupando por isso um lugar estratégico para a etnologia daquela região. (TEIXEIRA PINTO, 1997, p. 19-20).

Os Arara praticam um ritual denominado *Iepari*, associado à guerra de tocaia e captura de troféus humanos. No *Iepari*, partes das cabeças dos inimigos abatidos – escalpos, crânios, dentes e pele facial – se tornam troféus dos guerreiros Arara, ostentados como colares ou máscaras durante este ritual. Os Arara, aos mesmos moldes dos Kaingang paulistas, causaram muitos atrasos e danos, na década de 1970, nos projetos governamentais de ocupação da Amazônia.

Por sua vez, a estratégia Kaingang de cerco aos porcos-do-mato, registrada por Horta Barbosa (1947), repete a performance do cerco guerreiro *Ibirajara*, ritualizado contemporaneamente no *vãnh-génh tu vãjé*. A similaridade entre o tratamento ritual conferido às cabeças dos mortos humanos e dos animais também permite reconhecer elementos comuns entre a ritualização da morte tanto de homens como de animais.

Após esta viagem pela história, atravessando as evocações etnográficas estimuladas pelos objetos acessados da arqueologia, chega-se a alguns princípios da eco-lógica Kaingang onde se relacionam o poder, a pessoa, a floresta e a cidade, em uma dimensão eminentemente perspectiva, onde o guerreiro, o caçador, o *kujà*, o *p'ai* e o *p'ai mág* experimentam a força de animais e homens, e assumem seu poder e prestígio através da objetivação de suas subjetividades.

Através do corpo, da in-corporação e da materialização objetiva dos colares, os Kaingang assumem simbolicamente o poder, a força e a dimensão subjetiva dos seres, pessoas e espíritos que lhes permitem durar no mundo que habitam.

Pode-se, assim, reconhecer que guerra e caça, em termos cosmológicos, estratégicos e rituais, se imbricam. A análise do conjunto dos dados acessados, à luz da narrativa do *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia e da etnologia, permite reconhecer, enfim, a dimensão perspectiva da cosmologia acionada no horizonte cultural Kaingang a partir do domínio da floresta. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996).

Retomando as frentes de contato entre Kaingang e tropeiros no século XVIII, num momento em que, por fim, as paisagens fabulosas da Província de Ibiacá foram cindidas pelos flancos da colonização, pode-se reconhecer os chefes Kaingang combinando o dinheiro e os cartuchos de bala – os principais meios de poder e avanço dos estrangeiros/*fòg* sobre seus territórios – com as presas, garras e chifres dos animais de poder oriundos da floresta (a onça, o veado, os porcos-do-mato), num esforço de se tornarem simbolicamente imbatíveis, reunindo forças para fazer a guerra.

Pode-se igualmente compor uma seqüência de eventos que aponta uma mesma direção: a da abertura Kaingang ao estabelecimento de vias de escambo com os vicentistas, a da incorporação de formas jesuíticas nas práticas rituais dos *feitizeros* – igrejas, batistérios, púlpitos jesuítas –, a da reprodução cerâmica de objetos da cultura estrangeira e a da incorporação de alguns destes objetos nos colares de poder dos chefes Kaingang do século XIX.

Todos estes eventos, em conjunto, permitem ver em operação a matriz cosmológica do dualismo Jê, visibilizada na abertura para o outro/estrangeiro e na assimilação deste outro em seus próprios esquemas culturais.

Tal ponto de vista permite inverter a lógica da assimilação para uma perspectiva autóctone, em que o assimilado é o estrangeiro, e não ao contrário. Revela também o esforço dos chefes Kaingang em se apropriar do poder (*sór*) e força (*tãn*) dos estrangeiros (*fòg*) que ameaçavam seus territórios: ao incorporar os símbolos destes estrangeiros em sua “parafernália” ritual, esses chefes confirmavam sua posição enquanto quem está no “centro das coisas”, sustentando, assim, seu poder. (GEERTZ, 1997, p. 187).

É importante assinalar que os locais privilegiados para o escambo entre Kaingang e tropeiros eram os pontos de pouso das tropas, que acabaram por configurar o embrião dos primeiros povoados – futuras vilas, freguesias e cidades⁸¹.

Volte-se, pois, à história de contato. Com a estabilização dos fluxos através do Planalto, intensificando a exploração *vacum*, em pouco tempo se esgotam também as reservas jesuíticas de gado desta região. A demanda colonial por este recurso, incluindo o abate para

⁸¹ As cidades de Cruz Alta (freguesia em 1821 e município em 1834), Passo Fundo (freguesia em 1847 e município em 1857), Soledade (freguesia em 1837 e município em 1875) e Carazinho (arraial em 1872 e município em 1931, quando se emancipou de Passo Fundo), todas tiveram origem em povoados constituídos em torno do tropeirismo, que, por sua vez, incidia sobre áreas de estâncias, vacarias e ervais missioneiros.

extração de carne e couro, nas primeiras charqueadas, determina o rápido declínio das diferentes populações de gado missioneiro. Conforme Porto (1954b):

Esgotados os campos da Vacaria dos Pinhais, onde se apossam de perto de uma centena de milhar de cabeças de gado vacum, os tropeiros lagunistas estendem os seus currais nos Campos de Viamão [Ibiamon], indo até as alturas de Sapucaia, quase a entestar com a Serra. Em 1734, três anos antes da fundação presidio [cidade de Rio Grande], entre os rios Tramandaí e Rio Grande, já se contavam vinte e sete estâncias ‘assim de éguas como de vacas’, que representavam enormes latifúndios.(...) Em pesquisas realizadas no Arquivo de S. Paulo, o General João Borges Fortes encontrou interessantes documentos sobre a atividade dos primeiros tropeiros que exploraram as campanhas rio-grandenses. É uma ‘Lista dos Fronteiros que se acham no Distrito desta Vila da Laguna, nas campanhas do Rio Grande’. Constam dela sessenta e quatro nomes, um terço dos quais iremos mais tarde encontrar entre os grandes troncos genealógicos da família rio-grandense. (PORTO, 1954b, p. 186).

Com relação aos territórios Kaingang e especificamente a respeito das parcialidades cuja territorialidade remete às bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e Gravataí e do Lago Guaíba – os *Taiacuapeguara* (do caminho do porco-do-mato), *Ibianguara* (da região do *Ibia*, que incluía *Ibiamon*, Viamão) e *Guaibiguara* (que viviam no *Guaibe-renda* ou sítio do Guaíba, Porto Alegre) –, na medida em que o tráfego dos tropeiros se intensificava, seus territórios sofriam a pressão de ocupação por parte das primeiras sesmarias⁸².

É justamente ao redor da terceira década do século XVIII que teve início o processo de distribuição de sesmarias no Rio Grande do Sul, definindo-se a posse da terra e do gado mantido nas estâncias. Inicialmente, a Coroa de Portugal distribuiu terras aos tropeiros aquartelados ao longo do litoral e aos militares que davam baixa e se afazendavam.

Pode-se notar diferença entre os processos de concessão de sesmarias ocorridos nas capitânicas do Nordeste daqueles observados no Sul do Brasil. Enquanto na chamada zona açucareira a capitalização prévia era um requisito básico para a obtenção da terra, no Rio Grande do Sul este não era o critério definidor. Embora não fossem desprezados os dotes dos futuros estancieiros, no Sul as sesmarias eram concedidas geralmente como retribuição a serviços militares. (PESAVENTO, 1984, p. 14-15).

As sesmarias eram terras devolutas, medindo em regra três léguas por uma légua (cerca de 13 mil hectares), e foram concedidas primeiramente na região que se estendia de Tramandaí aos Campos de Viamão, passando por Gravataí, e um pouco mais ao sul,

⁸² É pertinente notar que, no século XIX, esta região seria ocupada pelas territorialidades Kaingang associadas aos caciques Braga, Doble e João Grande, entre outros. (LAROQUE, 2000).

acompanhando o caminho dos tropeiros, no exíguo Rio Grande português da época. (PESAVENTO, 1984, p.15).

A primeira concessão de sesmária feita pela Coroa Portuguesa no Rio Grande do Sul foi em 1732, na “Parada das Conchas”, em Tramandaí, e teve como beneficiário o lagunista Manuel Gonçalves Ribeiro. Oito anos depois, a Coroa regularizou a posse de Jerônimo de Ornelas Menezes e Vasconcelos sobre as terras que ocupava, já há alguns anos, em Porto Alegre. (PESAVENTO, 1984, p.15). A sesmária de Nossa Senhora de Santana incluía terras desde os altos do Morro Santana e se estendia até as margens do Guaíba, onde Jerônimo de Ornelas construiu um pequeno ancoradouro, “otimamente situado, favorecendo a comunicação com o povoado de Viamão e que possibilitou rápido desenvolvimento no local”. (FELIZARDO, s.d., p. 8).

A sesmária de Jerônimo de Ornelas lindava com a de Sebastião Francisco Chaves: o primeiro ao norte e o segundo ao sul do arroio Jacareí (arroio Dilúvio). Note-se que estes dois sesmeiros, que ocuparam a margem leste do Lago Guaíba por volta de 1732, recebendo título compulsório em 5 de novembro de 1740, tinham por interesse o gado xucro da região e não o povoamento. (MACEDO, 1999, p. 20).

Assim, pela via de concessão de sesmárias, os territórios Kaingang correspondentes ao sítio do Guaíba – o *Guibe-renda* – foram, desde a primeira metade do século XVIII, efetivamente ocupados pela colonização luso-brasileira. Em conjunto, o litoral e a bacia do Guaíba configuram os mais antigos territórios de pertencimento Kaingang expropriados pelas frentes coloniais no Rio Grande do Sul.

O gado foi o meio mais eficiente de ocupar o espaço em um período em que o povoamento humano era reduzido. Em Porto Alegre, desde as primeiras décadas do século XVIII, o gado das sesmárias contribuiu para fixar, pela pressão de pastagem, as fronteiras entre florestas e campos que até hoje definem o mosaico da paisagem dos morros locais.

Mesmo nesta conjuntura de intensa ocupação colonial no *Guaibe-renda*, os Kaingang – e, a seu modo, também os Guarani – adotaram condutas territoriais que lhes permitiram manter, mesmo que de forma discreta e periférica, o trânsito nestes territórios.

Viu-se que o tropeirismo foi o fenômeno por excelência no estabelecimento de um contato mais contínuo entre os Kaingang de diferentes parciaisidades, que viviam em vários pontos da Província do Ibiacá, e luso-brasileiros, negros e outros indígenas. Na medida em que as rotas dos tropeiros cortavam o Planalto, estreitavam-se fronteiras com diferentes

parcialidades Kaingang que de alguma forma já operavam nas rotas de escambo da erva-mate missioneira. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 115).

Embora não haja estudos específicos sobre o tema, pode-se considerar, hipoteticamente, que algumas parcialidades Kaingang tenham-se utilizando das próprias vias das tropas para manter o trânsito em antigos territórios perdidos por força da colonização – como é o caso do *Guaibe-renda*. Em outras palavras, através de alianças estabelecidas no contexto do tropeirismo, os Kaingang podem ter encontrado um meio de manter sua relação histórica com os territórios da margem leste do Guaíba (*Guaibe-renda*), mesmo após a fixação dos luso-brasileiros na região.

1.4.7 O avanço militarizado dos luso-brasileiros e o declínio das Missões na Província de São Pedro do Rio Grande (1737-1750)

Pela militarização, prosseguia o avanço da ocupação luso-brasileira no Rio Grande do Sul. Em 1737, com a fundação do Forte Jesus-Maria-José, no território do atual município de Rio Grande, a Coroa de Portugal passa a exercer efetivamente um controle e um ordenamento mais intensivos sobre os processos de ocupação. Se, a princípio, a lógica da reciprocidade, do dom e do contra-dom (MAUSS, 1974), operou nas relações entre os colonizadores e as alteridades sócio-culturais autóctones, começava uma etapa em que o embrião do que viria a ser o Estado Brasileiro passou a assumir de fato o ordenamento de acordos e alianças, formalizando pela via do contrato o que antes se dava pela via da reciprocidade.

José da Silva Paes recebeu instruções para fundar uma povoação no extremo sul, em Montevideo, Maldonado ou Rio Grande. Enquanto aparelhava os navios no Rio de Janeiro e em Santos, Silva Paes ordenou ao tropeiro Cristóvão Pereira que preparasse a área ao sul do canal de Rio Grande e aguardasse com gado para a alimentação dos pioneiros. Silva Paes navegou para o Rio da Prata, tentando auxiliar a Colônia do Sacramento que mais uma vez estava sitiada pelos espanhóis e índios das reduções, comandados por Dom Miguel Salcedo. Não conseguiu desembarcar em Montevideo, que estava em poder dos espanhóis. Em Maldonado achou o porto pequeno e desabrigado, portanto rumou para o canal do Rio Grande, onde encontrou, em 19.2.1737, a tropa de gado cuidada pelos tropeiros de Cristóvão Pereira. A Comandância Militar de São Pedro do Rio Grande tinha como objetivo auxiliar a Colônia do Sacramento, povoar a região e regular as relações entre os diferentes elementos povoadores. A Comandância era constituída pela: a) Vila de Rio Grande, b) Presídios dos Fortes de Jesus, Maria e José, de Santana e de São Miguel, c) guardas distribuídas nos passos, d) estâncias particulares, e) estâncias Real do Bojuru e f) datas⁸³. (...) Formavam a população da

⁸³ No século XVIII o termo presidio designava guarnição militar, enquanto “datas” eram lotes agrícolas de um quarto de légua, doados às famílias chamadas “casais de número” que vinham povoar a Comandância de Rio Grande. (FLORES, 1988, p. 32).

Comandância pessoas das mais variadas procedências: portugueses, brasileiros de S. Paulo, Bahia, Minas Gerais, Pernambuco e Rio de Janeiro; índios Tupi de S. Paulo, Guarani fugidos das reduções, Minuanos e Charruas com suas mulheres, negros livres e escravos. (...) O Governo Militar achou melhor instituir uma rígida disciplina para governar população tão heterogênea. (FLORES, 1988, p. 31-32).

A fortificação de Rio Grande consolidava a etapa militar no processo de conquista dos territórios no Rio Grande do Sul. E na mesma medida em que se fortificava e expandia a colonização portuguesa nestes espaços, enfraquecia o conjunto das Missões jesuíticas na Banda Oriental do Uruguai – com o aprofundamento das guerras de fronteira, a população indígena que se encontrava nas Reduções passou a servir aos interesses da Coroa de Espanha, compondo exércitos na disputa territorial.

Refere Aurélio Porto (1954b) que em 1732, “quando as missões se preparavam para atingir etapas de mais alto desenvolvimento, começa a série de sacrifícios que lhe são impostos por acontecimentos imprevisíveis de profunda repercussão na vida missioneira”. (PORTO, 1954b, p.195). Neste mesmo ano, alguns contingentes Minuano sublevados atacaram Montevideo e, para combatê-los, os espanhóis organizaram um forte contingente Guarani oriundo dos Sete Povos.

No mesmo sentido, para a Guerra dos Comuneros, no Paraguai, foram destacados quase dois mil Guarani, durante oito meses. Em 1734, no contexto da pacificação do Paraguai, o governador novamente contou, durante um ano, com 12 mil índios, metade recrutada nos Sete Povos das Missões. Ainda em 1734, em virtude de novo assédio a Colônia do Sacramento, cerca de três mil índios tomaram parte destacada nos combates, além de outros contingentes que permanentemente percorriam as campanhas do Sul, “lugares por onde podiam vir os portugueses de São Paulo”. (PORTO, 1954b, p. 195).

Nestes episódios resta evidente o projeto político em que se situava a empresa hispânica missioneira: garantir um contingente militar para enfrentar disputas territoriais no Prata. Isto não significa, como se verá, que os Guarani correspondessem plenamente aos projetos coloniais.

1.4.8 O Tratado de Madri e a Guerra Guaranítica

Em 13 de janeiro de 1750, as Coroas de Portugal e de Espanha – unidas pelo casamento do rei espanhol com uma princesa portuguesa e do rei português com uma princesa espanhola (FLORES, 1988, p. 31) – assinaram o Tratado de Madri, pelo qual acordou-se a

troca das terras da Colônia do Sacramento pelo território em que se situavam as Reduções dos Sete Povos das Missões. O Tratado estipulava que os índios deveriam abandonar os Sete Povos com seus bens semoventes, passando para a outra margem do rio Uruguai e deixando nas terras todas as benfeitorias: casas, lavouras, cemitérios, colégios, indústrias etc. (PORTO, 1954b; 200).

Quando o Tratado de Madri (1750) foi notificado aos índios, e estes souberam da necessidade de entregarem sete dos mais florescentes povoados aos seus inimigos históricos, no caso os lusitanos, começava uma sublevação envolvendo os Guarani que habitavam as reduções orientais. A negativa dos indígenas à ordem de transmigração da população dessas reduções, e o posterior desacato às determinações dos jesuítas, implicou o estremecimento das relações entre ambos. Apesar dos esforços empreendidos em 1752, no sentido de colocar em prática a mudança desses milhares de índios (aproximadamente 30 mil), não foi possível convencê-los completamente da nova medida. No ano seguinte, com a chegada dos comissários demarcadores enviados pelas monarquias ibéricas ao território implicado na permuta, iniciava-se um dos capítulos mais intensos e polêmicos da história da América meridional. (NEUMANN, 2004, p. 2).

A leitura de Eduardo Neumann (2004) permite identificar duas condutas territoriais empregadas pelos Guarani missioneiros na defesa de seus territórios neste período: a escrita e as armas. Como resposta às imposições da Espanha, os Guarani “redigiram inúmeros documentos, destinados a seus parentes, padres ou autoridades, procurando defender os seus interesses”. (NEUMANN, 2004, p. 2). Segundo o autor:

Como as reivindicações dos *índios principais* não foram atendidas, esses decidiram pela insurreição armada, e em 1754 eclodia uma rebelião colonial conhecida na historiografia como ‘Guerra Guaranítica’. Por esse motivo, no transcurso do período de sublevação, os índios foram considerados por parte das autoridades hispano-lusitanas como rebeldes, por desacatarem abertamente as ordens e determinações das monarquias ibéricas. Essa guerra eclodia em defesa do interesse indígena em detrimento das decisões metropolitanas, sendo um dos temas mais recorrentes na historiografia das missões guarani, pois significou a maior crise da Província Jesuítica do Paraguai, desencadeando o processo de desestabilização do espaço missioneiro a partir de meados do século XVIII. Todavia, mesmo que a elite letrada das missões tenha recorrido à escrita para reivindicar suas prerrogativas históricas e exercer seu autogoverno, não obteve, mediante esses recursos, a manutenção dos seus privilégios. Dessa maneira iniciava a fase dos conflitos (1754-1757), quando os Guarani missioneiros procuraram através de diversos meios impedir a execução do referido tratado, e que culminou na sua derrota em fevereiro de 1756, todavia sem eliminar completamente a resistência indígena. (NEUMANN, 2004, p. 2-3).

Nas batalhas da Guerra Guaranítica, os Guarani missioneiros tiveram por líderes principais José Tiarayu - Capitão Sepé, Alferes Real e Corregedor do Povo de São Miguel - e Dom Nicolau Nenguiru - Cacique da Redução de Concepción, situada na margem ocidental

do rio Uruguai, que reuniu grandes contingentes Guarani pertencentes às Reduções ocidentais, os quais se uniram aos da margem oriental para formar o exército indígena. (PORTO, 1954b, p. 222-226).

A 26 de fevereiro de 1753 as Partidas Avançadas da Demarcação de Limites da América Meridional tiveram, transpondo o Rio Camaquão, os primeiros contatos com os índios das Missões. Avistaram, ao longe, alguns ranchos abandonados e, mais adiante, maior numero de habitações em que se encontrava gente. Era um posto avançado de Santa Tecla, denominado São Tiago, da Estância de Santo Antonio, pertencente ao Povo de São Miguel [próximo ao hoje município de Bagé]. (PORTO, 1954b, p. 224).

Durante o período do conflito, nunca as tropas portuguesas ou espanholas chegaram ao território dos Sete Povos e várias vezes tiveram de recuar dos locais onde ocorriam as guerrilhas e entradas dos índios. A batalha definitiva, conhecida por Batalha do Caibaté, ocorreu em 10 de fevereiro de 1756, quando morreram 1.500 Guarani missioneiros, vitimados pelas armas das Coroas aliadas, na bacia do Rio Vacacaí. A batalha foi comandada pelo cacique Nicolau Nenguiru, pois “o guerreiro líder Sepé Tiaraju havia tombado pela lança de um português e tiro de um espanhol, três dias antes, às margens do arroio Caaibaté”. (PORTO, 1954b, p.222-224).

Nas batalhas que marcaram a Guerra Guaranítica, as condutas territoriais armadas dos Guarani missioneiros incluíam uma engenharia que reeditava as peças de artilharia de *taquaruçu* revestidas de couro de gado projetadas mais de um século antes, no contexto da Batalha de Mbororé. Trata-se, mais uma vez, do aproveitamento de um recurso natural abundante nas bordas das florestas do Alto Uruguai, as gramíneas bambuseiformes que ainda hoje desempenham papel central na economia das populações indígenas no Rio Grande do Sul.

Os historiadores referem que as guerrilhas de resistência continuaram até 1757. (PORTO, 1954b; FLORES, 1988). Cabe aqui breve digressão etnográfica, que permita reconhecer a memória missioneira animando as condutas territoriais de diferentes parcialidades Guarani na atualidade, em seus movimentos pela recuperação de territórios tradicionais perdidos durante o processo de colonização do Rio Grande do Sul.

Em agosto de 2004, durante os trabalhos de campo do grupo de identificação e delimitação da Terra Indígena Guarani Mato Preto – *Tekoá Ka'aty* –, a autora desta tese vivenciou uma situação emblemática.

Encerrada a primeira etapa de campo com a comunidade local, se aguardava a chegada de alguns especialistas Guarani vindos de outras terras inseridas na mesma província (conjunto de *terras de parentes*⁸⁴) de pertencimento da *tekoá ka'aty* (aldeia do erval). Um deles era Turíbio Gomes, de 87 anos, vindo da Aldeia de Itapoá, nas margens do Lago Guaíba, para prestar depoimento sobre os limites do antigo *tekoá ka'aty*.

À tardinha, à beira do fogo, enquanto preparava a entrevista dentro da *opyi* (casa de rezas), a autora foi surpreendida quando Turíbio Gomes retirou de sua bolsa de viagem uma imagem de “São Sepé Tiaraju”.



Fig.24 – A imagem de Sepé Tiaraju. (Mato Preto – *Tekoá Ka'aty* – agosto de 2004).

Turíbio disse carregar sempre a imagem de Sepé Tiaraju nas suas *andanças pra tirar terra*. Segundo ele,

Sepé Tiaraju foi um guerreiro da nossa gente que lutou até o fim pela terra. O corpo dele tombou na terra, mas a palavra e a força dele continuam guiando o Guarani, na nossa luta de hoje, que é a mesma luta. Eu carrego esse santinho. Às vezes eu olho pra ele, aí me vem a idéia bem certinha, me vem assim no pensamento a palavra certa, a história certa pra contar. É ele. Ele que ajuda a tirar a terra pra nós. (Turíbio Gomes, Mato Preto – *Tekoá Ka'aty*, 07/08/2004, diário de campo).

⁸⁴ Note-se que esta noção de província associada à *terra de parentes*, conformando uma região de pertencimento, não deve ser confundida com a idéia de região geográfica – um contínuo ou unidade espacial com aspectos geoambientais comuns, delimitada por acidentes geográficos claros. Ao contrário, as *terras de parentes* são pontos distantes dentro de um território de pertencimento Guarani, incluindo distintos ecossistemas, mas que são por eles considerados enquanto totalidade em função justamente de serem conhecidos e habitados por sua gente, seus parentes. Neste sentido, as terras banhadas pela bacia do Guaíba (onde se destacam hoje localidades como Itapoã e o Morro do Coco, reivindicadas pelos Guarani contemporâneos como terras tradicionalmente ocupadas por sua gente) ligam-se com a porção alta da bacia do Uruguai (TI Guabiroba, TI Mato Preto) e com o litoral de Santa Catarina (TI Araçaí, TI Mbiguaçú), e ainda com as bacias do Paraná e do Paraguai, e assim por diante. Em outras palavras, o que define a província em termos de *terras de parente* são as territorialidades das unidades de família extensa que se interligam por laços de parentesco e em um circuito ambiental valorizado pelos Guarani.

A narrativa do *tcheramoi*⁸⁵ Turíbio Gomes explicita a noção de continuidade histórica entre a luta dos Guarani missioneiros pela manutenção de seus territórios e as lutas contemporâneas que empreendem pela recuperação de suas terras tradicionais. Faz referência, também, à importância dos antigos líderes guerreiros que são reconhecidos como “guias” na palavra e na ação dos Guarani de hoje.

1.5 O “poder de indução” luso-brasileiro sobre autóctones e alóctones no *Guaibe-renda*

Em 1752, em decorrência do Tratado de Madri, o governador do Rio de Janeiro, general Gomes Freire de Andrada, recebeu a incumbência de vir ao Continente de São Pedro do Rio Grande para, na função de comissário português, garantir que se efetivassem as novas fronteiras decorrentes do Tratado. (MACEDO, 1999; PORTO, 1954b).

O povoamento do Sul era então a maior preocupação do Conselho Ultramarino, haja vista o Artigo XVI do Tratado de Madri estabelecer que a população indígena dos Sete Povos deveria migrar para a Banda Ocidental do rio Uruguai. (FLORES, 1988; PORTO, 1954b; LANGER, 1997). Desde 1748, o Conselho adotara a política de enviar para o Brasil casais e famílias originários do Arquipélago dos Açores, desde então assentados em Santa Catarina.

Com base na mesma política, Gomes Freire de Andrada recebeu no Continente de São Pedro, em 1752, a primeira leva de famílias açorianas, provinda de Santa Catarina, destinada a povoar os Sete Povos. (FLORES, 1988).

Os casais açorianos assentaram-se primeiramente nas terras situadas às margens dos rios Pardo e Taquari, assim como no povoado de Rio Grande e no *Guaibe-renda*, às margens orientais do Guaíba, dando início à ocupação histórica de Porto Alegre (1772). Ali plantaram trigo, tabaco, algodão, centeio, cevada, milho, arroz, alpiste, legumes, melancia, cebola, mandioca e cana-de-açúcar. (PORTO, 1954b; PESAVENTO, 1984; FLORES, 1988).

Na região já estavam estabelecidas as sesmarias de São José, São Gonçalo (Campos do Dionísio) e Nossa Senhora de Santana. (FELIZARDO, s.d., p. 8).

No espaço que corresponde ao atual perímetro urbano de Porto Alegre, foram concedidas sesmarias a Sebastião Francisco Chaves (Estância São José), a Dionísio Rodrigues Mendes (Campos do Dionísio) e a Jerônimo de Ornelas (Estância Santa Ana). Esta última, situada entre o arroio Dilúvio e o Guaíba, concedeu espaço à povoação que nasceria no lugar chamado Porto do Dorneles. Ela equivaleria aos atuais bairros do Centro, Cidade Baixa, Bom Fim, Moinhos de Vento, Passo d’Areia e Navegantes. (MONTEIRO, 1992, p. 51-52).

⁸⁵ Avô, líder de família extensa, pessoa antiga e sábia.

Nos arredores, nos Campos de Viamão, se expandiam estâncias de gado e os tropeiros seguiam descendo do Planalto e utilizando o *Ibiamon*, caminho do *Ibiá*, território dos *Ibianguara* - parcialidade Kaingang daquela região da Província de *Ibiaçá*.

A investida portuguesa rumo aos Sete Povos das Missões ocorreu somente em maio de 1756, três meses após a Batalha do Caibaté, quando a resistência armada Guarani se havia dissipado. Após entrarem no espaço das Reduções jesuíticas, os exércitos aliados acuartelaram-se – os espanhóis em São João e São Lourenço, os luso-brasileiros em Santo Ângelo.

Nos Sete Povos, muitas famílias Guarani permaneceram ocupando os espaços das Reduções, enquanto algumas seguiram os jesuítas às Reduções da Banda Ocidental do Uruguai e outras foram exterminadas na Guerra Guaranítica. Aos luso-brasileiros interessavam, obviamente, as famílias Guarani que se mantiveram na Banda Oriental do rio Uruguai, incumbidos que estavam de aliciar os remanescentes missioneiros e incluí-los em seus programas de povoamento do Rio Grande de São Pedro.

O historiador Protásio Paulo Langer (1997), em sua dissertação de mestrado “A Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos: a resistência do guarani-missioneiro ao processo de dominação do sistema luso”, transcreve trechos das correspondências enviadas pelo primeiro-ministro do rei D. José, Sebastião Carvalho de Melo – o célebre Marquês do Pombal –, ao comissário Gomes Freire de Andrada orientando explicitamente para que este usasse de diplomacia e bom trato na abordagem das famílias Guarani ainda acuarteladas nos Sete Povos, a fim de que permanecessem no Rio Grande e participassem de seu povoamento. Aplicando as categorias de Antônio Carlos de Souza Lima (1987), tratava-se de uma instituição diplomática em missão militar de conquista:

(...) não só julga S.M. necessário que convide com os estímulos acima indicados os vassallos do mesmo Senhor, Reinícolas e Americanos, que se acham civilizados, mas também que V.Ex. estenda os mesmos e outros privilégios aos Tape [Guarani] que se estabeleceram nos Domínios de S.M., examinando as condições que lhes fazem os padres da Companhia Espanhóis, e concedendo-lhes outras à mesma imitação, que não só sejam iguais, mas ainda mais favoráveis; de sorte que achem o seu interesse em viverem nos Domínios de Portugal antes que nos de Espanha. (LANGER, 1997, p. 26).

A orientação pombalina era no sentido de que Gomes Freire de Andrada agisse com astúcia, agilidade e desconfiança no tratamento com os comissários espanhóis. Disto

depreende Langer (1997, p. 25) que a concretização do Tratado era cercada de incertezas, instabilidade e receios mútuos entre as duas Coroas.

Aurélio Porto (1954b) considera este um período decisivo para evidenciar as diferentes condutas políticas adotadas por espanhóis e luso-brasileiros no tratamento dos indígenas que haviam permanecido nas Reduções. (PORTO, 1954b, p. 415).

De acordo com este autor, citando Escandón, enquanto os espanhóis tratavam os missioneiros “com altivez e desprezo, sem vestígio de compaixão com sua desdita, antes lha aumentaram, tirando-lhes o pouco que possuíam”, os luso-brasileiros “fizeram uma pública e fanfarrona renúncia dos móveis em favor dos índios e trataram a estes com tanto carinho e agasalho, na intenção de levar muitos consigo para o Rio Grande, que estes começaram a olhar os portugueses com outros e mais favoráveis olhos”. (PORTO, 1954b, p. 415).

Cabe recordar o histórico interesse dos portugueses na mão de obra missioneira – e que vinha do século XVI, quando negociavam escravos Guarani com os Kaingang tanto no litoral como no *Guaibe-renda*, onde vivia a parcialidade Kaingang conhecida como *Guaibiguara*. No século XVII, os luso-brasileiros empreenderam bandeiras e entradas contra as Missões do Tape e do Uruguai, escravizando levadas e levadas indígenas que foram conduzidas a São Paulo. Assim, é certo que os Guarani missioneiros que permaneceram nos Sete Povos interessavam sobremaneira aos portugueses, justificando o tratamento político especial por parte do comissário.

A política adotada pelos luso-brasileiros, nestes primeiros contatos, incluía a visita às residências Guarani, onde procuravam estabelecer conversação e persuadir os indígenas a acompanhá-los para ocupar os novos espaços que Gomes Freire de Andrada lhes havia destinado. Nestas conversas, os agentes lusos comentavam aos Guarani, entre outras coisas, que a terra das Missões (do Alto Uruguai) lhes parecia inferior a dos novos locais que lhes eram prometidos (Rio Pardo, Rio Grande, *Guaibe-renda*/Porto Alegre), porque era “terra vermelha e sua poeira lhes manchava a roupa branca já no primeiro dia que a punham”. (PORTO, 1954b, p. 415).

Observa Aurélio Porto (1954b) que “a propaganda fora intensa e coroada de êxito”, levando cerca de 700 famílias Guarani provenientes de todos os Sete Povos a acompanhar os exércitos luso-brasileiros. (PORTO, 1954b, p. 416).

Parte destas famílias foi conduzida até as imediações do Rio Pardo, formando uma aldeia que recebeu o nome de São Nicolau, enquanto outro grupo foi levado até o Passo do

Fandango, à margem esquerda do rio Jacuí, próximo à atual cidade de Cachoeira do Sul, fundando ali outra aldeia com a mesma denominação. A invocação ao nome “São Nicolau” para as duas povoações aludia à Redução de onde provinha a maioria destas famílias indígenas. (PORTO, 1954b, p. 418).

Todas as fontes consultadas referem o interesse luso-brasileiro em estabelecer diferentes níveis de aliança com os Guarani missioneiros neste período. Cabe recordar que esta mesma política já vinha sendo adotada com respeito a outras alteridades autóctones, no contexto da colonização de Sacramento e do tropeirismo.

Do mesmo modo, os Kaingang, em acordo com o padrão das demais sociedades Jê, demonstraram abertura em relação ao estabelecimento de diversos tipos de alianças com os luso-brasileiros, ao longo deste período de sua história de contato. Esta abertura Kaingang ao *fôg* – estrangeiro – vem sendo documentada por muitos etnólogos contemporâneos. (e.g. VENZON, 1991a; 1991b; MOTA, 2000b; TOMMASINO, 1995; BECKER, 1995; VEIGA, 1994; 2000; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; FREITAS & ROSA, 2003; FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004; ROSA, 1998; 2005).

A via das alianças matrimoniais é recorrente nestes casos, e na conduta com os Guarani missioneiros, após o Tratado de Madri, não foi diferente. A via da mestiçagem⁸⁶ era um mecanismo eficiente para reordenar o jogo de forças, sobretudo porque definia o reposicionamento ou a re-hierarquização das chefias indígenas em relação aos agentes colonizadores. Trata-se de reconhecer o lugar do parentesco nas sociedades ameríndias e o significado que o casamento de uma filha representa, em termos de solidariedades e obrigações desde o ponto de vista das lógicas autóctones. (LÉVI-STRAUSS, 1982).

Na mesma linha, a ideologia de conquista neste período histórico privilegiava distinções e honrarias aos chefes indígenas, nos moldes da diplomacia entre reinos ou nações. Com efeito, como assinala Fredrik Barth (1998), “as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes”. (BARTH, 1998, p. 188).

⁸⁶ É importante sublinhar que nem sempre mestiçagem é sinônimo de aliança, haja vista que esta implica em uma adesão em termos de parentesco, em que o pertencimento em termos de ancestralidade é reafirmado pelos mestiços através da atualização dos laços parentais. A mestiçagem em si não dá conta da noção de aliança. Muitas mulheres indígenas foram violentadas ou raptadas pelos coloniais sem que os filhos destas uniões mantivessem elo com os parentes indígenas. A aliança, por sua vez, também ocorria.

No modelo social englobante que se desenhava, as fronteiras étnicas e raciais (BARTH, 1998; BANTON, 1979) viriam a se tornar mais evidentes na medida em que se acirravam as disputas territoriais e econômicas. E isto não tardou a acontecer.

Refere Aurélio Porto (1954b) que, passados poucos anos da criação das Aldeias de São Nicolau no Rio Pardo, teve início a pressão de colonização sobre estas aldeias Guarani, através da expansão do modelo de sesmarias:

Com a distribuição de sesmarias, que logo se inicia, vão os povoadores restringindo as terras dos índios, que dentro em pouco se vêem reduzidos à maior penúria. Procura-se então resolver esta situação, localizando-os em região mais adequada e central, em que pudessem ser mais úteis à economia geral do Continente. Foi escolhido para isto um rincão de terras junto ao Rio Gravataí, ‘em sítio levantado e vistoso’, no dizer de Ayres de Cazal e distante do Porto dos Casais (Porto Alegre), 33 quilômetros. Foi a 8 de abril de 1763 que o Capitão Antonio Pinto Carneiro, conduzindo mais de mil índios, procedentes das aldeias do Rio Pardo, ali chegou, fundando a aldeia, a que se deu a designação de Nossa Senhora dos Anjos. (PORTO, 1954b, p. 418).

A territorialidade das famílias Guarani que estavam em Rio Pardo é novamente induzida pelos luso-brasileiros, agora para a bacia do rio Gravataí, onde recebem registro “nos assentos de batismo da Aldeia dos Anjos (...), imediações de Porto Alegre, em 1763”. (PORTO, 1954b, p. 416).

No lugar dos Guarani, em Rio Pardo, por sua vez, foi assentado um grande contingente de negros que ingressavam como mão-de-obra escrava no suprimento das demandas da Província de São Pedro do Rio Grande. Sobretudo na medida em que as frentes de expansão avançavam no modelo de sesmarias, as territorialidades de negros e índios que conseguiam escapar aos ordenamentos coloniais compartilhavam as florestas como espaço de refúgio.

Este processo tem similar em outras regiões do Brasil colonial. Pesquisando o quilombo baiano do Rio das Rãs⁸⁷, José Jorge Carvalho e colaboradores (1996) colecionaram pontos que retratam a imagem da floresta como espaço de refúgio: “Estava em minha maloca / quando o branco me avistou / Eu segui por um caminho / o mato abriu e se fechou / Eu fiquei em minha maloca / e o branco não me avistou⁸⁸”. (CARVALHO *et alii*, 1996, p. 52).

⁸⁷ Comunidade rural negra do Rio das Rãs, Bom Jesus da Lapa, Bahia..

⁸⁸ Ponto do Mestre José dos Anjos, panteão de Açais. De acordo com Daisy Macedo de Barcelos, pontos similares operam no presente de comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, como a comunidade quilombola de Morro Alto, em Maquiné (BARCELOS, comunicação pessoal, junho 2002).

Segundo Carvalho e colaboradores “(...) o sujeito poético é elíptico neste texto; tanto pode ser um índio, como um mulato ou um negro”.

Nas florestas ocorreria uma série de trocas materiais e simbólicas entre estas alteridadessendo que os negros reconhecem terem sido os índios os principais tradutores dos segredos da farmacopéia da floresta americana a seus antepassados⁸⁹. (FREITAS, 2002).

Observa Protásio Langer (1997) que motivos de segurança militar concorreram para a transferência dos Guarani missioneiros à Aldeia dos Anjos, assim como para a presença, em Rio Pardo, de um maior contingente africano:

Em 1762, eclodiram novos conflitos entre Portugal e Espanha, os quais repercutiram na América Ibérica. O exército espanhol, sob o comando do general Cevallo [governador de Buenos Aires], lançou-se a reconquista dos territórios povoados pelos portugueses no sul da América. Esta conjuntura é muito particular na história do atual Rio Grande do Sul. O primeiro povoado português ocupado pelos espanhóis foi a Colônia do Sacramento e, logo a seguir, a Vila de Rio Grande de São Pedro. Por temer que os Guarani arranchados em Rio Pardo se aliassem aos espanhóis, as autoridades portuguesas providenciaram sua rápida mudança para os Campos de Viamão. (LANGER, 1997, p. 29).

Este novo quadro de tensão entre Portugal e Espanha decorreu da assinatura da Convenção del Prado, estabelecida em 12 de fevereiro de 1761, em que se revogava o Tratado de Madri⁹⁰.

Fica evidente que a fronteira colonial entre as duas Coroas era extremamente móvel neste período, haja vista que em apenas uma década o Rio Grande do Sul foi alvo de dois tratados distintos. Embora o elemento central que dinamizava estes interesses fosse o gado missioneiro, também pesava o receio de que a organização dos Guarani nas Missões orientais – que vivera franco apogeu cultural e econômico, onde se destacaram líderes e elites indígenas letradas, militarizadas e galgando posições de relevo na administração dos “Povos” – tomasse forma organizada e ameaçasse a soberania ibérica no sul do Continente. Com efeito, o Tratado de Madri foi um instrumento que justificou a desarticulação de movimentos indígenas autônomos no contexto missioneiro e a dizimação de boa parte da população que ali prosperava.

⁸⁹ Conforme tratei em monografia (FREITAS, 2002), as trocas simbólicas entre negros e índios conduziram os últimos ao panteão das religiões afro-brasileiras, onde figuram como “caboclo arranca-toco” e “caboclo abre-caminho”, entre outros, sempre ligados ao trabalho material ou abertura de caminhos, assim como a curas específicas envolvendo a flora (conforme Dona Margarida, Mãe-de-Santo do Centro de Umbanda do Pinheiro, Viamão/RS, entrevista em fevereiro de 2002).

⁹⁰ Barbosa Lessa (1984) associa a assinatura da “Convención del Prado” (1761), que anulava o Tratado de Madri, à morte do rei espanhol Fernando VI e à conseqüente reordenação nas relações entre as Coroas ibéricas.

Para os fins desta tese interessa fazer um novo parêntese e retomar alguns aspectos importantes envolvendo os interesses Guarani na ocupação da Aldeia dos Anjos. Situada na bacia do Gravataí, a Aldeia incidia sobre os espaços do *Guaibe-renda*, local que interessara territorialidades Guarani e Kaingang desde tempos imemoriais, como sugere a arqueologia. (NOELLI, *et alii*, 1994). Nos séculos XVI e XVII, os Kaingang mantiveram a hegemonia nesta região através de acordos envolvendo o escambo de escravos indígenas (principalmente Guarani) com os vicentistas. É mesmo provável que o avanço Kaingang sobre estas paisagens esteja relacionado ao recuo da fronteira Guarani para a bacia do Jacuí, tanto em função da adesão às Reduções do Tape como em virtude de pestes e epidemias que assolaram a população Guarani neste período. (PORTO, 1954a; NOELLI *et alii*, 1994).

Neste contexto, a proposta feita pelos luso-brasileiros aos Guarani – de ceder-lhes terras no *Guaibe-renda* – pode ter ido ao encontro dos interesses territoriais desses indígenas, sobretudo em um momento em que os Kaingang já haviam recuado para as porções médias das bacias dos rios Gravataí (na região do Morro do Itacolomi), dos Sinos, Jacuí, Caí e Taquari, em função da colonização do Porto de Dorneles e do término do ciclo paulista de escambo indígena. A prova é que, algumas décadas depois (desde 1824), seriam registradas contendas e correrias produzidas pelos Kaingang das parcialidades lideradas pelos caciques Braga, João Grande e Doble, em ataque às colônias de imigrantes alemães nas regiões do Passo de Santa Bárbara, Dois Irmãos, Campo dos Bugres, Morro Grande e Serra do Botucaraí – ou seja, no curso inferior e médio dos rios Taquari, Caí, dos Sinos e Jacuí. Se voltará a este ponto no final do capítulo. (cf. LAROQUE, 2000, p. 151).

Pode-se ainda considerar, em nível hipotético que, tanto Kaingang como Guarani - e mesmo Mínuano -, tenham mantido pequenos sítios de ocupação nas florestas – esconderijos e cavernas presentes nos 34 morros graníticos que circundam Porto Alegre e que lhes ofereciam abrigo. Vestígios arqueológicos e narrativas populares a respeito da ocupação indígena nestas cavernas são abundantes nos textos de historiadores e cronistas porto-alegrenses, nos séculos XIX e XX. (e.g. CALDRE E FIÃO, 1943 [1875]; ALEGRE, 1906; PORTO ALEGRE, 1940; LEÃO, 1943; SPALDING, 1943; SANHUDO, 1975; CORUJA, 1983).

Do ponto de vista luso-brasileiro, as aldeias Guarani do Estreito, de São Nicolau do Rio Pardo, de São Nicolau do Jacuí e de Nossa Senhora dos Anjos consolidavam, enfim, a incorporação da força de trabalho Guarani à economia do Rio Grande do Sul colonial. (RAMIREZ, 1975 *apud* VENZON, 1991c, p. 118). Em outras palavras, nestas aldeias os luso-

brasileiros passaram a deter o controle sobre a mão-de-obra Guarani missioneira, cobiçada por séculos nas bandeiras e entradas. Como desdobramento, esse controle luso sobre a mão-de-obra Guarani tornava obsoleta a mediação historicamente desempenhada pelos Kaingang para sua aquisição⁹¹.

No próximo tópico, a extrema importância de que a experiência histórica da Aldeia dos Anjos se reveste para a compreensão dos processos analisados no capítulo etnográfico desta tese. A Aldeia dos Anjos não apenas legou aos “índios” o estigma (GOFFMAN, 1988) de “ladrões”, “vagabundos” e “indolentes”, como repercutiu na composição étnica e sócio-cultural da população de Porto Alegre. (LANGER, 1997).

1.6 A Aldeia dos Anjos e a construção do estigma de “índio” na região de Porto Alegre

Quando, em 1763, o coronel José Marcelino de Figueiredo iniciou a organização da Aldeia dos Anjos nos Campos de Viamão, nem açorianos nem estancieiros esperavam a chegada do grande contingente Guarani. O empreendimento da Aldeia dos Anjos não fora devidamente planejado pelos militares portugueses, nem do ponto de vista social nem do econômico, de modo que “desde logo originou confusões, conflitos e problemas de diversas ordens, entre os guarani, estancieiros e o governo provincial”. (LANGER, 1997, p. 74).

A ausência de um programa voltado à subsistência dos índios na região é destacada por Protasio Langer (1997) como a principal falha dos luso-brasileiros na implementação da Aldeia dos Anjos.

Na documentação consultada por este historiador, é feita a menção de que os Guarani que trabalhavam nas obras públicas recebiam em troca apenas uma ração de carne assegurada pela Real Fazenda⁹², o que era evidentemente insuficiente para o sustento das famílias indígenas.

Pesava ainda o fato de que, por ocasião da implementação da Aldeia dos Anjos, as terras do *Guaibe-renda* já se encontravam intensamente ocupadas por sesmeiros, estancieiros e açorianos que sobre elas deitavam gado e áreas de cultivo. Nas várzeas do rio Gravataí, estendendo-se aos campos de Viamão, os Guarani não encontraram espaço para fazer suas

⁹¹ Nos mesmos moldes do que ocorreu nas aldeias Guarani dos Anjos, do Estreito, de São Nicolau etc., no restante da Colônia do Brasil e sobretudo no Norte – Maranhão e Pará – prosperaram outros aldeamentos indígenas, de modo que o ciclo das bandeiras, entradas e outras expedições desta natureza estava praticamente encerrado.

⁹² A Real Fazenda se localizava às margens da Laguna dos Patos, na Planície Costeira, onde hoje fica a localidade de Bojuru. Nela eram criados rebanhos que abasteciam as frentes coloniais na região.

roças tradicionais e a horticultura ficou restrita a pequenas áreas próximas aos núcleos domésticos. Ressalta ainda Langer que os Guarani, acostumados ao modelo produtivo das Missões jesuíticas, em que se articulavam estâncias, vacarias, ervais e Reduções, e entre as quais tinham trânsito livre, naturalmente acharam por bem se apropriar do gado nas estâncias vizinhas. (LANGER, 1997, p. 74).

Do ponto de vista dos luso-brasileiros, entretanto, esta prática Guarani passou a ser identificada como “roubo” e seus praticantes estigmatizados e criminalizados como “ladrões” e “bandidos”. Cabe ressaltar que, embora reconhecendo os “bárbaros costumes” destes índios, as correspondências trocadas entre os luso-brasileiros no período explicitam que a exploração da mão-de-obra Guarani missioneira era ainda, a despeito do “roubos”, um excelente negócio para a Província. Veja-se este trecho de uma correspondência do Governador da Província ao Vice-Rei, transcrito por Langer (1997):

(...) Sem embargo da despesa de carne tem sido os índios úteis à Real Fazenda, pois em todas as obras de fortificações, quartéis e trem da marinha, em conduções da Laguna para esta Província, se têm empregado sem mais salário, que a ração de carne, no que tem evitado a despesa de muitos mil cruzados, que necessariamente se haviam de gastar com jornaleiros a não haver os índios. (LANGER, 1997, p. 74).

Reconhecendo, entretanto, as dificuldades enfrentadas pelos colonos em suas fronteiras com os Guarani, o Vice-Rei fez a seguinte sugestão ao Governador:

(...) Estou informado de que os muitos índios que presentemente assistem junto à Viamão, tem sido uma das cousas que tem concorrido para a ruína daqueles habitantes, pelos continuados furtos de gado que continuamente lhe estão fazendo, e por este motivo me parece conveniente mudar os ditos índios para alguma situação que lhes seja cômoda, com que se lhes dificulte os roubos. (LANGER, 1997, p. 75).

José Marcelino de Figueiredo, entretanto, não aderiu ao sugerido, optando pela punição individual dos “criminosos”. Os Guarani missioneiros, desde então, sempre que surpreendidos se apossando do gado das vizinhanças, eram castigados “andando em ferros” ou eram afastados de seu grupo de pertencimento e enviados a Santa Catarina, o que acabou por impulsionar a evasão de muitas famílias indígenas que se tornaram “errantes” em uma grande região, incluindo em sua itinerância os povoados missioneiros, o núcleo urbano de Rio Pardo, as estâncias de gado e os territórios da margem leste do Guaíba. (LANGER, 1997, p. 75).

É interessante notar que muito provavelmente a partir de então forjou-se o falso conceito do Guarani como nômade. Além da itinerância Guarani ser gradativamente associada

ao estigma da vagabundagem, observa Langer (1997), ela causava duplo prejuízo: os itinerantes ou “vagabundos” eram considerados “mão-de-obra improdutiva sobre a qual o Estado havia perdido o controle e, além disso, causavam danos aos estancieiros luso-brasileiros”. (LANGER, 1997, p. 76).

Deve-se considerar que esta atitude hostil adotada pelos luso-brasileiros deve ter causado enorme estranhamento entre os Guarani, diante dos bons tratos, mimos e promessas que lhes haviam sido dispensados nos Sete Povos, pouco tempo antes.

Com respeito ao crime de “roubo” desde uma perspectiva Guarani missioneira – se nela houvesse espaço para a idéia de contravenção de propriedade –, por certo seriam os lusos, e não os indígenas, os infratores: na experiência histórica acumulada pelos Guarani nas Missões jesuíticas, os luso-brasileiros se portavam primeiro como “ladrões de gente”, quando escravizavam seus parentes; mais tarde, como “ladrões de gado”, quando pela via do tropeirismo se apossaram dos rebanhos vacuns das estâncias e vacarias missioneiras; exploraram ainda os ervais e, por fim, as próprias Reduções, levando ouro e outros valores. Com efeito, deve ter representado um enorme contrasenso para os Guarani se verem criminalizados por se alimentar do gado que há pouco lhes fora roubado!

Por certo, tal reflexão só é possível a partir de uma digressão analítica, já que a propriedade, entre os Guarani, não comporta espaço para a noção de “roubo” como é concebida na sociedade brasileira colonial.

Observa José Otávio Catafesto de Souza (2002) que o sistema econômico Guarani é “fundado nas relações familiares de produção, circulação e consumo de serviços/recursos/bens, subordinados pela lógica do dom e da reciprocidade”. (CATAFESTO DE SOUZA, 2002, p. 211). A economia Guarani deve ser compreendida como “um campo não emancipado do campo social, estando a produção voltada principalmente ao abastecimento alimentar do núcleo doméstico, fundada sobre tecnologia simples, sem complexa divisão do trabalho e com relativa liberdade de utilização dos recursos”. (CATAFESTO DE SOUZA, 2002, p. 211).

Considerando a experiência histórica registrada neste capítulo, em pouco mais de um século os Guarani no Rio Grande do Sul se haviam confrontado com dois modelos completamente antagônicos de aldeamento. Na proposta da Companhia de Jesus, apesar dos preceitos assimilacionistas da catequese e da administração jesuítica, os Guarani viviam em regime comunitário, o exercício da língua materna era não apenas permitido como estimulado

e valorizado – a ponto de até os jesuítas empenharem-se na sua aprendizagem. Nestas condições, suas lideranças encontravam vias de abertura, embora hierarquizadas, para o exercício da autonomia e do autogoverno junto à administração jesuítica; os Guarani eram igualmente estimulados a manter os laços sócio-culturais tradicionais de pertencimento e as famílias indígenas tinham acesso a bens e meios de produção coletivizados – embora regrados –, tanto nas Reduções quanto nas estâncias de gado, vacarias e ervais. (SEPP, s.d; PORTO, 1954a).

Em contraposição, nos aldeamentos implementados pelos militares luso-brasileiros, os Guarani experimentaram, primeiro, uma “aldeia sem modelo” (LANGER, 1997, p. 74), onde enfrentaram a miséria. Foram, em seguida, criminalizados por se apropriarem dos recursos naturais do entorno; estigmatizados de “vagabundos”, sendo-lhes declarada caça por toda a Província e pena de prisão para quem acobertasse sua fuga; vítimas de violências de toda a ordem, foram lançados na marginalidade desde os primeiros tempos da sociedade sul-riograndense; lhes foi proibido o uso da língua materna e imposta a obrigatoriedade das escolas; desmembraram-lhes as famílias, separando pais e filhos – que passaram a freqüentar internatos desde 1777 –, e transferindo compulsoriamente indivíduos para aldeias distantes; suas lideranças não eram reconhecidas e lhes foi imposto o poder tutelar (SOUZA LIMA, 1995), através da nomeação de um “Diretor dos Índios”; e, finalmente, a política civilizatória do Estado luso-brasileiro estimulou a miscigenação e a delação, bem como tornou obrigatória a adoção de nomes portugueses, do estilo arquitetônico colonial e de vestimentas nos moldes da época. (LANGER, 1997, p. 78-92).

Em relação ao impacto do modelo do “Diretório”⁹³ nas sociedades indígenas deste período, assim se refere João Pacheco de Oliveira (1998b):

Se as missões – enquanto produto de políticas estatais – conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico – o “diretório de índios” – pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. (OLIVEIRA, 1998b, p. 9).

⁹³ Modelo coercitivo, punitivo e regulador instaurado pela Lei de 7 de junho de 1755, que, reconhecendo os índios como incapazes de se autogovernarem, determina ao governador e capitão-general de Estado nomear um diretor para o aldeamento. É o princípio da vigência da tutela. O modelo foi primeiramente aplicado ao contexto das populações indígenas que viviam no Pará e no Maranhão, sendo adotado na Aldeia dos Anjos entre 1773 e 1780 (a íntegra do texto do “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário” se encontra em LANGER, 1997, p. 113-128).

Trata-se, comparando com o caso nordestino, do que João Pacheco de Oliveira (1998b) identifica como a “segunda mistura”, decorrendo a primeira ainda dos processos missionários e uma terceira, a mais radical de todas, vindo como resultado dos ordenamentos instaurados pela Lei de Terras de 1850. (OLIVEIRA, 1998b, p. 9).

Veja-se alguns trechos das prerrogativas do aldeamento de Nossa Senhora dos Anjos, desde que imposto aos Guarani missionários o modelo de “Diretório”:

Ao nascer do sol ou antes se levantarão e depois de se lavarem e pentearem rezarão as suas devoções e almoçarão (café da manhã). Às oito horas do dia irão para a escola aonde se conservarão até as onze ocupando-se em aprender a falar português, a ler, escrever, rezar e argumentar. [...] até as duas da tarde em que irão para a escola até às cinco horas na mesma forma dita; [...] só se permitirá que seus pais e parentes falem com os meninos do meio-dia às duas horas, mas sempre em português, cuja língua devem sempre e somente falar os meninos para perderem o guarani. [...] nos dias santos, de sueto [sic] irão ao recreio juntos com seu mestre e neles poderá o mesmo mestre licenciar os que lhe parecer para irem visitar seus pais procurando averiguar se fazem desordem para castiga-los [...]. Todo o menino que em qualquer ocasião falar a língua guarani será castigado e todo o que acusar terá um perdão [...]. (LANGER, 1997, p. 81).

Com relação à miscigenação, previa o parágrafo 89 do Diretório: “[...] recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio desse sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção [...]”. (LANGER, 1997, p. 83).

As estratégias sócio-culturais autóctones para driblar as dificuldades impostas por estes constrangimentos foram analisadas por Catafesto de Souza (1998) através da noção de invisibilidade étnica: estratégia que prevê o emprego de camuflagens simbólicas, diacríticas, destinadas a ocultar a condição indígena. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 115).

Com relação aos Kaingang, vimos que os *fòg*/estrangeiros assimilados, sejam de ascendência européia, sejam de ascendência indígena, ingressam na hierarquia social indígena recebendo muitas vezes designações específicas. De acordo com Juracilda Veiga (1994), estas distinções fundam a divisão social dos Kaingang nas seções *Kamé*, *Kairukré*, *Votor* e *Wonhétky*, sendo as duas últimas definidas por estrangeiros assimilados, respectivamente, através das alianças matrimoniais e da escravidão. Tendo em vista que, no Rio Grande do Sul, estas distinções não se atualizam, se faz necessário atualizar o debate à luz do campo etnográfico, onde o paradigma da mistura funda novas categorias pelas quais os Kaingang mantêm demarcada a posição dos *mestiços*: trata-se da oposição hierárquica e assimétrica entre *Kaingang-pé* (*índios da tradição*, *índios verdadeiros* ou *índios puros*, como se

autodesignam os *Kamé* e *Kairukré*) e *indianos*, *civilizados* ou *castiçados* (designações impostas pelos *Kamé* e *Kairukré* aos mestiços caboclos ou cafuzos)⁹⁴.

1.7 De índios a pardos: a invisibilidade indígena e a cegueira civilizatória no contexto da urbanização de Porto Alegre

Em suas cartas tratando da fundação de Porto Alegre, Gomes Freire de Andrada refere que a região do Porto do Dorneles já se encontrava, em 1772, desabitada de índios (ANDRADA, 1927, 1928, 1929).

Naquele momento, os açorianos – há vinte anos desembarcados no Porto, a fim de colonizar as Missões – ainda se encontravam arranchados, com suas hortas, na foz do arroio Dilúvio, ocupando meia légua de terras que eram reservadas à Coroa junto aos cursos d'água. (MONTEIRO, 1992, p. 52).

A respeito da ocupação açoriana neste período, assim se refere o cronista Ary Veiga Sanhudo (1975):

Aqui nesta sesmaria de Jerônimo Dorneles de Menezes e Vasconcelos, então conhecida por Porto do Dorneles, e lembrada, por vezes, como Porto de Viamão, os açorianos acomodaram-se como podiam, espalhando-se ao léu e em evidente desabrigo. (...) Aportaram e descarregaram as suas coisas ali bem à margem da futura rua do Riachinho. (...) A Praia do Riacho, pois, viria a ser mais tarde a rua Pantaleão Teles [Washington Luiz]. (SANHUDO, 1975, p. 15-16).

De acordo com o historiador Charles Monteiro (1992, p. 52), a presença dos açorianos nas imediações do Porto deve ter incomodado Jerônimo de Ornelas, a ponto deste vender sua sesmaria para Ignácio Francisco por volta de 1768. Como medida inicial do povoamento, Gomes Freire de Andrada desapropriou a sesmaria ainda em 1772, criando a freguesia de São Francisco das Chagas e dando início aos registros de nascimentos, casamentos e óbitos.

Neste mesmo ano, o capitão-engenheiro Alexandre Montanha começou a demarcar as primeiras ruas do povoado, as datas e lotes dos colonos e o local da sede da administração da capital, que, no ano seguinte, foi transferida de Viamão para a nova freguesia. (LÜDKE, 1998, p. 119).

⁹⁴ Estas e outras categorias classificatórias que demarcam a mistura no contexto Kaingang têm sido registradas de modo recorrente nas etnografias realizadas desde a década de 1980, como vimos na introdução desta tese, e merecerão análise no capítulo seguinte. (SIMONIAN, 1981; TOMMASINO, 1995a; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004).

Assim, por determinação do coronel Antonio da Veiga de Andrade, substituto eventual de José Marcelino de Figueiredo, em 12 de julho de 1772 foram demarcadas meias-datas de terras (135,5 hectares) destinadas a sessenta açorianos e, pouco depois, a “praça do novo lugar”, com as dimensões de 730,5 braças de norte a sul e 400 braças de leste (141,5 hectares). Esta última correspondia a toda a ponta da península, definindo o espaço destinado ao casario, ao sul da atual rua Demétrio Ribeiro e a leste da rua Marechal Floriano. (MACEDO, 1999, p. 26).

É importante assinalar que, paralelamente ao início do povoamento de Porto Alegre, a Aldeia dos Anjos estava em franco processo de estabelecimento, de modo que a mão-de-obra dos Guarani missioneiros foi intensamente explorada nas obras da freguesia, tanto pelos colonos como pelo governo.

De acordo com Protásio Langer (1997, p. 89), era o seguinte o processo de distribuição da mão-de-obra indígena às demandas dos colonos, conforme prescrevia o “Diretório”: o Diretor dos Índios alugava tantos Guarani quantos fossem solicitados pelos colonos e em troca recebia um salário, sendo o dinheiro retido até que a obra fosse concluída para assegurar que, em caso de deserção, a importância fosse devolvida aos colonos.

Como medida de segurança, era ainda estabelecido que os Diretores que não cumprissem plenamente esta Lei seriam considerados “réus do mais abominável, e escandaloso delito; qual é embaraçar o estabelecimento, a conservação, o aumento, e toda a felicidade do Estado (...)”. (LANGER, 1997, p. 89).

Especificamente na Aldeia dos Anjos, as instruções do governador José Marcelino de Figueiredo estabeleciam que:

[...] os índios situados nesta província sirvam os moradores e fazendeiros dela e que desse serviço percebam o lucro que merecem: o Capitão de Dragões Antônio Pinto Carneiro a cujo cargo está a regência daqueles povos alugará os ditos índios aos ditos moradores pelos preços abaixo declarados.

Por um índio para carretar roças 3.000 réis

Por um rapaz 1.500 réis

Por um índio domado 3.600 réis

Por uma índia 1.800 réis

Por uma índia ama de leite 3.000 réis

Por um índio oficial de carpinteiro, o que merecer. (LANGER, 1997, p. 89).

Em complementação a tal política, importa recordar o explícito e vantajoso estímulo governamental conferido à miscigenação entre os colonos e os Guarani da Aldeia dos Anjos,

traduzido no parágrafo 89 do Diretório, e pelo qual o governador Figueiredo proclamou, em 1773, um alvará régio em que determinava o seguinte:

[...] toda a pessoa militar ou particular de bom procedimento e de sangue limpo, que casar com alguma índia que tenha as mesmas circunstâncias, será preferida nestas mesmas datas de terras e se lhe dará ferramenta para cultura e dote e será em iguais circunstâncias preferido por todos os empregos e cargos nobres na forma das Reais Ordens de El Rei Nosso Senhor, para cuja execução todos devem concorrer. (LANGER, 1997, p. 84).

Com efeito, no contexto inaugural da concessão de datas de terras em Porto Alegre, pode-se estimar o interesse da primeira geração de açorianos nascidos na região (que então contava com cerca de vinte anos de idade) em adquirir uma índia para garantir uma posição territorial e social privilegiada.

Paralelamente, importa assinalar que a fundação de Porto Alegre não está dissociada dos interesses lusos no Prata. Estes interesses, como assinalou Tiago Luís Gil (2002), “passavam necessariamente por Laguna e pela principal família da terra: os Brito Peixoto”. (GIL, 2002, p. 3).

Os descendentes dos Brito Peixoto, entre eles os Pinto Bandeira, viriam a fixar residência em Porto Alegre. Tal família, originária do porto de Santos, dirigiu-se para o Sul em fins do século XVII com o objetivo de fixação na região. Sua iniciativa contou com o apoio da Coroa Portuguesa, que não apenas autorizou a ação como investiu os varões com mercês – como a de Capitão-Mor da Laguna a Francisco de Brito Peixoto, já no século XVIII. (GIL, 2002).

A casa dos Pinto Bandeira em Porto Alegre trazia à região toda a rede de alianças que a família havia estabelecido com Guarani, Carijó e Minuano. A recordar: Rafael Pinto Bandeira desposou, em rito minuano, a filha do chefe Miguel Carai, que por esta aliança com os Pinto Bandeira ampliou seu prestígio e ascendência entre os Minuano. A residência dos Pinto Bandeira em Porto Alegre, no século XVIII, atualiza os vínculos de pertencimento destas etnias indígenas com os territórios da margem leste do Guaíba.

Pode-se, assim, chegar a uma primeira síntese a respeito da população inicial da capital gaúcha: a despeito do mito de origem ancorado nos sessenta casais açorianos, é necessário reconhecer um grande contingente de lagunistas, indígenas e mestiços caboclos na

base sócio-cultural e étnica do povoamento, ao lado, evidentemente, dos negros escravos⁹⁵. (FLORES, 2000).

Este quadro de alianças mestiças se manteve praticamente inalterado até 1824, quando sofreu novos processos de hierarquização em virtude do ingresso da primeira leva de colonos alemães estabelecida no vale do Rio dos Sinos, nos territórios em que se encontravam os Kaingang recuados do *Guaibe-renda*.

Com relação ao acesso à terra, é possível reconhecer que a hierarquia social instaurada neste momento se definia por uma elite de estancieiros e sesmeiros criadores de gado e cultivadores, uma classe eminentemente agrícola de colonos açorianos, luso-brasileiros e caboclos, e uma classe de indígenas e negros escravizados, respectivamente condicionados aos espaços da Aldeia dos Anjos e das senzalas.

É fundamental, entretanto, reconhecer que parcelas inconformes de índios e de negros extravasavam os ordenamentos impostos pela condição de escravidão, encontrando refúgio nas florestas e abrigos rochosos existentes nos morros da região. Como já referido, as lendas e mitos colecionados pelos cronistas porto-alegrenses dos séculos XIX e XX são inspirados nos inúmeros vestígios arqueológicos de antecedentes indígenas no município, bem como no imaginário e na memória popular forjada desde este período. (NOELLI *et alii*, 1994; TOCHETTO, 2004).

Especificamente sobre estes refúgios, no século XIX, o cronista Ary Sanhudo (1975) refere que nas imediações da atual rua Cauduro, no bairro Bom Fim, ficava a chácara do velho José Francisco da Silva, onde brotavam vertentes de águas cristalinas sob as raízes de figueiras frondosas, em cujos arredores vicejava o “mato, com excelente caça, onde inúmeras vezes encontraram seguro abrigo os escravos fugidos dos seus iracundos senhores dessas redondezas”. (SANHUDO, 1975, p. 108).

Com efeito, em termos ambientais, a freguesia de Porto Alegre crescia entre as restingas, matas brejosas, várzeas alagadiças e costas arenoso-graníticas do Lago Guaíba, estendendo-se na direção dos campos e florestas cujos remanescentes ainda hoje cobrem os 34 morros graníticos da região. (RAMBO, 1956; LINDMAN & FERRI, 1974; MENEGAT *et alii*, 1998).

⁹⁵ Note-se que a ideologia da mistura era dirigida mais aos índios do que aos negros, embora nas casas das senhorias, não raro, as mucamas tenham deixado por descendentes filhos mulatos.

Sobre os ecossistemas locais incidia a pressão de pastagem e pisoteio do gado nos gramados das estâncias e sesmarias, fator que concorreu para a manutenção dos limites naturais entre campos e florestas, nos morros. (RAMBO, 1956). As áreas mais produtivas, entretanto, estavam nas várzeas próximas à orla do Lago, onde se situavam as datas dos colonos. Assim, em termos ambientais as colônias se sobrepunham às restingas, matas baixas, várzeas e áreas alagadiças, avançando nas terras mais firmes até lindar com as sesmarias e estâncias de gado.

O núcleo urbano propriamente dito, por sua vez, ficou restrito por muito tempo à região lindeira ao Porto do Dorneles, estendendo-se a partir da atual Ponta do Gasômetro pela rua da Praia e áreas imediatamente adjacentes. Através do porto, os colonos davam vazão à produção de trigo, principal produto da região. (FLORES, 1988). Seguia também por este porto, vindo do rio Jacuí, a erva-mate produzida na colônia. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, 251).

A partir do Guaíba e ao longo da antiga sesmaria de Jerônimo de Ornelas, a freguesia cresceu a princípio como uma cunha, desde a orla, até atingir o ápice da Crista da Matriz, onde hoje fica a Santa Casa de Misericórdia⁹⁶. (HICKEL *et alii*, 1998).

Para a construção das edificações que se sobrepunham às várzeas do arroio Dilúvio, foram exploradas a madeira das florestas locais, o granito dos morros e a areia das praias do Guaíba, sendo convertidos pelo trabalho escravo em casas, centros administrativos, monumentos, igrejas. Grande parte do calçamento dos bairros mais antigos da cidade, sobretudo na região do centro histórico (HICKEL *et alii*, 1998), veio da exploração do granito, por explosão, em pedreiras dos morros locais.

De acordo com Maria Christina Lüdke (1998), “antes do final do século XVIII a cidade já possuía três grandes espaços públicos: o Largo da Matriz (atual Praça Marechal Deodoro), a Praia do Arsenal (parte dela é hoje a Praça Brigadeiro Sampaio) e o Largo da Quitanda (Praça da Alfândega)”. (LÜDKE, 1998, p. 119).

É particularmente importante assinalar o Largo da Quitanda como espaço que sediava os fluxos comerciais do povoado: viajantes, tropeiros e açorianos comercializavam seus

⁹⁶ Associada à igreja católica, a Santa Casa de Misericórdia, ligada à Cúria Metropolitana, iria atender, na primeira metade de século XX, aos Kaingang doentes de tuberculose que se hospitalizavam em Porto Alegre. Os arquivos de registros da Santa Casa constituem uma fonte importante para resgatar esta memória. Se verá na parte II desta tese que a ocupação histórica dos Kaingang no Morro do Osso, no terreno onde hoje está o Parque Natural do Morro do Osso, remete à década de 1960, quando João Floriano Kanheró Ximbandue veio tratar-se na Santa Casa e, de acordo com a tradição oral, terminou residindo no Morro do Osso, em terreno que na ocasião era de propriedade da Cúria Metropolitana.

produtos neste largo. Muito provavelmente, este local privilegiado atraía a atenção dos indígenas que ingressavam na freguesia: Guarani missioneiros, desde a Aldeia dos Anjos, e Kaingang, primeiro invisibilizados e, mais tarde, já no século XIX, reivindicando do governo da Província a garantia de suas terras e toldos. (PREZIA, 1994; BECKER, 1995; LAROQUE, 2000).

A respeito dos espaços ocupados pelos Guarani missioneiros, o maior contingente desta população se concentrava na Aldeia dos Anjos, na várzea do rio Gravataí. Entretanto, na medida em que iam assumindo postos de serviço na freguesia, os Guarani passaram a ocupar guetos, becos e quartéis, como registram as crônicas:

O quartel dos Guaranis ficava ali no cotovelo das atuais ruas Vasco Alves e do Riachuelo. Por isso mesmo, a primeira das mencionadas ruas se chamava beco dos guaranis (...). O nome de beco dos Guaranis está completamente riscado da memória dos contemporâneos; (...) este nome lhe vinha do fato de nela estar situado, na esquina da rua da Ponte, o quartel dos Guaranis, uma bizarra legião de índios, que por muitos anos esteve aquartelada e incumbida da guarda do depósito da pólvora que demorava perto. Era um edifício vasto, próprio nacional, que como todos os da primitiva edificação da cidade, apresentava uma estética grosseira, mas uma solidez incomparável. Além bem pouco anos lá estava o seu esqueleto, mostrando todos os vestígios que o camartelo do tempo imprime implacavelmente não só nos indivíduos como nas coisas (...). (PORTO ALEGRE, Aquiles, 1940, p. 55-56 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 3).

De acordo com o historiador Alberto Tavares Duarte de Oliveira (2003), esta crônica escrita por Aquiles Porto Alegre nas primeiras décadas do século XX reproduz o já assinalado pelo cronista Antônio Coruja, no final do século XIX:

Nesse beco [Beco dos Guaranis] (...) estiveram por alguns anos aquartelados os guaranis, os quais em dia de Santa Bárbara, sua padroeira, divertiam a população com danças de cavalinhos de madeira pintada e revestidos à caráter com colchas e saíotes no terreno fronteiro que estava devoluto. (CORUJA, 1983, p. 109 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 2-3).

Esta passagem de Coruja narra uma aparição pública do “Regimento de Cavalaria Miliciana organizado nas Missões por ordem de Dom Diogo de Souza”, formado pelos Guarani missioneiros que então viviam em Porto Alegre, no chamado “Beco dos Guaranis”⁹⁷. (OLIVEIRA, 2003, p. 2-3).

A presença Guarani no espaço urbano de Porto Alegre é também referida nas crônicas de Ary da Veiga Sanhudo (1975), reproduzindo, por sua vez, o registrado por José Antonio do Vale Caldre e Fião (1943 [1875]), na crônica “Ibuicui-retã”:

⁹⁷ Trata-se, segundo Oliveira (2003), do mesmo Quartel dos Guaranis referido por Aquiles Porto Alegre.

Si perguntásseis ao *caray* Vicente, aquele índio velho (*avatuchá*) da raça guarani, que ainda existia em 1760 (1769) quando José Marcelino resolveu estabelecer aqui a sede da *governança*, e que morava num rancho no lugar que é hoje o quartel do 8º (Praça Argentina), tendo em outro tempo servido o lugar de guarda do *potreiro de Nossa Senhora*, como se chamava o sítio povoado que hoje denominam Passo-da-Areia, ele vos diria que noutras épocas era conhecido por *Ibicuí-retã* e repetiria a tradição guardada e transmitida por seu pai. (CALDRE E FIÃO, 1943, p. 418).

Sanhudo (1975) torna a referir o *Caray* Vicente como guarda do portão da cidade, localizado “(...) precisamente onde hoje é o viaduto Loureiro da Silva, em frente à Praça do Portão [Praça Conde de Porto Alegre] e ao antigo quartel”. (SANHUDO, 1975, p. 249-250).

Desde muitos anos antes da construção do portão, já morava num casebre de taipa e junco, ali na rampa da hoje moderna Praça Argentina, o ‘Caray Vicente’, sem duvida nenhuma um dos últimos descendentes dos indígenas que habitavam estas paragens quando os colonizadores aqui chegaram. Esse ‘caray’ era um velho guarani que durante muito tempo foi guarda da entrada da povoação, tendo sido morto em 1782. Era meio protegido do Governador Marcelino que, segundo reza a crônica, votava especial cuidado aos índios locais. (SANHUDO, 1961, p. 120 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 6).

Os cronistas referem repetidamente o *Carai* Vicente como um antigo Guarani habitante da região, reportando ao primeiro registro feito pelo escritor José Antonio do Vale Caldre e Fião, em 1875, de um depoimento colhido, segundo ele, do próprio *Carai*. (CALDRE E FIÃO, 1943).

Embora alguns historiadores desconsiderem os registros de Caldre e Fião, haja vista ser *Carai* Vicente um Guarani missioneiro da Aldeia dos Anjos (NOELLI *et alii*, 1994; GAULIER, 2001/2002; TOCCHETTO, 2004), é importante resgatar a posição dos cronistas, na medida em que valoriza o depoimento indígena cujo conteúdo menciona a anterioridade da ocupação autóctone na região, em relação ao povoamento luso-brasileiro e à cidade. A versão daqueles cronistas, por sua vez, dialoga com os vestígios arqueológicos que iam sendo “descobertos” na medida em que o povoamento avançava e a malha urbana revolvava as camadas de sedimento, como se verá no próximo tópico. (NOELLI *et alii*, 1994).

É relevante, ainda, observar que os Guarani da Aldeia dos Anjos assumiram funções militares de grande responsabilidade em Porto Alegre, no século XVIII: faziam a guarda do portão, vigiavam o depósito da pólvora, formavam o “Regimento de Cavalaria Miliciano organizado nas Missões por ordem de Dom Diogo de Souza”. Disto depreende-se que não se esperava nenhum tipo de insurreição por parte deles.

Além da presença marcante do Guarani missioneiro na cidade de Porto Alegre, outras alteridades indígenas ingressavam na região através de vias que escapavam aos ordenamentos

do governo da Província. A este respeito é ilustrativa a menção feita por Aquiles Porto Alegre à Chácara da Brigadeira:

Para guardar a propriedade da dona das terras aí nos fundos morava numa palhoça à sombra das árvores, um agregado de confiança. E contente da vida, à noite, sentado à porta da palhoça, de viola em punho, alegrava a solidão do retiro com seus descantes repassados de saudosa melancolia. (...) Às vezes, juntava-se aí, nesses adoráveis serões, um ou outro índio velho que o General Pinto Bandeira trouxera da fronteira quando por lá andara, batendo os inimigos. (PORTO ALEGRE, Aquiles, 1940, p. 48 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 4).

Ora, está-se diante de uma narrativa que confirma, na crônica, a rede de solidariedades existente entre a família do lagunista Pinto Bandeira e alteridades indígenas Carijó e Minuano (GIL, 2002), e que se atualizava em Porto Alegre.

Com relação aos Kaingang, pesquisas futuras devem ainda elucidar em que medida a via do tropeirismo pode ter se constituído em meio de ingresso dessas alteridades em Porto Alegre, no século XVIII: refere o historiador Charles Monteiro que, em determinados dias e horários da semana, era dado toque de recolher no centro do povoado, momento a partir do qual todos os moradores deveriam ficar em suas casas. A medida visava garantir a tranqüila passagem das tropas que cruzavam Porto Alegre. (MONTEIRO, 1992, p. 55).



Fig.25 – Tropas em frente ao Mercado Público de Porto Alegre, 1900. (fonte: BASTOS, 2003).

Na última década do século XVIII se estabelece o chamado Beco dos Ferreiros, perpendicular à rua da Praia, onde se instalou importante ferraria que fabricava peças para montaria. (MACEDO, 1999, p. 35). Os viajantes que ingressavam na cidade faziam pouso nos arredores, como refere Monteiro (1992):

Em 1778, são construídas as fortificações que tiveram grande significado na organização do espaço urbano. Elas orientaram o sentido do crescimento da vila, demarcando os limites entre o urbano e o rural. Fora das fortificações, entre as vilas e as chácaras de produção agrícola, existia um terreno baixo e

alagadiço chamado Campos da Várzea. Era um lugar de passagem entre os dois caminhos que levavam à Viamão. A várzea era o local de acampamento dos viajantes que vinham do interior, comercializar seus produtos, e local de pastagem do gado abatido para o suprimento da vila. (MONTEIRO, 1992, p. 54-55).

Os tropeiros que dependiam do acesso ao porto também acampavam nas várzeas das cercanias de Porto Alegre. Um destes espaços de descanso de mulas e tropas eram os “Campos da Várzea do Portão, localizados fora dos muros da cidade”. (LÜDKE, 1998, p. 127). Estes campos (atual Parque Farroupilha ou da Redenção⁹⁸) abrigavam o gado antes de ser levado ao matadouro, que ficava nas imediações das avenidas Venâncio Aires e Getúlio Vargas. (LÜDKE, 1998, p. 127).

Com relação aos negros, Ary Sanhudo (1975) refere um espaço que ficou conhecido como “Colônia Africana” (atual bairro Rio Branco) justamente por concentrar, nas últimas décadas do século XIX, as territorialidades de escravos libertos:

Os negros libertos, logo depois do 13 de maio, procuraram viver a sua vida e daí terem provavelmente procurado este sítio bastante abandonado nos arredores da capital. E assim nasceu o lugar e o nome Colônia Africana. (...) a Colônia Africana perdurou por muitos anos e só começou a ser chamado de Rio Branco, ultimamente, com a penetração da laboriosa coletividade israelita em seu território. Hoje conta até com sinagogas! (...) Eu o conheci no tempo dos largos valos e das vicejantes macegas. Era um lugar de meter medo! De dia, muito pouca gente se atrevia a percorrer essa urbanizada rua Liberdade, porque, de noite, a região era domínio indiscutido da alta malandragem que vinha da bacia do Mont’ Serrat, do outro lado, e sitiava a praça para melhor farrear. E quem ia lá? (SANHUDO, 1975, p. 114).

O estigma do negro como “malandro” e “perigoso” fica explícito na narrativa do cronista. Do mesmo modo, a crônica permite reconhecer que, no decorrer do processo de urbanização, ingressavam em Porto Alegre novas territorialidades – no caso, os israelitas⁹⁹ – que vinham somar-se aos primeiros povoadores.

Sempre em função do poder aquisitivo, os novos imigrantes produziram sucessivos descentramentos das territorialidades menos abastadas – como a dos “negros” – e que, aos moldes do se observa em outras cidades latino-americanas, foram sendo empurradas para as periferias. (ERMINIA, 2003). Por quase dois séculos este processo transcorreu sem um

⁹⁸ Aos domingos, este parque abriga, desde a década de 1980, a feira do Brique da Redenção, onde Kaingang e Guarani (em menor número) comercializam seu artesanato.

⁹⁹ Embora os primeiros judeus tenham ingressado no Rio Grande do Sul com as entradas de colonização alemã, no século XIX, apenas em 1910 foram inaugurados em Porto Alegre a primeira sinagoga e o primeiro cemitério judaico. A partir da década de 1920, os judeus começaram a se radicar no bairro Bom Fim, nas atuais ruas Felipe Camarão, Fernandes Vieira, Cauduro e João Teles, onde fundaram casas de comércio, associações esportivas e recreativas, clubes e espaços próprios de sociabilidade. (FLORES, 1988, p. 120).

efetivo ordenamento. Apenas nas primeiras décadas do século XX os administradores públicos estudaram metas de ordenamento territorial e somente em 1959 foi concluído o primeiro Plano Diretor de Porto Alegre. (HICKEL *et alii*, 1998, p. 107).

Neste novo contexto, os núcleos populares que ocupavam áreas valorizadas em termos imobiliários passaram a ser desalojados e reassentados em áreas cada vez mais distantes do centro urbano. Nascia o conceito de “áreas estratégicas”: regiões de interesse para o desenvolvimento urbano e que, ocupadas por territorialidades populares, exigiam ser liberadas para a expansão da cidade organizada. (HICKEL *et alii*, 1998, p. 117).

Os negros da “Colônia Africana”, que Sanhudo ainda conheceu alojados no bairro Rio Branco, foram sendo paulatinamente empurrados para as periferias, e hoje seus descendentes ocupam diversas vilas no Alto Petrópolis, a exemplo da Vila Jardim. Do mesmo modo, havia sítios de ocupação negra no atual bairro Cidade Baixa.

Dois destes locais eram o “Areal da Baronesa” e a “Ilhota”, áreas alagadiças que sofriam forte influência ribeirinha, haja vista que um braço do Lago Guaíba penetrava a formar grandes areais nas imediações das atuais ruas Baronesa do Gravataí e Barão do Gravataí. Os núcleos afrodescendentes que viviam nestes locais foram realocados pelo poder público municipal na década de 1960, constituindo a base do povoamento da Restinga. Distante 33 km do centro da cidade, viver na Restinga implicava, em meados do século XX, um longo e demorado percurso até a cidade, o que manteria os negros relativamente afastados da zona mais urbanizada.

Deste modo, “negros”, “índios” e “mestiços” terminaram por ser historicamente empurrados para periferias urbanas cada vez mais distantes, sendo invisibilizados aos poucos na chamada “classe popular”¹⁰⁰.

Assumindo a perspectiva dos caboclos – filhos de colonos açorianos, luso-brasileiros e Guarani missionários –, é importante considerar o duplo pertencimento étnico implicado em tal condição e fator decisivo para a compreensão dos processos sociais analisados na parte seguinte desta tese. Com efeito, se na perspectiva de Rodolfo Kusch (1989) a mestiçagem anuncia uma conciliação que nunca é efetivamente atingida, isto decorre da permanente tensão identitária que define o lugar social do *mestiço*. Trata-se, em parte, do que Roberto

¹⁰⁰ Após a Constituição de 1988, este quadro passou efetivamente a ser questionado pelas organizações indígenas e quilombolas. Em Porto Alegre são paradigmáticos, respectivamente, a identificação, por parte dos Kaingang, do território do Morro do Osso enquanto terra indígena tradicionalmente ocupada, e o recente reconhecimento, por parte da Fundação Palmares, do Quilombo dos Silva, situado no bairro Três Figueiras, ambos em zonas nobres da capital gaúcha.

Cardoso de Oliveira (1999, p. 8) definiu como “identidades em crise”, ou seja, identidades em movimentação no interior dos sistemas sociais, vivendo muitas vezes situações de ambivalência, onde os processos de identificação ora são condicionados pela sociedade envolvente, ora pelas “fontes originárias” dos grupos ou sujeitos. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1999, p. 8-9).

O lado criativo da “crise” experimentada pelo *mestiço* reside justamente na possibilidade de acionar, conforme a conjuntura se apresente, ora uma e ora outra identidade – brasileira ou indígena –, em um jogo que, no caso do campo etnográfico de Porto Alegre, muitas vezes se traduziu em aberturas simbólicas e solidariedades importantes aos empreendimentos das comunidades Kaingang e Guarani.

Deste modo, três percursos históricos podem ser identificados nas territorialidades indígenas, negras e mestiças em Porto Alegre: de um lado, o encapsulamento em cortiços, rincões, colônias e becos, onde mantiveram ativos – embora não diacríticos – os vínculos afetivos de pertencimento em termos de credo, língua, alianças matrimoniais e memória partilhada a respeito de uma origem comum, de vínculos societários tradicionais etc.; de outro, a diluição na sociedade moderna porto-alegrense, vendendo a força de trabalho e residindo nas periferias urbanas, nas chamadas “classes populares” (DUTRA, 1998); o terceiro percurso resulta do englobamento de alteridades mestiças por famílias que ocupam posições de classe média ou alta, como é o caso dos descendentes mestiços das famílias Pinto Bandeira e tantas outras, incentivadas à mestiçagem pelos ordenamentos de Estado fundados no paradigma da mistura.

Encontra-se esta terceira situação amplamente disseminada na complexidade da cidade: funcionários públicos, profissionais liberais, professores etc. É fundamental antecipar, desde já, que este último contingente veio a desempenhar papel decisivo nos desdobramentos do campo interétnico de Porto Alegre, no final do século XX, quando Kaingang, Guarani e quilombolas ingressaram em disputas territoriais na cidade. Ocupando a posição de agentes governamentais, alguns *mestiços* foram sensibilizados pelos ritos indígenas e passaram a acionar o pertencimento étnico em favor de seus “antepassados”.

Ora, a complexidade dos processos históricos que envolvem estas alianças entre alteridades Minuano, Guarani, Kaingang, afro e eurodescendentes está na base do quadro de “confusão e contradição das fontes históricas” apontado por Noelli e seus colaboradores (1994), quando analisam o passado indígena em Porto Alegre.

Este capítulo nos permite ponderar que não é absurdo que os cronistas refiram toldos Minuano nos arredores de Porto Alegre, haja vista as alianças entre as famílias Pinto Bandeira e *Caraí*. O termo adequado para tratar antropológicamente esta questão, destarte, é “complexidade” mais do que “confusão”.

Na medida em que Guarani missioneiros, lagunistas, açorianos estabeleciam alianças (no caso de parentesco mantido e reafirmado) ou simplesmente vias de mestiçagem (quando o conúbio não confirmava laços de solidariedade étnica), os descendentes iam sendo reconhecidos por *pardos*, *caboclos* ou *bronze*. Estes termos seriam igualmente extensivos aos “índios civilizados” que vivessem invisibilizados na cidade. Veja-se este trecho do cronista Ary Sanhudo:

Em fevereiro de 1774, a chamada Vila de Porto Alegre já era a capital do Continente do Rio Grande de São Pedro e o Palácio, a Câmara e o Presídio vieram justamente para a rua da Praia, numas construções de alvenaria que existiam aí de frente ao largo da Ponta das Pedras [Parque da Harmonia]. Como o casarão do Arsenal estivesse também aí nessas proximidades, desde logo se começou a chamar o lugar de Praia do Arsenal. No fim do século XVIII instalaram a forca para o procedimento da primeira execução que a vilinha viria a assistir. Era o preto Joaquim que subia ao patíbulo por ter assassinado sua patroa, cognominada Leoa! Desde então o lugar ficou conhecido como Largo da Forca. O Largo da Forca foi por muito tempo o lugar das assombrações da cidade. Alvos vultos e profundos ais sempre foram vistos e ouvidos naquele local, outrora também cemitério [1771], depois sítio de execuções capitais! (...) Finalmente em 3 de novembro de 1857, o largo viu o seu último enforcamento. Era o pardo Florentino que fora condenado porque matara seu ex-senhor que, por sinal, também se chamava Leões! (SANHUDO, 1975, p. 261).

É interessante destacar que – não por acaso – o primeiro enforcado em Porto Alegre foi um “negro” e o último, um “pardo”, provavelmente um Guarani “civilizado” ou caboclo, cuja alteridade indígena, neste período da história de Porto Alegre, já não era reconhecida.

Na crônica “Alto da Bronze”, Ary Sanhudo (1975) alinha outro destes casos de alteridades “mascaradas” pelo processo civilizador (ELIAS, 1990):

Instalou-se ali na atual Praça General Osório, num casebre de porta e janela, na parte alta dos barrancos, uma mulher moça, de feições simpáticas e de cor bronzeada, verdadeiro tipo de ‘china’ dos nossos pagos. Veio de São Borja. O lugar, naquele tempo, era conhecido por Ladeira de São Jorge. Dona Felizarda em pouco tempo notabilizou-se pelas suas atividades e particularmente pelas suas escandalosas e deliciosas qualidades. Era mandingueira, temida, debochada e respeitada. Também, pudera não! Ditou fama irreversível da sua extraordinária capacidade irresistível e... acentuadamente insaciável... Transformou-se desde logo na Messalinazinha da cidade. Era além de tudo valente, decidida e falava como só ela no

mundo sabia faze-lo. Recebeu logo esse apelido de – Dona Bronze – e aí está para a posteridade. (SANHUDO, 1975, p. 263).

É emblemático observar que o distanciamento da cidade com relação às alteridades indígenas que nela viviam foi produzindo um crescente “desconhecimento”, na medida em que foram sendo empregadas categorias cada vez mais genéricas e menos diacríticas para referi-las.

Neste período, não apenas é impossível localizar os Guarani e Kaingang nas crônicas, como também é rara a menção à categoria genérica de “índio”. Para encontrá-los nestes textos, é necessário transpor a camuflagem que os fizera ser chamados de “pardos”, “caboclos” e “bronze”.

Esta “cegueira civilizatória”¹⁰¹, fruto das lentes etnocêntricas e eurocentradas dos colonizadores, fundadas em imagens cristalizadas de índios e inspiradas em mesclas do imaginário medieval com elementos do romantismo rousseauiano, atua como um elemento que distorce o outro-autóctone, bloqueando as informações e propriedades que deste lhe chegariam pela via da experiência sensível e impedindo o estabelecimento de campos intersubjetivos, além de produzir um distanciamento crescente da realidade objetiva destas alteridades.

Na melhor das hipóteses, massifica as diferenças na única e genérica categoria de *índio*; na pior, anula por completo a identidade autóctone, neutralizando-a sob a camuflagem da *mistura* que funda o *brasileiro*. No primeiro caso, são configurados bolsões de preconceito e de discriminação negativa, por vezes naturalizando completamente a condição cultural indígena; no segundo, é negada por completo a diferença sem, entretanto, estabelecer condições de igualdade: o *mestiço* passa a representar um “puro decaído”, justificando sua posição de classe hierarquicamente inferior na sociedade envolvente assimétrica. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

Deste modo, os diferentes sujeitos Guarani, Kaingang e das demais alteridades autóctones que eventualmente circulavam na cidade, vistos sob a imposição das lentes da *mistura* e do trabalho, passaram a ser referidos no contexto urbano como *pardos*, *bronze* e *caboclos*, não mais como *índios* – e muito menos em suas especificidades de *Guarani*, *Tape*, *Charrua*, *Minuano*, *Ibirajara*, *Guaianá*, *Coroado*, *Kaingang* etc.

¹⁰¹ Tomo emprestadas a expressão de Edgar Morin (1986) e a metáfora de José Saramago (1995), em seu “Ensaio sobre a cegueira”.

Pode-se concluir, assim, que os agentes colonizadores luso-brasileiros, comparativamente aos jesuítas espanhóis, utilizaram-se de um sistema de classificação etnográfica mais reducionista e genérico, demonstrando um conhecimento (ou desconhecimento) mais simplificado e ideologizado do “outro” autóctone, na medida em que seus interesses eram diversos. Aos jesuítas setecentistas interessava localizar os índios; aos agentes imperiais oitocentistas interessava mascará-los para instituir uma outra identidade – a de brasileiros.

Este fenômeno não se restringe ao caso de Porto Alegre ou ao do Rio Grande do Sul, embora se mostre efetivo nestes contextos.

O antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001), pesquisando a presença indígena na cidade de Manaus, observou fato semelhante: a partir do final do século XIX, os indígenas desaparecem dos registros históricos.

Emprestando a perspectiva antropológica de Marshall Sahlins (2003), cabe reconhecer que as diferentes formas de historicidade são produtos culturais posicionados, em acordo com os esquemas de significação das sociedades em que foram produzidos, constantemente postos em jogo e reavaliados na *práxis*.

Sugere-se que tanto o registro (método e conteúdo) quanto a ordenação dos fatos selecionados e tornados “história” cumprem pautas culturais e sociais, em suas muitas dimensões simbólico-práticas – cosmológicas, políticas, religiosas, étnicas, econômicas, de classe. Afinal de contas, assim como a natureza é conhecida, ordenada e socializada de acordo com esquemas culturais, a história também o é. (LÉVI-STRAUSS, 1997; SAHLINS, 2003).

Com efeito, os fatos históricos não são dados da natureza, mas são tornados fatos, criados e ordenados a partir de esquemas culturais pelos quais se tornam objeto de conhecimento e de interesse. Neste processo, os próprios esquemas culturais são historicamente revistos e conformados. (SAHLINS, 2003).

Aplicando as reflexões de Sahlins ao campo das relações inter-societárias (OLIVEIRA, 1998b) tratadas neste capítulo, é pertinente observar que as categorias empregadas pelos luso-brasileiros para classificar as distintas alteridades autóctones, desde o momento da fundação de Porto Alegre (1772) até o presente, foram se tornando cada vez mais genéricas e menos específicas porque assim interessava no contexto de construção da identidade nacional brasileira. (OLIVEIRA, 1998b).

Verifica-se que, na medida em que os ordenamentos de Estado começam a vigorar e se traduzir em metas de ordenamento territorial, o conhecimento sobre estas alteridades se ideologiza a ponto de ser soterrado por uma espessa camada de desinteresse, levando os “brancos” a apagarem os “índios” da história.

1.8 Os indígenas de Porto Alegre pela lente dos arqueólogos dos séculos XX e XXI: uma breve passagem

Com relação às territorialidades Kaingang na margem oriental do Guaíba por ocasião da fundação da cidade, a única menção encontrada é a do escritor José Antonio do Vale Caldre e Fião (1943 [1875]) no ensaio “Ibicuí-retã”, que afirma tê-la recolhido a partir da narrativa do já referido Guarani *Caray* Vicente, que guardava o portão da cidade no século XVIII:

Diziam os velhos da tribo que do lado d’além do Guaíba viera em pequenas pirogas uma tribo de Tapes estabelecer-se nas terras d’aquém (o Viamão) e que aí, depois de alguns anos, tomara o nome de Tapis, dividindo-se em dois magotes dos quais o maior, que levantara toldos ou tabas nos lugares onde hoje estão as freguesias de Viamão e Belém, tomou o nome de Tapiacú, e a menor que se apoderou dos morros e plainos de Ibicuí-retã (passo da areia) tomou o nome de Tapi-mirim. Os Tapi-mirins, pois, discorriam no vale do Gravataí desde a sua foz até as lagoas de Xicolomão [banhados onde nasce o Rio Gravataí] e vinham nas montanhas que olham para a grande lagoa do Guaíba tão povoada de pitorescas ilhas; e ainda que inimigos mortais de seus irmãos Tapiacús, serviam-lhes de guarda avançada contra os Coroados que habitavam os cerros e matas de Itacolomin e se estendiam pelos vales de Itapuí [Rio dos Sinos] onde estridula a araponga e solta seu gemebundo canto o tristonho urutau. (CALDRE E FIÃO, 1943, p. 419).

Nota-se na crônica a tensão explícita entre as territorialidades Guarani (Tapis) e Kaingang (Coroados), em função da ocupação da região do Lago Guaíba, confirmando o que havia sido registrado pelos jesuítas espanhóis setecentistas.

É ainda importante a referência de Caldre e Fião ao antigo cemitério dos Tapi-mirins no Morro do Osso, “próximo dessa cidade, além de Santa Tereza, onde se achavam ainda há bem pouco tempo grandes painéis contendo cadáveres secos e ossos dos homens (Tapis) de tempos remotos”. (CALDRE E FIÃO, 1943, p. 419-429).

Merece destaque a força com que a arqueologia aparece nestes cronistas e escritores porto-alegrenses. Refere Oliveira (2003, p. 10) que “quase todos os textos que narram a presença de grupos indígenas na região de Porto Alegre referem-se a achados arqueológicos”.

Além de Caldre e Fião (1943), que faz menção ao cemitério indígena no Morro do Osso, Augusto Porto Alegre (1906), Walter Spalding (1940) e Sebastião Leão (1943) referem vestígios arqueológicos associados a populações indígenas nos bairros Santa Tereza, Cristal, Moinhos de Vento, Cascata, São João, Passo da Areia, Ponta dos Coatis e Ponta do Arado (Belém Novo), além da ilha Francisco Manoel, Itapuã, Ponta da Formiga, Várzea do Gravataí e Viamão. (OLIVEIRA, 2003, p. 10).

De acordo com Fernanda Tocchetto (2004), pesquisadora do Museu Joaquim José Felizardo¹⁰², a abundância de informações sobre a presença indígena no território que hoje corresponde ao município de Porto Alegre levou ao desenvolvimento do projeto “Levantamento arqueológico de sítios de ocupação indígena no município de Porto Alegre”, em 1993¹⁰³.

Especificamente a respeito dos levantamentos realizados no Morro do Osso, além de caminhadas de vistoria e sondagens, no âmbito daquele projeto foram realizadas entrevistas com moradores das redondezas. É interessante reproduzir um dos depoimentos colhidos durante as atividades de campo destes arqueólogos, assim como os comentários de Tocchetto (1994, p. 2):

(...) no entorno de uma das fontes de água do lugar, construída pelo padre que fundou a ‘cidade’ [Cidade de Deus], constantemente eram encontrados fragmentos cerâmicos com marcas de dedos e pintados, aflorados pela erosão ou fatores antrópicos. Na época da pesquisa, a fonte estava desativada, coberta por sedimentos e um denso capão de mato. Indicaram também a existência, no passado, de uma ‘caverna’, onde havia vários materiais cerâmicos indígenas onde as pessoas iam rezar. O padre local mandou destruir o local. Contaram também sobre uma ‘velhinha’ que rezava para os índios e foi mencionado o cemitério. Nenhuma dessas informações foi confirmada e tampouco foram evidenciados vestígios arqueológicos do cemitério ou de uma ocupação indígena na área do Parque. Isto não significa que não existam, mas somente que não foram encontrados. (TOCCHETTO, 2004, p. 2).

Os primeiros resultados do levantamento referido por Tocchetto (2004) foram publicados em 1994 pelo conjunto de pesquisadores que participaram do projeto, apontando que “a ocupação indígena no atual município de Porto Alegre e áreas próximas ocorreu desde pelo menos 9.000 anos antes do presente, marcada por diversas e sucessivas populações”. (NOELLI *et alii*, 1994, p. 210).

¹⁰² Da Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre

¹⁰³ Autorizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) através da portaria nº 258, de 02/08/93.

Especificamente, foram localizados, na área ambiental de abrangência da Bacia do Guaíba (num raio de 200km a partir de Porto Alegre, ou seja, o raio ambiental da territorialidade de sociedades fundadas no desenho de bacias hidrográficas), sítios associados às seguintes tradições arqueológicas:

- a) Tradição Umbu (+- 9.000 A.P);
- b) Tradição Humaitá (+- 6.600 A.P);
- c) Tradição Vieira (+- 1.800 A.P);
- d) Tradição Guarani (+- 1.800 A.P); e
- e) Tradição Taquara (+- 1600 A.P).

Noelli e seus colaboradores (1994) associam a Tradição Vieira aos antecedentes históricos Minuano, a Tradição Guarani aos antecedentes históricos dos Guarani e a Tradição Taquara aos antecedentes históricos dos Kaingang.

Convém observar que o levantamento supre as lacunas deixadas por estudos arqueológicos realizados desde a década de 1960 no Rio Grande do Sul e que raramente contemplaram a região de Porto Alegre, “principalmente devido ao consenso de que os sítios já haviam sido destruídos”. (NOELLI *et alii*, 1994, p. 213).

De acordo com estes arqueólogos, aterros, construções da malha urbana e remoção de terra estão entre os principais fatores envolvidos na degradação dos sítios arqueológicos em Porto Alegre. Deste modo, como assinala Tocchetto (2004, p. 2), a não-localização de sítios em determinados lugares não quer dizer que eles não existam.

Com relação aos espaços em que foram localizados sítios arqueológicos, eis a referência de Francisco Noelli e seus colaboradores (1994):

(...) encontramos vestígios arqueológicos no balneário do Lami, entre as pontas do Cego e do Coco. Todo o litoral portoalegrense tem características geo-ecológicas similares – planícies aluvionais em forma de enseada, irrigadas por cursos d’água e cercada por morros graníticos – representando a probabilidade de se encontrar mais sítios, especialmente nas áreas menos urbanizadas entre a ponta da Serraria e o Lami”. (NOELLI *et alii*, 1994, p. 216).

O fato dos arqueólogos sugerirem as regiões menos habitadas como as mais prováveis para a localização dos sítios não significa que outras regiões do território do município não fossem ocupadas por populações indígenas, mas apenas que os sítios em áreas densamente

urbanizadas têm grande probabilidade de terem sido destruídos, como refere Tocchetto (2004, p.2).

Reconhecem os arqueólogos envolvidos no levantamento que o avançar da pesquisa é lento quando comparado “(...) ao rápido crescimento da cidade e a sua capacidade de devorar os vestígios arqueológicos” (NOELLI *et alii*, 1994, p. 217).

Em termos metodológicos, observa-se que as prospecções realizadas no Morro do Osso e na Restinga não foram sistemáticas, mas aleatórias e oportunísticas¹⁰⁴, como também as que tiveram lugar na Lomba do Pinheiro, Ponta do Arado, Belém Novo, Lageado, Ponta do Cego, Restinga, Vila Mapa, Campo Novo, Vila Nova, ilhas do delta do Jacuí, Lami, Ponta dos Coatis e Espírito (NOELLI *et alii*, 1994, p. 216), indicando que os resultados não são definitivos.

Com relação às fontes históricas acessadas pelos pesquisadores, estas são vagas e imprecisas: “As lacunas existentes na produção historiográfica sobre Porto Alegre, que raras vezes tratou acertadamente e com base científica o tema (muitas vezes os historiadores, por não abrirem as publicações dos arqueólogos, contribuíram para mistificação da questão indígena)”. (NOELLI *et alii*, 1994, p. 218).

Com efeito, a reflexão antropológica exige reconhecer que espaços de desconhecimento, como os referidos pelos pesquisadores, são produto não apenas das fronteiras disciplinares, mas do próprio percurso de produção do conhecimento, dos instrumentais metodológicos e técnicos selecionados pelos pesquisadores, dos objetivos de pesquisa. Como lembram Lévi-Strauss (1997) e Sahlins (2003), o interesse (assim como o desinteresse) é mobilizado ao longo do processo de construção de todo e qualquer conhecimento (ou desconhecimento), incluindo o conhecimento histórico que produzimos sobre o mundo que nos cerca.

Dez anos depois da publicação dos resultados preliminares do “Levantamento arqueológico de sítios de ocupação indígena no município de Porto Alegre” (IPHAN, portaria nº 258, de 02/08/93; TOCHETTO), os etnoarqueólogos e antropólogos Sérgio Baptista da Silva e José Otávio Catafesto de Souza, associados ao Núcleo de Antropologia da UFRGS, empreenderam

¹⁰⁴ A partir de relatos de moradores, fontes bibliográficas etc. – ou seja, seguindo pistas prévias.

1.9 Alteridades indígenas em Porto Alegre no século XX: as ausências presentes

O democrata, como o cientista, deixa escapar o singular: o indivíduo não é para ele outra coisa senão uma soma de traços universais. (Sartre, 1960, p. 38).

Viu-se, ao longo dos tópicos anteriores, que a ideologia que orientava os agentes luso-brasileiros no trato das alteridades indígenas foi responsável pelo desaparecimento gradual dos “índios” dos registros históricos, em diversas situações e locais.

De outro lado, foi possível reconhecer que os luso-brasileiros tenderam a produzir um conhecimento genérico das diversas alteridades indígenas, reduzindo-as a categorias generalizantes. Considerando o campo inter-societário de Porto Alegre desde a última década do século XX, é importante notar que esta simplificação não se modifica significativamente, mas que, ao contrário, cada vez menos as alteridades indígenas são reconhecidas em suas especificidades, em que pese o presente diacrítico em termos étnicos e sócio-culturais.

Para iniciar uma aproximação com o campo etnográfico propriamente dito, tema das próximas partes desta tese, merecerá breve análise a ausência indígena em uma publicação lançada durante o período em que a autora desta tese iniciava sua inserção em campo junto aos Kaingang, na cidade: o “Atlas Ambiental de Porto Alegre” (1998).

A decisão de trazer esta publicação em coleção deveu-se ao paradoxo que o Atlas Ambiental instaurou no percurso etnográfico da autora. De um lado, enquanto bióloga e tendo recém concluído seu mestrado na área da ecologia, ela se aproximou das famílias Kaingang que viviam nas periferias de Porto Alegre orientada pela perspectiva etnoecológica – era de seu interesse conhecer o modo como os Kaingang identificavam e classificavam os cipós coletados nas florestas de Porto Alegre para o fabrico de cestos comercializados nas feiras locais. De outro lado, não encontrou qualquer menção, no Atlas Ambiental, à presença dos indígenas que começava a etnografar. Este fenômeno configurou um paradoxo: ao avesso do que observou Catafesto de Souza (1998), não eram os indígenas que usavam estratégias simbólicas de invisibilidade étnica – ao contrário, nunca estiveram tão diacríticos –, mas os próprios pesquisadores é que experimentavam a “cegueira civilizatória”. (SARAMAGO, 1995).

O paradoxo levou ao reconhecimento de que operava em Porto Alegre uma fronteira separando o olhar dos pesquisadores que focalizam fenômenos ambientais daquele que caracteriza os que se debruçam sobre fenômenos sócio-culturais. Como resultado de tal reflexão, a autora questionou sua própria posição etnográfica neste jogo.

Com efeito, a metáfora da cegueira foi válida para iniciar o percurso analítico deste fenômeno, haja vista que, quando o Atlas Ambiental de Porto Alegre foi publicado, três parcialidades Kaingang, com organizações sócio-política e territorial próprias, viviam há quase dez anos na capital. E mais, sustentavam suas famílias, como hoje o fazem, através da comercialização de objetos fabricados a partir de fibras vegetais coletadas nos morros e matas do entorno da cidade. O mesmo ocorria com os Guarani, que há décadas residiam na região e há anos moravam em uma aldeia própria no bairro da Lomba do Pinheiro. Esta aldeia não aparece no Atlas.

Viu-se, na introdução desta tese, que a inserção em campo com os Kaingang, por parte da autora, foi marcada pelas tensões que em 1996 se desenrolavam entre biólogos da Universidade Federal, envolvidos com o projeto de criação de uma Reserva Ambiental no Morro Santana, e famílias Kaingang que coletavam cipó no local. Ora, há no Atlas um artigo escrito pelos pesquisadores da UFRGS tratando especialmente do Morro Santana, sem qualquer menção ao manejo indígena do cipó naquelas florestas.

Por que tal fenômeno ecológico não mereceu o foco da lente dos biólogos, ecólogos, botânicos, zoólogos e ambientalistas que descreveram a cidade?

Ao menos por rigor metodológico, há que considerar-se que as unidades de conservação cercadas pela malha urbana não são mônadas isoladas e que é este, justamente, o desafio que cidades como Porto Alegre propõem a antropólogos e biólogos. Há que levar-se em conta os modos como meio ambiente e populações humanas se constituem mutuamente nos contextos urbanos, e que significados, em termos ambientais e sócio-culturais, esta complexidade está a descortinar.

Se na primeira parte do Atlas – O Sistema Natural – as populações Kaingang que manejam as florestas e campos de Porto Alegre não aparecem, buscou-se localizá-las na segunda parte – O Sistema Construído – , onde se trata da história da cidade. O conjunto de artigos desta parte da obra é introduzido por um ensaio do escritor gaúcho Luiz Antonio de Assis Brasil, em forma de crônica, intitulado “E o Pampa nos cerca”. (ASSIS BRASIL, 1998, p. 98).

Abre este ensaio uma observação geral do escritor sobre a paisagem de Porto Alegre, o cotidiano da cidade e a passagem das estações, para, aos poucos, mergulhar na geografia do espaço construído, das ruas, do relevo e das formas da metrópole. Ao final deste percurso, Assis Brasil recorre à “História”:

Já com a História, a questão é outra. Os povoadores açorianos aqui chegaram nos meados do século XVIII. É portanto uma cidade nova, novíssima: nessa época, a Bahia e o Rio de Janeiro já possuíam prédios centenários quase em ruína. Faltando-nos um passado, algo a nos ligar à aventura do homem sobre a terra, Porto Alegre acolheu gentes de todos os lados. Foi o estrangeiro que nos fez amadurecer, pois aqui aportou não apenas uma individualidade, mas trazendo junto seus milênios e suas lendas. Assim, nossa minguada História foi se mesclando a dos outros, e hoje encaramos com naturalidade o rosto múltiplo de Porto Alegre: lusa durante as festas dos Navegantes, gaúcha nas comemorações da data farroupilha, alemã nas festas da Sogipa, ainda um pouco judia no Bom Fim, negra nos inúmeros centros das religiões afro, italiana nas saborosas trattorias. Sabemos o quanto, nas grandes cidades, é forte a tendência à constituição de redutos incomunicáveis e potencialmente inimigos; em Porto Alegre, entretanto, o mosaico étnico e cultural pode ter algumas áreas de predominância, mas estas tendem a desaparecer, vencidas pela justaposição e pelo diálogo entre as diversas origens formadoras. Basta dar uma passada pelo brique da Redenção para constatarmos: ali há, à venda, uma multicolorida imagem dessas inúmeras faces de Porto Alegre, e o turista que lá for num domingo de manhã, vai encontrar objetos das nacionalidades fundadoras da atual riqueza urbana que, depois de vagarem pela familiaridade dos lares imigrantes, vêm à luz do interesse: lâmpadas do Bayern, crucifixos portugueses, vasos de murano. Isto tudo é que nos permite ter uma alma. Sim, porque as cidades podem ter uma alma, assim como podem não a ter. (ASSIS BRASIL, 1998, p. 98).

A “história minguada” de Assis Brasil justifica o esforço de devolver a Porto Alegre e às alteridades indígenas algumas camadas a mais de história. Quanto à metáfora da Pampa fazendo cerco a Porto Alegre, alegoricamente pode referir a selvageria que se avizinha da ilha urbanizada. É, entretanto, surpreendente que, ao descrever o Brique da Redenção, Assis Brasil não registre as alteridades indígenas que ocupam meia quadra desta feira há quase dez anos.

É fundamental conferir atenção a este fenômeno, na medida em que o produto escrito, na nossa sociedade, se reveste de estatuto documental. Com efeito, em um exercício de projeção histórica, poderá futuramente falar com autoridade aquele que, referenciado no Atlas Ambiental de Porto Alegre, afirmar que aqui não habitavam índios no final do século XX.

Quando Assis Brasil caminhava no Brique da Redenção, em busca de uma “história”, de uma “alma”, entre “lâmpadas do Bayern, crucifixos portugueses e vasos de murano”, os Kaingang de diferentes regiões do sul do Brasil, assim como os Guarani, ostentavam balaios coloridos, cestos de cipó coletado nos fragmentos das florestas locais que, como eles, são pressionados pela malha urbana. Enquanto isso, crianças indígenas embalavam-se nas praças, cuidando dos irmãos menores, e famílias indígenas faziam das ruas lugar de trabalho, tecendo cestos e atualizando gestos e formas milenares.

Ali, no meio-fio, o artesanato indígena de Xanxerê, Chapecó (SC), Mangueirinha (PR), Nonoai, Guarita, Irai, Borboleta, Votouro e Estrela (RS), dividia espaço com os cestos confeccionados pelos Kaingang das vilas Safira, Jarí, Agronomia e Alvorada, produzidos na bacia do Guaíba, Porto Alegre. Na ambiência indígena do Brique, as cores das cestarias dos povos das Terras Baixas contracenam com o som de flautas, bombos e charangos de Quíchuas e Aimaras, em sinfonia pós-moderna que faz do vácuo das frequências graves do trânsito movimentado da avenida Osvaldo Aranha o contraponto das melodias das Terras Altas sul-americanas.

Com efeito, o Brique da Redenção é o espaço por excelência, em Porto Alegre, em que as alteridades indígenas ostentam sua etnicidade diacrítica: a alteridade indígena está nas cores do artesanato, nos sons, na língua Jê. Quem se interessa em conhecer, diferencia muito bem os cestos feitos pelos Kaingang daqueles que são feitos pelos Guarani:



Fig. 26 – Brique da Redenção: em primeiro plano, cestos e cadeira de cipó, artesanato Kaingang; ao fundo, coloridos, balaies de taquara-mansa, artesanato Guarani (foto da autora, 1997).

Um bom conhecedor pode mesmo distingüir os cestos que são feitos pelos Kaingang de Irai, Carreteiro, daqueles que vêm de Nonoai.



Fig.27– Diversidade de cestos Kaingang no Brique da Redenção (foto da autora, 2001)

Enfim, pode-se chegar a tal grau de conhecimento que torne possível reconhecer os cestos de um artesão específico. É tudo uma questão de interesse e observação, como sugere Claude Lévi-Strauss (1997).

O silêncio do Atlas Ambiental de Porto Alegre com relação à presença indígena é prova de que a aparência destas alteridades não é garantia de sua visibilidade histórica. Se assim o fosse, apareceriam Kaingang e Guarani tanto nos capítulos dos morros, das matas e das restingas, como nos textos que tratam do centro urbanizado, das feiras e das avenidas. Enfim, estaria fartamente registrada a presença indígena por pesquisadores e cronistas que observaram a cidade tão atentamente e com métodos e recursos tecnológicos tão eficientes e acurados.

Viu-se que o interesse dos jesuítas em conhecer e registrar a existência das diferentes parcialidades indígenas que viviam na Bacia do Prata os fez superar as limitações que o pouco tempo de observação lhes impunha e buscar na fonte do conhecimento Guarani as informações de que necessitavam. Fez também com que apreciassem a natureza selvática americana, preferindo-a aos parques da realeza.

De outro lado, o desinteresse em reconhecer as alteridades indígenas que viviam e vivem onde hoje está Porto Alegre, levou parcialidades de luso-brasileiros e de porto-alegrenses a ocultarem, em seus registros, a presença indígena na cidade.

O silêncio perante presenças tão diacriticamente marcadas permite desconfiar das ausências anunciadas por Gomes Freire de Andrada em suas cartas à Coroa Portuguesa, por ocasião da fundação da cidade: “A região abrangida por Porto Alegre e adjacências não estava mais ocupada pelos Guarani ou outras etnias”. (NOELLI *et alii*, 1994, p. 211). Do mesmo modo, é questionável o registro de que “(...) os sesmeiros que ocupavam Porto Alegre e arredores desde a década de 1730, interrogados por Gomes Freire, não deram nenhuma notícias de indígenas na região”. (NOELLI *et alii*, 1994, p. 211).

Em síntese, retomando Lévi-Strauss (1997) e Sahlins (2003), a análise antropológica das chamadas fontes históricas, em Porto Alegre, exige um distanciamento capaz de reconhecer que tanto o conhecimento é capaz de tornar algo ou alguém interessante, como o desinteresse pode produzir desconhecimento, jogando pessoas, lugares e tempos no esquecimento.

Esta sinfonia de silêncios revela que a relação alóctone do urbano com os ecossistemas autóctones que o envolvem é fragmentária, na medida em que o foco de interesse civilizado se

volta a parcelas ou mônadas isoladas, de natureza supostamente pura, e deixa de reconhecer a complexidade ambiental em que se insere Porto Alegre: este olhar negligencia os bandos de papagaios se territorializam em meio às torres de concreto, as caturritas que fazem ninhos em monumentos, os bosques de pitangueiras, goiabeiras e figueiras que crescem em meio às vias públicas, no vácuo territorial de ligustros europeus, fertilizados pelas quase 200 espécies de aves cujos territórios incluem Porto Alegre. Todos estes atores - aves que semeiam na via pública e índios que devolvem fibras vegetais ao asfalto - estão a mostrar que o “sistema construído” está indissociavelmente imbricado com o “sistema natural”¹⁰⁵.

O manejo Kaingang dos cipós nas florestas em Porto Alegre, devolvendo estas fibras processadas culturalmente à cidade, está a exigir que o urbano se reconheça inscrito em uma dimensão ecossistêmica e ambiental que o excede e que não se restringe às ilhas de conservação dos parques, porque perpassa toda a cidade e a engole, voltando-se sobre ela. A metáfora dos cestos de floresta deitados no asfalto da via pública está a propor uma reflexão ontológica ao cidadão urbano, a exigir que ele se reconheça também na dimensão de selvático. Em síntese e voltando a Rodolfo Kusch (1989), talvez seja justamente esta face selvática que o urbano teme reconhecer.

1.10 Os Kaingang e os cipós: camadas de uma “história natural”

Desde as primeiras viagens botânicas no Brasil, as plantas trepadeiras atraíram a atenção dos naturalistas e exploradores, sendo citadas nas viagens de estudo de Charles Darwin (1867) e de tantos outros viajantes do século XIX. (PUTZ, 2005, p.1).

No Rio Grande do Sul merecem destaque as observações do botânico sueco Carl Axel Magnus Lindman, que, financiado pelo Fundo Regnelliano¹⁰⁶, excursionou entre 1892 e 1894 pelo Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Mato Grosso. O principal trabalho de Lindman sobre o Brasil é “A vegetação no Rio Grande do Sul – Brasil Austral”, publicado em 1900 em Estocolmo, e em 1906 em Porto Alegre.

¹⁰⁵ Márcio Amorim Efe e seus colaboradores (2001) identificaram em Porto Alegre 168 espécies de aves, o que representa aproximadamente 27% da diversidade de aves existentes no Rio Grande do Sul (EFE et alli, 2001, p. 10). Esta diversidade, por sua vez, atua como agente de dispersão zoocórica de espécies da flora nativa (da floresta) nos nichos de terra abertos nos canteiros da arborização planejada, onde as nativas semeadas pelas aves disputam com as espécies exóticas e ornamentais cultivadas. De acordo com levantamento da autora desta tese nas ruas dos bairros Bom Fim e Rio Branco, pitangueiras e goiabeiras, cujos frutos são apreciados pela avifauna, são as principais espécies da flora nativa semeadas pelas aves nas ruas de Porto Alegre.

¹⁰⁶ Em 1840, o sueco Ragnell se estabeleceu em Minas Gerais, onde exerceu a medicina acumulando relativa fortuna. Ainda em vida, Ragnell financiou a viagem de diversos botânicos europeus ao Brasil, entre eles a do naturalista sueco Alberto Löfgren. Mesmo após a morte de Ragnell, em 1884, os “Fundos Ragnellianos” permaneceram subvencionando expedições botânicas. Foi o caso da expedição de Carl Lindman, que chegou ao Rio de Janeiro em 1892. (LINDMAN & FERRI, 1974).

A viagem de Lindman no Rio Grande do Sul prolongou-se por oito meses e meio. A partir de suas observações, Lindman (1906) organizou um esquema fitogeográfico, dividindo o Estado em três regiões vegetais: a região das “areias movediças” (dunas da região litoral), a região dos “campos” e a região das “matas”. Este modelo, por sua vez, serviu de base para os naturalistas e botânicos do século seguinte. (e.g. RAMBO, 1956).

De todas as variedades de vegetação observadas por Lindman na região das matas, no Rio Grande do Sul, uma atraiu especialmente sua atenção: trata-se do que descreveu como as “sociedades dos cipós”. (LINDMAN, 1906, p. 194).

O botânico refere que as espécies desta “sociedade vegetativa” (LINDMAN, 1906, p. 196) tendem a avançar com altas taxas de crescimento pelo solo das matas, estendendo seus ramos em busca de apoio para elevar-se até alcançar a luz do sol. Neste trajeto, superam toda e qualquer vegetação que lhes faça concorrência, eficientes em aproveitar a água e a pouca luz disponíveis, assim como em transformar os nutrientes do solo em massa de crescimento. Enfim, ao atingir a altura do dossel, os cipós estendem também sua viçosa e ampla folhagem, “que em tamanho rivaliza talvez com a da própria árvore, seu amparo”. (LINDMAN, 1906, p. 195).

Veja-se uma descrição de Lindman, comparando o comportamento dos cipós ao de outras formas vegetais pioneiras, em uma borda de mata no Rio Grande do Sul, no século XIX:

(...) vêm-se dentro da mata as grandes folhas paripenadas de uma *Cedrela* novinha estenderem-se horizontalmente, mas na beira da mata virarem-se n'um ângulo de 90°, fixando-se no plano vertical; vêm-se as enormes frondes de certas samambaias (*Nephrodium*, *Asplenium*, *Polypodium*, *Alsophila*, *Dickonia*) ao longo da beira da mata penderem para fora como superfícies convexas com as pontas viradas para baixo, recebendo assim toda a luz possível; vê-se como as taquaras e as gramináceas bambusiformes (*Guadua*, *Chusquea*, *Olyra*, *Panicum*) esforçam-se por alcançar o espaço livre em longos e graciosos arcos com as extremidades para baixo e todas as folhas apontando para o chão e, no mesmo plano, imitando biombos compactos e verticais. Mas acima de tudo isso aparecem os cipós que, mais depressa do que os outros, enchem os claros na beira da mata. (LINDMAN, 1906, p. 196-197).

Lindman descreveu os cipós como relativamente mais eficientes do que as árvores da floresta no aproveitamento de praticamente todos os recursos do meio, e disto depreende este botânico poder-se “admitir com toda a razão que entre as árvores florestais e seus cipós há concorrência e rivalidade”. (LINDMAN, 1906, p. 195).

Observou também que os cipós eram relativamente mais abundantes nas bordas livres da mata do que nas “mattas virgens typicas” – onde o “papel dos cipós não é tão notável” – ou na “matta columnar”, onde se estabelece até “uma espécie de equilíbrio”. (LINDMAN, 1906, p. 195).

No período em que Lindman descreveu a “sociedade dos cipós”, vigoravam na Europa as teorias da “seleção natural”, postulando a história evolutiva a Terra como uma saga em que os mais aptos vencem os menos aptos em uma luta sem fim pela vida. (DARWIN, 1985). Ao lado do evolucionismo biológico de Darwin, o pensamento europeu do século XIX se encontrava às voltas com o positivismo de Auguste Comte, o evolucionismo cultural de Lewis Morgan, o materialismo de Karl Marx e o racismo de Buffon. (LAROQUE, 2000, p. 23).

Na América, assim como os cipós, o colonialismo avançava sobre selvas, opondo “civilização” à “barbárie” e o trabalho árduo das derrubadas e das lavouras ao modelo agroflorestal das sociedades indígenas. (CLASTRES, 1982; POSEY, 1986).

No Rio Grande do Sul, a indústria pastoril e a plantação em derrubadas chamaram a atenção de Lindman como as duas principais indústrias do Estado. Do mesmo modo, observou a influência deixada pela ação jesuítica ao longo do curso médio dos rios Uruguai e Paraná. (LINDMAN, 1974, p. 2).

A empresa das derrubadas era realizada a partir das colônias de imigrantes alemães (1824), poloneses (1869) e italianos (1872) que se instalaram no Brasil incentivados pelo governo imperial. Vinham, primeiro, para colonizar as terras devolutas do Sul, mais tarde para substituir a mão-de-obra escrava pelo trabalho assalariado e, por fim, para promover o “branqueamento” da população brasileira. (FLORES, 1988, p. 67).

As plantações em derrubadas também foram registradas por outros viajantes que percorreram o Rio Grande do Sul no século XIX. Quarenta anos antes de Lindman, na primavera de 1858, o alemão Robert Avé-Lallemant descreveu com detalhes seu espanto diante de uma derrubada no Vale do Rio dos Sinos. Referia-se o viajante às colônias de São Leopoldo e de Hamburgo, onde “(...) todos os colonos são chamados ‘lavradores da floresta’ ou das ‘picadas’” (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 123):

Quanto mais penetra o observador nesta maravilhosa oficina da natureza, tanto mais surpreso fica quando ela termina. Estamos à margem de um vasto campo de batalha. Centenas, milhares de troncos carbonizados jazem na inclinada encosta. Alguns ainda em pé, tostados pelo incêndio, estendem os galhos negros súplices, clamando a vingança do céu, até que o machado se ajunte ao fogo que já o precedera, e o tronco, ferido pelo ferro, se

precipite no abismo. E no meio do caos de aniquilamento ondulam viçosos milharais e feijoais; em volta, esplêndidos laranjais; em verdejantes encostas pasta o gado e à orla da mata relinham os cavalos; ladram alguns cães e chega-se a uma genuína casa de colono. Graciosas crianças brincam diante da porta entre galinhas, gansos e porcos e fitam o recém-chegado com os espantosos olhos azuis. (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 124).

Nestas florestas alteradas pela colonização, a expansão dos cipós também não escapou à observação de Avé-Lallemant. Especificamente em suas jornadas a leste do lago Guaíba, ele descreve:

Inextrincável é o emaranhado das lianas, descem geralmente em linha reta das copas das árvores para a terra. A ausência de galhos e de flores, nesse caminho aéreo, é a principal característica dessas plantas singulares. Muitas vezes a corda da liana parece ter umas folhinhas. Mas chegando-se perto e examinando-se bem, vê-se que é outra planta, uma similar, uma aristolóquia, que, no alto se enlaçou à vizinha franzina e magra. (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 119).

A intervenção antrópica em grande escala – como no caso das derrubadas – foi destacada pelos naturalistas novecentistas como fator potencializador de processos ecológicos favoráveis à expansão da “sociedade dos cipós”. Nas palavras de Lindman: “(...) várias circunstâncias provam que os arbustos, taquaras, cipós, etc. são instigados em seu crescimento, tomando a preponderância, quando as árvores são derrubadas (...)”. (LINDMAN, 1906, p. 190).

Esta observação seria confirmada pelos botânicos nos séculos XX e XXI. (e.g. ENGLER *et alii*, 1998; PUTZ, 2005).

(...) em florestas alteradas e em fragmentos florestais, geralmente a abundância de cipós aumenta muito, podendo atingir níveis onde os mecanismos de auto-regulação ou homeostase do ecossistema, estando comprometidos, não são suficientes para evitar processos irreversíveis de degradação estrutural e funcional. Nestes casos, mesmo que a presença de lianas não seja a causa primária da degradação, podem estar contribuindo para este processo, e portanto o seu controle tem sido recomendado como ferramenta de manejo conservacionista. (ENGLER *et alii*, 1998, p. 44).

Não apenas os cipós, mas outras plantas pioneiras de crescimento rápido e com elevada exigência de luminosidade começaram a ganhar espaço nas áreas desmatadas do sul do Brasil, formando cinturões nas bordas dos fragmentos florestais remanescentes. É o caso de determinadas espécies gramíneas – taquaras, criciúmas ou bambus. Dependendo das condições de solo, temperatura, umidade, relevo e composição florística, em algumas bacias hidrográficas meridionais o povoamento das bordas de fragmentos florestais alterados foi predominado por cipós e em outras as taquaras. (www.socioambiental.org).

Na mesma medida em que as colônias avançavam nas derrubadas e que a “sociedade dos cipós” ganhava as bordas das florestas remanescentes, muitas parcialidades Kaingang, Guarani, Xokleng, quilombolas, se refugiavam e nucleavam no interior dos fragmentos florestais de difícil acesso. (CATAFESTO DE SOUZA, 1998).

Há registros que informam que desde a abertura das primeiras colônias alemãs no vale do rio dos Sinos, em 1824, os colonos tiveram de se defrontar com os Kaingang, cujos domínios se situavam nesta região: as bacias dos rios Jacuí, Taquari-Antas, Caí e dos Sinos mantiveram por algum tempo redutos consideráveis em que se abrigaram as parcialidades Kaingang associadas aos ciclos de guerra liderados pelos *pa’í mág*/caciques Braga, *Yotoahê* (Doble), *Nïvo*¹⁰⁷ (João Grande), *Nonohay* e *Fongue*, entre outros (LAROQUE, 2000)¹⁰⁸.

Foi neste período, especificamente entre 1836 e 1866, que o engenheiro Pierre François Alphonse Booth Mabilde, envolvido com a abertura de estradas no Rio Grande do Sul, conviveu entre os Kaingang da gente de Braga e de Doble, inimigos ferrenhos de João Grande e também de Nonohay e de Condá. (LAROQUE, 2000, p. 142)¹⁰⁹.

Mabilde deixou uma série de apontamentos, entre os quais são freqüentes as referências aos variados usos que os Kaingang faziam dos cipós e taquaras que cresciam nestas florestas. (MABILDE, 1897, 1899, 1983).

Muitas passagens da obra desse engenheiro apresentam o cipó como um recurso natural versátil, de múltiplos e oportunistas usos, acessível e disponível no cotidiano Kaingang. Isto se depreende, por exemplo, de trechos como o em que Mabilde narra o encontro com mulheres Kaingang que lhe solicitaram as xergas de lã e as mantas dos arreios dos cavalos, para “cobrir a nudez na parte inferior do corpo até meia perna, amarrando-as com o primeiro cipó que encontravam à mão”. (MABILDE, 1897, p. 150).

O cipó era o recurso emergencial, de primeira mão, mais abundante, mas também reciclável: no dia seguinte as mulheres substituíram o cipó por tiras de imbé (*Philodendron imbe*), com as quais faziam uma cinta mais elaborada. (MABILDE, 1897, p. 150).

¹⁰⁷ Aparece grafado em Mabilde (1899) e Laroque (2000) como *Nicuê*. Os Kaingang contemporâneos, descendentes deste cacique, grafam *Nïvo*.

¹⁰⁸ Um estudo que deverá ser feito como desdobramento desta tese é o do cruzamento entre as parcialidades Kaingang identificadas pelos jesuítas espanhóis com a territorialidade destes Kaingang novecentistas. Isto entretanto, exige um projeto de pesquisa específico e a consulta direta da Coleção de Angelis, no Museu Nacional do Rio de Janeiro.

¹⁰⁹ Às rotas dos tropeiros, na medida em que o povoamento luso-brasileiro se consolidava no Rio Grande do Sul, se sobrepujam estradas. O século XIX é marcado pela abertura de estradas de rodagem e estradas-de-ferro. Muitas parcialidades Guarani têm esta memória viva da participação Guarani como mão-de-obra na construção de estradas-de-ferro.

Do mesmo modo, cipós e taquaras eram empregados na estrutura e amarração das casas, das mais sofisticadas às mais simples, como eram as dos homens solteiros: pequenos ranchos em forma de $\frac{1}{4}$ de esfera construídos sobre uma fundação de três varas cravadas no chão, cobertos com taquara e folhas de gerivá e amarrados com cipós. (MABILDE, 1897, p. 151). Eram ainda empregados na amarração de partes das armas de guerra, como arcos e flechas, e para fins medicinais: “Se durante a amamentação de uma criança (...) aparece a menstruação à mãe, uma das mulheres velhas da tribo corre sem perder tempo a colher algumas folhas de um pequeno cipó, que são machucadas na mão com um pouco de água fria, dando-se a beber o sumo à menstruada”. (MABILDE, 1897, p. 156).

Entretanto, foi na confecção de cestos que o uso cultural destas fibras chamou mais a atenção de Mabilde: “Os cestos usados pelos selvagens, para carregar mantimentos para seu sustento, são feitos com cipó, geralmente com o cipó chamado ‘São João’. Empregam, também, a cana fina da cresciúma, que fendem pelo meio”. (MABILDE, 1983, p. 127).

Ora, o cipó São-João (*mrũr grê*) é bastante abundante nos fragmentos florestais de Porto Alegre, sendo uma das fibras preferidas pelos Kaingang contemporâneos para a confecção dos cestos comercializados no Brique da Redenção. É fundamental reconhecer que o artesão Kaingang precursor na fixação das formas artesanais feitas a partir do manejo do cipó, na comercialização do artesanato indígena em Porto Alegre, é João Carlos Padilha, cuja territorialidade remete à bacia do rio Jacuí, onde atualmente está sendo identificada e delimitada a TI Borboleta¹¹⁰. João Carlos Padilha leva o nome de João – que, aliás, também identifica seu filho mais novo – em memória de sua ligação com a ancestralidade do cacique João Grande *Nĩvo*. João Carlos Padilha é a quarta geração deste *pa’i mág*.



Fig.28 – Cipó *São-João-casca-grossa* coletado por João Carlos Padilha e sua família nas florestas do Morro Santana, Porto Alegre, margem leste do lago Guaíba, sub-bacia do arroio Feijó, bacia do rio Gravataí. O pequeno João Ernesto Padilha brinca nas florestas sobre um ramo de cipó. João Carlos Padilha transporta o “rolo” de cipó São-João para sua casa, na Vila Jarí, onde irá tecer o artesanato cuja comercialização sustenta sua família em Porto Alegre.

Mabilde (1983, p. 127-128) dedica grande espaço de seu texto à descrição da tecnologia empregada na fabricação dos cestos fabricados pela gente de João Grande *Nĩvo*,

¹¹⁰ Sobre a TI Borboleta e sua história, ver Catafesto de Souza (1998).

Braga e Doble *Yotoahê*. Os Kaingang novecentistas empregavam os cestos para diferentes finalidades cotidianas, sendo a principal a armazenagem e transporte de frutos – especialmente pinhão – e outros alimentos. Revestidos com cera de abelhas, se tornavam recipientes vedados e apropriados para o transporte de água.

Embora a ênfase, nesta tese, seja dada às espécies pioneiras de borda de mata, favorecidas pelo ciclo das derrubadas, e em especial ao cipó, é importante dizer que a cultura Kaingang na floresta abrangia o manejo de diversas unidades de recursos de origem vegetal, animal e mineral, sendo as armas de guerra – o arco, a flecha e o varapau – os objetos manufaturados em que todas estes elementos se entrecruzavam. Na medida em que acessavam o metal nos assaltos e correrias às colônias, passaram a incorporá-lo também no ciclo da guerra.

Lascas de sílex ou calcedônia eram empregadas para obter gumes cortantes, que utilizavam para raspar o cerne do ipê ou da guajuvira e que, depois de desbastado com pedaços de arenito (pedra-grês), era ainda alisado com lixas de folhas secas de embaúba. Pronta a base do pau do arco, cavavam nas extremidades os entalhes para firmar a corda feita de fibra de tucum ou de urtiga-do-mato. Antes de receber a corda, entretanto, os “paus de arco”, com seus sete a oito palmos de comprimento, eram untados com gordura de uma pequena ave aquática – a jacutinga – e aquecidos no fogo. Neste procedimento, utilizavam pele de macaco para escurecer e lustrar o arco. Alguns arcos eram, enfim, revestidos com fibras de imbé¹¹¹. (MABILDE, 1983, p. 141-142).

As flechas, por sua vez, eram feitas de hastes de taquara com cerca de quatro palmos de comprimento e um centímetro de largura, em cuja extremidade mais delgada fixavam com resina de pinheiro uma haste fina de pau-de-cotia ou de laranjeira-do-mato, com cerca de dois palmos de comprimento. A junção era firmada com fibras de imbé e a extremidade oposta era empenada com duas penas de jacutinga ou corvo, atadas com tiras de imbé. As pontas eram feitas de lascas de taquara afiladas e farpadas ou da mesma varinha de pau-de-cotia ou laranjeira-do-mato. Para talhar as pontas, usavam os mesmos instrumentos líticos empregados na confecção do arco. Alternativamente, empregavam osso de canela de bugio ou de macaco,

¹¹¹ Mabilde destaca a arte dos arcos Kaingang como de exímia perfeição, de modo “que seria difícil a um de nossos melhores marceneiros – com toda a competente ferramenta à disposição – fabricar um melhor ou mais bem acabado”. (MABILDE, 1983, p. 139). A tecnologia dos arcos permitia que os Kaingang lançassem uma flecha “a mais de 250 palmos de altura perpendicular e de 400 a 500 [+80m] palmos em distância horizontal”. (MABILDE, 1983, p. 140).

fixado com tiras de imbé. Outras vezes malhavam o ferro a frio, entre pedras, e modelavam as peças sobre pedras, com areia fina dos rios ou com arenito. (MABILDE, 1983, p. 138-145).

Enfim, o varapau, apontado por Mabilde como a arma predileta dos Kaingang, era feito geralmente de laranjeira-do-mato, merecendo pouco tratamento, exceto a remoção de eventuais nós ou ramificações da madeira. (MABILDE, 1983, p. 154).

Fica evidente que cruzam-se, na fabricação das armas de guerra, os domínios vegetal, animal e mineral de que se apropriavam os Kaingang em seus territórios.

Tabela 04 – Recursos naturais empregados pelos Kaingang na fabricação das armas de guerra

Arma	Vegetal	Animal	Mineral
Arco	x	x	x
Flecha	x	x	x
Varapau	x		

Estas armas, fabricadas com procedimentos laboriosos, eram empregadas pelos Kaingang nas guerras contra parcialidades rivais, contra um outro povo indígena – principalmente os Xokleng – e, sobretudo, nas correrias e ataques às frentes de colonização.

Mabilde, que esteve entre os Kaingang subordinados ao *pa'í mág* Braga, narra detalhadamente as tensões que se desenrolavam entre as distintas lideranças no período em que as florestas estavam sendo derrubadas. Evidentemente, na medida em que os territórios Kaingang eram colonizados, reduziam-se suas potencialidades em termos ecológicos e econômicos: os sítios de caça, pesca, coleta e cultivo eram paulatinamente convertidos em colônias.

As tensões intergrupais, que integram as dinâmicas sócio-culturais Kaingang e Jê (MAYBURY-LEWIS, 1984), se acirravam pela limitação e empobrecimento dos ecossistemas e pela necessidade de manutenção de um permanente estado de guerra para fazer frente ao avanço colonial. Além disto, como registrado, os agentes imperiais instigavam os

líderes dos distintos grupos Kaingang uns contra os outros, acirrando o faccionalismo¹¹². (MABILDE, 1897, 1899).

Como desdobramento econômico e ecológico, segundo assinala Kimiye Tommasino (1995, p. 61), na medida em que os Kaingang perdiam a estabilidade territorial, abandonavam as práticas de cultivo e passavam a explorar, em seus assaltos e correrias, as roças dos colonos.

A manutenção dos territórios nas novas condições exigia que os Kaingang efetivamente pesquisassem e diversificassem seus espaços de caça e coleta, para incluir os novos ecossistemas forjados pela ação colonial, principalmente os agro-ecossistemas e ecossistemas urbanos. Assim, o ataque Kaingang às colônias deve ser compreendido tanto como estratégia de defesa dos domínios ecossistêmicos da floresta e do campo postos em cheque pelo modelo colonial, quanto como estratégia de exploração dos espaços das colônias – pomares, hortas, lavouras, criatórios, galpões, casas - como novas fontes ambientais de recursos diversos.

Em síntese, o embate Kaingang se voltava contra a devastação das florestas - sua base produtiva, material e simbólica, econômica e ecológica – e à pesquisa dos novos sistemas emergentes. É neste contexto que o interesse em conhecer a localização, os ciclos e o calendário ecológico dos recursos localizados nos nichos das cidades e colônias passou a mobilizar os esforços dos especialistas e chefes Kaingang.

Convém observar que os ataques e “correrias” empreendidos pelos Kaingang neste período, contra as colônias, determinava que eles fossem enquadrados pelos agentes imperiais na categoria de “índios bravos”, “índios bárbaros” ou “selvagens”. Pela legislação indigenista vigente desde 1808, os índios que não aceitassem o aldeamento eram declarados inimigos e eventualmente prisioneiros das chamadas “guerras justas” instauradas pelas Cartas Régias de 13/05/1808, 24/08/1808, 05/11/1808 e 01/04/1809. (LAROQUE, 2000, p. 26-29).

Na região hidrográfica do Guaíba, um dos ataques mais célebres foi o empreendido pelo cacique João Grande *Nivo*, cuja territorialidade remetia às bacias dos rios dos Sinos e Caí, contra a família de João Mariano Pimentel e a família de Bernardino Fialho de Vargas, em 1851. No ano seguinte, atacou a localidade de Mundo Novo, envolvendo a família de Pedro Watenpuhl, que foi morto durante a batida. Neste último ataque, João Grande fez

¹¹² Sobre o conceito de faccionalismo aplicado à sociedade Kaingang, ver Fernandes (2003).

prisioneiros a esposa do colono, Margarida Watenpuhl, dois filhos ainda meninos e uma filha adulta, Maria. (LAROQUE, 2000).

João Grande também empreendeu ataque contra a família Versteg, ocasião em que fez prisioneira a jovem alemã Lucila Versteg, que terminou sendo companheira do Kaingang Caetano, pertencente ao bando de João Grande¹¹³.

Esta hostilidade entre Kaingang e colonos reforçava o empenho dos agentes imperiais em criar condições para que os Kaingang aderissem ao aldeamento, liberando as terras da região hidrográfica do Guaíba para o avanço das colônias.

Para viabilizar este projeto, os agentes buscavam alianças com alguns líderes Kaingang, persuadindo-os a colaborar pelo aprisionamento de líderes das parcialidades rivais. É o caso do Kaingang Vitorino Condá, que ganhou o título de capitão e recebia soldo mensal de 50\$000, auferindo mais 5\$000 por cada grupo de 50 índios que reunisse. (PREZIA, 1994, p. 74).

Outros caciques surgiam, exigindo soldo e fardamento. Neste contexto, Doble *Yotoahê*, cuja parcialidade era então subordinada a cacicância de Braga, rompe com esta liderança e passa a colaborar no projeto imperial. Doble recebia títulos, dinheiro e fardamento de reduzir parcelas Kaingang cujos territórios se situavam nas bacias dos rios dos Sinos, Jacuí, Caí e Taquari.

Mais de uma vez apresentou-se em Porto alegre para discutir a situação de sua gente com os mais altos funcionários do governo da província. Estes, por sua vez, o tratavam com bastante consideração, conferindo-lhe o título de brigadeiro. Doble compreendia muito bem que o governo precisava de seus serviços e considerava-se, por isso, no direito de exigir mantimentos, roupas, utensílios de ferro, sementes e outras coisas mais. Recebia tudo isso com grande facilidade, prontificando-se, de seu lado, a contribuir com todos os seus homens para a segurança do Posto Militar de Caseros. Prometia, além disso, estabelecer perto de sua aldeia os índios bravios que ainda andavam nas florestas constituindo sérios perigos para as colônias. (...) É verdade que trazia índios do interior das matas – certa ocasião voltou mesmo com um grupo de trinta –, para dessa maneira patentear a sua boa vontade dirigindo-se em seguida a Porto Alegre, a fim de receber, para si e seus homens, a recompensa prometida pelo governo [1864]. **Mas cumpria a sua promessa somente aos pouquinhos, para que não se esgotasse a preciosa fonte de rendas.** (SCHADEN, 1963, p. 69-70 *apud* BECKER, 1995, p. 129, grifos da autora).

¹¹³ Candoca Caetano (uma das filhas de Lucila e Caetano) e sua descendência viriam a constituir a base do povoamento do Toldo Carreteiro, nas primeiras décadas do século XX (ver genealogia no final da parte II desta tese).

Por conta desta conduta, Doble entrou para a história como “traidor”, “desleal” e “perverso” (MABILDE, 1983, p. 166), adjetivos que devem ser relativizados à perspectiva etnocêntrica colonial. Sobretudo porque os termos empregados nos textos coloniais do engenheiro novecentista Pierre Mabilde foram reproduzidos sem nenhuma crítica por pesquisadores contemporâneos que apresentam Doble, Victorino Condá ou Viri como “(...) mercenários, contribuindo para a dominação de seu povo”. (PREZIA, 1994, p. 59).

Na perspectiva adotada neste capítulo, é fundamental reconhecer que a conduta de Doble estava adequada à ética etnológica das parcialidades Kaingang - que são as unidades político-territoriais reais neste horizonte cultural. Totalidades como “povo” ou “sociedade” são arbitrários classificatórios ocidentais que não encontram correspondência imediata com a realidade das dinâmicas e lógicas societárias indígenas. (CLASTRES, 1977; LEACH, 1996).

Considerando o horizonte cultural Kaingang, este deve ser compreendido como um nível compartilhado pelas diferentes realidades/grupos locais em termos de língua, mitos e cosmovisão, não devendo ser abstraído enquanto unidade política. Há hiatos que separam as realidades locais Kaingang de tal sorte que, mesmo quando a análise dedica-se ao interior de uma mesma aldeia, deve-se ter o cuidado de não empregar a noção de “totalidade” sem a devida reflexão. A tensão faccional, enquanto força centrífuga (CLASTRES, 1977), atravessa todas as unidades sociais Kaingang, da família à comunidade, e parece estar presente como elemento motriz nas dinâmicas observadas no horizonte cultural dos grupos Jê de modo geral. (e.g. MAYBURY-LEWIS, 1984; FERNANDES, 2003).

Para Pierre Clastres (1977), a guerra é o motor das “sociedades primitivas”, é efetivamente o mecanismo que impede cristalizações que engessem estruturas totalizantes em termos de um Estado. A dinâmica centrífuga promovida pela guerra se traduz no nível de organização social como um elemento central na dispersão e disposição entre os grupos locais no território. Para Clastres, a guerra é o “modo de funcionamento” da sociedade primitiva. (CLASTRES, 1977, p. 42).

Em uma conjuntura em que se esgotavam os territórios de caça, coleta e pesca, e em que o cultivo era inviável pela itinerância, as vilas, povoados e cidades se apresentavam como ecossistemas promissores, atraindo o interesse e a atenção dos Kaingang novecentistas. Os modos de manejar estes novos recursos já estavam sendo experimentados por chefes como Doble.

É pertinente referir que, numa das vindas de Doble a Porto Alegre, ele e seus homens foram presenteados com fardamentos dos soldados contaminados pela varíola, o que levou a uma grande mortandade de sua gente (LAROQUE, 2000, p. 141)¹¹⁴ e revela o interesse das elites da época no extermínio de todos os indígenas, mesmo os considerados “aliados” das frentes colonizadoras.

A pressão da sociedade envolvente ou o modo pelo qual o processo civilizador atingiu os Kaingang neste período se visibiliza na devastação das florestas e na redução das bases produtivas Kaingang – sítios de caça, pesca e coleta –, na expansão de colônias, cidades, vilas e estradas sobre seus territórios, nas doenças e epidemias que assolavam os grupos, e na contenção das territorialidades autóctones a espaços reduzidos de refúgio.

Esta tensão sobre as territorialidades terminou por acirrar os conflitos entre as unidades político-territoriais. Um *pa’í mág* ou cacique principal, como era o caso de Braga, já não podia contornar as demandas por espaço das parcialidades Kaingang que a ele se agregavam. Gradualmente, ocorriam cisões ou algumas parcialidades terminavam por ceder às propostas imperiais, aceitando o aldeamento.

Em 1848, os *pa’í Coité* e *Wagetó*, que até então eram subordinados ao *p’ái mág Fongue* e cujas territorialidades remetiam às bacias dos rios Inhacorá, Uruguai e Várzea, acompanharam o padre Parés a Porto Alegre para discutir propostas de aldeamento. Como resultado, em 1856 foi criado o Aldeamento de Nonohay.

Com cerca de dez léguas em quadro (420.000 ha), o Aldeamento Nonohay descia pela margem esquerda do rio Uruguai até os Campos do Sarandi (ao norte do atual município de Sarandi), entre os rios Passo Fundo (à direita) e da Várzea (à esquerda). (ROSA, 2000). Estes campos e florestas, que eram domínio do cacique Nonohay, gradualmente recebiam gente de outras parcialidades Kaingang, expulsas dos territórios colonizados.

De acordo com Mabilde (1983), “para conseguir que 304 indivíduos, de ambos os sexos, das tribos do cacique Braga se aldeassem, foi com a condição de nunca estarem nas imediações do lugar onde estivesse vivendo o seu traidor *Yu-toahê*, atual cacique Doble”. (MABILDE, 1983, p. 164). Braga foi aldeado primeiramente nos fundos dos campos de Vacaria, na estância de Manoel de Vargas, de onde foi transferido, meses depois, para o Campo do Meio, entre os matos Castelhana e Portugêses.

¹¹⁴ De acordo com Laroque (2000, p. 141), o próprio Doble foi vitimado por esta epidemia.

O avanço colonial sobre as florestas, bem como o tensionamento e competição entre as parcialidades, determinou que pouco a pouco distintos chefes Kaingang aderissem aos aldeamentos no Alto Uruguai. Definitivamente, as parcialidades dos *taiapeaçuguará*, *guaibiguara*, *ibiaguara* e *tebiquariguara* deixavam as grandes águas do limite sul do mundo Kaingang e recolhiam-se aos sertões do Planalto, liberando a parte inferior das bacias dos rios Jacuí, dos Sinos, Caí e Taquari para a expansão das colônias e das cidades.

Nas florestas do Alto Uruguai, sobre as quais o fogo e o machado imigrantes ainda não se tinham imposto, os cipós não eram tão abundantes como na bacia do Jacuí e na região das derrubadas. A este respeito quem fala é Zílio Jagtyg Salvador, em uma entrevista realizada pela autora desta tese na feira do Brique da Redenção.

Zílio diz que determinados cipós que crescem com vigor nas florestas de Porto Alegre, como o *cipó-marronzinho*, não eram sequer percebidos e nunca haviam sido utilizados pelos Kaingang em Nonoai. Este cipó - um dos mais bem aceitos nos mercados da capital gaúcha - é identificado pelos Kaingang como o de mais rápido desenvolvimento nas florestas de Porto Alegre, podendo crescer três ou quatro metros em dois meses.

Em uma de suas viagens a Nonoai para visitar parentes, Zílio incursionou nas florestas daquela Terra Indígena em busca do *cipó-marronzinho*, e de fato o localizou, mas muito menos expressivo em termos de distribuição e abundância do que na bacia do Guaíba, onde os fragmentos florestais são significativamente menores e, portanto, mais expostos às agressões que os ecólogos chamam “efeito de borda”.

Na borda das florestas do Alto Uruguai, sobretudo em associação com a vegetação pioneira das Florestas com Araucária, a taquara-mansa é a fibra mais abundante e disseminada. (www.socioambiental.org). Tanto a abundância ecológica relativa como a aceitação da estética do balaio de taquara-mansa no comércio das vilas e cidadezinhas limítrofes aos aldeamentos devem ter concorrido para que os cestos de cipó mantivessem apenas seu uso utilitário, não ingressando no escambo artesanal Kaingang nesta região.

O local onde efetivamente se manteve atualizado o etnoconhecimento Kaingang do cipó na fabricação de cestos e balaio foram as florestas do salto do rio Jacuí, nos refúgios em que, pela via da mestiçagem, uma linhagem de descendentes do cacique João Grande pôde sustentar sua territorialidade, associada aos cipoais desta bacia hidrográfica.

Trata-se de João Carlos Barbosa Rodrigues, filho do *pa'í mág* João Grande e Amália Padilha (Dada) e pai de Ernesto Padilha, que se refugiaram nos sertões do salto do Jacuí, onde também se encontravam outras parcialidades Kaingang, Guarani missioneiros, quilombolas.

Nesta região, o paulista Antonio de Melo Brabo recebeu, em troca de serviços prestados ao império do Brasil, em meados do século XIX, uma fazenda que denominou Fazenda Borboleta, onde se estabeleceu com o filho Alexandre Melo. Tanto o pai como o filho contituiram aliança com mulheres Kaingang que integravam as populações locais, refugiadas nos grotões do salto do Jacuí, e deixaram descendentes indígenas, entre eles João Carlos Padilha: informante privilegiado para acessar as tramas do enredo Kaingang na Região Hidrográfica do Guaíba e ingressar no presente etnográfico desta tese.

PARTE 2

O (DES)COBRIMENTO DO *ÍNDIO*



Porque onde tem a cinza do índio ele acha.
(Francisco *Rokàg* dos Santos no Morro do Osso).



Capítulo 1

O universo cultural do *Vãnh-génh tu vâjë*: guerra e xamanismo preparando os embates territoriais Kaingang em Porto Alegre

Neste capítulo ensaia-se uma aproximação do universo cultural e ritual Kaingang a partir da análise do *vãnh-génh tu vâjë*¹ – canto e dança de guerra –,recorrentemente acionado pelos Kaingang, em Porto Alegre, em seus embates e disputas territoriais.

No capítulo histórico desta tese, teceu-se uma aproximação analógica entre a performance corporal do *vãnh-génh tu vâjë* e das formas táticas da guerra Kaingang, tais como descritas nos textos jesuíticos referentes aos séculos XVI e XVII, quando estes índios combatiam o avanço jesuítico-espanhol desde as Missões do Tape, sobre os territórios da região hidrográfica do Guaíba, nas bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e do Lago Guaíba.

A proposta aqui é ensaiar um diálogo entre abordagens acadêmicas e intelectuais Kaingang acerca do *vãnh-génh tu vâjë*. Adotando a perspectiva de Anthony Seeger (1980), entende-se o *vãnh-génh tu vâjë* enquanto um meio de expressão cultural Kaingang, um veículo privilegiado para comunicar e atualizar o *ethos* guerreiro deste povo. Este capítulo, assim, prepara etnologicamente o leitor para uma aproximação do universo Kaingang contemporâneo na bacia do Lago Guaíba.

A maior parte das conversas e entrevistas que resultaram na elaboração deste ensaio ocorreu entre os meses de outubro e dezembro de 2003 e em abril de 2005 em Porto Alegre, bacia

¹ A performance deste canto de guerra envolve formas corporais.

do Guaíba. Exceção foram as entrevistas com Jorge *Kagnãg* Garcia, que ocorreram na TI Serrinha, Alto Uruguai, em junho de 2004, onde a autora permaneceu hospedada por quatro dias.

1.1 Mito e Rito

De acordo com o mito de origem Kaingang narrado pelo cacique *Arakxó*² a Telêmaco Borba (1904), na bacia do Iguaçu, a música (*vãkyr*), os instrumentos musicais (*vênh-mu*) e a dança (*vênh-gringrèn*) foram aprendidos pela gente do herói mitológico *Kairukré*, a partir da observação do tamanduá-mirim (*kakrekin*). A aquisição do ritual da festa integra a última etapa da saga dos heróis mitológicos *Kamé* e *Kairukré* na formação da sociedade Kaingang. Conforme Borba:

Quiseram, então, fazer festas, mas não sabiam cantar nem dançar. Um dia companheiros de *Cayurucré*, que andavam caçando, ao sair na clareira de um bosque, viram junto ao tronco de uma grande árvore um pequeno limpado; encostadas a este tronco algumas varinhas com folhas e uma delas com uma cabaça enfiada na ponta: retiraram-se e deram parte a *Cayurucré* e este deliberou ir no dia seguinte verificar o que seria. Dirigiu-se com precaução à clareira escondendo-se perto do tronco; daí a pouco as pequenas varas principiaram a mover-se compassadamente, debaixo para cima, e uma voz débil a cantar assim – *Eminotim vê, ê, ê, ê: Ando xó cá é vô a, ha, ha, ha* – e a pequena cabaça em movimento cadenciado produzia um som assim – *xii, xii, xii...* *Cayurucré* aproximou-se do tronco; cessou, porém, repentinamente todo o canto e movimento das varas, estas continuaram encostadas ao mesmo tronco. Procurou e nada mais viu que a terra muito limpa e pisada junto ao tronco. Retirou-se e voltou no dia seguinte com todos os companheiros; aproximaram-se cautelosamente do mesmo lugar e viram e ouviram o mesmo que no dia anterior: depois do primeiro canto, a voz cantou este outro – *Dô camâm corojé, canambang, co iyongdá, emi no tim gire que matim... é que matim*. Decoraram os cantos, aproximaram-se do tronco e viram as varas; então carregaram estas, fizeram outras iguais, e prepararam-se a fazer uma grande festa. No dia desta, *Cayurucré* abriu sua boca e cantou os cantos que tinha ouvido na clareira, fazendo com a vara que tinha a cabaça e com o corpo, os movimentos que tinha visto; seus companheiros o imitaram, e eis como aprenderam a cantar e a dançar sem saber quem fora o mestre. Passados tempos *Cayurucré* encontrou no caminho um Tamanduá-mirim (*Kakrekim*) e levantou o bastão para matá-lo. O Tamanduá ficou de pé, principiou a dançar e cantar os cantos que ele tinha aprendido na clareira; conheceu, então, *Cayurucré* que fora ele o seu mestre de dança. O Tamanduá pediu-lhe o seu bastão e depois de com ele dançar restituiu-lho e falou ‘o filho que tua mulher trás no ventre, e fica isso estabelecido entre nós, que quando tu ou os teus encontrarem-se comigo e me entregarem os seus bastões e eu os tomar e dançar com eles, é sinal que tuas mulheres te darão filhos machos; se eu os largar sem dançar, serão fêmeas, os filhos’. *Cayurucré*

² Este mito remete aos Kaingang da bacia do rio Tibagy, Estado do Paraná, na primeira década do século XX, e está transcrito na íntegra no final desta tese.

voltou muito satisfeito, e nós quando encontramos o Tamanduá-mirim, sempre renovamos a experiência que dá resultados quase sempre certos. O Tamanduá-mirim sabe outras muitas coisas que nós ignoramos, e nós pensamos que eles são as primeiras gentes, que por velhos tomaram a forma que hoje tem. (BORBA, 1904, p. 59-61)

Neste mito, a música assume efetivamente seu papel de linguagem que interliga os domínios animal e humano. Para escapar da morte, o tamanduá-mirim fez uso desta linguagem e foi reconhecido por *Kairukré* como seu mestre. Não por acaso, o instrumento legado pelo tamanduá-mirim a *Kairukré* foi o *sygsyg*, chocalho de cabaça de porongo que é, na atualidade, um instrumento associado ao xamã/*kujà* ou ao rezador, comunicando o domínio Kaingang com o domínio dos espíritos (BALDUS, 1979).

Ora o xamã, nas Terras Baixas da América do Sul, é um ser trans-específico capaz de circular e transitar entre os mundos e domínios do cosmos, assumindo múltiplas perspectivas e pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117). A relação estabelecida entre o xamã e os espíritos da floresta cria um campo intersubjetivo, dissolvendo a dicotomia ontológica entre cultura e natureza que marca o pensamento ocidental. O cosmos perspectivado é um cosmos mutante e em comunicação. O mito da música permite reconhecer a cosmologia perspectivada atualizada no âmbito do xamanismo Kaingang.

Anthony Seeger (1980), que pesquisou a música entre os Suyá (Jê Setentrionais), tratou-a como forma privilegiada de comunicação. Segundo este autor, “suas características não verbais fazem dela um veículo privilegiado para transmitir valores e *ethos* que são mais facilmente musicados que verbalizados” (SEEGER, 1980, p. 84).

1.2 Som e sentido na perspectiva Kaingang

De acordo com Zílio *Jagtyg* Salvador, tudo o que tem vida produz um som. As coisas sem som são mortas. A terra, a água, os animais, o vento, o fogo, tudo tem espírito, eis porque tudo tem seu som, sua música. Os nomes Kaingang também têm seu som. Quando uma criança nasce e o *kujà* ou um *kófa* enuncia repetidamente seu nome, está reproduzindo o som do nome ajudar a firmar o espírito da criança no corpo. Zílio entende que a enunciação dos nomes do mato é uma forma de capturar, pelo som, a força das madeiras, das pedras, da água, das sementes e dos animais para a pessoa Kaingang.

O nome Kaingang é, assim, concebido ideologicamente como um poderoso elo de conexão entre floresta, mundo e pessoa, em nível identitário: *Rén-rã*, ando no mato fazendo barulho; *Sójó*, faço bochecho com a água em minha boca; *Vãn-tãn*, danço e bato, tãn-tãn, a taquara no chão; *Tongué*, toco forte no tambor; *Ken-rã*, sacudo o feijão na peneira. Os sons do mundo se tornam nome e a pessoa recebe do som, tornado nome, sua força.

A respeito dos sons do mato, afirma Zílio:

A água tem espírito, por isso ela faz barulho. Quando está em silêncio, a água dorme. Durante todo o dia a água ronca, fazendo o barulho dela. Sentado, no mato, eu ouço a música da água. Mas quando vem a noite, a água fica cansada; então a música dela pára. Isso acontece de madrugada, quando a água dorme para ficar forte de novo. Naquela hora, a gente anda no mato e não escuta nada, o ronco dela fica parado... É quando ela está dormindo...

Zílio conta que os antigos faziam música para agradar os espíritos e auxiliá-los a encontrar o *numbê*, o domínio dos mortos. Por isso, no ritual do *kikikoi*, os velhos cantavam e rezavam para que os espíritos dos mortos se fossem e não atormentassem os vivos. “Os *kamé* cantavam para os *kairukré* e os *kairukré* cantavam para os *kamé*. Assim é que deveria ser”.

De acordo com o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia (TI Nonoai), quando a pessoa morre, perde seu som. Ela já não fala, mas mantém a audição. O espírito do morto precisa encontrar a aldeia dos mortos e é tarefa dos vivos auxiliar sua jornada, caso contrário o espírito permanece na aldeia dos vivos e sua presença pode trazer enfermidades e novas mortes. Por isso é preciso, primeiro, chorar e gritar, para que o espírito do falecido escute e saiba que ele era muito querido quando vivo. Assim fica satisfeito e não guarda rancor dos vivos. Depois, no cemitério, é preciso cantar e fazer música para que o espírito se alegre e siga seu caminho. O percurso é longo, por isso é preciso cantar por três dias, até que ele chegue ao *numbê*. Então está terminada a tarefa do rezador.

As gritarias e choros Kaingang, por ocasião do falecimento de uma pessoa, foram registrados com detalhes pelo engenheiro Pierre François Alphonse Booth Mabilde, que esteve entre os indígenas em meados do século XIX. Este conjunto de manifestações sonoras dos vivos para com os mortos foi chamado por Mabilde de “honra especial das gritarias” (MABILDE, 1897, p. 166).

Curt Nimuendajú registrou, entre os Kaingang de São Paulo e Paraná, que “no momento da morte do indivíduo, a alma (*vaekupri*) entra no chão imediatamente, ao lado do lugar da morte,

e começa sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto ao cadáver” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 63).

Segundo o músico Kaingang Antonio *Ga Rã* Vicente (TI Rio dos Índios), em entrevista prestada no Morro do Osso, bacia do Guaíba, os velhos conhecem os cantos porque viveram muito, andaram muito e ouviram. Eles aprenderam com outros velhos quando ainda eram pequenos, e assim os cantos não se perderam. Cada rezador tem seu próprio canto e é o conjunto de cantos que faz com que o *Ritual do Kiki* aconteça.

Antônio refere que os cantos, mesmo se perdidos, podem voltar em sonho. Segundo ele, o *kujà* é o especialista capaz de transitar no domínio *numbê* e trazer de volta o canto perdido de um antigo rezador. Ele pode igualmente transitar no domínio da floresta e aprender cantos com aves ou outros animais, como ocorria no *Gufã*. Neste tempo – o tempo mitológico –, todos os homens e animais mantinham estreita comunicação, sendo a música, o som do mundo, a audição, o meio principal para que isso acontecesse. Ao caminhar na floresta, um caçador devia ter cuidado para não emitir sons e não ser percebido. Havia remédios (*věnh-kagta*) para esse fim. Assim, em silêncio, podia ouvir a música de um bichinho e ter inspiração para produzir uma música parecida. Antonio Vicente diz que escutou estas histórias de um velho *kujà* de Iraí.

Francisco *Rokág* dos Santos, por sua vez, conta que aprendeu os cantos dos animais com seu pai, o rezador João *Karein* dos Santos, de Nonoai, bacia do Alto Uruguai. Em Porto Alegre, bacia do Guaíba, canta para seus filhos nascidos na *Ymã Mág*. Cantando, ele diz reviver o tempo dos antigos, entrando em estado de alegria. Aprendeu também cantos da mata e muitos ele lembra em sonho. Francisco refere o sonho como um guardião da memória Kaingang, das músicas e cantos. Reconhece que tem muitos cantos a aprender, e por isso caminha e sonha. Em cada luta de terra, ele aprende ou relembra um novo canto importante para que os Kaingang continuem durando no tempo.

Francisco e Vicente concordam em que os velhos conhecem os cantos porque aprenderam a ouvir. Francisco disse-me certa vez que “saber ouvir é saber ver com os ouvidos”. Para viver no mato é preciso saber ouvir. Por isso os *kujà*, especialistas nos segredos da floresta, preparavam as crianças, desde cedo, com ervas que aguçam a escuta. Assim, guerreiros e caçadores tinham seus corpos curados para escutar à distância os sinais do inimigo e das presas (VYJKÁG et alii, 1997).

Segundo Zílio *Jagtyg* Salvador, andando no mato os antigos aprenderam as cantigas dos animais e assim se tornaram cantadores e puderam ensinar seus filhos:

Muitas vezes a gente sabe que tem um bicho se aproximando porque ouve a música dele. A onça, o leão, o tigre, o veado, a paca, a cobra, e até a formiga, todos têm a sua música. Quando eles ficam alegres, cantam no mato. O meu pai andava no mato. Nestas andanças ele ouviu e conheceu a música do tigre, a música do veado, a música do macaco e de muitos outros bichos. À noite ele sempre cantava pra mim, mas isso faz tempo e eu esqueci. Às vezes eu sonho, e o sonho me traz as músicas dos bichinhos do mato de volta. Assim outro dia eu lembrei a música da formiga.

Zílio conta que em suas andanças no território, um homem pode encontrar e perder cantigas. Foi assim que, andando, contou haver perdido uma cantiga que seu pai lhe havia ensinado na bacia do Alto Uruguai. Para sua alegria – conta ele - em sonho, na bacia do Guaíba, Zílio reencontrou o “Canto da Formiga”:

Pénkrig fi tÿnh kãme³

*Ã ne tetĩ nĩ
Isÿ ãn têtã ãg tynyn
Ã ne tetĩ nĩ
já vem kÿ
Ã ne tetĩ nĩ
Kata inh mÿ há tĩ
Ã ne tetĩ nĩ
Isÿ ãn tetã jag tynyn
Ã ne tetĩ nĩ
mru kon tĩn kÿ
Ã ne tetĩ nĩ
Kata inh mÿ há tĩ*

Canto da Formiga

A formiga fica feliz
ao ver a moça socar milho
no pilão, pois carrega
os farelos que caem
pra alimentar seus filhos
no inverno

³ Este canto foi entoado por Zílio numa de nossas conversas na Loja da Cultura Indígena e está registrado em Kanheró (CD, 2005, faixa 4).

O conjunto destes depoimentos aponta para uma perspectiva Kaingang onde o som, a música e a audição operam como efetivos meios de comunicar diferentes domínios do cosmos, interligando vivos, mortos, floresta, cidade. Também revelam a música e os cantos como elos de articulação entre memória e oralidade, enquanto meios de transmissão privilegiados de conhecimentos, narrativas, perspectivas e idéias.

1.3 Canto de caça

Na primeira parte desta tese, a perspectiva do *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia em relação aos campos intersubjetivos acionados na caça e na guerra foi comparada ao ponto de vista de outras sociedades ameríndias sobre este tema (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996), permitindo antever que, para estes povos, guerra e caça se confundem nas florestas. Efetivamente, som e audição parecem desempenhar um papel importante não só para o êxito dos guerreiros, mas também são referidos no contexto dos ritos de morte e fabricação da pessoa.

Em suas expedições junto aos Kaingang, em São Paulo, Horta Barbosa (1947, p. 57-58) fez anotações etnográficas importantes a respeito das estratégias de caça Kaingang, nas quais os sons preenchem um papel decisivo.

Barbosa refere que, quando os caçadores Kaingang descobrem um bando de macacos na floresta, iniciam “uma algazarra infernal”, paralisando os animais. Então lançam suas flechas, abatem muitos macacos e seguem o bando remanescente, fazendo alarido e desferindo flechadas até darem a caçada por encerrada.

Em Porto Alegre, quando os pesquisadores Rodrigo Alegretti Venzon, Rogério Rosa e Jorge Herrmann estudavam o universo sonoro Kaingang a partir do repertório de cantos tradicionais conhecido pelos *kaingang-pé* João Carlos *Kasu* Kanheró, Zílio *Jagtyg* Salvador e Felipe *Réton* da Silva, não supunham que estes *kófa*/velhos acionariam, a partir da *Ymã Mág*, o domínio da floresta virgem (ROSA, 2005).

O disco “*Kanhgág Ag Vĩ Ymã Mág Ki*” permite situar, no campo etnográfico de Porto Alegre, as questões levantadas anteriormente (KANHERÓ, CD, 2005).

Ilustrativa deste repertório, o “Canto do Porco-do-Mato”, gravado por João Carlos *Kasu Kanheró*, complementa a narrativa de Jorge Garcia, expressa na parte I da tese, sobre o campo intersubjetivo experimentado por estes animais na floresta.

Krág Ag Jé

*Pó gryg gryg pó gryg gryg pó gryg gryg
Ka gryg gryg ka gryg gryg pó gryg gryg pó gryg gryg ka gryg gryg
Ka gryg gryg ka gryg gryg, m̃hág hára m̃hág hára
Ky gryg gryg ky gryg gryg kry gryg gryg pó jugpó goj jur m̃
Jy kutãka tanh m̃ há kasa ãr inh kanhkã
Ag mré vare k̃y, m̃ ta ka tanh m̃ hã t̃i hamã
Pó gryg grag pó gryg grag pó gryg grag grag gryg grag
Krygrygrag krykrygrag krygrygrag*

Canto dos porcos-do-mato

A vara de queixadas
corre sobre pedregulhos
e atravessa rios e matas,
passando pelo acampamento
de seus parentes

1.4 O *Vãnh-génh tu vãjé* segundo Zílio Jagtyg Salvador

De acordo com Zílio Jagtyg Salvador, o *vãnh-génh tu vãjé* é o canto de guerra Kaingang. Trata-se uma forma musical muito antiga, que remete ao *Gufã* – tempo mitológico –, quando os Kaingang recém-saídos do ventre da terra viviam nos campos e nas matas, onde começaram a encontrar inimigos. Era cantado para animar os guerreiros Kaingang que, entusiasmados, venciam a guerra. Por isso, uma tradução mais correta do *vãnh-génh tu vãjé*, segundo Zílio, seria “canto da guerra e da vitória”.

Conta Zílio que, entre o tempo mitológico – *Gufã* – e o tempo presente – *Uri* -, houve um período em que os cantos de guerra não foram entoados. Neste tempo, os Kaingang viviam reclusos nas terras indígenas paulatinamente invadidas e exploradas por posseiros, madeireiros e arrendatários. As águas (*goj*) estavam sendo contaminadas e as matas (*nên*), devastadas ou transformadas em parques. Os Kaingang se sentiam fracos para lutar e o *vãnh-génh tu vãjé* ficou guardado pelos *kujà* e pelos rezadores.

Zílio lembra que, quando era criança, este tempo ainda não havia chegado, mas os *kujà* mais velhos lhe diziam: “Vai chegar o tempo em que os brancos vão apertar índios, eles vão se espalhar como formigas”. Outras narrativas Kaingang também fazem menção a este período, que identificam com o acirramento do contato intermediado pelas agências de Estado, especialmente SPI e FUNAI, correspondendo à primeira metade do século XX até a década de 1980⁴. Neste *continuum*, a década de 1950, quando Zílio era criança, corresponde justamente ao auge do ciclo de exploração madeireira no Planalto Meridional, quando a madeira do pinheiro-brasileiro (*fág* – *Araucária angustifolia*), espécie central na definição da territorialidade Kaingang, foi intensivamente explorada.

Zílio conta que, da mesma maneira como os *kujà* preparavam as crianças para estes tempos difíceis, lhes falavam com entusiasmo do tempo seguinte, quando o *vãnh-génh tu vâjë* seria novamente entoado. Neste tempo vindouro – que corresponde exatamente à época atual – os brancos continuariam “apertando” cada vez com mais força: é o tempo da cidade grande. Mas os *kujà* animavam os meninos, dizendo-lhes que os Kaingang voltariam a fazer guerra e de novo venceriam os inimigos com a *vãkyr* (música), os *jãnjãn* (cantos) e as *gringrén* (danças). Assim, desde meados da década de 1990, o *vãnh-génh tu vâjë* voltou a ser entoado. “Hoje os brancos continuam apertando, mas nós voltamos a fazer nossa guerra, e isso nos alegra”, conclui Zílio.

1.5 A retomada do *vãnh-génh tu vâjë* na perspectiva de Antonio *Ga Rã* Vicente

A retomada do *vãnh-génh tu vâjë* ocorre em muitos pontos do território Kaingang desde a década de 1990. O compositor e líder Kaingang Antônio *Ga Rã* Vicente, que participou da retomada do *vãnh-génh tu vâjë* nessa época, no contexto da luta pela demarcação da TI Iraí, na microbacia do rio do Mel, bacia do Alto Uruguai, observa que há variações locais que merecem ser estudadas.

Segundo ele, assim como há diferenças entre os *kujà*, existem diferenças entre os *cantos de guerra*. Aqui, novamente, o *kujà* aparece na narrativa Kaingang como o guardião por excelência do repertório de possibilidades destes cantos:

⁴ A mesma coisa foi afirmada pelo *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia (TI Nonoai), o *pai* Vicente *Fokãe* (TI Xapecó), a *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva (Aldeia Morro do Osso) e o músico Antonio *Ga Ra* Vicente, ou seja, especialistas reconhecidos no contexto do horizonte cultural Kaingang.

Eu comecei a sonhar com esses cantos durante a nossa movimentação pela terra de Iraí. E fui falar com nosso *kujã* e ele me disse que estes sonhos avisavam que eu poderia trazer de volta nossos cantos de guerra. Então o *kujã* trabalhou esta parte para mim. Por isso estes cantos nunca podem ser traduzidos, eles são sagrados, eles falam da nossa emoção de lutar pela nossa terra.

A partir desta colocação de Antonio Vicente, iniciou-se um diálogo esclarecedor. A conversa aconteceu logo após uma exibição do grupo de guerreiros do Morro do Osso, em abril de 2005:

Pesquisadora: Antônio, me explique, por que não tem tradução?

Antonio: Porque a gente não teve autorização do *kujã* pra fazer tradução. Ele não quer que faça tradução, então a gente tem que respeitar. Porque ela é da luta. Eu já tive conversando sobre isso, mas não teve autorização. Eu, por mim, eu faria. Eu tenho condições de fazer a tradução. Mas ela é religiosa pra nós. Ela é um sentido muito bem mais significativa pra gente. Por isso não tem autorização do *kujã*.

Pesquisadora: Já observei que os cantos são diferentes entre si, cada aldeia tem o seu. Nenhum desses cantos pode ser traduzido?

Antonio: Sim, são diferentes, mas nenhum deles pode ser traduzido. Por exemplo, se eu canto assim: *Fêr ã nhó'i nhó'i, fêr ã nhó'i nhó'i, fêr ã nhó'i nhó'i*, isso não pode ser traduzido.

Pesquisadora: E que cântico é esse?

Antonio: Esse é o cântico de uma marca. Vamos supor, se você tem a marca de um facão da época em que você lutava, ela é uma marca. É em cima disso que o cântico é feito. Mas sem a autorização deles [*kujã*], a gente não pode estar fazendo a tradução. Então eu respeito esse cântico, tenho um sentido muito forte dele em mim. Eu poderia traduzir, mas sem a autorização, mais cedo ou mais tarde o pajé vai ter que me cobrar, então não faço isso. As minhas músicas, que eu composito, essas sim, essas eu posso traduzir. Elas são minhas. Mas os cânticos, as músicas de guerra, são de todos os povos Kaingang, então temos o maior cuidado para que isso não aconteça.

Pesquisadora: É de que guerra? Esse cântico é de guerra?

Antonio: Bem, nós temos guerras, muitas guerras. Uma época, não era guerra de pessoas, mas uma guerra de uma doença que vinha afetando a comunidade indígena, doença que se influía dos brancos que estavam chegando. Então a gente tinha de fazer um ritual para a gente não estar pegando aquela doença. Por outro lado, a gente lembra que o povo tava ficando diferente, tava acabando, então é também uma guerra para eles reconhecerem a gente, pra gente ter essa energia daquele índio que é forte, a gente precisava fazer um ritual. Aqui [Morro do Osso] a gente sente que eles tão fazendo esse ritual em defesa de uma outra coisa. E assim era, nas desmatações, na época que deu as poluições, no fim das comidas típicas, quando os brancos tavam cortando tudo e não tinha como a gente comer nossas comidas, falta de mel, tudo, essas coisas todas. Isso é a guerra. Então não é uma guerra pra enfrentar batalhões de choque, mas é uma guerra que a gente tá levando contra estes órgãos que vem fazendo acontecer isso. Então mudou. Hoje não tem como eu fazer um ritual no meio da mata, que ela não existe mais. Então eu faço assim.

Pesquisadora: E tem alguém que compôs estes cânticos?

Antonio: Esses cânticos de guerra vêm dos *kujã*, vêm também dos índios mais velhos da tribo. Pra mim pegar esse, que eu tava cantando, *Fêr ã nhó'i nhó'i, fêr ã nhó'i nhó'i*, foi de um que tinha 115 anos. Na época, quando eu tinha uns dez anos, eu tinha de dar de comer melhor pra ele. E ele fez um ritual pra mim. Através desse ritual, foi lembrado pra mim, pra eu fazer esse ritual, quando eu tinha 28 anos. Então levaram mais de 15 anos, pra eu poder usar. E quando eu usei ele, foi quando deu a conquista da Terra Indígena de Iraí. Daí que eu usei ele. Naquele tempo eles tavam negando o direito da demarcação, dizendo que os índios iam terminar com as matas, que nem como acontece aqui. Só que nunca aconteceu isso. Iraí tá lá, e o mato tá preservado. Então o cântico foi lembrado naquele momento e nos valeu a conquista da terra. Aquele foi o primeiro grupo de dança que foi criado no Rio Grande do Sul, foi naquela data lá, 1991, quando teve uma reunião com o prefeito, o INCRA e a presidência da FUNAI, para reassentar os colonos que tavam em cima da Terra Indígena. Naquele momento era difícil eles se acertarem, porque a FUNAI tinha o recurso, mas o INCRA não tinha o reassentamento, então nós chamamos eles pra dar um encaminhamento. E enquanto o cacique negociava com eles, todos os índios, todas as índias, todas as crianças dançavam. Começamos a dança desde as duas horas até as cinco horas da tarde, durante todo o tempo da reunião. Foi uma luta. E pra nós foi a maior conquista quando eles viram que nós éramos índios mesmos e que eles não tinham saída, tinham que assinar a terra. E assim foi nossa conquista.

Pesquisadora: Nas lutas de Nonoai para a expulsão dos posseiros, em 1978, e em Mangueirinha, não existiam esses grupos, essas danças?

Antonio: Não. Eles tinham **cocar**, **colares**, algumas **lanças**, mas o canto e a dança não. Mas depois que Iraí foi tirado através desse ritual, todas as áreas montaram os seus grupos. Esses grupos é que são os exércitos contra o racismo, pelo meio ambiente, pela terra. Em Iraí, o nosso grupo era o *Non Nga*. Essa dança não veio do exterior, de outro país, é criada daqui mesmo.

1.6 Análise das figuras musicais no *vãnh-génh tu vâjé* executado pelo grupo de Zílio Jagtyg Salvador⁵

Para conhecer esta forma musical, investiu-se em uma conversa com o músico e percussionista Kiko Freitas, que há alguns anos pesquisa manifestações percussivas em distintas regiões do mundo.

Para este músico, a audição do *vãnh-génh tu vâjé* executado pelo grupo de Zílio Jagtyg Salvador revela uma estrutura composta pelo diálogo entre três figuras rítmicas: o *sygsyg* (chocalho de porongo), o *véin tãh* (bastão ou lança de taquara ou madeira) e os vocais.

⁵ A grafia musical e sua interpretação temática foram realizadas em diálogo com o irmão da pesquisadora, o baterista Kiko Freitas, que contribuiu decisivamente para este tópico.

Segundo Kiko Freitas, o comportamento e a relação entre estas três figuras musicais (*sygsyg*, *véin tãn* e vocais) ao longo do tema apontam para uma estrutura organizada em duas partes bem definidas, designadas parte A e parte B.

PARTE A:

Sygsyg

The notation shows a single staff in 3/4 time. It begins with three triplet figures, each consisting of three notes (x 7 x) with an accent (>) above the first note. The notes are positioned on the first, second, and third lines of the staff. The piece concludes with a repeat sign and a double bar line.

Véin-tãn

The notation shows a single staff in 3/4 time. It consists of four quarter notes: the first is on the first line, the second on the second line, the third on the second space, and the fourth on the first space. The piece concludes with a repeat sign and a double bar line.

Voz

The notation shows a single staff in 3/4 time with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). It features three quarter notes with lyrics underneath. The first note is on the first line with the lyrics "Kanh-Nãn". The second note is on the second line with the lyrics "-gág ga". The third note is on the second space with the lyrics "vã vã". The piece concludes with a repeat sign and a double bar line.

Kiko Freitas interpreta esta primeira parte predominantemente deficiente por um movimento rítmico repetitivo, circular, com tendência minimalista e que, fazendo uso de compasso ternário, assume caráter hipnótico. Segundo ele, é a figura tercinada executada pelo *sygsyg* que gera um movimento tensionante, fazendo a célula rítmica mover-se⁶.

⁶ Kiko observa que o padrão de tercina com pausa na segunda colcheia do grupo de três figuras refere muito a padrões africanos (que por esta via foi incorporado, a partir dos Estados norte-americanos, em formas modernas de *schufle*, *blues* e *rock*).

No conjunto das três figuras desta parte (*sygsyg*, *véin tân* e voz), é o *sygsyg* que desestabiliza, que tensiona, que impulsiona e move o tema – as demais figuras estão presas à unidade de tempo, fazendo a marcação. Nos termos musicais de Kiko Freitas, “a figura executada pelo *véin tân* mantém o ritmo no “chão”: o ritmo marca primordialmente as unidades de tempo (uma figura por tempo), gerando um forte senso de pulsação”. Analisando o comportamento vocal, Kiko Freitas observa que

(...) o mesmo ocorre com a figura da voz, igualmente fixada na unidade de tempo. Em adição, a voz utiliza-se apenas de uma nota musical – o fá sustenido –, o que reforça o movimento hipnótico do trecho, convidando o ouvinte a uma espécie de transe, na medida em que os compassos se repetem.

Este movimento prossegue até ceder espaço para a parte B do tema, que resulta, basicamente, segundo o músico, da acomodação da tensão expressa na parte A.

PARTE B:

Sygsyg

Véin-tân

Voz

Inh vãn- -gênh ka inh mỳ há
Inh rá- -rá ka inh mỳ há
No ta nỹnh keja krãn ku- tâ

Segundo Kiko Freitas, na parte B os vocais projetam-se, disputando com o *sygsyg* a posição de figura tensionante. O movimento vocal passa a exibir duas figuras por tempo, gerando um sentido “dobrado”⁷ no ritmo e produzindo a sensação de maior mobilidade e vigor, com acentos que variam da parte fraca à parte forte nos tempos 1 e 4, respectivamente.

Entretanto, embora o comportamento das figuras do *sygsyg* e *véin tãñ* mantenha-se idêntico em relação à primeira parte, a mudança de compasso na figura dos vocais, de 3/4 para 4/4, propõe um novo sentido ao tema, tornando claro o início de uma nova parte.

Relacionando a interpretação musical *stricto sensu* com a cosmologia Kaingang, cada uma destas figuras deve ser compreendida como a expressão musical dos dois poderes necessários para que a guerra aconteça com êxito: o poder xamânico, representado pelo *sygsyg* – que é o instrumento do *rezador*, *kujà* ou *feiticeiro* – e o poder beligerante, representado pelo *véin tãñ* - executado pelos guerreiros. O que unifica os dois poderes na atitude guerreira são os cantos, entoados por todos os participantes, das duas marcas tribais, *kamé* e *kairukré*, que juntos fazem a guerra e a vitória.

1.7 A análise musical do *vãñh-génh tu vãjë* por Zílio Jagtyg Salvador

Na intenção de conhecer como Zílio Jagtyg Salvador concebe a estrutura deste tema musical, provocou-se este Kaingang a um exercício interpretativo da música. De modo similar, Zílio também identifica a divisão do *vãñh-génh tu vãjë* em duas partes que, segundo seu ponto de vista, demarcam respectivamente o começo da guerra, em que os guerreiros se encontram e começam a mobilização, e o seu ápice, quando de fato se dão o enfrentamento com o inimigo e a vitória.

Segundo ele, a segunda parte corresponde ao momento em que os guerreiros Kaingang fecham o cerco ao inimigo. Zílio conta que foi assim que os Kaingang venceram a memorável guerra em que fizeram os *Kanhgág Jĩr* (Xokleng) cruzar o *Goj en* (rio Uruguai) a nado. Nessa guerra, lembra Zílio, seu bisavô paterno – um Xokleng – foi raptado ainda criança pelos Kaingang junto com outro menino, e ambos hoje são *troncos velhos* das famílias Salvador e Casemiro, de Nonoi.

⁷ Sentido de ênfase.

A primeira parte do nosso canto é a guerra. Os guerreiros se apresentam: ‘*Kanhgâg và*’. O Kaingang é gente do mato, ‘*nân ga và*’, é como um bicho do mato. ‘*Inh vânh-génh ka inh mÿ há,*’, os guerreiros matam o inimigo, eles não têm medo de nada. ‘*No ta nÿnh keja krân ku-tã*’, nossa guerra é com arco e flecha, nós estamos alegres de fazer nossa guerra, assim é que chega a nossa vitória. (Zílio Salvador)

1.8 A forma corporal no *vânh-génh tu vâjë*

Vânh-génh tu vâjë é um canto de guerra, cuja performance guarda analogia com as táticas dos antigos Kaingang para encurralar e vencer seus inimigos. Na perspectiva Kaingang contemporânea, o *vânh-génh tu vâjë* se reveste da mesma eficácia que possuía nas guerras do passado: cantando e dançando, os guerreiros Kaingang de hoje se animam para levar avante suas lutas por terra e obter a vitória. Zílio reconhece, nesse sentido, que grande parte da conquista da dos territórios pelos Kaingang em Porto Alegre, bacia do Guaíba, deve-se à força que ele e seus companheiros, preparados para a guerra, recebem e distribuem através do *vânh-génh tu vâjë*.

1.8.1 O cerco



Fig.31

Segundo Zílio Salvador, no *vãsy* – o *tempo dos antigos* – a guerra Kaingang ocorria na floresta. Após localizarem seus inimigos, os Kaingang se deslocavam no mais absoluto silêncio e se posicionavam entre as árvores, de modo a cercar toda a circunferência da aldeia ou do acampamento adversário. Era necessário, então, imobilizar os inimigos. Assim, faziam o *cerco* e iam *apertando* em direção ao centro, cantando o canto de guerra. O canto evoluía para a gritaria e o adversário ficava atordoado.

1.8.2 O combate

A seguir, *kamé* e *kairukré* se dividiam e avançam sobre o inimigo com suas armas: flechas, arcos e varapaus, desferindo golpes até exterminá-los e vencer.



Fig.32

Através da ritualização de cantos e gestos do *vãnh-génh tu vājé*, os homens com seus corpos preparados atingem o êxtase⁸, levam a termo seu intento e vencem a guerra.



Fig.33 – Pequeno guerreiro *Kamé* após a participação no *Vãnh-génh tu vājé*, durante os embates entre os Kaingang e os poderes públicos em Porto Alegre, em função do território da Lomba do Pinheiro. Trata-se de *Vëntánh*, filho de Zílio *Jagtyg* Salvador e Nilda Eufrazio Nascimento, nascido em Porto Alegre. *Vëntánh* é a sétima geração do cacique *Nonohay*, acionando na Aldeia Grande, na bacia do Guaíba, o ciclo de guerra de seus antepassados.

O ornamento corporal dos guerreiros que participam do *vãnh-génh tu vājé* inclui pinturas corporais com as marcas das metades *Kamé* e *Kairukré*, indicando que para a guerra é necessária a ação conjunta dos *jambré* (guerreiros das duas metades tribais); cocares de penas de aves, que trazem ao guerreiro atributos como agilidade, perspicácia e audição; e colares com objetos que igualmente conferem poderes especiais aos guerreiros⁹.

⁸ No sentido de Mircea Eliade (1994, p. 11-12), ingressar em um outro estado de espírito, em que a percepção responde a estímulos imperceptíveis ao estado de espírito ordinário.

⁹ Ver tópico 1.4.6 da Parte 1, onde são analisados os colares dos chefes Kaingang e seus significados.



Fig.34 - Pintura *Kairukré* Pintura *Kamé*

No caso de ser conduzido por um rezador, *kujà* ou iniciado, o *vãnh-génh tu vãjé* é puxado pelo tocador do *sygsyg*. Há ainda as armas guerreiras – arcos (*vyj*) e flechas (*ndo*). Batidas pelos guerreiros contra o solo e assumindo o papel de bastões rítmicos, são as flechas que criam a figura musical do *véin-tãn*.



Fig.35 – Zílio Jagtyg Salvador conduz o *Vãnh-génh tu vãjé* com o *sygsyg*. À direita, a fabricação do guerreiro *kamé*.

O número de participantes do ritual é variado, mas são necessários no mínimo quatro homens ou meninos, idealmente dois *kamé* e dois *kairukré*. É indispensável que os *jambré* – homens de metades opostas e complementares, cunhados reais ou potenciais – estejam juntos na guerra. Só assim se obtém a vitória. Nas comunidades Kaingang em Porto Alegre, muitos dos meninos e homens são da marca *kamé*. Assim, quando o *p'ai* que lidera o cerimonial pinta o corpo dos guerreiros, pode “equilibrar as marcas”, ritualmente, como conta Zílio:

Antigamente, no *Ritual do Kiki*, o *kujà* podia mudar a marca de alguma pessoa. Se um ano morria mais *kairukré* e ficava desparelho, ou se ele queria um casamento que não podia sair porque os noivos eram da mesma marca, ele mudava no *Kiki*. Assim é o *kujà* no nosso grupo. Quando eu vou pintar um guerreiro do meu grupo, olho as marcas. Se elas tão sobrando, ou tão faltando, eu ajusto elas. O *kujà* pode fazer isso.

O *vãnh-génh tu vājé* está associado a uma série de intervenções culturais pelas quais um guerreiro deve passar desde a infância até que esteja pronto para vencer uma guerra (KAGRĒR, 1997a). Estas intervenções, segundo Zílio, dependem de recursos que só podem ser encontrados em florestas primárias – que os Kaingang chamam de *něn-pe* (*mata verdadeira*). Muitos deles, por exemplo, só existem nas matas com pinheiros.

Há uma parte desta iniciação, entretanto, que vem sendo feita na *Ŷmã Mág*, na bacia do Guaíba. Trata-se do princípio de fabricação do guerreiro, que começa na nomeação com “nomes do mato”. O especialista neste trabalho é o *kujà*. Após nominar o guerreiro, o *kujà* prepara o corpo do menino com ervas do mato especiais para aguçar os sentidos (*nhy, sēgsó fēr*) e auxiliá-lo a evitar o inimigo (*kēgĩn fēr, kŷkrŷ, vŷnhvŷj*) (KAGRĒR, 1997a). Zílio diz que poucas destas ervas existem nas florestas locais na bacia do Guaíba, impactadas pela expansão urbana de Porto Alegre, pois necessitam de matas virgens e fortes para brotar. Lembra também que este tratamento ritual está associado a uma série de regras e prescrições que devem ser seguidas, incluindo interditos sexuais e alimentares, sob pena do guerreiro perder a força. Além disso, as armas dos guerreiros também devem ser *curadas* com remédios do mato.

Segundo artigo publicado pelo professor bilíngüe Kaingang Gelson Vergueiro *Kagrēr* (1997a, p. 157), da TI Nonoai, o culminar deste processo coincide com a preparação da mente do jovem para receber os ensinamentos dos guerreiros mais velhos. Para tanto, deve comer a fruta *kēgren jēn*, encontrada onde a mata é mais densa e de difícil penetração. Na cidade grande, a formação de um guerreiro passa também por acompanhar o pai nas reuniões, assembléias e negociações com as autoridades dos *fòg kupri* – os estrangeiros brancos. Desde cedo os pequenos guerreiros, já com seus nomes do mato, acompanham os pais, sempre amparados pelas mães, nos diferentes embates com agentes governamentais e outros estrangeiros.

Ora, diversas narrativas Kaingang obtidas em entrevistas na bacia do Lago Guaíba permitem tecer analogias entre cidade e floresta, na medida em que ambas figuram na perspectiva destes índios povoadas por uma diversidade de sujeitos, espíritos, pessoas, cujas formas podem

ser transformadas na relação intersubjetiva, figurando jaguares, aves ou outros animais mais ou menos perigoso.

Especialmente ricas neste sentido são as narrativas da *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva, que está à frente dos embates pela conquista do território do Morro do Osso – *Ymã Tope pên* –, onde afirma estarem enterrados *kujà* e guerreiros muito antigos destas terras do *goj-kafã-tũ* (grande água sem margem, o fim do mundo, na cosmologia dos Kaingang das terras orientais da Bacia do Prata).

A narrativa desta *kuja* transcrita a seguir foi obtida durante entrevista na manhã de 16 de abril de 2004, no acampamento então constituído pelos Kaingang próximo às florestas do Morro do Osso, onde reconhecem marcas de habitação pretérita de seus antepassados. Decididos a permanecer neste local, considerado sagrado, ingressaram junto à FUNAI solicitando a identificação e delimitação da área como terra indígena de ocupação tradicional, nos termos da CFB/1988. Poucas horas depois da entrevista, os agentes da prefeitura municipal de Porto Alegre removeram os Kaingang e seu acampamento, em uma ação de reintegração de posse que alega invasão dos indígenas nos domínios do Parque Natural do Morro do Osso, unidade de conservação sob administração municipal.

Cada pessoa tem um tipo de espírito. O jeito dela mesma não é o que a gente vê por fora. O pajé [*kujà*] é que pode enxergar atrás daquela pessoa, da aparência dela, o que é que ela é. Por isso o pajé é importante na luta pela nossa terra aqui na cidade grande. Nos antigamente, os pajé lutavam na floresta virgem. Ali vinha tudo quanto era inimigo, e ele é que dizia o jeito de vencer a guerra. Queimava remédio do mato pros guerreiros escutar, enxergar, fazia o inimigo ficar meio abobalhado, tudo isso ele fazia. E aqui é a mesma coisa. A erva que eu acho eu queimo pras crianças, as que eu não acho eu mando vir de fora. (...) Nessa nossa luta eu vejo quem que é do nosso apoio, quem que vem com ameaço, quem que mostra os dentes, mas tem outro por dentro. Esse é o trabalho do pajé. Então, pra entender direitinho, o meu guia, que é uma ave, ele se aproxima sobre mim e comunica com os guias da cidade, as pombas da cidade, pra elas atingirem aqui, pra elas trazerem a notícia pra ele, e ele me conta. Porque ele existe também, o meu guia, aqui, mas ele não entra no lugar dos brancos. Quem vai ali é a pomba. Assim que a notícia caminha pro pajé na cidade grande.

A perspectiva de Lurdes *Nimpre* da Silva permite reconhecer, a partir da teoria Kaingang, que o percurso dos guerreiros na “floresta simbólica” da cidade grande exige um intenso trabalho do *kujà*. Este trabalho envolve estratégias de atração e camuflagem capazes de atrair e dissimular espécies de espíritos e sujeitos que ainda não são conhecidos. Exige também que este especialista

seja capaz de estabelecer novas alianças – representadas na mediação empreendida pelas pombas. É o *kujà* que, neste cosmos perspectivo, parece efetivamente abrir picadas para que os guerreiros “façam o cerco” a seus inimigos entoando o *vãnh-génh tu vājé*. Assim, guerra e xamanismo se atualizam na *Ymã Mág*, a floresta de pedra, universo simbólico que devolve ao poder xamânico sua importância enquanto instituição central na articulação guerreira dos Kaingang e na sua disputa por fronteiras territoriais.



Capítulo 2

As tramas Kaingang em Porto Alegre no século XX¹⁰

Na década de 1940, quando o cronista Walter Spalding (1943) escrevia sobre os vestígios arqueológicos indígenas em Porto Alegre, uma grande ameaça pairava sobre as florestas e águas termais que brotavam na microbacia do rio do Mel. O avanço da colonização em toda a região da bacia do Alto Uruguai, associada ao crescimento da cidade de Iraí, colocavam em risco os territórios Kaingang, as fontes de água e os barreiros sagrados do lugar¹¹.

Um olho d'água em especial preocupava os Kaingang que viviam naquela bacia, pois reconheciam que nas suas imediações fora enterrado o cacique Nonohay, do qual eles descendiam diretamente. Para enfrentar a situação, Sebastiãozinho, Fabriciano da Silva e sua filha Vicentina da Silva empreenderam uma grande viagem a Porto Alegre, a pé, para alertar o intendente do Estado, general Cordeiro de Farias, e pedir que agisse imediatamente (ROSA, 2004, p. 243).

Conforme narrou Vicentina da Silva ao antropólogo Rogério Rosa¹², no percurso os indígenas cruzaram pelas cidades de Palmeira das Missões, Santa Bárbara, Rio Pardo e Encantado, chegando a Estrela. Ali tomaram um vapor, descendo até a capital, onde se alojaram na Casa de Correção dos Presidiários (ROSA, 2004, p. 243-244). Como resultado da viagem, um

¹⁰ O “quebra-cabeças” deste capítulo muito deve às entrevistas com João Carlos Padilha, Iracema Rã Ga Nascimento, Zílio Jagtyg Salvador, Maria Casturina da Silva, Ari Ribeiro, Jorge Kagnãg Garcia e Floriano Nascimento, os dois últimos entrevistados na TI Serrinha, em junho de 2004. Foram igualmente fundamentais as entrevistas com o pesquisador Rodrigo Alegretti Venzon, que vivenciou muitos dos acontecimentos narrados e no ajuste da genealogia. A pesquisa de imagens incluiu o acervo de Telmo de Lima Freitas, que conheceu Aristides Kômág da Silva em Iraí. Para melhor compreensão do capítulo, sugiro recorrer à genealogia anexa no final do mesmo.

¹¹ Os Kaingang reconhecem os *barreiros* ou *lambedouros* como locais onde os animais originais (presentes no mito de origem) bebem água e comem sal. Trata-se de espaços de importância mitológica, cosmológica e ecológica.

¹² Esta história foi registrada por Rogério Rosa durante os trabalhos de campo de sua dissertação de mestrado, em 1996. Foi publicada na dissertação pela primeira vez (1998) e mais tarde em um artigo, em 2004.

documento assinado por Cordeiro de Farias foi encaminhado ao prefeito de Iraí, Álvaro Rodrigues Leitão, que destinou uma área para os Kaingang na Ponte Preta. Pouco depois, entretanto, transferiu o grupo para as barrancas do rio do Mel.



Fig.37 – “Iraí, no meio de um imenso sertão” (Fonte: COUTO E SILVA et alii, 1942, p. 480).

Os Kaingang do rio do Mel retornariam muitas vezes a *ÿmã Mág* (cidade grande, Porto Alegre). O fato de não viverem em terras indígenas controladas pelo SPI lhes permitia circular com maior autonomia no território, se comparados aos Kaingang que viviam em áreas administradas por este órgão federal.

A demarcação de terras indígenas no Rio Grande do Sul – inaugurando a intervenção administrativa estatal sistemática nos espaços de vida Kaingang - fora encaminhada trinta anos antes, como resultado de uma audiência ocorrida, também na *ÿmã Mág*, entre o cacique Antonio Pedro¹³, de Nonoai, e o presidente do Estado do Rio Grande do Sul, Carlos Barbosa, em 26 de julho de 1908, em Porto Alegre. Como noticiou o jornal “Correio do Povo”:

O General Firmino de Paula foi ontem às 10h30 ao Palácio apresentar ao Dr. Presidente do Estado os dois caciques dos bugres e coroados com aldeamentos na Serrinha e Nonoai. O Dr. Carlos Barbosa recebeu-os carinhosamente e indagou dos motivos que os haviam trazido a esta capital. O cacique-mor Antonio Pedro de Nonoai expôs que sua tribo, vivendo nas proximidades de Serrinha, desde tempos imemoriais, na mais pacífica das posses sobre as terras que ocupam, está, há algum tempo, sendo constantemente perseguida por intrusos que pretendem desaloja-la. Considerando essa violação dos seus direitos e dos de sua tribo, o referido cacique vinha pedir ao Papai Grande para lhes mandar garantir as posses das terras e contínua tranqüilidade. O Dr. Carlos Barbosa respondeu-lhe que tomando na devida consideração o justo pedido, máxime em estando na convicção de que aos ditos bugres assiste direitos

¹³ Antonio Pedro Chimbanguê e Henriqueta *Kanheró* são pais de João Floriano *Kanheró* Chimbanguê, indígena cuja história está relacionada ao Morro do Osso e será abordada mais adiante, neste capítulo. Henriqueta, por sua vez, pertence à irmandade dos *Kanheró* que descendem da aliança entre Joaquim *Kanheró* com mulher africana de sobrenome dos Santos, motivo pelo qual muitos dos descendentes contemporâneos desta família assinam o sobrenome dos Santos (ex: Francisco dos Santos, Antonio dos Santos).

incontestáveis de posse sobre as terras de que eles foram os primitivos habitantes, posse essa que o Governo lhes devia assegurar respeitando-lhes a vida e o regime por que se governam, ia tomar as providencias precisas para que se não fizesse, à título da civilização, nenhuma usurpação de suas terras. Neste sentido, o Dr. Carlos Barbosa, dirigindo-se ao Dr. Cândido Godoi, secretário das obras públicas e então presente, determinou-lhe que mandasse o Dr. Augusto Pestana com o pessoal que fosse necessário aos aldeamentos desses bugres, proceder à medição e a demarcação da zona por eles até agora ocupada. (Correio do Povo, 26/07/1908 *apud* DIETRICH, 1995, p. 2)

O compromisso firmado por Carlos Barbosa foi cumprido¹⁴, ficando a execução a cargo da Secretaria de Estado dos Negócios das Obras Públicas e de sua Diretoria de Terras e Colonização. Assim, ao longo da década de 1910 e até 1927, o diretor Carlos Torres Gonçalves encaminhou a demarcação de praticamente todas as terras indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul: os toldos Inhacorá, Nonohay, Guarita, Serrinha, Fachinal, Caseros, Carreteiro, Ligeiro, Ventarra e Votouro, todos sobre o relevo do Planalto Meridional.

De acordo com Mozar Dietrich (1995, p. 4), era “moralmente correta” a ação do Estado do Rio Grande do Sul, haja vista não ter o Poder Público estadual a imposição legal de proteger as terras dos índios. É importante frisar também que as terras indígenas ou toldos demarcados correspondiam a parcelas dos territórios de cada parcialidade Kaingang, não à sua totalidade. Neste sentido, reduzia as territorialidades tradicionais e seus espaços de vida a contínuos arbitrários.

Como assinala Kimiye Tommasino (1995a), o território de um grupo Kaingang se define pelos domínios ambientais de uma bacia hidrográfica, com os subterritórios dos grupos locais ou aldeias definidos pelas terras e águas das sub-bacias ou microbacias. As terras indígenas, enquanto categorias jurídicas (OLIVEIRA, 1998a), são apenas fragmentos mais ou menos representativos do complexo ambiental de um território indígena¹⁵ (GALLOIS, 2004).

¹⁴ O Estado do Rio Grande do Sul apoiava-se na legislação vigente: a Lei nº 601/1850, ou Lei de Terras, que determinava reservar terras para os índios, e o Decreto nº 8.072/1910 que instituiu o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). O artigo 2º do Decreto determinava evitar que os “civilizados” invadissem as terras dos índios, assim como mandava devolver a estes as parcelas que lhes tivessem sido usurpadas (DIETRICH, 1995, p. 4).

¹⁵ Dependendo da qualidade do processo administrativo de identificação e delimitação de uma terra indígena, esta pode traduzir mais ou menos os elementos ambientais necessários para manter o vínculo sócio-cultural de pertencimento entre um grupo indígena e seu território. No caso Kaingang, as territorialidades indígenas nunca estão restritas às terras indígenas, despidas em termos ambientais após séculos de degradação. O século XX foi por excelência o período de contenção das territorialidades Kaingang às terras indígenas, através da coerção e tutela dos órgãos indigenistas – SPILTN, SPI e FUNAI. Efetivamente, foi a Constituição de 1988 que possibilitou aos Kaingang

Embora Torres Gonçalves se esforçasse para manter o acordo estabelecido com o cacique Antonio Pedro, os toldos eram constantemente pressionados pela invasão dos “nacionais” (DIETRICH, 1995, p. 4). O avanço das frentes de colonização se fazia sentir em todo o Alto Uruguai. A Colônia Erechim, fundada em 1908, recebia alemães, poloneses e italianos que se deslocavam das colônias situadas nas bacias dos rios dos Sinos, Caí e Taquari, onde os espaços se reduziam (SANTOS, 1998).

Assim, quando Vicentina fez sua primeira viagem a Porto Alegre, em 1940, o processo de intrusão e expropriação das terras dos Kaingang avançava em todo o Alto Uruguai. Mozar Artur Dietrich (1995) observa que a década de 1940 corresponde justamente ao ápice deste processo: dos 90.278 hectares de terras indígenas demarcadas até então, restavam apenas 53.512 hectares em 1950 – ou seja, as terras foram reduzidas em 40% (DIETRICH, 1995, p. 16).

Este esbulho era movimentado economicamente pela expansão colonial centrada no ciclo madeireiro da araucária¹⁶. Milhares de metros cúbicos de madeira desciam o rio Uruguai, pondo abaixo as florestas – base simbólica, material, econômica e ecológica dos Kaingang e dos Guarani. Ao lado do pinheiro (*Araucaria angustifolia*), eram extraídas madeiras-de-lei como o cedro (*Cedrela fissilis*), o angico (*Parapiptadenia rigida*), a grápia (*Apuleia leiocarpa*) e o louro (*Cordia trichotoma*), entre outras essências nativas (TATSCH, 1992; FREITAS, 2005).

Na primeira metade da década de 1950, o jesuíta Balduino Rambo registrou o impacto do ciclo das derrubadas no Alto Uruguai sobre os toldos Kaingang:

Com o advento da colonização açoriana e germânica, os índios, já expulsos das regiões mais acessíveis do Estado, refugiaram-se na fortaleza natural de selvas e precipícios da Serra Geral. Não tardou, porém, o som do machado a expulsá-los para o Planalto, até que a expansão da criação de gado e dos núcleos coloniais os obrigaram a abandonar por completo o quadrante leste do Estado. O último toldo destes índios ainda existe entre Lagoa Vermelha e Passo Fundo, em região de Mata Uruguia. Estas selvas serviram de último reduto aos aborígenes. Os toldos de Nonoai, Guarita e Inhacorá, situados no mais recôndito das selvas do Alto Uruguai, bem demonstram a inacessibilidade destas regiões até os primeiros decênios deste século. [...] Com a expansão da agricultura no Alto Uruguai, os derradeiros filhos das selvas se vêem rodeados pelos brancos, dos quais fugiram durante mais de um século. (RAMBO, 1956, p. 146)

o exercício de suas territorialidades, de modo a reocuparem antigos espaços, inclusive aqueles nos quais se constituíram ecossistemas urbanos.

¹⁶ Na década de 1930, empresas norte-americanas instalaram-se no Paraná, expandindo-se para o Planalto Sul-Rio-grandense e explorando a araucária. A exploração não previa manejo ou reposição, tendo caráter absolutamente extrativista. (PALADINO, 1994, p. 42)

Neste contexto de devastação florestal e de esbulho dos territórios indígenas, as administrações públicas gaúchas preocupavam-se com as reservas florestais, que se extinguíam rapidamente. Em 1949, uma fatia de 19.998 hectares, do total de 34.908 hectares da TI Nonohay, foi convertida pelo governador Walter Jobim em Reserva Florestal. Trata-se do Parque Florestal Estadual de Nonoai¹⁷, cuja área reservada, por sua vez, foi reduzida em 2.499 hectares, destinados ao projeto de colonização da 4ª Seção Planalto, em 1962 (DIETRICH, 1995, p. 16).

Destarte, intensificaram-se as viagens das diferentes lideranças Kaingang a Porto Alegre, quase sempre a pé. O avanço das colônias, parques e cidades, o intrusamento dos limites das terras indígenas e a imposição da tutela, unificavam as diferentes territorialidades Kaingang em uma experiência histórica comum.

Em Porto Alegre encontravam-se os Kaingang das áreas indígenas de Nonoai, Iraí, Votouro, Serrinha e Guarita, entre outras, na medida em que conseguiam driblar os constrangimentos que limitavam suas territorialidades.

Em julho de 2000, quando participei, como ambientalista, da identificação dos limites da área do Capão Alto – uma das parcelas de terras perdidas pelos Kaingang de Nonoai desde a década de 1930 –, tive a oportunidade de conhecer o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia. Então com oitenta anos de idade, este *kófa*¹⁸ foi o primeiro a falar dos desdobramentos da retirada da floresta numa perspectiva Kaingang:

Eu fiz 80 anos anteontem, dia 13, e não sei o que é hospital, meu remédio é do mato. Um dia que não me acho bom, tenho alguma dor de cabeça, vou no mato, tiro umas folhas, cozinho e já melhora. O que é que eu uso? Tudo isso que tá aí no mato é remédio! A casca do angico, do cambará, da grápia, a gente ferve bem, bota um pouquinho de mel e toma pra tirar as doenças. Pro mal da bexiga a gente usa essa aqui, que eu não sei dizer no brasileiro. A sete-sangria, pra dor de barriga, é o primeiro. E tem a casca-de-anta, também, pros bichos, pros porcos. (...) Então a gente sempre cozinha uma comida com a casca-de-anta e dá pra eles, junto com o sal... pois o remédio vale muito! Você vê que o bichinho do mato, o tatu, o veado, a paca, a cutia, eles não têm um picadinho de nada, nenhum berne. E como é que o bichinho do mato não é doente? Pois decerto eles têm lá os remédios deles também! O mato é nossa igreja verde, é o hospital do índio.

Simultaneamente “igreja” e “hospital”, a floresta é o centro do xamanismo Kaingang (ROSA, 2005). Foi a mata que efetivamente permitiu aos indígenas manter a autonomia em

¹⁷ Decreto nº 658, de 10 de março de 1949, publicado no Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul de 11 de março de 1949.

¹⁸ Velho, sábio.

relação às instituições religiosas e de saúde da sociedade envolvente, até as primeiras décadas do século XX.

Entretanto, na medida em que os pinheirais eram derrubados – à revelia da legislação ambiental vigente¹⁹ –, novas doenças atingiam os Kaingang no Alto Uruguai. Os índios doentes eram encaminhados pela administração indigenista até a Santa Casa de Misericórdia, em Porto Alegre, onde permaneciam internados durante meses ou anos, em tratamento.

Foi assim que, em novembro de 1961, João Floriano *Kanheró* Chimbanguê, atingido por um glaucoma, veio tratar-se na Santa Casa de Misericórdia, como contou sua esposa Diolinda Tomás Pereira, que vive na aldeia Pinhalzinho, TI Nonoai.

Filho da *kujà* Henriqueta *Kanheró*, João Floriano era natural da microbacia do rio Demétrio, lugar que os Kaingang chamam *kófa fi goj* – rio da mulher velha –, justamente em referência a esta *kujà*²⁰. Os Kaingang que viviam próximos a estas águas foram expulsos de suas terras com a criação do Parque Florestal Estadual de Nonoai, em 1949.

Encontramos um relato da esposa de João Floriano que a antropóloga Juracilda Veiga (2003) transcreve como característico da “posse tradicional Kaingang de Nonoai” (VEIGA, 2003, p. 85). A riqueza do relato de Diolinda Tomás Pereira está no fato de reconstruir o modo *kaingang-pé*, de índios da tradição:

Aquele que me criou fazia paris no Lajeado Grande. O lajeado da finada mãe, que a finada mãe velha morava em cima daquele lajeado e nós dizia o lajeado da mãe velha. Quem me criou fazia paris naquele lajeado. E naquela vez era pinhal cerrado. Agora não tem nem sinal de pinhal, de pinheiro. Mas naquele tempo quando caía a pinha ficava amarelando que nós nem sabia qual pinhão pegar. Daí o que me criou fazia um cestinho para cada um de nós, porque ele tinha a família dele e tinha nós. Ele fazia um cestinho pra cada um de nós ir pegar peixe cedo. Cedo ele dizia: Vão olhar o paris de vocês. A saracura vai lograr vocês. Daí nós se acorda e nós ia lá. Cada um pegava o seu cestinho cheio de peixe. Lá tinha laje e quem me criou lavrava aquelas laje, fazia mão de pilão. E tinha pinhão, a gente cozinhava aquele pinhão e ia socar naquele pilão para comer com peixe. A mãe cozinhava o peixe para tomar o caldo com farinha de pinhão. Também a gente era piizada. Tudo é bom pra gente. Tudo isso eu me lembro e agora que eu fui

¹⁹ As primeiras normas legais sobre o uso conservado das florestas no Rio Grande do Sul foram inseridas na LEI SOBRE TERRAS PÚBLICAS de 1899 (Lei nº 28, de 05.10.1899) e o seu REGULAMENTO DE 1900 (Decreto nº 313, de 04.07.1900), na vigência da primeira Constituição da República Federativa do Brasil, de 25.03.1891. No Regulamento da Lei, 30 artigos tratam de florestas protetoras, roçados permitidos e outros conceitos já presentes na época (TATSCH, 1992, p. 613).

²⁰ O *kófa fi goj* fica nos limites da atual TI Rio da Várzea, na bacia deste mesmo rio.

morar lá é um capinzal, ta sem pinheiro, ta tudo diferente. (VEIGA, 2003, p. 85-86)

João Floriano ficou hospitalizado em Porto Alegre acompanhado por seu filho Antonio Tomás Pereira – o Tino. Passado algum tempo e ansiosa por notícias do filho, Diolinda lembra que pediu a Marcolino Mineiro que fosse até a capital à procura de Tino. Regressaram os dois a Nonoai algum tempo depois, permanecendo João Floriano internado em Porto Alegre. Passaram-se anos sem que João Floriano retornasse a Pinhalzinho, Nonoai. O fato de João Floriano não retornar era inexplicável para os Kaingang, pois ele tinha vários filhos pequenos. Somente vinte anos mais tarde, vasculhando os arquivos de registro da Santa Casa, Tino obteve a informação de que seu pai saíra vivo do hospital, recebendo alta após quatro meses de tratamento.

No prontuário da Santa Casa de Misericórdia, João Floriano *Kanheró* Chimbanguê aparece registrado como “João Floriano”. Também constam do prontuário o nome de seu pai, “Antonio Pedro Chimbanguê”, e de sua esposa “Julina [Diolinda] Tomás Pereira”²¹.

Neusa Farias, uma das netas de Floriano, seguiu procurando notícias do avô desde que passou a viver em Porto Alegre, na década de 1980. Foi a aliança com Vanderlei dos Santos – natural de Benjamin Constant do Sul, região da TI Votouro, e neto de uma Kaingang da TI Serrinha – que trouxe Neusa Farias a Porto Alegre, onde familiares de Vanderlei residiam desde 1973²². Fruto de uniões entre negros e Kaingang, as famílias articuladas em torno do ramo dos Santos fundou uma pequena ocupação onde hoje fica a Vila dos Sargentos, bairro Serraria, às margens do Lago Guaíba.

É importante referenciar que o bisavô de Vanderlei é Antonio Padilha, natural de Borboleta, na bacia do Jacuí, que casou com Dorália de Paula, indígena de Serrinha, da bacia do Alto Uruguai – o que conecta, pelo parentesco, estas duas bacias à bacia do Guaíba.

Durante muitos anos o paradeiro de João Floriano foi uma incógnita para os Kaingang. Sua memória passou a ser acionada novamente a partir de 2004, no contexto de ocupação de uma área situada no Morro do Osso, Porto Alegre, que vem sendo reivindicada pelos Kaingang junto ao Ministério da Justiça enquanto terra indígena de ocupação tradicional. No Morro do Osso, a *kujá* Lurdes *Nimpre* da Silva identificou inúmeros locais reconhecidos como de ocupação pretérita

²¹ Uma cópia do prontuário de João Floriano, gentilmente cedida pela pesquisadora Maria Paula Prates, se encontra nos anexos documentais desta tese.

²² Neste ano uma prima de Vanderlei veio trabalhar como doméstica em uma casa do bairro Ipanema.

Kaingang. Desde então, estes espaços preteritamente ocupados têm sido associados à memória de João Floriano *Kanheró* Chimbangue.

O antropólogo Sérgio Baptista da Silva, pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígena e Tradicionais da UFRGS, realizando levantamento preliminar sobre a historicidade da ocupação indígena no Morro do Osso, recentemente acessou dados que contribuem para elucidar o paradeiro de João Floriano no período de 1963 a 1973:

Quanto às ocupações indígenas das quais possuímos testemunhos orais, a mais recente delas ocorreu nos quatro primeiros anos da década de sessenta do século passado. Conforme depoimento de antigo morador do bairro limítrofe ao Parque [Parque Natural do Morro do Osso], neste período um índio proveniente da cidade gaúcha de Cruz Alta, com o qual conviveu intensamente durante todo esse período, fixou moradia no Morro do Osso, exercendo atividades tradicionais de caça (com vários tipos de armadilhas e por intermédio de arco e flecha), coleta de frutas, raízes e plantas, além de confecção de artefatos para realizar suas atividades cotidianas e de sustentabilidade no local (feitura de arco e flecha e pontas de projéteis líticas). Este mesmo índio, além de falar português, expressava-se em ‘língua estranha’ (...). (SILVA, 2004b, p. 3)

É importante destacar que tanto a Santa Casa de Misericórdia como o local no Morro do Osso referido como morada de João Floriano pertenciam a Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

O mesmo informante que prestou testemunho a Sergio Baptista, relatou aos Kaingang hoje residentes no Morro do Osso que este indígena teria enfrentado os homens que instalavam explosivos na exploração do granito nos morros da zona sul de Porto Alegre. Os indígenas acreditam que o desaparecimento de João Floriano esteja relacionado a estes conflitos e até hoje desconhecem o paradeiro deste *Kanheró*, sem saber se ele está morto ou vivo.

A década de 1970 em Porto Alegre está associada a uma forte mobilização civil de caráter ambientalista, movimento que acabou resultando na fundação da Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural/AGAPAN. A memória do ecologista Augusto César Cunha relaciona este período a intensas mobilizações contra a instalação de pedreiras em Itapoã. Segundo Carneiro (comunicação pessoal em janeiro de 2005), o empreendimento das pedreiras atingia então quase todos os morros graníticos da região de Porto Alegre. Em Itapoã, o agrônomo e ambientalista, seu companheiro na AGAPAN, José Lutzemberger é apontado por Carneiro como protagonista nos embates que culminaram com a criação do Parque Estadual de Itapoã, em 1973.

Paradoxalmente, os Guarani que viviam em Itapoã perderam o acesso a seus territórios em função da criação do Parque. A rede destes Guarani, cuja territorialidade inclui as florestas e lagoas de Itapoã, também possui memória sobre a presença Kaingang no Morro do Osso. Segundo o mesmo estudo preliminar referido, Sérgio Baptista da Silva (2004b) refere que:

a memória social dos atuais *Mbyá-Guarani* das várias *tekoá* do Rio Grande do Sul e Santa Catarina tem informações consistentes, compartilhadas por diversos interlocutores Guarani. Segundo eles, no tempo do avô de um atual xamã *Guarani* nonagenário [Alcindo Moreira], hoje estabelecido em aldeia no Estado de Santa Catarina [Mbiguaçú], havia no Morro do Osso uma *tekoá guarani*. Estas narrativas desdobram uma série de relações e correspondências entre fatos históricos (guerras, revoluções), acontecimentos sagrados para os *Guarani* e atividades cotidianas que aconteceram ao longo desta ocupação. Neste mesmo período, sempre segundo a memória *guarani*, um grupo *Kaingang* também possuía uma aldeia na área. (SILVA, 2004b, p. 3)

A delimitação de parcelas ou totalidade de áreas de ocupação tradicional indígena enquanto Unidade de Conservação da Natureza (UCN's), caracterizando sobreposição de estatutos jurídicos quase sempre conflitantes, é fenômeno que, desde meados do século XX, passou a ser recorrente no sul do Brasil.

No Rio Grande do Sul destaca-se o Parque Florestal Estadual de Nonoai (1949), o Parque Estadual de Itapoã (1973) e o Parque Natural do Morro do Osso (1979), todos sobre territórios indígenas. Além destes, entre as décadas de 1940 e 1970, foram criadas 19 UCN's no Rio Grande do Sul (RICARDO, 2004, p. 680-681), dentre elas a Floresta Nacional de Passo Fundo, com 1.358 hectares, oficializada pela Portaria nº 561, de 25 de outubro de 1968, que se sobrepõe ao Mato Castelhana, importante reduto Kaingang no século XIX (e.g. DREYS, 1961; BECKER, 1995; LAROQUE, 2000).

Em 1979 foi criada, na micro-bacia do rio do Mel, a Reserva Florestal Municipal de Iraí, sobre os territórios que Fabriciano, Sebastiãozinho e Vicentina publicamente consolidaram como de ocupação tradicional Kaingang, desde a década de 1940 em suas andanças à capital.

As viagens dos Kaingang de Iraí a Porto Alegre se intensificaram neste período. Eram então os caciques Galvão de Oliveira e Aristides *Kómág* da Silva que viajavam até a *ÿmã Mág* em busca de providências por parte das autoridades dos *fóg kupri* (brancos). A diplomacia destes caciques em relação aos *brancos* assegurou a permanência tranquila dos Kaingang de Iraí em suas terras até maio de 1978, quando ocorreu uma grande mobilização de líderes Kaingang em Nonoai,

resultando na expulsão de dezenas de famílias de posseiros não-índigenas que estavam intrusadas naquela terra indígena (SIMONIAN, 1981).

A fama dos Kaingang de Nonoai logo chegou até a bacia do rio Iguaçu, no Estado do Paraná. O então cacique da TI Mangueirinha, Ângelo *Kretãn*, bacia do rio Iguaçu, inspirado nos feitos de Nonoai, planejou também uma mobilização para expulsar o grupo madeireiro Slaviero que se apropriara de 9 mil hectares de pinheirais da terra indígena. Na década de 1980, inspirado pelos guerreiros do Alto Uruguai, *Kretãn* solicitou apoio às lideranças Kaingang da TI Nonoai – o que aprofundou as tensões internas em Nonoai.

A memória Kaingang refere que a solicitação de *Kretãn* foi o mote para que o então cacique José Lopes transferisse e expulsasse cerca de oitenta Kaingang para outras terras indígenas, entre elas a TI Mangueirinha (PR).²³

Alcindo e Floriano Nascimento, João Carlos *Kasu* Kanheró, Zílio *Jagtyg* Salvador e Bento da Silva (estes dois últimos genros de Alcindo), entre outros, estavam entre os expulsos de Nonoai que lembram e participaram da mobilização na bacia do Iguaçu.

Relembrando este período, em uma de nossas conversas, Zílio Salvador considerou a união de forças entre os *kairukré* Floriano e Alcindo Nascimento e o *kamé* Ângelo *Kretãn* como a *força* que permitiu aos Kaingang “tirar a Mangueirinha dos Slaviero”. Segundo Zílio, a luta pela Mangueirinha foi a segunda mobilização de que ele participou para expulsar posseiros *brancos* alojados em terras indígenas.

Escutei esta mesma história na TI Serrinha, narrada pelo *kófa* (velho) Floriano Nascimento, homem de marca *kairukré* citado por Zílio Salvador. Segundo Floriano, não foi apenas a “ligeireza do *kairukré*” que garantiu aos Kaingang a recuperação da parcela da TI Mangueirinha ocupada pela empresa madeireira da família Slaviero, mas a força cultural dos *kaingang-pé*:

Quando o *iambré* [cunhado, homem pertencente a metade tribal oposta] *Kretãn* nos chamou, eles não falavam a língua, e nem pareciam mais índios. Então ele buscou os índios do Rio Grande do Sul, de Nonoai, índio verdadeiro, todo

²³ Esta realocação de famílias pelas lideranças Kaingang, de uma terra indígena para outra, é uma forma associada na etnologia Kaingang ao distencionamento de conflitos internos relacionados à disputa pelo poder político em áreas demarcadas.

mundo falando no idioma [*kaingang-pé*]. Fomos de ônibus lotado até o Paraná. E trouxe outro de Xanxerê, outro de Chapecozinho. Tudo índio verdadeiro. Assim que nós tiramos a Mangueirinha. A Mangueirinha é terra do índio! (Floriano Nascimento, *kairukré*, TI Serrinha, junho de 2004)

Paralelamente, na bacia do Alto Jacuí, a fazenda da Borboleta – fracionada desde a Revolução Federalista de 1893 – vinha sendo degradada pelo ciclo da soja. Os Kaingang descendentes do *p'ai mág* João Grande *Nivo*, que viviam nesta região, estavam sendo empurrados para os fundos de campo, beiras de estrada e periferia das cidades. João Carlos Padilha, sua mãe e irmã, após grande perambulação pelo país (São Paulo, Amazônia), terminaram na periferia da capital gaúcha, onde iniciaram a mobilização pela regularização dos territórios Kaingang da Borboleta.

Tensões também marcaram a história da TI Guarita na década de 1980, onde ficou célebre a guerra entre os caciques Domingos e Ivo Ribeiro, provocada pelo arrendamento e a exploração madeireira fomentados por agentes indigenistas. Quem narrou o episódio foi Ari Ribeiro, filho de Domingos Ribeiro, enquanto eu realizava estudo, em Ijuí, sobre os universitários Kaingang da Guarita, entre os quais o próprio Ari (FREITAS & ROSA, 2003). Segundo ele, muitas famílias indígenas deixaram a Guarita como resultado da contenda entre os caciques, e algumas se deslocaram para a bacia do Iguaçu – entre elas a família de sua tia Noemia, que, acompanhada do marido e dos filhos, terminou fixando-se no município de Alvorada, na Grande Porto Alegre, onde já morava uma sobrinha, Rosa Sales, que trabalhava como doméstica²⁴.

No caso dos Kaingang de Iraí, a instabilidade territorial, associada à redução das florestas e avanço das cidades e agro-sistemas, favoreceu a consolidação do artesanato como meio estratégico de subsistência, permitindo a circulação no território e a sustentabilidade durante o trânsito. A observação foi de Maria Casturina da Silva, filha do cacique de Iraí Aristides *Kómág* da Silva²⁵, em visita que lhe fiz na Aldeia do Morro do Osso, em março de 2005. Segundo ela, os Kaingang de Iraí permaneciam vários dias em Porto Alegre e, para se manterem durante a viagem, vendiam balaios de taquara-mansa (*vãn pã*) tingidos com cipó de cor (*mrĩr kusĩtg*), além de tiaras, anéis, arco-e-flecha, colares, leques e chapéus feitos de cipó-guaimbé (*kó-mrĩr*). Os balaios eram

²⁴ Além do artesanato, é comum os Kaingang de Guarita dedicarem-se – embora não sejam os únicos – às atividades de empregados domésticos, pedreiros, caminhoneiros ou vigias.

²⁵ Neto do cacique João Grande e bisneto de Nonohay.

comercializados nas ruas do centro da cidade, na rodoviária e no Mercado das Pulgas²⁶ – atual Brique da Redenção. Maria lembra que seu pai ficava muito tempo fora da aldeia – ela tinha cerca de nove anos à época²⁷.



Aristides *Komãg* da Silva cruza o Rio do Mel com a família. Mulheres tecem balaio de taquara-mansa (*vãn-pã*).



Ranchos tradicionais dos Kaingang de Iraí. Aristides *Kómãg* da Silva (c) e Chico Flauta (d).



O *kófa* e músico Chico Flauta e Dona Maria (falecidos). Telmo de Lima Freitas grava histórias e cantos de Chico Flauta.

Fig.38 – Conjunto de imagens do acervo de Telmo de Lima Freitas, 1975.

A expulsão dos posseiros de Nonoai tensionava as relações entre “índios” e “brancos” em Iraí. Emergiam jovens lideranças Kaingang que se aliaram a lideranças indígenas pertencentes a outras comunidades Kaingang do Brasil Meridional, cujas pautas sócio-políticas do mesmo modo

²⁶ Feira de antiguidades administrada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre e que em 1980 agregou expositores de artesanato, dando origem ao Brique da Redenção.

²⁷ Atualmente Maria está com 39 anos de idade. As viagens ocorreram em meados da década de 1970.

abarcavam a questão da demarcação de terras e a oposição a instalação de barragens nos rios Uruguai e Xingu. Os Kaingang de Iraí se envolveram nestes embates na medida em que a localidade estava na rota dos interesses hidrelétricos.

Neste contexto, o Kaingang Augusto *Ope* da Silva, da TI Iraí, participou de uma reunião de ONGs em 1983, em Erechim, onde se discutiu a temática das hidrelétricas e foi palestrante o antropólogo Silvio Coelho dos Santos. O episódio me foi referido por Rodrigo Venzon, representante da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) à época e que também destacou a presença do Conselho de Missão entre Índios (COMIN) e do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) no evento²⁸.

A classe política e os empresários hoteleiros de Iraí, apoiados por ambientalistas, opunham-se de todo modo às territorialidades Kaingang. Alguns anos depois, conforme publicou o jornal “Zero Hora” (29/09/1987), o secretário municipal Adelino Miron, de Iraí, apropriou-se do discurso ambientalista para exigir que o processo administrativo da demarcação da TI Iraí, já iniciado, fosse suspenso: “Se a área for entregue a eles [Kaingang], certamente vai começar o desmatamento, pois os índios não têm noção das coisas, acabarão vendendo madeira e dizimando os cipós” (SIMONIAN, 1990-1993, p. 141). Paradoxalmente, esse discurso ambientalista invertia a lógica da devastação. A economia Kaingang, baseada no artesanato de taquara, se consolidava exatamente a partir da expansão destas plantas pioneiras, que – como as “sociedades dos cipós” (LINDMAN, 1906, p. 94) – cresciam nas bordas dos fragmentos degradados pela colonização.

Foi nestas condições que os líderes Kaingang Augusto *Ope* da Silva e Enes *Nyfej* Mineiro viajaram a Brasília para acompanhar o processo constituinte, levando ao conhecimento dos outros povos indígenas a realidade vivida pelos Kaingang na microbacia do rio do Mel. Augusto lembra deste período, em que Iraí recebeu apoio de líderes Xavante, Terena, Satere-Maué e Kayapó, entre outros.

De acordo com Rogério Rosa (2004),

Os Kaingang de Iraí viviam uma situação dramática. Além de não terem espaço para plantar *algum milho e feijão*, a Prefeitura Municipal, a Câmara de Vereadores, empresários da hotelaria, grupos ecológicos – a Sociedade dos Amigos da Flora e Fauna de Iraí, a Associação Pró Rio do Mel, a Associação de

²⁸ A partir destes fóruns locais/regionais, as jovens lideranças Kaingang passaram a transitar em esferas inter-étnicas cada vez mais amplas, associando-se a movimentos indígenas marcados pela presença de distintos povos, perspectivas e línguas, fenômeno que mereceu atenção de pesquisadores a partir da década de 1990 (SANTOS

Apicultores Águas do Mel, a Associação Iraíense de Proteção ao Ambiente Natural (Aipan) – tentavam impedir os Kaingang de caçar, de coletar material para artesanato. (ROSA, 2004, p. 247)

Em apoio aos Kaingang, se destacavam em Porto Alegre os militantes da ANAÍ – entre eles, Rodrigo Venzon e a antropóloga Lígia Simonian, que etnografou os conflitos envolvendo a expulsão dos posseiros em Nonoai, em 1978, e as mobilizações em Iraí.

Paradoxal, neste contexto, era a atuação da ambientalista Hilda Zimmermann, sócia-fundadora da Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (AGAPAN), estava também entre os sócios-fundadores da ANAÍ. Em entrevista que me concedeu em março de 2005, Hilda explicou que a fundação da ANAÍ resultou de um levantamento aerofotográfico das florestas remanescentes no Rio Grande do Sul, realizado pela AGAPAN. Ela relatou ter ficado ao mesmo tempo surpresa e feliz em reconhecer que as florestas mais preservadas estavam em unidades de conservação ou em terras indígenas, o que a motivou a desenvolver projetos que apoiassem os índios na recuperação de suas terras e na preservação das florestas.

De acordo com Zimmermann:

naquele estudo ficou claro para mim que os índios eram fortes aliados que precisávamos contatar. Era evidente que as terras nas mãos dos índios estavam melhor conservadas do que nas mãos dos brancos. Por isso fundamos a ANAÍ no Rio Grande do Sul e começamos a apoiar as lutas de terras dos Kaingang e dos Guarani. (ZIMMERMANN, comunicação pessoal para a autora, março de 2005).

Quando viajava a Porto Alegre, o Kaingang Aristides *Komág* da Silva, de Iraí, tinha por referência a sede da ANAÍ, que se localizava na rua Doutor Flores. Por intermédio desta ONG, ele chegou à casa de João Carlos Padilha, que residia no Beco da Mandioca, na Vila Safira. Além de Padilha, moravam na casa sua mãe, Almerinda Melo²⁹, a irmã Maria Padilha e um sobrinho pequeno, Alexandro da Silva.

Segundo recorda João Carlos Padilha, foi sua mãe quem reconheceu o parentesco que possuía com Aristides, ao confundi-lo com seu pai, Joane *Kóvar*, filho do cacique João Grande e irmão do sogro de Almerinda, que visitava periodicamente a Borboleta. A territorialidade de Joane

²⁹ Almerinda tem hoje cerca de 97 anos e aguarda com ansiedade a demarcação da Borboleta para voltar à Terra dos Pessegueiros, onde nasceu.

Kóvar cobria as bacias do rio do Mel, Alto Uruguai, e se prolongava até o Alto Jacuí, na região da Borboleta.

A partir da atualização destes vínculos, a casa de João Carlos Padilha, no Beco da Mandioca, se tornou uma referência para os Kaingang de Iraí que chegavam na cidade.

Neste período, Aristides da Silva viajava acompanhado dos filhos Fernando e Rosângela e de seu genro Vicente Castoldi, marido de Maria Casturina. À época, o Brique da Redenção se consolidava como feira de reconhecida popularidade. Aristides e Vicente expunham os balaios de taquara-mansa no meio-fio da calçada, à margem da feira, na avenida José Bonifácio. Não encontrando mais os cipós para tingir a taquara, Vicente recorda que compravam anilina nos mercados locais – verde, amarela, vermelha, azul. Mais de uma vez tiveram seus balaios apreendidos pelos fiscais da feira, haja vista não disporem de espaço regulamentado para a exposição de seu artesanato. Além do Brique, Aristides costumava vender suas peças nos arredores da Feira da Praça da Alfândega.

Paralelamente, no início da década de 1990, os Kaingang de Nonoai no Alto Uruguai avançavam em novas mobilizações, reocupando a floresta que, na década de 1940, havia sido transformada no Parque Estadual Florestal de Nonoai. Esta mata era reivindicada pelos Kaingang desde pelo menos a década de 1970, quando o *kujà* Chico Kanheró se recusou a abandonar a aldeia *Penhkár*, ali localizada.

Neste período, a mobilização Kaingang no Alto Uruguai resultou na demarcação da TI Rio da Várzea, mas isto só veio a ocorrer no século XXI. Deste processo mais recente participaram o Kaingang Felipe *Retón* da Silva e o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia. Este último refere que nunca deixou de ocupar a floresta de rio da Várzea, recordando que entrava no “matão” para caçar tatu e que nunca foi pego pelos guardas-florestais porque sabia usar remédios do mato (*vãnhkagta*) que atrapalhavam a percepção dos guardas. Os remédios também lhe davam agilidade: “Nunca me pegaram porque eu era mais ligeiro que o gato”. Os índios que eram pegos caçando nas florestas do Parque, segundo Jorge Garcia, sofriam humilhações e torturas – eram obrigados a comer formigas e coisas deste tipo³⁰.

Com relação aos Kaingang que participaram da mobilização pela recuperação dos pinheirais em Mangueirinha, bacia do Iguaçu, Paraná, alguns gradativamente retornavam a

³⁰ Tanto Simonian (1981) como Cernev Rosa (2004) mencionam fatos semelhantes.

Nonoai. Foi neste período que o *kaingang-pé* Floriano Nascimento dirigiu-se a Serrinha (1993), onde iniciou mobilização pela recuperação dos 11.950 hectares que haviam sido demarcados para os Kaingang nas primeiras décadas do século XX, pela equipe de Torres Gonçalves, sendo posteriormente colonizados pelo mesmo Estado, no governo Leonel Brizola.

Sem condições políticas de se restabelecerem em Nonoai, muitos *kaingang-pé* que participaram dos embates promovidos por Ângelo Kretãn na reocupação da TI Mangueirinha dirigiram-se a Porto Alegre.

Os militantes associados a ANAÍ acabaram se tornando mediadores importantes quando, entre 1989 e 1992, cerca de vinte famílias ligadas a estes episódios passaram a residir em caráter permanente³¹ nas periferias da capital gaúcha.

É importante dizer que os conflitos em Nonoai, que resultaram na expulsão dos posseiros, tiveram grande repercussão regional. Além da ANAÍ, deputados da Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa, sindicatos, ONGs e militantes, entre outros, emprestaram apoio às famílias Kaingang que chegaram a Porto Alegre expulsas de Nonoai.

Estes índios procuraram, então, o Ministério Público Federal, denunciando o desmatamento e o arrendamento que o cacique José Lopes empreendia na terra indígena. Queriam o fim da exploração madeireira em Nonoai e que fosse reconstituída sua forma tradicional de vida – o sistema *kaingang-pé* –, bem como o fim da exploração do índio pelo índio e o fim do controle da FUNAI. É fundamental recuperar a trajetória destes Kaingang, pois através dela compreendemos a dimensão histórica que, ao lado da adesão cosmológica e cultural, estabelece o vínculo eco-lógico e sócio-lógico destes índios com a floresta.

Convém observar que nem todos os Kaingang que vieram a Porto Alegre neste período se estabeleceram em caráter permanente na cidade. Algumas famílias se dirigiram a outras terras indígenas, tais como a TI Votouro ou TI Serrinha. Muito poucos voltaram a TI Nonoai, de onde haviam saído no contexto de conflitos com lideranças envolvidas na exploração de madeira e no arrendamento de terras para cultivo de soja.

³¹ Deve-se considerar que esta forma de ocupação inclui permanentes fluxos de idas e vindas das terras indígenas. Há famílias que retornaram para suas terras e outras que não estavam no início da ocupação e hoje chegam a Porto Alegre.

Todas as instituições que apoiavam os Kaingang em Porto Alegre criam que sua permanência na cidade era transitória e empenhavam-se em garantir-lhes condições dignas de vida enquanto não ocorresse seu retorno a Nonoai, como referiu Rodrigo Venzon em uma de nossas entrevistas.

A casa de João Padilha, reconhecida pelos Kaingang de Iraí, passou a ser referência para os índios que chegavam à cidade. Além de Aristides da Silva, Padilha hospedava Augusto *Ope* da Silva e João Carlos *Kasu* Kanheró, este último de Rio da Várzea. Assim como João, outras famílias indígenas residiam no Beco da Mandioca, na Vila Safira: uma família Guarani missioneira, proveniente de São Vicente – organizada em torno do casal Jurema e Tobias – e uma família Guarani de Votouro, articulada em torno de Jandira Mariano. No Beco da Mandioca também residia Belinha Padilha, Kaingang cuja territorialidade remete a região do atual município de Soledade.

Neste mesmo período, alguns índios que haviam deixado a TI Guarita se dirigiram a outras terras indígenas, onde constituíram pertencimentos pela via da aliança. Foi o caso de Ari Ribeiro, que se casou, em Nonoai, com Neli Fidelis, filha de José Fidelis e Tereza Lopes. Acompanhando seu sogro, Ari também veio morar na Grande Porto Alegre, onde já viviam seus tios e primos, na periferia do município de Alvorada³². Ele também reconhece a ascendência do cacique João Grande *Nivo* e seu parentesco com João Padilha. Deste modo, na bacia do Guaíba se reuniam as territorialidades ligadas a este *p'ai mág* novecentista e se reafirmavam eles que estavam diluídos pela política dos aldeamentos.

Entre os Kaingang que permaneceram vinculados à casa de João Padilha estava Noemi Nascimento³³, que chegara a Porto Alegre com seu marido Bento da Silva, cuja trajetória inclui a tortura em Nonoai. Na capital do Estado, além de Noemi, já estava hospedada na casa de Padilha Cacilda Eufrázio, mãe de Ana *Rixo* dos Santos, esposa de Antonio *Nigrei* dos Santos³⁴. Segundo Noemi, em entrevista em setembro de 1998, foi ela que efetivamente casou sua irmã Iracema *Rã Ga* Nascimento e João Carlos Padilha, tendo viajado até Pato Branco, na TI Mangueirinha, em busca da irmã, por achar que “ela se entenderia bem com Padilha”.

³² Hoje reside com sua família na Aldeia da Lomba do Pinheiro.

³³ Noemi teve três filhos em Porto Alegre e terminou falecendo na cidade, em novembro de 2001, sendo o corpo levado por seu cunhado Zílio *Jagtyg* Salvador para ser sepultado na TI Serrinha, onde estão fincadas as raízes dos Nascimento, como conta Zílio.

³⁴ Que veio a ser o primeiro cacique da Aldeia da Lomba do Pinheiro, rivalizando com Zílio *Jagtyg* Salvador.

Além da casa de João Padilha, os Kaingang ligados à família de Alcindo *Peni* Nascimento ficaram hospedados em um pavilhão pertencente à Igreja Católica, localizado na Vila Santa Isabel. Com estes estava a família de sua filha e genro, Nilda Nascimento e Zílio *Jagtyg* Salvador. Os grupos familiares articulados em torno de Vairan Casemiro, por sua vez, ficaram alojados em uma casa emprestada localizada no bairro Agronomia. Todas as ocupações deste período, incluindo a casa de João Padilha, se situavam nos arredores do Morro Santana.

Francisco *Rokág* dos Santos e José Vergueiro relataram que, ao chegarem a Porto Alegre, constataram que João Padilha já fazia cestos de cipó, que vendia no Brique da Redenção. Contam que riam de Padilha, afirmando que ele jamais iria *pegar* um comprador para aqueles balaios feios. Para sua enorme surpresa, logo perceberam que Padilha vendia muitos cestos de cipó na cidade. Além disso, observaram que o cipó era abundante nas florestas locais, recompondo rapidamente as plantas matrizes de onde as fibras eram extraídas. Ao contrário, a *taquara-mansa*, fibra apreciada para a confecção de artesanato na bacia do Alto Uruguai, quase não ocorria nas florestas da bacia do Guaíba, onde encontravam apenas uma espécie similar, chamada *taquara-bambu*, que, segundo Francisco, não se mostra adequada ao artesanato. Assim – concluíram estes Kaingang -, começaram a fazer cestos de cipó para fins de comércio artesanal, prática que no Alto Uruguai empregavam exclusivamente para confecção de utilitários ao transporte de cargas pesadas, como abóboras, milho e pinhão.

Os cipoais – unidades de recurso identificadas por abundância destas fibras na floresta – passaram a ser, gradativamente, elementos importantes na localização dos Kaingang nas paisagens locais. Efetivamente, a memória socioambiental Kaingang na bacia do Guaíba está fortemente marcada por estas unidades de paisagem e de recurso.

Neste contexto, João Carlos Padilha lembra que um dos maiores cipoais que vicejava na encosta norte do Morro Santana, espaço que, segundo ele, durante muitos anos sustentou sua família inteira, graças a abundância e fertilidade das fibras e plantas-matrizes, foi completamente sobreposto pela expansão urbana: no local, hoje se encontram os prédios do chamado “Plano 100” – condomínio popular construído com recursos de um programa governamental direcionado a popularização da “casa própria”, desenvolvido na década de 1990, sobre as florestas do Morro Santana.

No mesmo contexto de expansão urbana sobre áreas de ocupação e manejo indígena em Porto Alegre, a mãe de João Carlos Padilha, Almerinda Melo, conta ter assistido à chegada das máquinas do Departamento Municipal de Habitação que, em uma manhã de 1998, colocaram por terra os açoita-cavalo, os ninhos de aracuã, o jardim de ervas medicinais e a área de um cipoal onde João Carlos Padilha pesquisava a regeneração de etno-espécies apreciadas de *mrÿr* (cipó):



Inda era noite, tudo escuro. Dali a pouco começou aquele *vuff, vuff...*menina de Deus! O gato e o cachorro - esse véio aí - iam lá fora e vinham correndo cá na porta. E ficavam me olhando, como perguntando o que é que tava acontecendo! E eu dizia prá eles: “Pois eu não sei! Tô que nem vocês, abobalhada!” Chamei a Maria: “Vem vê, *muié* de Deus, tão derrubando a mata!” Mal clareava o dia. Tudo quieto. Dali a pouco paravam. E depois vinha de novo: *vuff, vuff, vuff...*Me deu dó das *aracuã*, pobrezinhas! Revoavam em volta daquele açoita-cavalo que tinha ali, onde elas vinham parar de manhãzinha. As minhas ervas-de-chá, que eu largava tudo aí em volta...nem gosto de lembrar...não tem mais nada! (Almerinda Melo Padilha, Morro Santana, novembro de 1998).

Fig.39 – Almerinda Melo em sua casinha no Morro Santana, logo após intervenção do Departamento Municipal de Habitação para instalação do Loteamento Jardim Protásio Alves. (Foto da autora)

Pesquisadora: - E a senhora sabe quem foi? Alguém veio falar com a senhora?

Dona Almerinda: - Com a *bugra-velha*? Falar com a *bugra-velha*? Que nada!



Fig.40 – A autora entrevista Almerinda Melo, novembro de 1998. (Foto de Rumi Kubo).

A narrativa de Almerinda Melo e sua filha Maria Padilha é atravessada pelo conteúdo dramático que se pode reconhecer na narrativa de distintos interlocutores Kaingang cujas territorialidades incluem a bacia do Lago Guaíba, nos últimos vinte anos: a dramática da sobreposição de florestas pela expansão urbana - seja este processo ordenado ou desordenado, orquestrado ou à revelia de projetos governamentais.

No caso das florestas ocupadas pelos Melo Padilha no Morro Santana, tratava-se de um projeto de instalação de loteamento popular, executado pela administração pública municipal:

Isso aqui foi tudo legítimo! As máquinas eram tudo da Prefeitura de Porto Alegre. Eu disse prá mãe... até anotei o nome que eles botaram na placa ali na frente, no dia em que começaram a obra... tá aqui, ó: obra do Departamento Municipal da Habitação – Loteamento Jardim Protásio Alves... (Maria Padilha, Morro Santana, novembro de 1998).

...é Jardim, mas arrancaram até o capim de volta! E nem água deram pros vivente, menina! Ainda hoje [1998] vem fila de gente pegar água cá em casa! Mas dia a dia me dói, quando lembro da minha casinha...as flor, era fresquinho de manhãzinha, agora... esse calorão, esse chão rasgado, uma chaga! Lembra? O matinho chegava ali, onde agora ta aquele buracão, nem sei o que é que vão fazer ali... (Almerinda Melo, Morro Santana, novembro de 1998).

A acomodação das famílias Kaingang no entorno do Morro Santana havia se consolidado parcialmente quatro anos antes deste episódio, no ano de 1994. Nesta ocasião, a ONG ANAÍ adquiriu, por solicitação indígena, um terreno com dimensão de 20m x 80m, localizado na Vila Jarí, Morro Santana, que doou aos Kaingang. Este terreno chegou a abrigar mais de dez famílias indígenas concomitantemente, condição limite que culminou em tensões e cisões entre grupos.

Foi neste contexto que alguns Kaingang se mobilizaram para ocupar um terreno de propriedade do Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), localizado na Vila Safira, também nas cotas do Morro Santana, onde formaram um núcleo de ocupação distinto. Os Kaingang das famílias articuladas por Valdomiro *Xe* Rodrigues Vergueiro e Zílio *Jagtyg* Salvador participaram desta mobilização. Ao grupo se agregou a tia de Zílio, Tereza Lopes, casada com José Fidelis, por sua vez sogro de Ari Ribeiro. Acompanhando o casal vieram filhos e filhas casados.

Os Kaingang Antonio dos Santos e Francisco *Rokág* dos Santos, por sua vez, fizeram contato neste mesmo período com um velho morador do bairro Agronomia, também próximo ao Morro Santana, que não possuía herdeiros, solicitando que lhes cedesse um terreno vago de sua propriedade. Este senhor atendeu à solicitação dos Kaingang e, após seu falecimento, o terreno permaneceu de posse dos indígenas. Ali hoje se situa a Aldeia da Agronomia, onde moram famílias associadas a João Carlos *Kasu* Kanheró.

Como pano de fundo deste cenário local, deve-se reconhecer que o final do século XX foi marcado pela emergência de diversas mobilizações territoriais Kaingang, em todo o sul do Brasil.

No contexto urbano do Paraná, cabe mencionar a mobilização Kaingang em prol da regularização fundiária dos territórios situados nas cidades de Londrina e Chapecó – destacando-se a regularização fundiária da Aldeia Kondá (TOMMASINO, 1999).

A situação de Kondá, pesquisada por Tommasino (1999), é em tudo similar à vivenciada pelos Kaingang em Porto Alegre. Pude registrar nessa aldeia, inclusive, a presença de famílias vindas de Nonoai – os Fortes (Eufrázio), indicando que a territorialidade desta família estende-se pelo Alto Uruguai, atinge a bacia do Iguaçu e, ao sul, alcança o lago Guaíba.

Os Kaingang contemporâneos reconhecem todas estas mobilizações territoriais como parte de um contexto de guerra secular que travam com a sociedade não-indígena, brasileira, envolvente. Neste contexto de guerra, é que reconhecem a importância e eficácia simbólica da ritualização de cantos e danças do *Vãnh-génh tu vājé*, expressão cultural analisada no capítulo anterior. O contexto histórico permite reconhecer que a emergência desta forma secular se insere num quadro de ritualização de todos estes conflitos.

No final do século XX, o mapa das territorialidades Kaingang na porção da bacia do lago Guaíba correspondente ao município de Porto Alegre incluía diversos núcleos de residência, destacando-se aqueles situados no entorno das florestas do Morro Santana³⁵. Outros espaços também reconhecidos pelos Kaingang como importantes a sustentabilidade de seus modos produtivos locais incluem áreas na abrangência dos morros do Osso, da Glória, Belém Velho e Lomba do Pinheiro. Trata-se de campos e florestas que integram o que defino nesta tese como circuito do *Mrÿr Jykre*- cultura do cipó. Foi justamente pelo trânsito nas florestas, inseridos neste circuito sócio-ambiental do artesanato de cipó, que os Kaingang puderam restabelecer vínculos afetivos com determinados espaços que consideram centrais para a reprodução do modo de vida *kaingang-pé*, como veremos.

³⁵ Vilas Jari, Safira, Jardim Protásio Alves, Santa Isabel, Agronomia.

2.1 Estudo de parentesco

Para encerrar este capítulo etnográfico, trago a genealogia resultante do estudo de parentesco elaborado ao longo dos anos de pesquisa, em que foram realizadas entrevistas para este fim. O diagrama é um exercício de sistematização do estudo maior, enfatizando os principais personagens que compõem a trama do presente capítulo. O estudo, como um todo, encontra-se em seqüência.

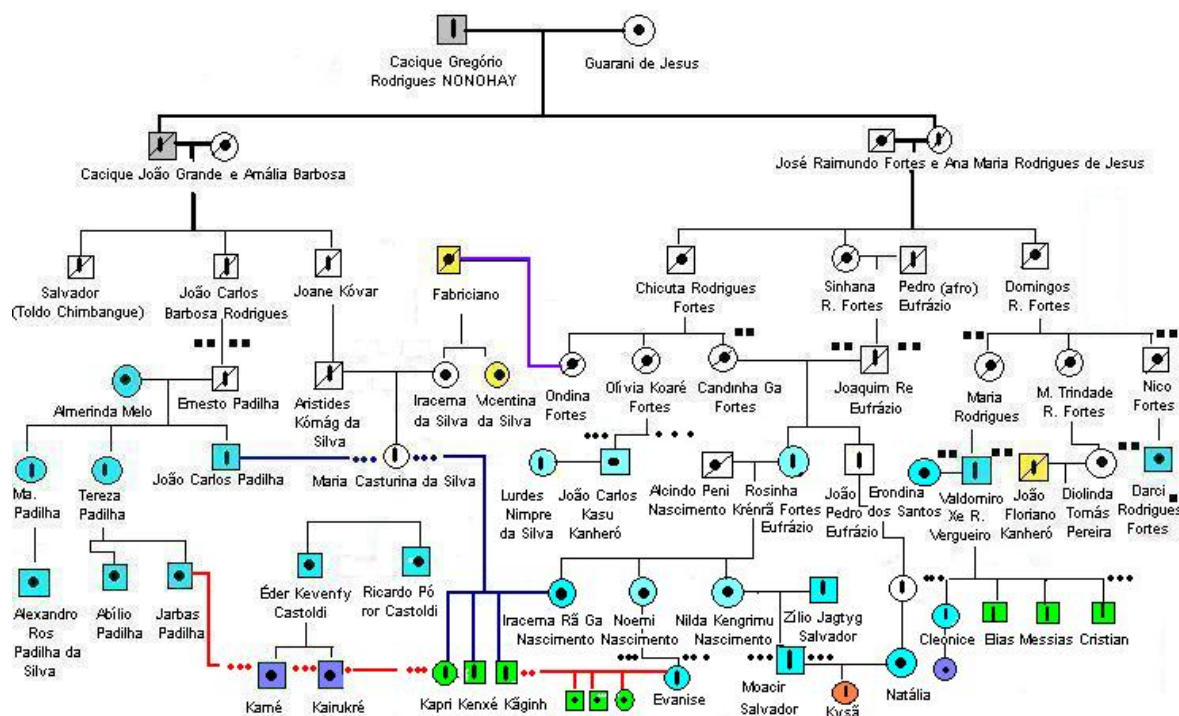


Diagrama 1. Alianças entre primos cruzados das linhas descendentes do *p'ai mág* novecentista Gregório Nonohay, reatualizadas em Porto Alegre onde:

Cinza: indica os *p'ai mág* noventistas; a territorialidade de João Grande remete à Região Hidrográfica do Guaíba.

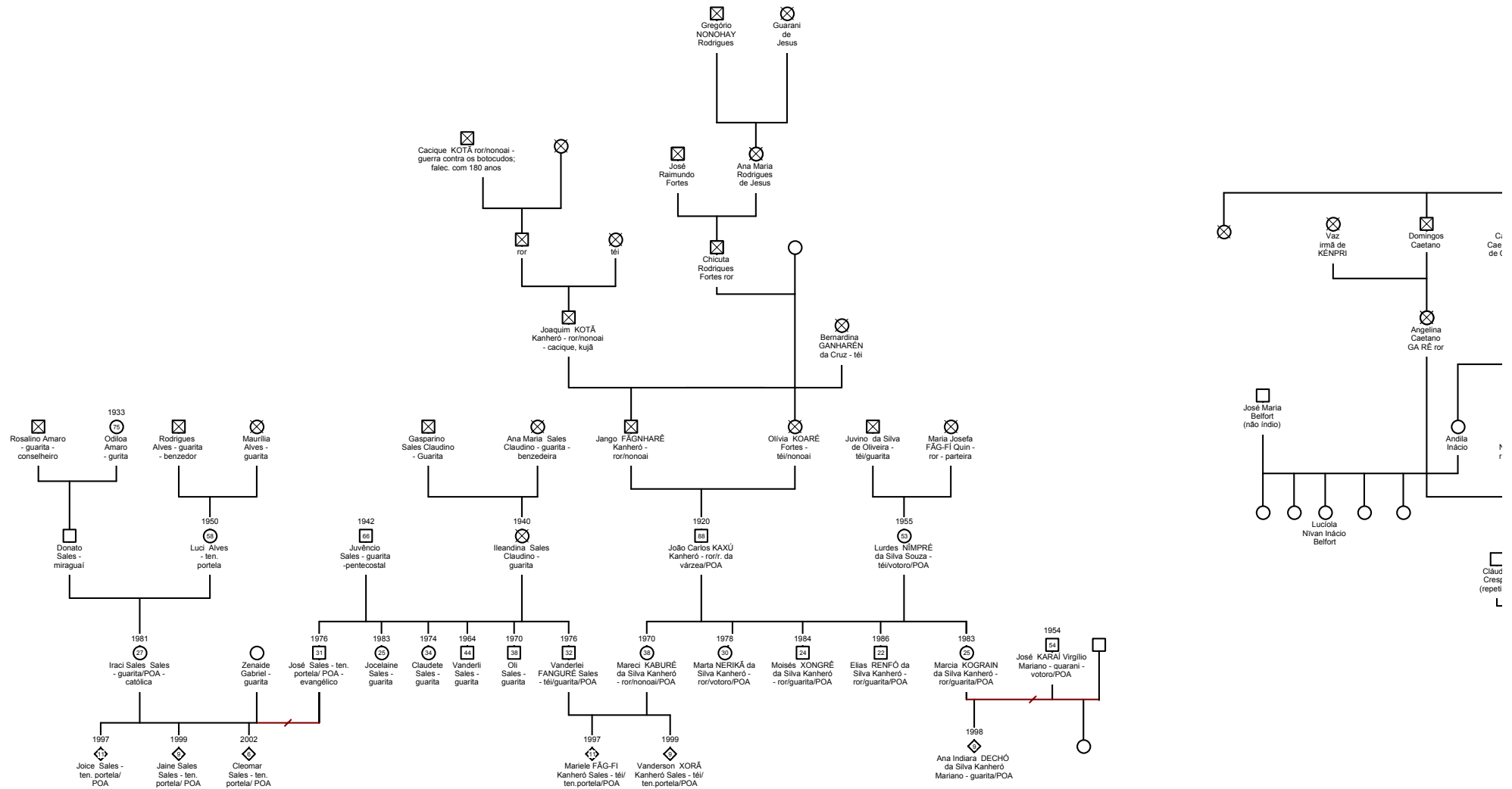
Azul: indica pessoas residentes atualmente em Porto Alegre

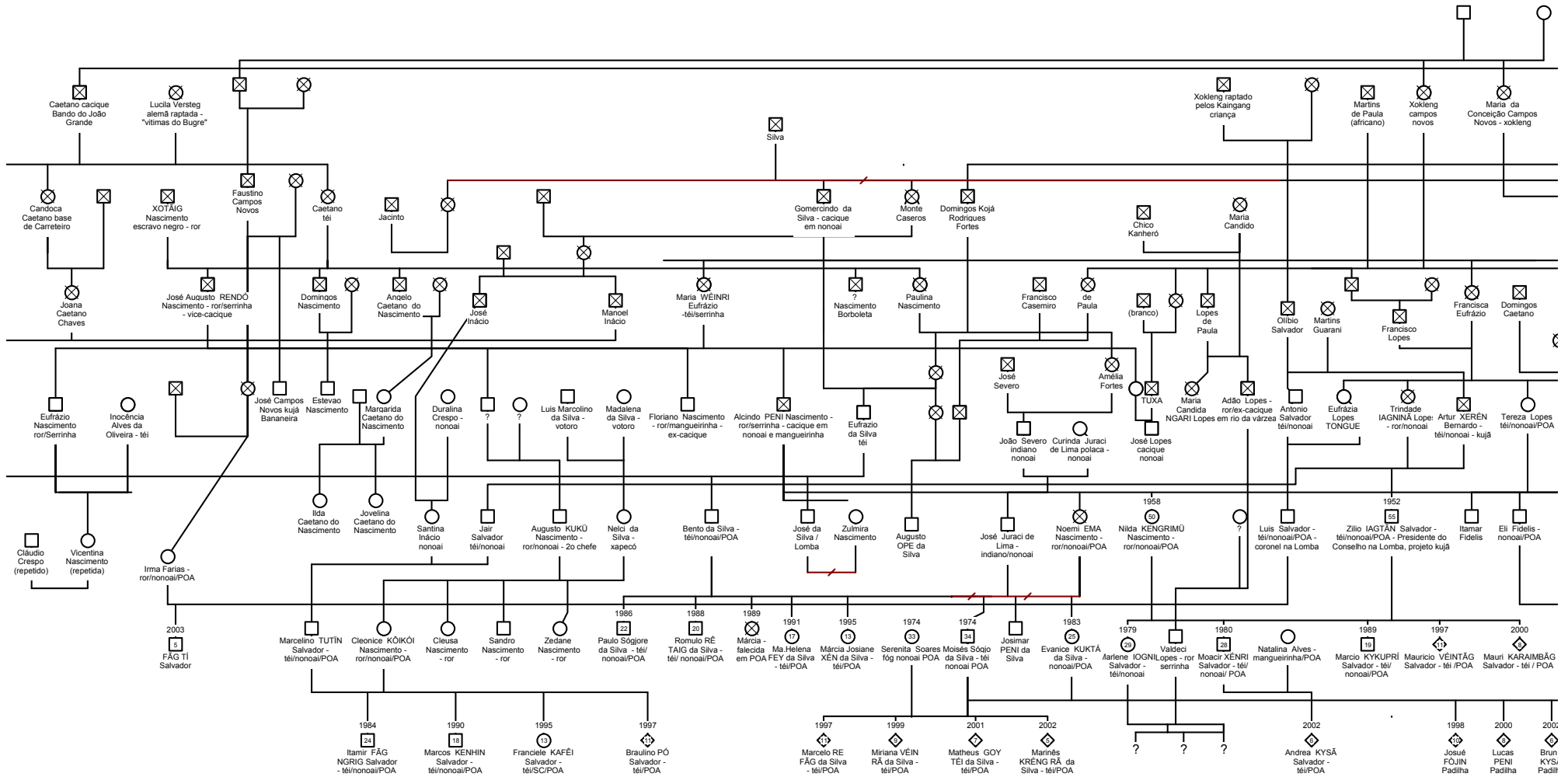
Amarelo: indica os Kaingang que acamparam ou residiram em Porto Alegre nas décadas de 1940-1960.

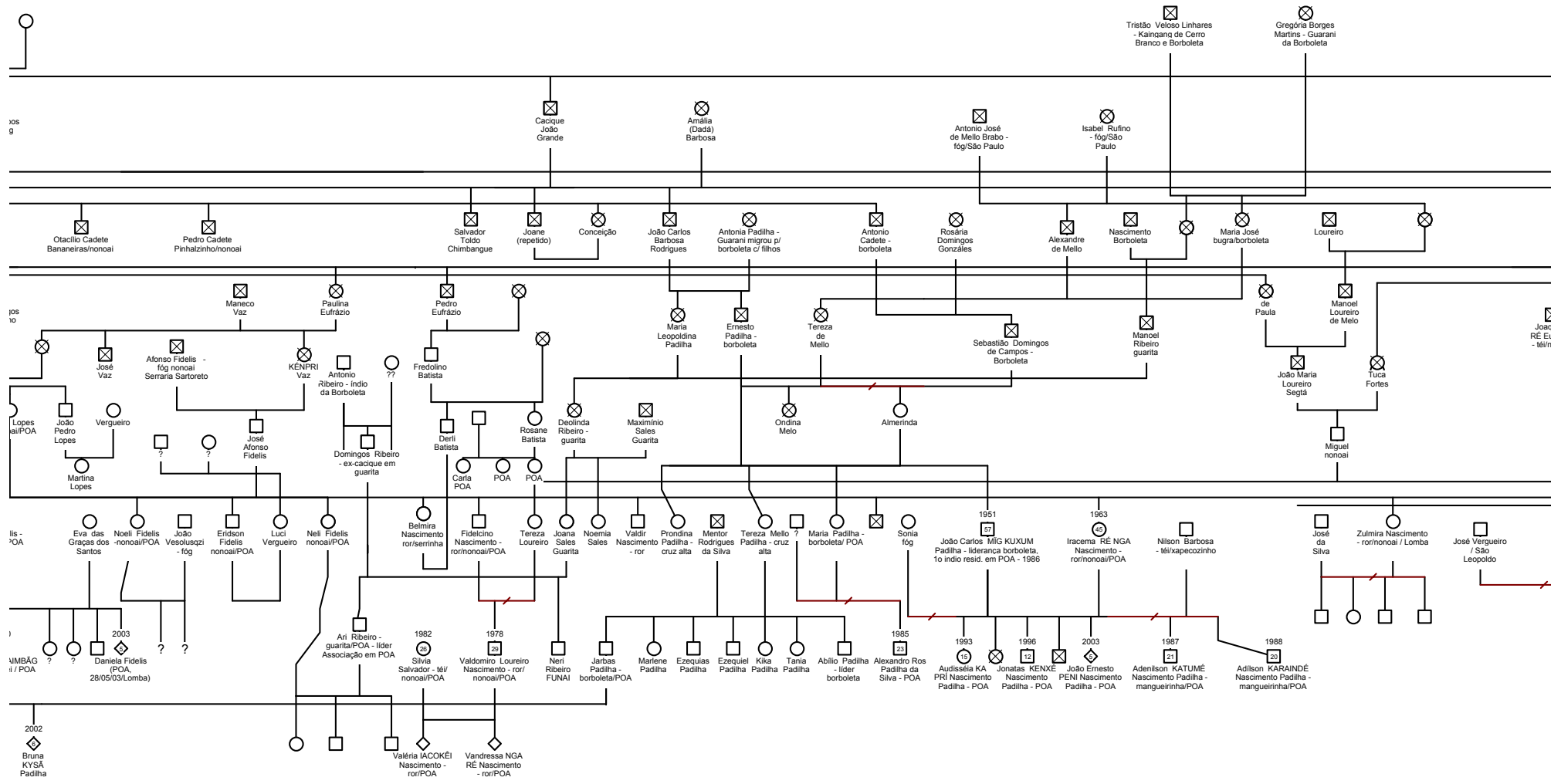
Verde: indica crianças nascidas na Vila Safira, Morro Santana.

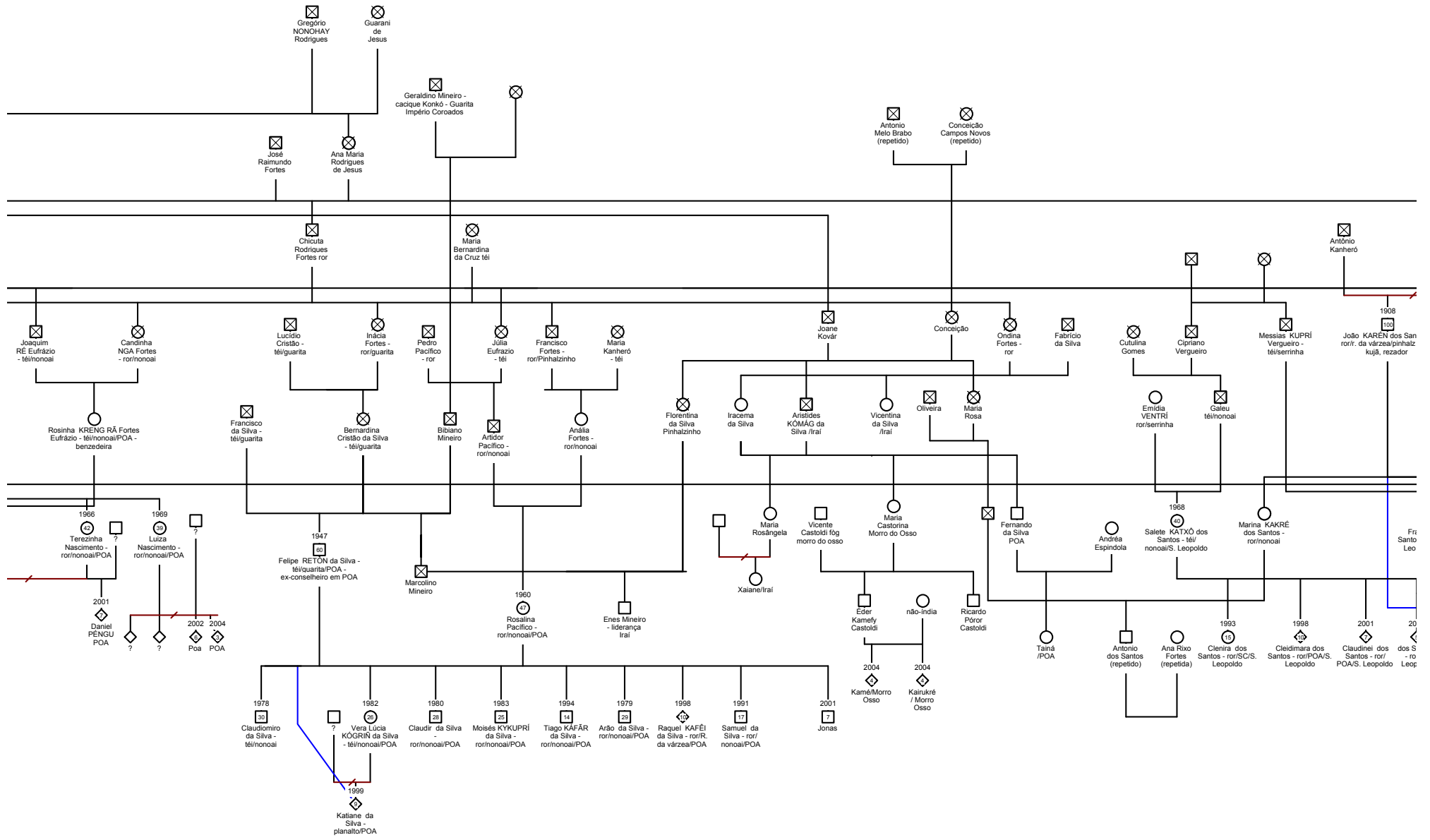
Roxo indica crianças nascidas na Aldeia Kaingang do Morro do Osso.

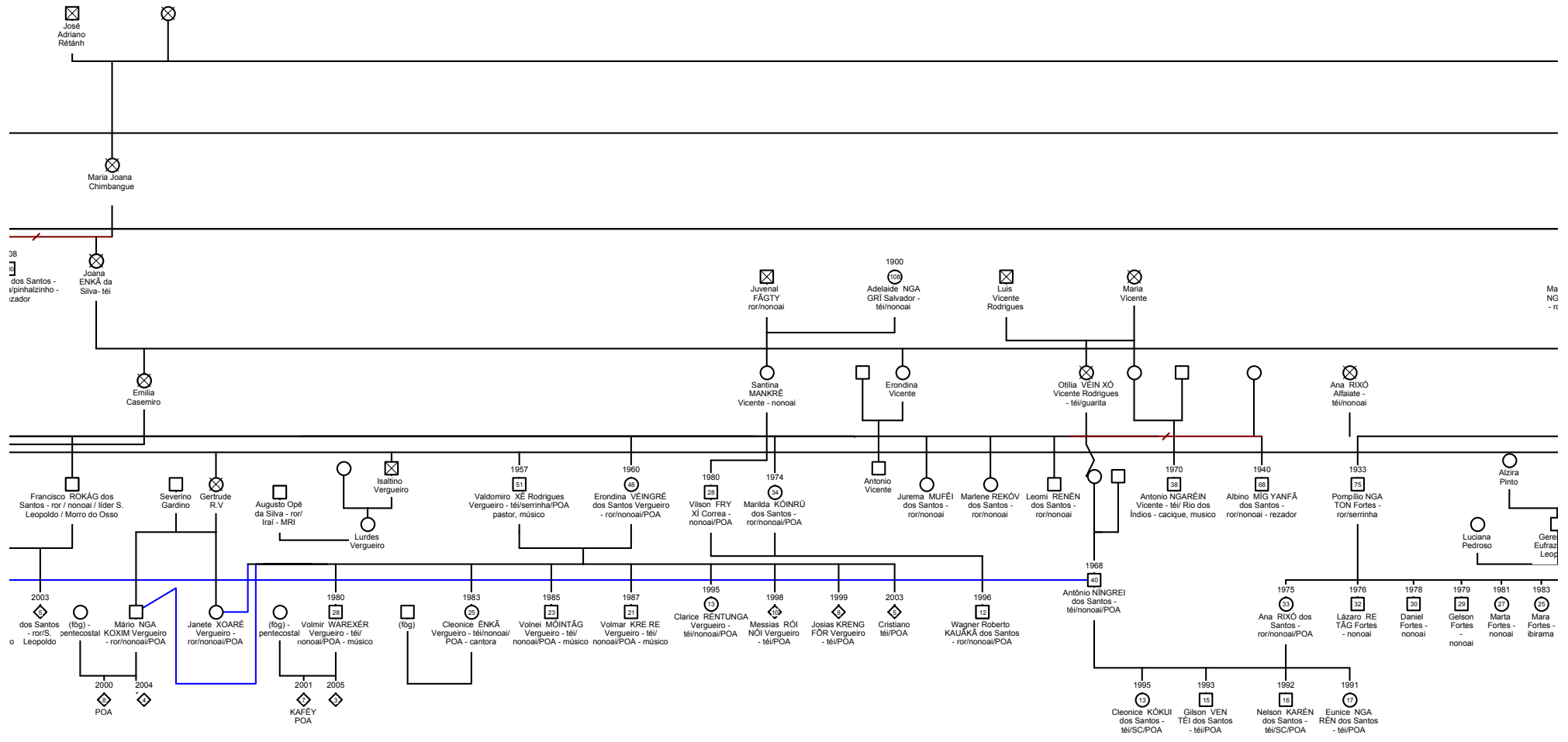
Laranja: indica crianças nascidas na Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro.

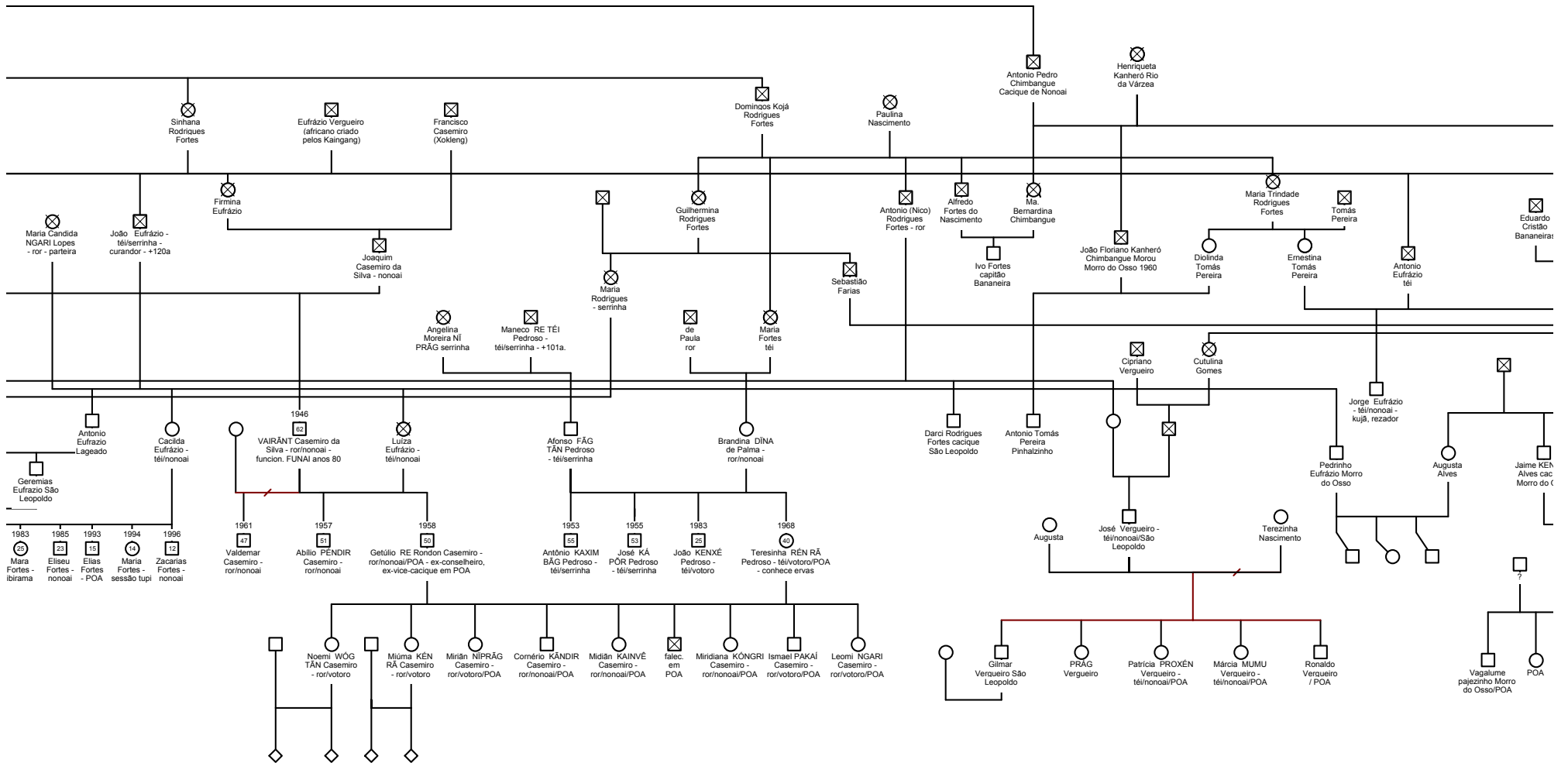


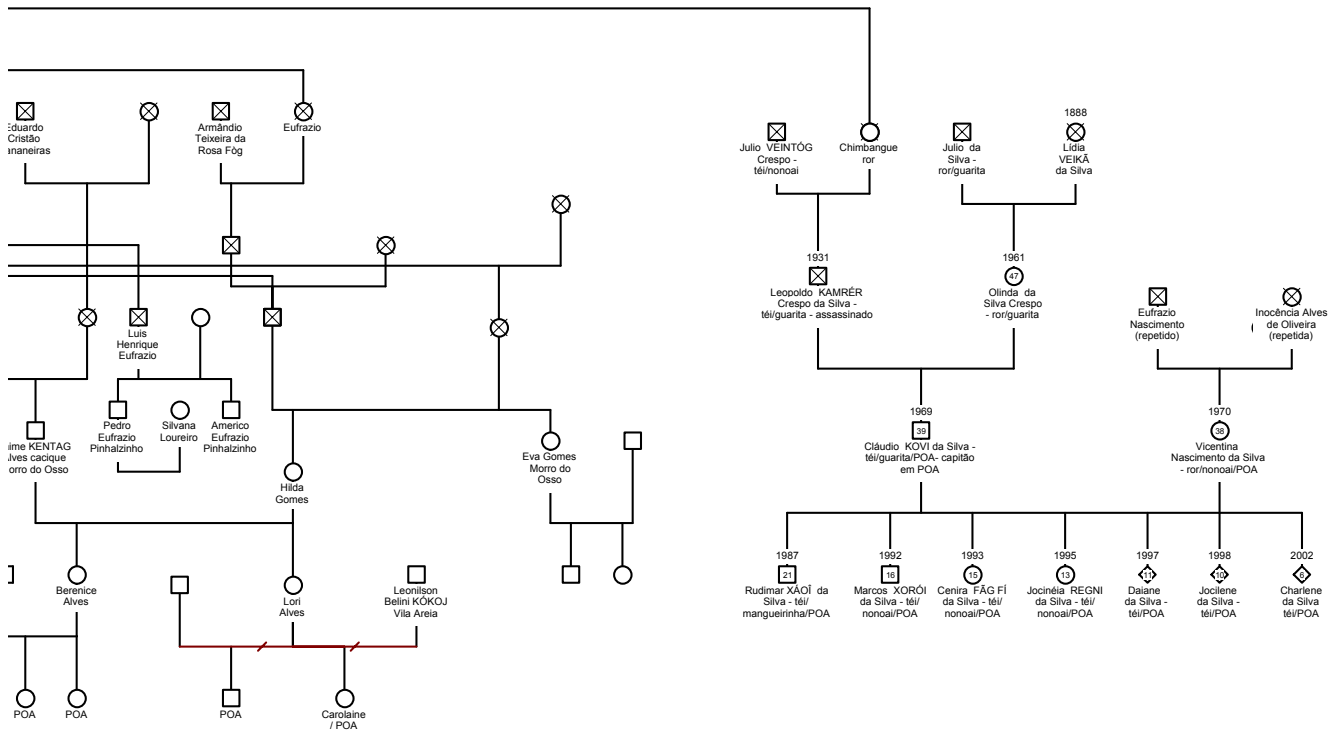














Capítulo 3

Pensando espaços sociais em Porto Alegre

Em dezembro de 2003, uma edição especial do jornal “Porto Alegre Agora³⁶” serviu de veículo para dar publicidade às principais políticas públicas implementadas pelo governo da autodenominada “Administração Popular”, coligação política hegemônica pelo Partido dos Trabalhadores (PT) que, por 16 anos de mandato, esteve à frente da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. A manchete de capa – “Um exemplo para o mundo” – remetia ao seguinte discurso:

Não é exagero dizer que, a partir de 1989, em quatro mandatos consecutivos da Administração Popular, Porto Alegre não apenas transformou-se na campeã em qualidade de vida entre as metrópoles brasileiras com mais de 500 mil habitantes (como já atestou a ONU, por duas vezes), mas é hoje, também, um exemplo para as cidades do mundo inteiro.

Com este preâmbulo, a Administração Popular prestava contas à cidade de suas principais políticas, abordando seis eixos temáticos: Políticas Institucionais, Políticas Urbanas, Políticas Ambientais, Políticas Sociais, Políticas Econômicas e Políticas Culturais.

Dedico este capítulo a uma análise visando situar a ideologia³⁷ que vigorou na gestão pública municipal de Porto Alegre durante o período em que os diferentes grupos Kaingang situados na bacia do lago Guaíba iniciaram sua mobilização em demanda territorial na cidade.

³⁶ “Porto Alegre Agora” foi o veículo de imprensa da Prefeitura Municipal de Porto Alegre durante os anos de governo da gestão autodenominada “Administração Popular” – de 1989 a 2004. O material referido integra o nº 114, publicado em dezembro de 2003.

³⁷ De acordo com Pierre Bourdieu, “as ideologias, por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a se apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo” (BOURDIEU, 2001, p.10).

Conceitos como “desenvolvimento sustentável”, “diversidade cultural”, “inclusão social” e “políticas afirmativas”, presentes no discurso da Administração Popular, indicam um campo³⁸ ideológico que potencializa novos espaços sociais em Porto Alegre. É nestes espaços, para cuja abertura concorrem os próprios Kaingang, que os diferentes grupos deste povo se colocaram enquanto “índios” e “sujeitos de direitos” no cenário local.

3.1 A Constituição de 1988, os movimentos sociais e a redemocratização do Brasil

Em 1988, a promulgação de uma nova Constituição Federal Brasileira foi comemorada por diferentes setores da sociedade organizada considerados minoritários³⁹ e que, após uma década medindo forças com segmentos das elites nacionais, haviam gravado no texto constitucional “importantes conquistas sociais” (SANTOS, 1995, p. 87). Para Sílvio Coelho dos Santos (1995), a elaboração e aprovação da nova Constituição foram marcos da redemocratização do país, após vinte anos de ditadura civil/militar (SANTOS, 1995).

Com efeito, o processo constituinte deu visibilidade aos contornos das mais diversas formas de organização social, articuladas politicamente em torno dos interesses mais diversos. Ambientalistas, indígenas, afro-descendentes, mulheres, religiosos, homossexuais, trabalhadores rurais e urbanos, entre outros, disputaram com as elites de diferentes setores da vida nacional – empresários, políticos, latifundiários, militares etc. – cada palavra no novo texto.

Pode-se dizer que os esforços destas várias organizações estavam empenhados na transformação da ordem nacional e em seu reposicionamento no contexto desta ordem. Neste percurso, aderiram a (e simultaneamente produziram) um *consensus*⁴⁰ associado à idéia de

³⁸ Cf. Pierre Bourdieu, o campo social é um espaço relacional historicamente situado, relativamente autônomo, onde se produzem um conjunto de valores, uma ética, identidades. Bourdieu pensa o campo como “um microcosmos” onde se desenrolam “lutas simbólicas” (BOURDIEU, 2001, p.12); um espaço multidimensional onde os agentes se distribuem em função do volume e composição de seus capitais. Tais agentes se definem neste campo de forças pela posição relativa que ocupam numa região determinada do espaço.

³⁹ De acordo com Max Weber (1944), o termo “minoria” não se define por critérios numéricos, mas em função da posição – de classe, política, econômica, social, étnica – de determinado grupo humano em relação a outro que se considera hierarquicamente superior e, como tal, política e economicamente “majoritário”.

⁴⁰ Cf. Bourdieu, *consensus* – ou *sensu comum* – pressupõe a concordância de inteligências acerca de um sentido imediato do mundo, partilhando um dado sistema simbólico (BOURDIEU, 2001, p. 9-10).

mudança, fomentado nos anos de ditadura e mobilizado politicamente em diferentes momentos da vida nacional⁴¹.

A ordem social estabelecida pelos vinte anos em que o Estado Brasileiro esteve sob o controle das forças armadas militares⁴² sintetizava um modelo a ser contraposto pelos diferentes movimentos sociais e populares organizados, aos moldes do que acontecia em outros países.

A antropóloga Mariza Peirano (1996) identifica as décadas de 1960 até 1990 como “fim de século”, sugerindo que transformações de uma ordem global se deram neste período. Isabel Carvalho (2001) refere este período como o de

uma sociedade afluyente que pulsava ao ritmo de um compasso de expansão financeira e cultural. A abertura para as alteridades terceiro-mundistas, étnicas e de gênero, agudizam as contradições e instalam a luta pelas liberdades e possibilidades de autonomia [...]. Poderíamos dizer que foram anos de utopia e ousadia, embalados por uma visão romântica da revolução radical e da contestação à ordem e às disciplinas limitantes do potencial humano e societal com que se podia sonhar. (CARVALHO, 2001, p. 84)

Para Stephen Baines (2003), a emergência de organizações indígenas no Brasil se insere em um processo em escala internacional, experimentado pelos povos indígenas de outros países, como Austrália e Canadá.

No Brasil, o Estado Militar era associado à censura, à repressão política, à tortura (SÁBATO, 1984). No contraponto deste modelo, os movimentos sociais das décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990 reivindicavam liberdade de expressão, autonomia, direito à organização política e cultural, respeito aos direitos humanos, valores ambientais, direito de acesso à terra em pautas próprias.

Isabel Cristina de Moura Carvalho (2001), analisando os movimentos ecológicos deste período, os compreende no contexto da contracultura:

A contracultura é tomada aqui a partir de sua definição básica de ‘cultura minoritária caracterizada por um conjunto de valores, normas e padrões de

⁴¹ A mobilização pelas Diretas Já (1984), por exemplo, contrária à prorrogação do mandato do presidente José Sarney – primeiro presidente civil em exercício após o período ditatorial, empossado em 1985.

⁴² Este fenômeno se reproduziu em diversos países latino-americanos, sobretudo na segunda metade do século XX, num contexto pós-guerra. Na Argentina, o Estado de Regime Militar foi inaugurado com o golpe de 24 de março de 1976. No Brasil, o período ditatorial iniciou com o movimento armado civil/militar de 31 de março de 1964, quando o Comando do III Exército assumiu o controle político do Estado. O final deste período foi marcado pela abertura democrática brasileira de 1979 e culminou com a posse de Tancredo Neves no Congresso Nacional, em 1985. A promulgação da Constituição de 1988 de certa forma sela a transição democrática deste período no Brasil.

comportamento que contradizem diretamente os da sociedade dominante' (Outhwaite & Bottomore, 1996:134), historicamente ligada aos valores e comportamentos da geração jovem americana dos anos 60/70 que se revoltaram contra as instituições culturais dominantes de uma sociedade afluenta, otimista e confiante que viveu um boom econômico pós segunda guerra. A luta contra a guerra do Vietnã, os festivais de rock, a valorização do oriente, as novas espiritualidades e o auto-aperfeiçoamento são parte de uma luta anti-elitista e anti-autoritária de uma 'minoría profética desencantada com os valores materialistas da América Branca' (Newfield, 1967)". (CARVALHO, 2001, p. 83)

A noção de *mudança* emerge neste quadro como uma força-imagem que reúne e sintetiza estas sensibilidades engajadas ideologicamente em um novo projeto social, ambiental, cultural e que, no caso brasileiro, empreendiam esforços contra a ordem estabelecida pela ditadura militar, contra a agricultura industrial calcada no uso de agrotóxicos, contra a hegemonia política e econômica de elites masculinas eurodescendentes, contra a concentração das terras, enfim, contra o modelo social político-econômico vigente e fundado em uma ideologia social hierárquica (DA MATTA, 2000). Em outras palavras, no final da década de 1980 a idéia de *mudança* sintetizava interesses de ambientalistas, minorias étnicas, pequenos agricultores familiares, mulheres e seus apoiadores históricos, missionários, intelectuais, estudantes, profissionais liberais, acadêmicos.

Em Porto Alegre, desde os anos de ditadura, na década de 1970, vinham se constituindo organizações não-governamentais (ONGs), entidades civis e religiosas. Algumas delas vieram a aderir a campos específicos de disputa social com o passar dos anos, muitos deles tensionados pela presença e pelas condutas indígenas.

No quadro geral das ONGs em Porto Alegre, a Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (AGAPAN/1971), a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ/1978) e o Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH/1979) merecem destaque em função da relação direta que estabeleceriam com os Kaingang nas décadas seguintes.

Do mesmo modo, integrando o campo das organizações religiosas no Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980 foram criados o Conselho Indigenista Missionário (CIMI/1972) – pastoral vinculada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) –, e o Conselho de Missão entre Índios (COMIN/1982), vinculado a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no

Brasil (IECLB). Ainda há carência de estudos antropológicos que se detenham especificamente na relação histórica dos missionários destas duas organizações com os movimentos indígenas⁴³.

Em síntese, o processo de redemocratização no Brasil conformava uma conjuntura – ou um *terreno*⁴⁴ – em que os ideais e organizações sociais mobilizados pela noção de *mudança* ganhavam espaço.

3.2 O campo sócio-político a partir dos direitos indígenas consuetudinários

Produto de anos de mobilização social, o texto da Constituição de 1988 foi o primeiro a reconhecer a diversidade cultural e étnica que conforma a nacionalidade brasileira, rompendo com a idéia genérica de uma cidadania pautada por “um único credo e uma única língua oficial”, pensada historicamente desde os valores de uma “elite eurodescendente e eurocentrada” (CATAFESTO DE SOUZA, 2004, p.185-188). Pela primeira vez na história nacional, o Brasil se assumia formalmente enquanto um país pluriétnico e multicultural⁴⁵.

Com relação aos povos indígenas, *lideranças*⁴⁶ de diversas etnias haviam exercido pressão junto ao Congresso Constituinte reivindicando que no novo texto ficasse gravado seu direito a

⁴³ Em contexto de diagnóstico, sugiro o estudo de José Otávio Catafesto de Souza (2001), que enfoca as relações entre COMIN e comunidades Kaingang no Rio Grande do Sul.

⁴⁴ A noção de *terreno*, aqui, tem sentido similar à noção de *campo* em Bourdieu (2001). Difere desta exclusivamente pela força-imagem de terra/território que abriga e que, em termos metafóricos, lhe confere maior eficiência semântica – ou eficácia simbólica – para expressar a forma como os Kaingang concebem estes espaços sociais onde disputam e procuram colocar seus valores, identidades. A noção de terreno foi também empregada por Marc Abélèr e Henri-Pierre Jeudy para referir campos de investigação antropológica onde são objeto de interesse, sobretudo, as práticas e gramáticas do poder, as expressões e a *mise-en-scène* de agentes em interação, evidenciando a multidimensionalidade do fato político (ABÉLÈS & JEUDY, 1997).

⁴⁵ Segundo José Otávio Catafesto de Souza (2004, p.188), a transformação de paradigmas legais no Brasil seria um reflexo das transformações ideológicas produzidas nos contextos pós-guerra (I e II Guerras Mundiais) e pela consolidação do conceito de direitos sociais diferenciados às minorias.

⁴⁶ *Liderança* é um termo empregado correntemente tanto por não-indígenas como por indígenas em geral para referir chefias indígenas que exercem poderes políticos ou religiosos, eminentemente envolvidas em embates políticos inter-societários e inter-étnicos. Neste contexto, *lideranças indígenas* são pessoas donatárias de poderes políticos e/ou religiosos, empregados nos campos de negociação com outros grupos sociais, onde se apresentam como “portavozes” – nos termos de Bourdieu (2001, p. 157-161). São pessoas capazes simultaneamente de “fazer falar” seu grupo de pertença étnica, “de o evocar, como se evocam os espíritos, de o invocar, como se invocam os deuses e os santos patronos, e até mesmo de o exibir simbolicamente através da manifestação” (BOURDIEU, 2001, p. 160). Nos termos de Anthony Seeger (1980), que por sua vez utiliza-se da definição de Swart (1968), “o líder é uma pessoa que formula e implementa objetivos e acontecimentos públicos”. No contexto Kaingang, *liderança* é o termo que refere os chefes e seus colaboradores diretos – quase sempre, mas não exclusivamente, masculinos – que integram a hierarquia política em torno da qual se articula uma comunidade ou grupo. A *liderança* Kaingang por excelência é exercida pelo cacique. Esta *liderança* não é sempre hereditária – embora possa ser herdada – “mas construída e legitimada através da capacidade de persuasão, oratória, generosidade e valentia de cada indivíduo” (LAROQUE,

terra enquanto direito originário, em respeito a sua anterioridade histórica relativamente à sociedade nacional e a sua conexão sócio-cultural com os povos pré-colombianos (OLIVEIRA, 1998a). Neste movimento, encontraram o apoio de antropólogos, juristas, religiosos, indigenistas e políticos oriundos de diferentes segmentos organizados da sociedade brasileira. Santos (1995) analisa e traz fotografias emblemáticas deste período, onde ficou célebre a imagem de Ailton Krenak, representante da União das Nações Indígenas, pintando o rosto com tinta de jenipapo durante a Assembléia Nacional Constituinte.

A nova Constituição foi a primeira no Brasil a dedicar um capítulo aos direitos indígenas. No Capítulo VIII – Dos Índios –, dois artigos explicitam as principais conquistas:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Com relação aos direitos indígenas, ainda merecem destaque os artigos 3º e 5º, que tratam do preconceito e da igualdade perante a lei, e o artigo 4º, sobre a autodeterminação dos povos:

Art. 4º. A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

[...]

III - autodeterminação dos povos; [...]

Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando a formação de uma comunidade latino-americana de nações⁴⁷.

2000, p. 196). O termo *liderança* também é empregado para referir uma pessoa com poderes espirituais quando esta assume a frente de empreendimentos políticos. É o caso da liderança espiritual da *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva, no contexto da luta Kaingang pela terra no Morro do Osso, em Porto Alegre, ou de Valdomiro *Xê* Vergueiro, simultaneamente ligado ao poder do *espírito-santo* e vice-cacique na hierarquia política do Morro do Osso. Em resumo, aplica-se o termo *liderança* quando um chefe assume uma posição de líder em embates inter-étnicos. Utilizo-me do caso Kaingang – objeto desta tese – para ressaltar que cada sociedade indígena tem mecanismos sociais específicos para constituir e denominar suas *lideranças*.

⁴⁷ Com base neste artigo, Paul Little (2002) defende o emprego antropológico da categoria “povos” indígenas em lugar de “sociedades”, “populações” ou “comunidades”.



É importante sublinhar que todas as conquistas obtidas pelos povos indígenas, tanto no processo Constituinte como nos seus desdobramentos regionais, foram e são produto de intensa organização e capacidade de articulação política de seus líderes em fóruns nacionais e internacionais.

Este fenômeno foi registrado por Roberto Cardoso de Oliveira (1981), merecendo um editorial especial no Anuário Antropológico – fato inédito desde sua primeira edição, em 1976. Cardoso de Oliveira (1981, p. 14) ressalta a participação crescente de líderes indígenas em espaços antes ocupados quase exclusivamente por antropólogos. Segundo ele, este fenômeno sinaliza uma redefinição do apoio que o “campo antropológico” emprestava até então aos indígenas: “Os índios começam a falar em defesa de seus direitos, deixando ao antropólogo a tarefa de não mais falar por eles, mas de lutar para lhes assegurar plena liberdade de expressão” (OLIVEIRA, 1981, p. 14)⁴⁹.

Em resumo, as “sobredeterminações” (DA MATTA, 2000, p. 19) deste período da história brasileira possibilitaram que as lideranças indígenas no Brasil – e na América como um todo – mobilizassem novos campos e formas de organização política, colocando-se como sujeitos na definição e garantia de seus próprios direitos (BAINES, 2003).

O surgimento de lideranças e organizações indígenas autônomas enquanto sujeitos políticos no contexto latino-americano, revela que as dinâmicas sociais ameríndias em relação à organização social e política, assim como em relação à produção e reprodução cultural e identitária, escaparam às políticas integracionistas que historicamente procuraram projetar sobre elas a imagem da incapacidade e da infantilidade, sob a forma da tutela.

No campo antropológico, os fenômenos relacionados à organização e mobilização de líderes indígenas vêm sendo analisados pelo cruzamento das teorias da etnicidade e do contato inter-étnico (e.g. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, 1968b, 1972, 1981, 2000; CATAFESTO DE SOUZA, 1998, 2004; BAINES, 2003), da etno-história e etnologia (e.g. SEEGER, 1980; ROSA,

⁴⁸ *Lideranças Kayapó*, Brasília, 1988. Fotografia de Guilherme Rangel/ADIRP, in: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL, 2002, p.8.

⁴⁹ Cabe referir que este não é um fenômeno novo. O papel de líderes Kaingang nas negociações de terras e direitos com o Estado remonta pelo menos ao século XIX (e.g. MOTTA, 1994; 2004; LAROQUE, 2000), aprofundando-se no século XX (e.g. SIMONIAN, 1981; TOMMASINO, 1995; SCHWINGEL, 2001).

1998, 2000; MOTA, 2000; LAROQUE, 2000) com as teorias da territorialidade (e.g. OLIVEIRA, 1987, 1995, 1998a, 1998b; SOUZA LIMA, 1987, 1995; TOMMASINO, 1995a; LITTLE, 2002).

O reconhecimento constitucional da diversidade étnico-cultural que conforma a nacionalidade brasileira – organização social, costumes, línguas, crenças e tradições –, e do direito às terras necessárias e suficientes à manutenção e reprodução sócio-cultural, abriu paulatinamente espaço para uma mudança nas relações dos povos indígenas para com o Estado e também para o reposicionamento de distintos grupos⁵⁰ nos jogos de força regionais, nas disputas com os variados segmentos da sociedade, seja em âmbito nacional ou local⁵¹.

Neste percurso, de certa forma o imaginário da *mistura* – ou do Brasil enquanto um cadinho de raças (DA MATTA, 2000) –, cede espaço para o imaginário de um Brasil enquanto país da diversidade étnico-cultural⁵².

Organizações associativas foram fundadas pelos indígenas em todo o país, visando intermediar com autonomia a relação de seus grupos e comunidades com esferas administrativas diversas, incluindo municípios, Estados, ONGs, Ministério Público, universidades, partidos políticos.

Neste cenário, alguns sujeitos e instituições passam a ser reconhecidos pelas alteridades indígenas enquanto potenciais ou reais *aliados* no enfrentamento dos entraves relativos à regulamentação jurídica e administrativa de seus direitos consuetudinários, bem como na proposição de ações e políticas que traduzam estes direitos em efetivas conquistas sociais. Como observa Catafesto de Souza (2004, p.185), 16 anos após a promulgação da Carta Magna, tais dispositivos “ainda não superaram os vícios tutelares, autoritários e assistencialistas do Estado

⁵⁰ A categoria *grupo* refere-se a qualquer segmento organizado de uma determinada sociedade indígena, i.e., um grupo político ou étnico. Em muitos casos a organização dos grupos indígenas está centrada na instituição de uma *liderança*, que nos contextos interétnicos acaba assumindo o papel de um “porta-voz dotado do pleno poder de falar e de agir em nome do grupo”. (BOURDIEU, 2001, p. 158). O *grupo* é simultaneamente representado e criado pela figura da *liderança*, pela eficácia simbólica de sua colocação em um dado campo político. Para Bourdieu (2001, p.159), “a política é o lugar por excelência da eficácia simbólica, ação que se exerce por sinais capazes de produzir coisas sociais e, sobretudo, grupos”.

⁵¹ O mesmo vale para os afro-descendentes. O artigo 68 das Disposições Transitórias garantiu o direito às terras tradicionalmente ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos, criando condições para a emergência e visibilidade de comunidades quilombolas que haviam se mantido na invisibilidade durante séculos. De acordo com José Carlos dos Anjos (2004, p.33), o processo de emergência das comunidades quilombolas, após 1988, iria revelar uma “modalidade de organização social alternativa ao sistema escravista” que se teria mantido e constituído culturalmente nos reduzidos espaços em que os quilombolas exerceram suas territorialidades.

⁵² Como veremos no próximo tópico, esta imagem do Brasil enquanto país da diversidade cultural de certa forma adere a uma outra imagem historicamente precedente: a do Brasil enquanto país da biodiversidade.

Brasileiro”. Definida no artigo 4º da nova Constituição, a autodeterminação dos povos esbarra na concepção ideológica de poder tutelar (SOUZA LIMA, 1987), que historicamente ainda não foi superada no Brasil.

As noções de “civilização”, “incorporação” e “integração” balizaram as relações entre os povos indígenas e o Estado desde o Ato Institucional de 1834, quando as Assembléias Provinciais assumiram a competência de promover “a catequese e a civilização do indígena e o estabelecimento de colônias” (art.11, parágrafo 5). De modo geral, estas noções aparecem em praticamente todas as Constituições Federais anteriores a 1988.

Na Constituição Federal de 1934, fica explícita a competência da União com respeito à “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (art.5, XIX, m), embora respeitando “a posse de terras dos silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (art.129). O texto destes dois artigos foi mantido praticamente inalterado nas Constituições de 1937, 1946 e 1967, nesta última ficando explícito que as terras ocupadas pelos indígenas fazem parte do Patrimônio da União (art.14) (SANTOS, 1995).

Enfim, no Ato Institucional nº 1, de 1969, o termo “incorporação” é substituído pelo termo “integração”, sem que fosse alterado, entretanto, o direito indígena à posse permanente das terras habitadas e o usufruto dos recursos naturais destas terras (art. 186). Afinado com estes textos constitucionais, o Código Civil brasileiro, instituído em 1916, permaneceu em vigor por mais de trinta anos, e durante todo este período os indígenas foram considerados como “relativamente incapazes para o exercício de determinados atos da vida civil” (Código Civil de 1916, art.6), o que legitimou a política tutelar historicamente imposta a eles no Brasil. O Estatuto do Índio reforça esta posição assimétrica e inferior dos autóctones na hierarquia nacional.

Comparando as políticas indigenistas no Canadá, Austrália e Brasil, Stephen Baines (2003) alerta que mudanças ideológicas nem sempre se traduzem em mudanças políticas e vice-versa. Assim, o processo constituinte não encerra, mas inaugura um novo contexto de relação entre os povos indígenas e o Estado.

No que se refere aos desdobramentos políticos expressos no texto da nova Constituição, a meta histórica do Estado Brasileiro de “civilizar”, “incorporar” e “integrar” os indígenas à “comunidade nacional” – problematizada na antropologia através das noções de assimilação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1957), integração (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972 [1964]) e

poder tutelar (SOUZA LIMA, 1995) – deveria ser substituída pela competência em garantir o direito à diferença.

3.2.1 A participação de líderes Kaingang no processo constituinte: o líder Augusto *Ope* da Silva

A partir da participação no processo constituinte, líderes Kaingang se apropriaram efetivamente de sua condição de sujeitos políticos nos espaços inter-societários e inter-étnicos de fóruns, encontros, congressos, assembléias. É o caso de Augusto *Ope* da Silva, que esteve à frente da luta pela terra indígena de Iraí, na microbacia do rio do Mel, bacia do Alto Uruguai (ROSA, 1998). Durante a década de 1980, Augusto participou ativamente da Assembléia Nacional Constituinte, em Brasília, e desde então tornou-se membro de ONGs indígenas, colaborando em várias frentes de embate territorial no sul do Brasil.

A ida de Augusto a Brasília na década de 1980 foi apoiada, em termos estruturais, pela ONG Conselho Indigenista Missionário/CIMI. Além de Augusto, Juvino Sales e outros Kaingang cujas territorialidades remetiam aos Estados de Santa Catarina e Paraná viajaram a Brasília naquela década.

Como desdobramento da participação no processo Constituinte, os Kaingang constituíram diversas ONGs no sul do Brasil: ONISUL (Organização das Nações Indígenas do Sul), APOIS (Articulação dos Povos Indígenas do Sul), MRI (Movimento de Resistência Indígena) e a APBKG (Associação dos Professores Bilíngües Kaingang e Guarani).

A experiência histórica de ter participado de momentos marcantes da vida política inter-societária brasileira parece legitimar estes líderes a assumir a posição de porta-vozes, mesmo no contexto de comunidades Kaingang que não são as suas, e a ingressarem em campos específicos de disputa política que envolvam os direitos consuetudinários indígenas.

Embora Augusto tenha parentesco com pessoas de quase todas as comunidades Kaingang organizadas desde meados da década de 1980 em Porto Alegre, ele não pertence diretamente a

nenhuma delas⁵³. Mesmo assim, esteve presente em diferentes momentos do processo Kaingang em demanda de seus territórios na bacia do Guaíba.

Augusto esteve presente, representando o MRI, durante os momentos mais dramáticos de embates entre as elites locais e a comunidade Kaingang do Morro do Osso, assim como no movimento articulado por Zílio *Jagtyg* Salvador em demanda da Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro, ainda em 1998.

A seguir, reproduzo o discurso de Augusto *Ope* da Silva na Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Vereadores de Porto Alegre, em junho de 2005, em defesa dos direitos consuetudinários da comunidade Kaingang do Morro do Osso sobre aquele território:

Meu nome é Augusto Ope da Silva, sou membro do Movimento de Resistência Indígena e venho acompanhando a causa, a luta do meu povo, há mais de trinta anos. Vendo o sofrimento do meu povo nesses anos todos, eu tenho pra dizer que a luta da comunidade do Morro do Osso é uma luta justa, e o que eles sofreram aqui é muito preocupante. As discriminações, as difamações, os sofrimentos que eles passaram quando foram despejados, quando as crianças ficaram sem nada, passando frio, passando fome, foi muito sério isso pra nós. Isso, hoje, é crime. E se a gente for pelo Estatuto da Criança, vai muita gente pra cadeia. Depois de todo esse sofrimento, o que nós queremos é respeito. Porque a palavra invasão é uma palavra muito forte contra o índio. Nós nunca dissemos pros brancos essa palavra. O índio nunca invadiu. O índio luta pela terra que é dele. Após cinco séculos ainda existe muita discriminação. Nós, que acompanhamos a luta pela terra, vamos pressionar direto o governo federal. Porque a questão de terras indígenas, a questão de demarcação, é uma questão da União. Tem que ser reconhecida pela União, tem que ser homologada, assinada pelo Presidente da República, tem que fazer um laudo antropológico comprovando a área reivindicada e, após o laudo, sabemos que não é da competência da prefeitura demarcar. Nenhuma prefeitura em nenhum lugar demarcou terra indígena. Porque é responsabilidade da União, da FUNAI. A FUNAI tem que criar um grupo de trabalho, fazer a delimitação, após a identificação como terra tradicional, o Ministro da Justiça tem que emitir uma portaria. Tem que ser registrado em cartório. É isso que nós queremos. Nós não queremos conflito. Nós queremos o respeito, nós queremos justiça. Porque ao longo de todos estes anos, os primeiros órgãos do governo que vieram trabalhar com nós, nos consideravam de menor. E depois de muita luta, nós conseguimos sair da tutela e hoje somos iguais a qualquer um branco desses aí. Hoje nós temos todo o direito, nós, lideranças do movimento, de entrar no Ministério Público Federal, e registrar o sofrimento do nosso povo. Nós temos toda essa liberdade. A Constituição, pela qual nós lutamos muito – porque antes dela tinham sido criadas sete constituições federais e nenhuma garantiu os nossos direitos – essa, essa Constituição de 1988, depois de muita luta, nela nós tivemos muita conquista. Naqueles dias nós, junto com liderança dos 215 povos indígenas que existem hoje no Brasil, ocupamos o Congresso Nacional, de

⁵³ Ver genealogia em anexo.

borduna, arco e flecha, de lança, entramos no Congresso fazendo nossos gritos de guerra, onde o governo botou pela primeira vez na história do país, gravou no texto dessa Constituição, alguns direitos importantes pra nós. O direito ao espaço, direito à educação, direito à saúde, direito à agricultura, é tudo diferenciado. Mais de um ano que o nosso pessoal tá aqui. E não existe nenhuma barraca onde tenha uma sala de aula? E é um direito! Seja o governo municipal, governo estadual, governo federal, mas é um direito! E é um direito de todos! Como tem políticos aqui, é importante esclarecer e dizer que está na hora de mexer com isso daí. Um dia, esses Kaingang vão fazer parte do município, eles já são eleitores. Mas com isso não quero dizer que os nossos direitos são pra negócio! São direitos que a gente conseguiu com muito esforço. Por isso, agora nós vamos acompanhar de perto a luta deles, os procedimentos legais, nós vamos atrás, junto com eles. **E estamos aqui porque fomos chamados pelo cacique, pelo vice-cacique**, por isso estamos aqui, estamos prontos a qualquer momento pra ajudar eles. Porque todas as lutas, todas as retomadas de terras, já temos experiência de nos organizar até com os pequenos agricultores que estão em cima das nossas terras, porque nós entendemos que eles não são culpados. O culpado disso tudo é o Governo. Lá em Ronda Alta, terra indígena de Serrinha, de Ventarra, de Caseros, Iraí, Nonoai, todas essas áreas, nessas terras, o governo fez, em 1962, reforma agrária sobre elas. E hoje todas elas estão sendo retomadas, mas com parceria. Esses conflitos não resolvem os problemas. Nós temos que trabalhar com parceria. Nós ficamos sabendo que o Secretário [Secretário Municipal do Meio Ambiente, Beto Moesch] também esteve aqui e desrespeitou. E aí aconteceu. Como disse o cacique: se eu tivesse aqui, não tinha acontecido. Mas aconteceu. E embora não seja da competência da prefeitura definir as terras do Morro do Osso, nós queremos fazer parcerias. Essa discriminação não pode continuar. E nós, do Movimento, estamos muito preocupados, prontos pra ajudar a comunidade daqui. Nós temos pra isso! Nós fomos eleitos dentro do movimento pra defender as questões do nosso povo. Nós estamos dentro do movimento hoje porque eles elegeram nós pra lutar junto com as comunidades pelos nossos direitos.

3.3 Inclusão social e direitos humanos

Esta transformação, não apenas nos direitos indígenas como nas relações e posições de suas lideranças no campo político inter-societário brasileiro, foi acompanhada por outras, ligadas aos direitos de distintos segmentos sociais minoritários. Neste novo quadro de direitos, novos conceitos passaram a ser incorporados nas campanhas de partidos políticos que disputam governabilidade nas esferas municipais e estaduais, executivas e legislativas, bem como nas políticas públicas por eles implementadas ou preconizadas – mesmo que muitas vezes apenas de maneira discursiva, retórica ou ideológica, e apesar dos entraves referidos.

No período pós-constitucional, ganhou vulto nos cenários eleitorais brasileiros, particularmente no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre, a disputa político-partidária pelo imaginário social que havia se mobilizado neste quadro de transformação do país. Alguns partidos se apresentavam no novo campo nacional democrático como “opções comprometidas” com os interesses das organizações populares e da *mudança* – entre eles, o Partido dos Trabalhadores⁵⁴.

Nesta nova conjuntura, a noção de “inclusão”, em substituição à de “integração”, sintetizou as principais transformações com relação às políticas públicas voltadas às minorias nacionais. As chamadas políticas de inclusão social, entretanto, geralmente esbarram na idéia liberal de cidadania, “associada tradicionalmente à idéia de direitos humanos individuais” (BAINES, 2003, p. 124).

Pensada enquanto estratégia de extensão da cidadania aos mais diversos grupos sociais historicamente minoritários e discriminados, a idéia de inclusão social pela via da cidadania esbarra nos direitos coletivos que exigem as especificidades étnicas, culturais, físicas, de gênero, sociais etc., de coletividades tradicionais.

A inclusão social foi o principal conceito que moveu as campanhas do Partido dos Trabalhadores nas décadas de 1980 e 1990 em Porto Alegre (DUTRA, 1998), período em que os distintos grupos Kaingang analisados nesta tese se territorializavam na bacia do Guaíba.

Esta noção acaba por sintetizar os valores e a ética de todo um movimento internacional em prol da garantia dos chamados direitos humanos e que, embora tenha se expressado em diferentes momentos da história (RABBEN, 2004), iria ascender de forma mais evidente no período pós-guerra.

De acordo com Linda Rabben (2004), o termo “direitos humanos” foi empregado pela primeira vez no contexto moderno do Iluminismo, no século XVIII. Esta autora, entretanto, recorda que “mesmo no século XVII, Hobbes já tinha admitido que todos os seres humanos são iguais por natureza” (RABBEN, 2004, p.20).

Os movimentos pela abolição da escravatura são reconhecidos por Rabben como permeados por uma forte imposição de valores e de uma ética associados aos direitos humanos.

⁵⁴ Disputavam este campo os partidos identificados como de “esquerda” ou “centro-esquerda”, como PT, PDT, PSB, PV, PCB, PCdoB, PSDB e PMDB. Alguns destes partidos viriam a integrar a Frente Popular, sob a hegemonia do PT, tanto no governo de Porto Alegre (1989-2004) como nos governos do Estado do Rio Grande do Sul (1999-2002) e do Brasil (2003-2006), contracenando com novos partidos emergentes, como o PCO, o PSTU e o PSOL.

Ressaltando valores como igualdade e liberdade, esta noção teria novamente espaço privilegiado no contexto do movimento afirmativo da raça negra nos Estados Unidos, sobretudo a partir da década de 1960 (BANTON, 1969; RABBEN, 2004).

Com relação aos povos indígenas, ainda nos séculos XVIII e XIX podem ser referidos os atos de repúdio empreendidos por intelectuais europeus quando “exemplares selvagens” de diferentes povos ameríndios foram levados e exibidos como relíquias do Novo Mundo em museus, circos e academias da Europa. Um exemplo foi a manifestação pública do poeta alemão Heinrich Heine e outros intelectuais seus contemporâneos, repudiando a violação dos direitos de vontade quando, em 1833, três homens e uma mulher da etnia Charrua foram comprados no Uruguai e exibidos na França como os últimos membros de um povo extinto (ABELLA, 2003).

A partir da promulgação da Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH), em 1948, definiu-se um conjunto de direitos considerados humanos, ou seja, extensivos a qualquer pessoa ou indivíduo independente de sua condição ou posição social, cultural, econômica, política, de gênero etc. Rabben (2004) refere que a DUDH, por sua vez, foi fortemente influenciada por textos que a antecederam, como a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da França. Deste modo, os direitos considerados “humanos” devem ser, desde um ponto de vista antropológico, problematizados como um produto histórico, socialmente posicionado. Em outras palavras, são os valores de uma determinada parcialidade social e cultural, associados ao liberalismo francês e norte-americano, que de certa forma se colocam como extensivos a toda humanidade. Com efeito, o reconhecimento de que há direitos humanos pressupõe a abstração da noção moderna de humanidade e de indivíduo (DUMONT, 1992).

A leitura do texto da DUDH permite igualmente apreender que o reconhecimento da existência de direitos humanos em parte é, em parte, de uma espécie de “abalo de consciência” experimentado por determinados setores sociais após situações em que o ultraje à pessoa humana atingiu dimensões extremas, como durante o Holocausto patrocinado pelos nazistas na II Guerra, o ataque atômico ao Japão e o extermínio de opositores a regimes militares sul-americanos.

Na DUDH, “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” e é postulado a partir do reconhecimento de que “o desconhecimento e o

desprezo dos direitos do Homem conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do Homem” (DUDH, 1948, p. 1).

De modo análogo, o reconhecimento de direitos específicos aos povos indígenas e quilombolas, gravados na Constituição de 1988, produto de sua intensa mobilização social, também repercutiu em outros segmentos sociais que enfim se depararam com a responsabilidade de redimir dívidas históricas de ultraje contra os direitos destes grupos.

Nos discursos de agentes públicos petistas, em várias oportunidades, pude registrar frases como “é necessário emprestar nossos esforços para saldar uma dívida de mais de trezentos anos do Estado do Rio Grande do Sul para com os povos indígenas”⁵⁵.

A perspectiva da autonomia indígena conformara um novo paradigma conceitual, produto de um novo campo de direitos, expressos na Carta Constitucional, na dos Direitos Humanos e em convenções internacionais (como é o caso da Convenção 169 da OIT, consignada pelo Brasil em 2004 sob a forma do Decreto Presidencial 5.051/2004).

Especificamente no Rio Grande do Sul, em 1989, os indígenas estavam envolvidos no processo da Constituinte Estadual, que resultou em cinco artigos diretamente implicados com os direitos indígenas. No Título II (“Da Organização do Estado”), Capítulo I (“Das Disposições Preliminares”), consta:

Art.7º – São Bens do Estado:

[...]

X – As terras dos extintos aldeamentos indígenas.

No Título VI (“Da Ordem Econômica”), Capítulo I (“Disposições Gerais”):

Art. 157 – Na organização de sua economia, em cumprimento do que estabelece a Constituição Federal, o Estado zelará pelos seguintes princípios:

[...]

X – resguardo das áreas de usufruto perpétuo dos índios e das que lhes pertencem a justo título.

⁵⁵ Esta frase foi enunciada pela então coordenadora do Conselho Estadual dos Povos Indígenas do Rio Grande do Sul durante o III Fórum da Cidadania dos Povos Indígenas, intitulado “Autodeterminação dos Povos Indígenas”, no dia 03 de julho de 2001, em Porto Alegre, quando a Frente Popular, sob a hegemonia do PT, estava no governo do Estado do RS.

Além destes, os artigos 14, 15 e 32 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias têm como determinações, em prazos de um, três e quatro anos, respectivamente, promover ações discriminatórias de terras devolutas, revisar doações, vendas, concessões e permissões de uso realizadas durante o período ditatorial, e reassentar pequenos agricultores assentados em áreas colonizadas ilegalmente pelo Estado, situadas em áreas indígenas.

O conjunto deste novo campo de direitos foi decisivo para deflagrar mobilizações Kaingang por parcelas consideradas importantes no contexto de seus territórios tradicionais, que haviam sido historicamente expropriadas desde meados do século XIX. Neste contexto histórico, que inclui os processos analisados nesta tese, a instituição do xamanismo dos *kujà* e a sabedoria e conhecimento dos *kófa*, a respeito das antigas marcas que identificam estes espaços, seriam crescentemente valorizados.

3.4 Porto Alegre e as eleições para prefeito de 1988

Pode-se dizer que a segunda metade da década de 1980 assinala o início da proliferação das ONGs – e também dos partidos políticos –, fenômeno que prossegue ao longo da década de 1990, contribuindo para complexificar e tensionar o campo social brasileiro e mundial⁵⁶.

Ainda em 1988, a população brasileira experimentava a possibilidade de definir os governos municipais, através de eleição direta. Com efeito, toda a conjuntura de mudança, brevemente tratada no início deste capítulo, foi decisiva para a eleição de Olívio de Oliveira Dutra e do Partido dos Trabalhadores à Prefeitura de Porto Alegre.

A evocação da memória deste período possibilita reviver todo um universo de cores, sons e euforia. Pessoas desconhecidas se mostravam solidárias, identificadas em torno de uma mesma

⁵⁶ É interessante notar que na década de 1990 emergiriam também novas formas religiosas no Brasil e na América como um todo, associadas a um processo iniciado nos anos 1960 e que vem sendo chamado de “orientalização do Ocidente” (e.g. CAMPBELL, 1997; CARVALHO, 2001). Este fenômeno tem sido tratado por alguns autores enquanto *reencantamento do mundo* ou *dessecularização* (PIERUCCI, 1997). Estes termos são empregados em resposta ao que Bourdieu (1979) chamou de *desencantamento do mundo*, ao entender as religiosidades emergentes no ocidente enquanto agentes em um mercado religioso onde seriam comercializados “bens simbólicos de salvação”. É importante sublinhar que no processo de emergência das novas religiosidades – seja ele visto sob o prisma do encantamento ou do mercado –, o xamanismo iria encontrar um *terreno* fértil para sua expansão. Finalmente, é bom lembrar que a associação entre formas de religiosidade e política também já tem sido explorada na antropologia (e.g. MICHEL, 1997; ORO, 2001).

imagem. Bandeiras vermelhas estavam nas mãos de negros, mulheres, crianças, idosos, estudantes, trabalhadores. Eram os famosos *mutirões pela mudança*.

Às vésperas da eleição, a música de campanha da Frente Popular era ouvida permanentemente na região central da cidade, mobilizando na candidatura de Olívio o sentimento popular de *mudança* antes mencionado:

Pra Porto Alegre melhor do que era
Pra Porto Alegre melhor do que está
Olívio é o novo, Olívio é do povo
Ele tem a coragem de mudar.

Por conta de sua trajetória política, Olívio Dutra foi o primeiro candidato a governador do PT, em 1982, quando ganhou publicidade em nível estadual⁵⁷, enquanto a participação no Congresso Constituinte inseriu Olívio no panorama nacional. Enfim, é importante sublinhar que a ascendência missioneira deste homem público, assumida e verbalizada nas campanhas políticas, colava à imagem do PT as matrizes autóctones indígenas. Este fato não passou despercebido dos Kaingang, que reconheciam em Olívio um possível aliado nas disputas territoriais indígenas.

Trata-se de um homem carismático, no sentido de Clifford Geertz (1997, p.184), ou seja, “aquele que está no centro das coisas”. De outro lado, faz-se necessário reconhecer que a trajetória de Olívio também estava inserida na trajetória de um partido político: o PT.

3.5 O fenômeno PT

O Partido dos Trabalhadores também ocupava uma posição privilegiada no contexto do processo de redemocratização de 1988, sendo identificado enquanto possibilidade de *mudança* por parcelas significativas de diferentes movimentos sociais em Porto Alegre⁵⁸.

Antes de qualquer coisa, cabe dizer que o fenômeno PT/Administração Popular em Porto Alegre no período de 1989 a 2004 é de extrema complexidade, não sendo objeto desta tese. Aqui,

⁵⁷ A trajetória de Olívio estava associada a importantes momentos da história política de Porto Alegre, onde vivia desde 1970, quando ingressou no Curso de Letras pela UFRGS. Funcionário efetivo do Banco do Estado do Rio Grande do Sul desde 1961, Olívio foi eleito presidente do Sindicato dos Bancários de Porto Alegre em 1975⁵⁷. Em 1979, dirigiu a primeira greve de sua categoria desde a instauração do governo militar no Brasil. Por conta disto foi preso e afastado da presidência do sindicato. Em 1980, participou da fundação do PT e, em 1983, da fundação da Central Única dos Trabalhadores (CUT). Através de sua inserção na CUT, Olívio esteve à frente também das mobilizações de trabalhadores rurais, como o “Grito do Campo”, em 1985.

⁵⁸ Mais adiante veremos os principais movimentos sociais deste período.

nos interessa apenas compreender sucintamente como se constroem as solidariedades entre o PT e os movimentos sociais que o sustentaram, para que possamos avançar no entendimento da articulação entre agentes públicos ligados a este partido e as lideranças Kaingang em Porto Alegre, e de que modo a ideologia da Administração Popular se configurou num espaço favorável para a afirmação das territorialidades indígenas no município e na cidade.

Primeiramente, é necessário considerar que o PT foi fundado, em 1980, a partir da aliança entre as *elites*⁵⁹ de diferentes grupos políticos. Estes grupos, por sua vez, estavam inscritos em diversos movimentos sociais organizados e, apesar de suas idiossincrasias, se articularam em prol de um interesse partidário comum – e simbolicamente contra uma imagem comum, a do Estado Militar e do capitalismo⁶⁰. Esta aliança, entretanto, ocorreu sem que as diferenças entre indivíduos e grupos fundadores se diluíssem. Ao contrário, as fronteiras⁶¹ entre eles foram mantidas de tal modo que o crescimento e a identidade do partido se configuraram em um *terreno* definido por permanentes disputas entre as identidades internas a ele⁶².

Presentes desde a fundação do PT, estas fronteiras definem os contornos das chamadas *tendências* ou *correntes* partidárias, cujas denominações geralmente deixam explícita a idéia de um grupo de pertencimento, de uma unidade político-ideológica em si⁶³.

É importante observar que cada *tendência partidária* está respaldada politicamente pela inserção de seus membros em um ou mais movimentos sociais ou espaços públicos (serviços ou administrações) onde idealmente devem exercer um papel político de destaque⁶⁴, agregando em torno de si muitos correligionários. Esta inserção define o que os petistas chamam de *base* partidária.

⁵⁹ No sentido de Bourdieu (2001), enquanto especialistas da produção cultural e simbólica (letrados, intelectuais, artistas) e, como tais, detentores de um poder de dominação sobre suas classes.

⁶⁰ No decorrer da década de 1990, esta imagem seria projetada de outras formas, por exemplo, *projeto neoliberal*, *neocolonialismo*, *imperialismo*. O combate ao *inimigo comum* estabelece o foco de convergência dos diferentes grupos internos ao PT (DUTRA, 1998, p.24).

⁶¹ No sentido de Fredrik Barth (1998 [1969]), fronteiras sociais, que definem identidades englobadas por um sistema sócio-cultural envolvente, no caso, o partido.

⁶² A metáfora do PT enquanto um *território* disputado pelas diferentes *tendências* petistas é válida aqui.

⁶³ e.g. Articulação, Democracia Socialista, Convergência Socialista, Causa Operária, Em Defesa da Democracia. Há também, desde a fundação do partido, uma *tendência* que prega a unidade de todas as *tendências* e a diluição das fronteiras, atualmente identificada como “PT Amplo e Democrático”.

⁶⁴ Membros de comissões, de diretorias, de coordenadorias das associações, centros acadêmicos, sindicatos, organizações eclesiais etc.

Uma determinada *tendência* pode ter uma inserção maior na *base* sindical, outra na *base* estudantil, outra no movimento negro, no movimento ambientalista, no movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, em comunidades eclesiais de base etc., ou em várias destas *bases* simultaneamente. Quanto mais ampla a *base* de uma *tendência*, maior sua capacidade potencial de mobilização de esforços em conjunturas particulares e, conseqüentemente, maior parece ser seu peso político nas definições internas ao PT.

A escolha dos candidatos a determinados cargos políticos é sempre fruto de acirradas disputas no interior do partido. Estas disputas se dão em dois níveis: dentro de cada *tendência* e, posteriormente, entre as diferentes *tendências*. O espaço legítimo para a resolução destas disputas é composto pelas diferentes *instâncias partidárias* – congressos, *encontros zonais*, *núcleos de base*, assembleias etc., onde membros de diferentes *tendências* se encontram. Há sem dúvida as que são consideradas *majoritárias* em função da extensão de suas *bases* – o que se traduz em sustentação potencial de uma candidatura – ou na representatividade e força política de seus *quadros de militantes*.

Uma vez inseridos em determinada *base* é que os membros de uma *tendência* tornam-se *militantes*⁶⁵. Com adesão simultânea à *tendência* e ao PT, estes *militantes* idealmente devem defender e disputar nos diferentes campos políticos de sua *base* – fóruns estudantis, assembleias sindicais, encontros etc. – as propostas e programas aprovados nas *instâncias partidárias*⁶⁶.

Visto desde uma perspectiva dos movimentos sociais, a inserção de um *militante* proveniente de um determinado movimento social dentro de uma *tendência* traz para as *instâncias* internas ao partido as demandas particulares oriundas do movimento a que ele pertence. Afinal de contas, estes *militantes* ingressam no PT indissociados de suas *bases*, ou seja, enquanto ambientalistas, negros, índios, mulheres, estudantes, trabalhadores sem-terra, metalúrgicos, bancários, professores, membros de uma ONG, grêmio, diretório, organização indígena etc.

⁶⁵ Edgar Morin emprega o termo *militante* para referir o “indivíduo que se sente internamente dedicado ao interesse geral e ao dever político [...], desprende-se do egoísmo que o cerca para dedicar-se a fins coletivos. Está pronto a arriscar sua vida pela causa que defende e que o defende. Ele difunde as virtudes de entusiasmo, solidariedade, fraternidade”. (MORIN, 1986, p.299). Mais tarde, Morin (1991) definiria *militante* como veículo de determinadas ideologias políticas coletivas e, muitas vezes, incorporadas, sem que isto represente reduzi-lo a mero dispersor de idéias prontas, muito antes pelo contrário: é simultaneamente produtor e produto dos grupos a que pertence e os quais representa.

⁶⁶ A ética partidária impõe no campo ideológico que, uma vez derrotada a posição de um *militante* ou *tendência* em uma *instância* partidária, os mesmos devem aderir à posição vencedora, defendendo-a em seus fóruns de *base*. Isto estabelece a lealdade partidária.

Trata-se de identidades sobrepostas a partir de adesões ideológicas. Um mesmo *militante* pode se considerar, enquanto sujeito político, petista, negro e ambientalista, por exemplo, mesmo que sua atuação em termos de agenciamento seja focalizada mais em um ou outro movimento, dependendo de sua trajetória pessoal.

Assim, através da ação de seus *militantes*, em via dupla (do partido para a base e da base para o partido), as *bandeiras de luta* de diferentes movimentos sociais passam também a integrar a pauta de propostas do partido e os programas de governo de seus candidatos. No sentido expresso por Sylvia Caiuby Novaes (1993), trata-se de um jogo de espelhos em que as identidades se constroem a partir de processos de mútua identificação, individuais e coletivos. Através deste mecanismo, aqueles setores dos movimentos sociais organizados – negros, mulheres, ambientalistas, organizações indígenas, trabalhadores rurais sem-terra etc. –, em que os *militantes* petistas se inserem ou com os quais se identificam, passam a ver no PT uma possibilidade de concretização de suas demandas específicas. Em outras palavras, estes movimentos se viram representados no PT, numa adesão de empatia.

O discurso de comprometimento partidário com os movimentos sociais de base foi recorrente em campanhas e manifestações públicas do partido nos anos 1980 e 1990. A este respeito é oportuno referir um mecanismo político a que os petistas chamavam *reação em cadeia* ou *onda vermelha*, através do qual promoviam a ampliação das bases partidárias. A *reação em cadeia* se estabelecia quando *militantes* identificados e atuantes em um determinado movimento social, acionando suas redes de sociabilidade, atuavam junto aos membros de outros movimentos de tal forma que estes também viessem a se identificar politicamente com o partido. Este processo pode resultar em duas categorias de agentes políticos: *militantes* e *simpatizantes*.

Os *militantes*, como já dito, passam a participar das *instâncias*, *tendências* e mobilizações partidárias. Os *simpatizantes* se transformavam em eleitores potenciais, sem nunca chegarem a ter um envolvimento político direto com o partido. A *onda vermelha* era geralmente acionada durante as campanhas políticas eleitorais, quando era reconhecida, tanto pelos petistas como por seus adversários políticos, como um elemento capaz de reverter rapidamente um quadro conjuntural unicamente em função da atuação dos *militantes*. A *onda vermelha* era acionada para desencadear a chamada *virada eleitoral*, podendo conceder a vitória a um candidato petista mesmo quando seu adversário fosse favorito nas pesquisas de opinião pública. Foi de *virada* que

Olívio de Oliveira Dutra e o PT venceram Antônio Britto, do PMDB, em 1988, dando início ao governo da Administração Popular em Porto Alegre⁶⁷.

3.6 Movimentos religiosos e movimentos indígenas

Especificamente no caso dos Kaingang, o estabelecimento de agentes religiosos e sua influência sobre diferentes parcialidades deste povo remetem ao período missionário e ao século XVII, como vimos na primeira parte desta tese. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a participação de organizações religiosas aprofunda-se na medida em que se associa às primeiras políticas estatais voltadas ao ordenamento das populações autóctones. Deste modo, é amplamente registrada a intervenção historicamente empreendida por agentes de variadas ordens religiosas nos territórios e comunidades indígenas, desde o período colonial⁶⁸ (e.g. BECKER, 1995; PEZAT, 1997; LAROQUE, 2000; ALMEIDA, 2004; ROSA, 2005).

Num primeiro momento, estes missionários atuavam num contexto de vazio de políticas de Estado para com os índios. De certo modo, eles eram a política de Estado, uma vez que seu ingresso nos territórios indígenas era franqueado e mesmo estimulado por acordos do Estado com as diferentes organizações religiosas.

A partir da criação de estruturas estatais especificamente responsáveis pelo exercício do que Antonio Carlos de Souza Lima (1995) chama de “poder de tutelar” (SPILTN, SPI, FUNAI)⁶⁹, algumas organizações religiosas se vêem de certo modo independentes e iniciam uma nova etapa de relação com os povos indígenas, estabelecendo novas vias de reciprocidade e solidariedade (MAUSS, 1974).

⁶⁷ O fenômeno eleitoral tem sido objeto de análise de antropólogos como Márcio Goldman, que se propõe a investigar o “voto em sua densidade de escolha individual e agenciamento coletivo”, focalizando e mapeando “o conjunto de forças e processos globais que fazem com que as escolhas políticas caminhem nesta ou naquela direção”. Segundo Goldman e Sant’Anna (1999), esta é justamente a questão antropológica de fundo, “na medida em que a fusão dos planos individual e coletivo, bem como do conjunto das instituições sociais, aponta decisivamente para seu caráter de fato total” (GOLDMAN & SANT’ANNA, 1999, p.123).

⁶⁸ Convém novamente lembrar que a *catequese* (c.f. SOUZA LIMA, 1987, p.180: núcleos de atração) foi a primeira estratégia empregada pelo Estado Brasileiro na civilização dos indígenas (ver nota de rodapé 17). A este respeito, o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza (2001, p.6) observa que “reportando-se ao passado colonial, é fácil identificar os religiosos missionários como os primeiros agentes indigenistas, muitas vezes mais coerentes que seus sucessores laicos”.

⁶⁹ Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, Serviço de Proteção aos Índios, Fundação Nacional do Índio.

Inúmeros projetos associados à educação, saúde, organização política e sustentabilidade indígena são empreendidos por estas organizações junto às comunidades Kaingang e Guarani, em diferentes terras indígenas no Rio Grande do Sul⁷⁰. No contexto contemporâneo, merecem destaque os *missionários*⁷¹ associados à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), através do Conselho de Missão entre Índios (COMIN)⁷², e à Igreja Católica, através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Do ponto de vista das organizações e lideranças Kaingang, os *missionários* e suas organizações religiosas são vistos como aliados importantes a serem mobilizados e colocados a serviço de seus interesses.

Pode-se dizer que o COMIN e a IECLB são praticamente inseparáveis da história da educação escolar Kaingang no Rio Grande do Sul. Os primeiros cursos de formação de professores bilíngües Kaingang, nas décadas de 1980 e 1990, foram montados com o apoio destas organizações (FREITAS E ROSA, 2003)⁷³.

3.7 Os “índios urbanos”

Na medida em que a Administração Popular foi se constituindo em Porto Alegre, os distintos agentes sociais que concorreram para a eleição da Frente Popular em 1988 mobilizam-se na abertura de “espaços sociais democráticos” (DUTRA, 1998). Os traços iniciais que definiriam

⁷⁰ Com relação aos projetos executados pelo COMIN junto às comunidades indígenas no sul do Brasil, José Otávio Catafesto de Souza (2001) em seu “Relatório de Avaliação dos Projetos” informa sobre os seguintes títulos: A. Projeto de Trabalho com Índios Desaldeados e Acampados (DMD 1782 – DMD 1968 – DMD 2088); B. Missão Guarita e Saúde Kaingang – Assessoria Educação, Saúde e Movimentos Indígenas (Pão para o Mundo: P 07645 – P 226/96 – P 268/99); C. III Pastorado Ibirama – Missão Povos Indígenas em Santa Catarina (Igreja Evangélica Luterana da Baviera e Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil). Souza Lima (1987) analisa de modo geral o papel de organizações religiosas nos projetos indigenistas no Brasil.

⁷¹ Em cada organização religiosa, estes agentes recebem designações específicas. Por exemplo, os agentes do CIMI geralmente referem-se entre si como *missionários*, *apóstolos* ou *profetas*, dependendo de sua posição na hierarquia da organização. Não é minha intenção entrar em mais esta seara. Assim, emprego, para fins de análise, a categoria genérica *missionários* para referir os agentes de organizações religiosas, pastorais etc. ligadas às diferentes igrejas e que atuam entre populações indígenas.

⁷² Criado em 1982, o COMIN apoiou as lideranças indígenas na luta por seus direitos durante todo o processo constituinte. O CIMI, por sua vez, foi criado dez anos antes, em um período que, na avaliação da própria instituição, “a sociedade brasileira e as Igrejas locais, em seu conjunto, não acreditavam na possibilidade de que os povos indígenas poderiam ter um futuro próprio, como povos” (www.cimi.org.br). O CIMI também teve uma participação intensa na elaboração dos artigos relacionados aos povos indígenas na Constituição de 1988. Estas duas organizações passariam a ter participação decisiva nas mobilizações indígenas pela demarcação de suas terras, após 1988.

⁷³ Sobre a atuação do COMIN entre os indígenas no Rio Grande do Sul, ver Catafesto de Souza, 2001.

as chamadas “políticas de inclusão social” em Porto Alegre, nasceram da atuação destes agentes que, mais ou menos organizados, chegaram às secretarias, coordenadorias e setores administrativos com um elenco de pautas e projetos que reconheciam importantes para seu grupo social, escola, bairro, rua ou região. Ao mesmo tempo, os servidores públicos municipais, muitos dos quais identificados com o programa da “mudança” – professores, profissionais da saúde, artistas e técnicos, entre outros –, se mobilizavam em seus locais de trabalho, concorriam para assumir posições decisórias, cobravam projetos de governo anunciados nas campanhas e relacionados a educação, saúde, comércio, meio ambiente, habitação. Em outra esfera, os militantes e agentes político-partidários que ocupavam cargos comissionados de confiança na burocracia municipal, simultaneamente construía, instituía mecanismos para manter a gestão deste processo.

Desde a eleição de 1988 e ao longo das quatro sucessivas vitórias da Administração Popular em Porto Alegre (1989-2004), um modelo de gestão financeira e administrativa ganhou publicidade nacional e internacional: o Orçamento Participativo (OP). Tratava-se de um calendário anual de reuniões, plenárias e assembléias regionalizadas, de caráter decisório, onde representantes de associações de ruas, bairros, vilas, condomínios etc. concorriam com propostas e projetos para aplicação dos recursos públicos disponíveis no orçamento anual do município. Para que um projeto social fosse contemplado com orçamento, necessitava vencer todo o calendário de reuniões em sua região para, enfim, ser conduzido à instância decisória final: a Assembléia da Cidade (ADMINISTRAÇÃO POPULAR, 2003).

Na geografia do OP, o município foi dividido em treze regiões, entre elas a de número quatro: a Lomba do Pinheiro. Estas regiões guardavam correspondência com o ordenamento territorial definido no Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU) de Porto Alegre. Com base nas possibilidades e limites deste ordenador, os projetos e pautas sociais de cada região eram avaliadas por um conjunto de técnicos cujas competências atuavam decisivamente para que uma proposta chegasse às instâncias decisórias finais. Em resumo, muitas rodadas de negociação precisavam ser vencidas por uma coletividade para que sua pauta fosse financiada.

Paralelamente, no âmbito de cada secretaria municipal, foram criadas coordenações específicas e temáticas para administrar conjuntos de demandas sociais em termos de políticas públicas. Negros, mulheres, homossexuais, portadores de necessidades especiais, idosos,

moradores de rua, ambientalistas, empresários, comerciantes, lojistas, industriais, agricultores, e artistas tensionavam em diferente medida cada um destes campos.

Foi neste contexto que, ao chegarem às portas da Prefeitura pedindo audiência com o prefeito da cidade, como faziam há mais de um século, os Kaingang – liderados por Zílio Jagtyg Salvador – foram encaminhados, em 1997, aos agentes políticos envolvidos com a criação da Coordenação de Direitos Humanos e Cidadania. Esta coordenação, ligada diretamente ao gabinete do Prefeito, ocupava o espaço de articulação de políticas transversais, atuando junto às distintas secretarias municipais e mesmo criando pontes com outros setores públicos e privados.

Zílio estava acompanhado por seu compadre Vicente Castoldi, marido de Maria Casturina da Silva e que, como ele, residia em situação irregular na Vila Safira, e por Luis Salvador, Kaingang de Iraí, sobrinho de Zílio e membro da ONG indígena MRI⁷⁴. Zílio procurou o prefeito porque queria uma *terrinha* – *Ga si*, espaço para viver com seus filhos em Porto Alegre, onde pudesse reunir seus parentes dispersos nas vilas periféricas e constituir uma *ymã tág* /aldeia nova.

Passaram-se alguns anos desde esta primeira visita. Quando eu iniciava meu campo de doutorado em Porto Alegre, os Kaingang que viviam há uma década nas periferias da capital gaúcha, em núcleos mais ou menos organizados, encaminhavam sua primeira mobilização territorial no município.

Era o ano de 2001 e, naquela ocasião, nem CIMI nem COMIN apoiavam os Kaingang em suas disputas fundiárias. Posicionavam-se pelo retorno dos Kaingang a “seus locais de origem”, às “aldeias e terras indígenas”, temendo que na cidade fossem “perder os laços, perder a cultura, perder a língua”. Referiam-se aos Kaingang como “índios urbanos”, “índios desaldeados”, sempre no sentido de estarem “fora de lugar”. Este discurso não era exclusivo das ONGs *missionárias*, mas era acionado pelas agências do indigenismo oficial, particularmente FUNAI e FUNASA e, na esfera estadual, pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) – âmbito em que os caciques e conselheiros que exerciam posição de *lideranças* nas terras indígenas demarcadas, das quais os Kaingang da bacia do Guaíba haviam-se deslocado anos atrás, manifestavam-se temerários a sua organização autônoma. Com representação no CEPI, estes caciques relutaram em conceder representação política aos “urbanos”, no interior daquele Conselho. Convém referir que,

⁷⁴ Assim como Augusto Ope da Silva, Luis, quando vinha a Porto Alegre, ficava hospedado com seus parentes – entre eles Zílio Salvador – na Vila Safira. A experiência acumulada na mobilização pela regularização fundiária da TI Iraí e no MRI pesaram para que Zílio lhe pedisse a Luis que o acompanhasse na visita ao prefeito.

no início da década de 1990, quando chegaram a Porto Alegre, alguns Kaingang se opuseram publicamente ao regime de tutela instaurado por mais de século nas terras indígenas, documentando representações que originaram procedimentos administrativos no âmbito do Ministério Público Federal, muitos deles resultando em inquéritos civis públicos destinados à apuração de responsabilidades por atos de exploração madeireira e arrendamento de terras indígenas.

A alcunha “índios urbanos” ou “índios desaldeados” foi assim empregada tanto por agentes governamentais e não-governamentais, indígenas e não-indígenas, em distintos espaços sociais voltados a elaboração de políticas públicas de caráter indigenista no município⁷⁵. Tal alcunha, nestes cenários, revestia-se de autoridade, respaldada por um conjunto de saberes técnicos e científicos acionados pelos agentes em disputa - um “pacote de competências”, tal como propôs Nico Stehr (2000) para referir conhecimentos acionados enquanto “recurso e capacidade de ação”, propulsores de agentes e campos sociais, onde se convertem e são convertidos em “instrumentos materiais tradicionais que produzem e alimentam uma cadeia de hierarquias sociais” (STEHR, 2000, p. 106).

É importante enfatizar que estes agentes sociais e seus pacotes de competências apoiavam-se em teorias da arqueologia, da história, da antropologia e da etnologia para caracterizar (ou caricaturizar) os territórios e grupos Kaingang, empenhando-se em circunscrever, também cientificamente, as territorialidades indígenas “tradicionais” aos espaços das terras que lhes eram destinados no ordenamento estatal – no caso Kaingang, aos domínios do Planalto Meridional *stricto sensu*.

Em contrapartida, por diferentes vias, os Kaingang empreendiam esforços na consolidação de seu pertencimento às paisagens eco-sociais de Porto Alegre. Exercendo seus ritos simbólicos de sedução xamânica, materializados em cantos, danças, performances, discursos, gestos, palavras, dádivas, angariavam a simpatia de intencionalidades, sensibilidades e subjetividades diversas, tais como estudantes, pesquisadores, servidores públicos, operadores de direito, cineastas, educadores, etc. Assim seduzidos, tais sujeitos passavam também a exercer agências nos distintos espaços sociais que se configuravam em Porto Alegre, posicionando-se potencialmente em apoio às perspectivas e pautas indígenas.

⁷⁵ Fórum dos Povos Indígenas, Seminário “Os Povos Indígenas e o Estado” e Encontro Estadual dos Povos Indígenas, entre outros espaços promovidos pelo poder público.

Mobilizados na captura de cada vez mais aliados, os Kaingang simultaneamente ampliavam seu conhecimento sobre os espaços locais, posicionando-se numa paisagem entrecortada por sinalizadores simbólicos reconhecidos pelos indígenas como indicadores de seu pertencimento territorial ao lugar. Efetivamente, ocupavam um cada vez mais vasto número de fragmentos florestais e campestres, reconhecendo seus elementos constitutivos como marcas deste pertencimento: nascentes, pedras, árvores, mas também ruas, prédios, placas, imbricados no mosaico da paisagem (METZGER, 1999).

Neste cenário socioambiental complexo, os Kaingang aderidos ao circuito do *Mrür Jykre* nos primeiros anos do século XXI identificavam e manejam mais de dez diferentes etno-espécies de cipós na bacia do Guaíba.

Do mesmo modo, localizavam em seus mapas mentais (PIVETTA & BANDEIRA, 1993) da geografia urbana os serviços públicos importantes de seus pontos de vista: escolas, hospitais, Ministério Público, Assembléia Legislativa e seus gabinetes específicos, Câmara de Vereadores, Prefeitura Municipal e suas várias Secretarias, Palácio do Governo do Estado, sedes de ONGs, serviços de assistência social, igrejas, universidades, escolas e núcleos de pesquisa. Em cada um destes espaços, buscavam mobilizar referências, pessoas conhecidas que pudessem ser acionadas quando necessário.

Neste empreendimento, lançavam mão de recursos simbólicos que, em suas perspectivas, os revestiam de poder e força: colares e cocares, sobretudo em reuniões públicas, onde invariavelmente se apresentavam como guerreiros. Para além dos diacríticos de etnicidade, vimos que estes e outros recursos simbólicos, na perspectiva do xamanismo Kaingang, lhes permitem atrair e criar empatia, mobilizar suas “presas” ou “inimigos”. Pode-se dizer que os Kaingang conheciam e manejavam diferentes “nichos” do sistema eco-social urbano de Porto Alegre.

Assim, entre os anos de 2001 e 2003, lideranças dos distintos grupos Kaingang em Porto Alegre acabaram convergindo para fortalecer – e disputar - o fruto do pedido que Zílio *Jagtyg* Salvador havia feito ao prefeito de Porto Alegre: a destinação de uma área pública municipal para o assentamento de famílias Kaingang.

Percorrendo os circuitos e agendas do Orçamento Participativo, traduzindo *sonho* em projeto, reuniram os recursos materiais e simbólicos necessários a garantia de seu intento.

Foi desta forma que os Kaingang, enquanto “índios” e “sujeitos de direitos”, ingressaram em demanda de “inclusão”, no país e na cidade, tendo por horizonte de conquista políticas públicas diferenciadas em termos de terras, saúde, educação, economia⁷⁶. Este foi o espaço social de negociação que estes índios construíram, apropriando-se da abertura ideológica pós-constituínte em Porto Alegre, onde a noção de “políticas inclusivas” avançou até onde fosse possível estabelecer uma “cidadania indígena”.

As tensões entre os Kaingang e a administração pública municipal de Porto Alegre só iriam se tornar diacríticas quando o modelo de cidadania proposto se traduzisse em constrangimento das sócio-lógicas e territorialidades nativas.

⁷⁶ Convém referir que quando Governador do Estado do Rio Grande do Sul, Olívio Dutra (PT) recebeu os caciques Kaingang e Guarani no Palácio Piratini com honrarias diplomáticas normalmente dispensadas a visitantes internacionais.



Capítulo 4

ÿmã Fág Nhin

A Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro em três atos

Este capítulo traz três episódios que marcaram o processo histórico de conquista, por parte dos Kaingang, de 5,8 hectares de terras localizados nas cabeceiras da sub-bacia hidrográfica do arroio do Salso, bacia do Lago Guaíba, região conhecida como Lomba do Pinheiro, zona de transição rural-urbana do município de Porto Alegre, aonde veio a ser constituída a Aldeia da Lomba do Pinheiro – *ÿmã Fág Nhin* –, a partir de fevereiro de 2003.

Episódio 1

O primeiro episódio recupera os eventos do Dia do Índio de 2001, quando o então prefeito de Porto Alegre, Tarso Genro, PT, entregou ao líder Kaingang protagonista neste processo, Zílio *Jagtyg* Salvador, pertencente à metade sociológica *Kamé*, o documento confirmando o compromisso da administração pública em adquirir e estruturar um espaço diferenciado para os Kaingang no município – trata-se do ante-projeto da Administração Popular a respeito do “Espaço Kaingang de Sustentabilidade”. Em resposta, Zílio *Jagtyg* Salvador ofereceu a Tarso Genro, além de arco, flechas e um cocar, um documento – a Carta dos Povos Indígenas de Porto Alegre – com a transcrição do discurso proferido em 7 de abril de 2000 pelo Kaingang Antônio *Nigre* dos Santos na II Conferência Municipal dos Direitos Humanos.

A troca de documentos e objetos marca a conduta diplomática adotada pelo chefe Zílio *Jagtyg* Salvador, na intenção de conquistar uma terra na capital. A oferta de armas de guerra consolida a inserção desta conduta no campo das lógicas xamânicas Kaingang, segundo as quais,

através dos objetos do guerreiro, circulam poderes e adesões em esfera simbólica que, neste ato de reciprocidade e dom, se revestem de eficácia e efetividade.

É importante destacar que não estava em jogo uma parcela de território específica, uma terra de pertencimento pela qual aqueles Kaingang lutavam. O movimento e as condutas adotadas visavam conquistar um espaço no âmbito do amplo território à margem leste do lago Guaíba, no qual suas redes de sociabilidade pudessem assumir formas mais estáveis e concordes à organização sócio-cultural Kaingang: famílias nucleadas em torno de chefias, espaço para fabricação do artesanato, espaço para as crianças atualizarem suas próprias redes nas brincadeiras – o que efetivamente não era possível nos reduzidos espaços da Vila Safira.

Nas palavras de Zílio, quando lhe perguntei a respeito da terra pela qual lutava: “Quero uma *Ga si*, uma terrinha pra juntar meus parentes espalhados, fazer uma *ÿmã tág*, uma aldeia nova pra viver com nossos filhos”. E muitas vezes Zílio repetiria estas palavras.

O grupo que efetivamente estava mobilizado, por sua vez, se constituía naquele momento de três unidades sociais distintas entre si, respondendo a intimações próprias – o grupo familiar de Maria Casturina da Silva e Vicente Castoldi (TI Iraí), o grupo doméstico fruto da articulação das famílias de filhos e filhas casados do casal Teresa Lopes e José Fidelis (TI Nonoai), e o grupo de famílias articuladas em torno de Nilda *Kengrimu* Nascimento e Zílio *Jagtyg* Salvador (TI Nonoai) – basicamente a família de dois primos de Zílio. Os três grupos têm ascendência relacionada ao cacique Nonohay (são primos cruzados), o que os unifica pelo parentesco, mas também são marcados por adesões e cisões. No caso, Vicente e Maria estabeleceram relação de compadrio com Zílio e Nilda e se consideram, como ele, *kaingang-pé*, *índios da tradição*. Já a aliança de casamento da tia de Zílio, Teresa Lopes, com José Fidelis, e a adesão deste grupo à identidade de *índios civilizados*, cria uma cisão ideológica em que um grupo projeta a reprodução e continuidade de determinadas formas culturais que o outro grupo não compartilha ideologicamente.

Episódio 2

O segundo episódio ocorreu um ano e seis meses depois do primeiro, em 5 de outubro de 2002, quatro meses antes da efetiva desapropriação do terreno pela prefeitura. Após o compromisso assumido pelo prefeito Tarso Genro, desdobrou-se uma longa etapa de negociações entre os Kaingang e a Administração Popular. Ao pequeno núcleo de 11 famílias da Vila Safira

que iniciou o processo de reivindicação de terras, liderado por Zílio *Jagtyg* Salvador, aderiram famílias que então viviam na Vila Jarí e no terreno da Agronomia, ambos na região do Morro Santana, respectivamente no âmbito das sub-bacias do arroio Feijó (bacia do Gravataí) e do arroio Dilúvio (bacia do Guaíba).

As negociações foram marcadas pelas tensões entre os grupos, disputa pela liderança política e o empenho da Administração Popular em reunir todas as distintas parciaisidades Kaingang que viviam em Porto Alegre em um único espaço-modelo. Neste período, as adesões à mobilização iniciada por Zílio e os interessados em ocupar o terreno somavam 46 famílias. Zílio via sua liderança neste processo permanentemente ameaçada.

O dia 5 de outubro sintetiza um pouco este ambiente, ao mesmo tempo em que revela efetivamente o espaço que veio a ser desapropriado pela Administração Popular – onde hoje se localiza a Comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro.

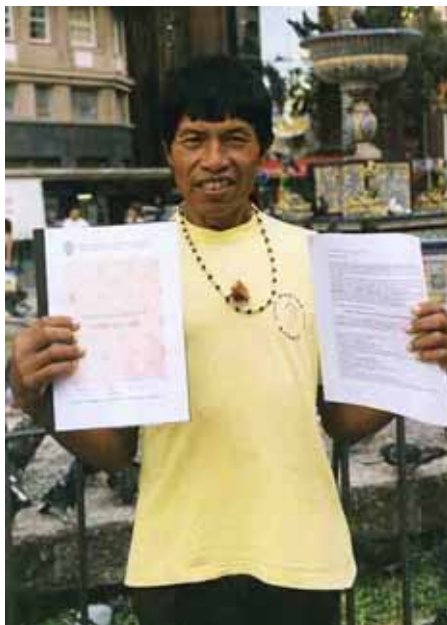
Neste dia, os quatro líderes de parentela dos *Kanheró*, dos Santos, da Silva e Salvador estavam presentes e as distinções entre eles foram visivelmente exacerbadas. O líder que acabou protagonizando os embates foi Francisco *Rokàg* dos Santos (auto-identificado *kaingang-pé*, de metade *Kairukré*).

Episódio 3

O terceiro e último evento marca a cerimônia de posse em que o prefeito João Verle (PT) entrega oficialmente aos Kaingang o documento com a certidão de desapropriação do terreno de 5,8 hectares prometido.

Os Kaingang encenam o *Vãnh-génh tu vâjé* e apresentam-se publicamente como guerreiros que venceram uma batalha. Novamente, Zílio *Jagtyg* Salvador assume a liderança do processo e repete o ato de *encabeçar* o chefe do executivo municipal com seu cocar de penas. Quem presenteou João Verle com as armas, entretanto, foi Antonio *Nigrei* dos Santos, que disputava com Zílio a liderança política da comunidade Kaingang que viria a se constituir no novo espaço.

4.1 Episódio 1 - O princípio de tudo



Carta dos Povos Indígenas de Porto Alegre

São 500 anos de extermínio do nosso povo.

*Escravizaram nossos parentes, ocuparam nossa terra
e até hoje não a devolveram para nós.*

Vivemos na beira das estradas.

Estragaram nossa água, o nosso ar e a nossa terra.

O homem branco não sabe viver em paz com a natureza
nem com os seus semelhantes.

Nosso trabalho não é valorizado, acham que não somos mais índios

Mas dizemos: – Sim, somos índios!
Somos das Nações Kaingang e Mbyá Guarani.

Temos direito a uma vida digna, ainda existimos.

Exigimos o respeito até hoje negado pelos brancos.

(Discurso de lançamento da II Conferência Municipal dos Direitos Humanos por Antônio Nigre dos Santos, índio Kaingang do Bairro Agronomia, 07/04/2000)

Porto Alegre, 19 de abril de 2001.

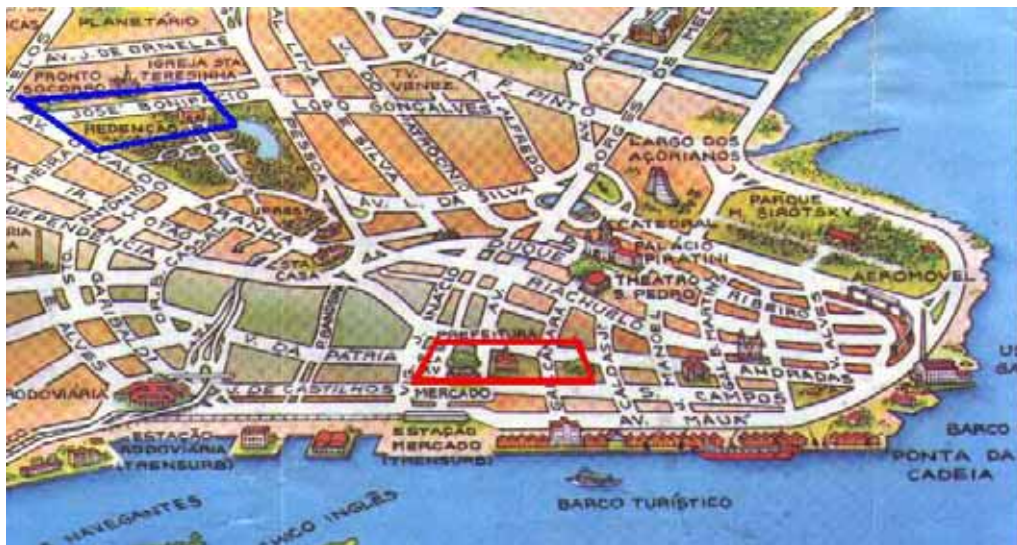
Senhor Prefeito,

*Nós, índios dos povos Kaingangue e Mbyá Guarani de Porto Alegre, apresentamos a V.S^ª a **CARTA DOS POVOS INDÍGENAS DE PORTO ALEGRE**, aprovada na Pré-Conferência dos Povos Indígenas, realizada no dia 26 de abril de 2000 e aprovada pela II Conferência Municipal dos Direitos Humanos, em 09 de junho do mesmo ano. Somos 270 índios e moramos na Vila Safira, Agronomia, Lomba do Pinheiro, Glória, Jarí, Belém Velho e Planalto. Há cerca de 3 anos instituímos o Fórum Municipal dos Povos Indígenas e participamos do GT dos Povos Indígenas desta Prefeitura, coordenado pela Coordenação de Direitos Humanos e Cidadania. Elaboramos um **PLANO MUNICIPAL DE ATENDIMENTO AOS POVOS INDÍGENAS**, cujas linhas gerais de ação estão voltadas para as questões da: Saúde Indígena, Geração de Renda, Educação, Meio Ambiente e Cultura. Todos estes pontos fazem parte da Carta que segue abaixo. Esperamos que a atual gestão continue se comprometendo com nossas questões.*

Povos Kaingangue e Mbyá Guarani

Fragmento de Diário de Campo – 19 de abril de 2001 – Centro de Porto Alegre.

[...] Cheguei ao Mercado Público de Porto Alegre por volta das 14h. Havia combinado com alguns colegas de iniciar um levantamento da presença indígena na região central da cidade, especificamente nos quarteirões que circundam o Mercado Público, área de maior trânsito de pedestres neste local. Nosso método de campo estava fundado em um *survey* de base geográfica: a partir de um mapa do centro da cidade, definimos nosso percurso etnográfico, que incluía as vias adjacentes ao Mercado – a rua Sete de Setembro em sua extensão até a Praça da Alfândega, onde situa-se um ponto tradicional de venda de artesanato indígena, a avenida Borges de Medeiros e a rua dos Andradas, desembocando na mesma praça.



Fragmento do Mapa de Porto Alegre assinalando as feiras do Brique da Redenção (azul) e Praça da Alfândega (vermelho)

Sáimos do Mercado e, a poucos metros de nós, em frente a fonte central do pátio externo da sede da Prefeitura, um pequeno aglomerado de pessoas se reunia. Câmeras, luzes, microfones, jornalistas... no centro do grupo, avistávamos, de longe, as penas verdes e brancas de um cocar. Dirigi-me ao aglomerado de pessoas e identifiquei o Kaingang Zílio *Jagtyg* Salvador, com quem recentemente mantivera contato.

Na verdade, tivera três encontros com Zílio: na feira do Brique da Redenção, na Feira Cooperativa Coolméia – onde são comercializados produtos “ecológicos”, aos sábados pela manhã, ocupando o mesmo espaço que a feira do Brique ocupa aos domingos – e na Loja da Cultura Indígena, ponto de venda permanente de artesanato indígena no Mercado do Bom Fim, situado no mesmo parque.

Cercado pela imprensa, Zílio estava acompanhado por sua esposa Nilda Nascimento, por três filhos do casal e mais cinco pessoas. Mais de perto, reconheci Maria Casturina da Silva, natural da TI Iraí, e seu marido Vicente Mendes Castoldi. Vicente e Maria são compadres de Zílio e Nilda. Assim como Zílio e sua família, esses Kaingang viviam na Vila Safira, na encosta nordeste do Morro Santana. Ao lado do casal, identifiquei Eli e Eridson Fidelis, primos de Zílio e também oriundos da TI Nonoai. Enfim, o cunhado de Eli, Ari Ribeiro, natural da TI Guarita. Cada um representava um grupo doméstico (duas a três famílias Kaingang) residente na Vila Safira. Aproximei-me, cruzando a barreira da imprensa. Zílio me informou que estavam indo

entregar um documento ao prefeito da cidade e pediu que o acompanhasse e fizesse fotografias da audiência.

Cruzamos a rua Uruguai e entramos nas dependências de outro prédio ocupado por departamentos da prefeitura municipal. Repórteres e fotógrafos aguardavam a chegada dos índios no saguão.

Imediatamente alguns jornalistas cercaram Zílio, de gravador e câmera em punho. Sempre a seu lado, liguei também meu gravador:



Meu nome é Zílio Salvador. Eu nasci em Nonoai, mas já faz dez anos que moro aqui em Porto Alegre. Eu sou o mais velho de todos por aqui. A gente resolveu sair atrás da nossa cultura, do nosso artesanato, pra gente viver com nossos filhos. Na aldeia eu vivia da lavoura. Mas às vezes a planta não dava nada e a gente ficava devendo a semente... Então resolvemos sair atrás de nosso trabalho. Mas a nossa cultura a gente não deixa. Mesmo aqui na cidade grande a nossa cultura a gente não deixa. Eu não tenho vergonha de falar no meu idioma na frente de vocês. Entre nós a gente fala sempre no nosso idioma, pois o nosso idioma é a nossa cultura. E eu faço o meu artesanato pra vocês, também é a minha cultura. Então é isso que eu tinha pra dizer: o índio tá na cidade atrás da sua cultura.

Repórter – O que vocês vão reivindicar hoje para o Prefeito?

Zílio – Nós vamos prometer nossa cultura para ele, nossa vivência... Porque nós, índios, não podemos deixar a nossa cultura. Nós vivemos aqui na cidade grande, mas não podemos deixar nossa cultura, nossa língua, nosso artesanato. Isso nós vamos apresentar pro prefeito hoje.

Repórter – Vocês estão enfrentando problemas de saneamento, de segurança?

Zílio – Sim, porque nós vivemos extraviados no meio dos brancos. Nossos filhos andam soltos nas ruas de carro, deu muito assalto em nós, também, no meio dos brancos. Então nós fizemos reunião com a Prefeitura para eles arrumarem outro lugar pra nós, onde possam morar só os índios, todos juntos.

Repórter – Uma reserva?

Zílio – É, uma reserva.

(Entrevista de Zílio Jagtyg Salvador aos jornalistas)

Era um ato de dia marcado e a portas fechadas. Para que eu pudesse ingressar na sala de reuniões, tive de dizer que estava fazendo fotografias a pedido das lideranças Kaingang. Privado, aquele ato tornou-se público no horário nobre da televisão, quando a imagem de Zílio chegaria à casa de porto-alegrenses, gaúchos, brasileiros, pelos olhos da mídia. Em seguida, uma secretária convidou o grupo que a acompanhasse. Entramos em uma sala de reuniões com uma mesa grande ao centro. Os homens sentaram ao redor da mesa, as mulheres com a criança de colo permaneceram em pé, atrás dos homens. O filho mais velho de Zílio e Nilda, Marcos *Xénri* Salvador, sentou-se ao lado do pai, atento a tudo que se passava, enquanto seu irmão Maurício *Véintãg* Salvador, então com seis anos, posicionou-se entre os dois. Permaneci em pé, oculta entre os fotógrafos e operadores de câmera que lotavam a sala.



Antes da chegada do prefeito Tarso Genro, Zílio e Vicente articulavam o discurso que seria formalmente proferido durante o ato. Zílio era acompanhado de perto pelos dois filhos, atentos a tudo. Ali, diante de nossos olhos, estavam em formação os novos guerreiros Kaingang, um fenômeno contínuo que tem início na infância. A família é a sede do fenômeno. E o fenômeno é público. Como salienta Clifford Geertz (1989, p. 286), a cultura acontece nas ruas, no pátio das casas, à vista de todos.

O que esta imagem mostra é uma síntese simbólica de um fato social total, onde operam distintos processos: família, tradição, aliança, reciprocidade, chefia. Vicente representa o campo das alianças matrimoniais dos Kaingang com os *fòg kupri*. Ele tem freqüentemente assumido, como o fez naquele Dia do Índio, o papel de interlocutor/tradutor entre *os dois mundos*. Sua posição na sociabilidade Kaingang é assegurada pela abertura prevista na matriz do dualismo Jê, em que o casamento resulta de uma aliança que envolve pares opostos, complementares, mas sempre assimétricos, protagonizados, no plano sociológico, pelas duas metades exogâmicas e patrilineares *Kamé* e *Kairukré*. Quando um *fòg* (estrangeiro) é incorporado pela via da aliança matrimonial entre os Kaingang no Rio Grande do Sul, geralmente recebe a marca da metade oposta de seu cônjuge (WIESEMANN, 1964).



A chegada do Prefeito modificou a posição de todos os agentes envolvidos naquele campo. Capturado pelas lentes da mídia, o evento rompeu as fronteiras da sala, ganhando longas distâncias. Mas só eu vi os novos guerreiros Kaingang sendo formados. Olhar não significa ver (SARAMAGO, 1995).

Em nome do Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB) e da Coordenadoria dos Direitos Humanos e Cidadania (CDHC), Márcia Bauer deu início ao protocolo da audiência:

Senhor Prefeito, é com muita honra que o DEMHAB apresenta os representantes das famílias Kaingang que vivem em Porto Alegre e que, pelo Orçamento Participativo, conquistaram o direito a um projeto de moradia diferenciada e a um programa de incentivo à geração de renda, centrado no fomento ao artesanato. A conquista do espaço da loja no Mercado do Bom Fim, no ano passado, é parte deste programa.

Imediatamente a seguir, passou a palavra a Zílio *Jagtyg* Salvador:



O depoimento de Zílio foi pronunciado na língua Kaingang e durou cerca de um minuto. Vicente Castoldi traduziu: “Ele agradece à Prefeitura, à outra gestão do PT, e agora ao Senhor, o apoio que têm dado e espera que, no próximo ano, no próximo Dia do Índio, nosso grupo já esteja no terreno que foi prometido. Convida antecipadamente o Prefeito e as Secretarias a participarem da nossa festa.”.

Encerrada a fala do líder Kaingang, Márcia Bauer agradeceu, em nome da CDCH, e passou a palavra ao prefeito de Porto Alegre, Tarso Genro:

“Nós recebemos a visita de vocês com muita satisfação e muita honra, também. Não só porque hoje é um dia muito especial, para vocês e para nós, que temos um imenso respeito à cultura e à história de vocês – que é a história do nosso país –, mas também porque a relação de vocês com o poder público é uma relação que enriqueceu muito a nossa administração. A partir do momento em que vocês foram ao Orçamento Participativo e tiveram uma participação intensa, obtiveram uma resposta que eu vou apresentar a vocês neste momento. É um esforço importante dentro de nossa Coordenadoria de Direitos Humanos com o Departamento Municipal de Habitação. Quero entregar, então, a vocês esta proposta, em cumprimento àquela resolução tirada a partir da participação que vocês tiveram no Orçamento Participativo. Esta proposta nós chamamos *Espaço Kaingang de Sustentabilidade* e pretende combinar o direito a uma habitação sadia, uma habitação digna, com a possibilidade de melhorar as condições de

geração de renda. Eu faço esta entrega formal hoje, no Dia do Índio, e esperamos que, no ano que vem, se não entregue, pelo menos possamos ver as coisas muito bem encaminhadas no sentido de entregar aquilo que vocês obtiveram através da participação, através da colaboração com outros setores da sociedade que também entenderam a luta de vocês e ajudaram politicamente para que ela tivesse sucesso. Muito obrigado pela presença e eu entrego a vocês a nossa proposta”. (Transcrição do discurso do Prefeito de Porto Alegre, Tarso Genro, PT, no ato do Dia do Índio – Porto Alegre, 19/04/2001)

Na perspectiva expressa no discurso do prefeito de Porto Alegre, subjaz a noção de que as conquistas Kaingang se deram como resultado e em decorrência da anterior adesão das lideranças indígenas aos espaços e rotinas políticos do Estado de Direito Democrático. Ter participado das reuniões do Orçamento Participativo, é reafirmado como o percurso que legitimou a aquisição do direito a um projeto diferenciado de habitação e renda.

Na perspectiva Kaingang, a conquista das terras banhadas pelas águas o Guaíba (*goj kafã tîr*) foi sonhada há muito tempo pelos *kujà* Kaingang. Zílio conta que, ainda pequeno, ouvira falar deste tempo, em que os guerreiros voltariam a se sentir alegres em fazer sua guerra. Neste tempo – que é hoje, o *uri* - o sonho e as aves trariam de volta aos Kaingang os *vãnh-génh tu vâjé*, cantos e danças, que estavam guardados e eles retomariam às terras que lhes haviam sido expropriadas. Na reunião do Orçamento Participativo, Zílio e seus filhos, assim como os filhos de Vicente, estavam com os corpos pintados para a guerra, ornamentados com cocares de penas e colares de sementes do mato.



*Aliança, reciprocidade, cartas de intenções, apertos de mão, condecorações.
Quem engloba quem no jogo multifacetado das relações inter-étnicas contemporâneas?*



**4.2 Episódio 2 - No corpo a corpo: primeira visita Kaingang à Lomba do Pinheiro –
5/10/2002.**



Esperando? Esperando o quê? Nós
esperamos 500 anos prá botar por terra essa
cerca! Vamos passando que o dia é curto!
(kaingang-pé).

É muita enrolação. E nós não
queremos mais conversa.
(indio-civilizado).

Como vimos desde a introdução desta tese, as auto-denominações *índio-civilizado* e *kaingang-pé* foram constantemente acionadas pelos sujeitos Kaingang que integram o campo etnográfico na bacia dos Lago Guaíba, indicando adesões cultural e ideológica opostas: a primeira expressa identidade com os modelos acionados no processo civilizador, especialmente os meios de produção adotados neste modelo (mecanização, propriedade, agricultura, trabalho, igreja, escola etc.), mas também com diacríticos relacionados a um certo estilo de vida (ELIAS, 1990) reconhecido como sendo marcas da “civilização” e “modernidade”. Do ponto de vista de normas, condutas e valores, os que se autodefinem *índios civilizados* elegem a *lei dos brancos* como legítima, rechaçando modelos corcivos autóctones. Em oposição, os *kaingang-pé* se compreendem empenhados em subverter tal processo civilizador, apregoam a recuperação e revigoramento de florestas, rios e campos, a restauração dos modos tradicionais de produção pesca, coleta, roças familiares e, alternativamente, do artesanato baseado no manejo florestal. Estes elegem a *lei do índio* e do *respeito* como código ordenador das relações societárias, e reconhecem as autoridades centrais do *kujà/xamã* e do *p’ái mág/cacique* como legítimas. Enquanto *kaingang-pé*, eles se auto-identificam como *índios puros*, *índios verdadeiros*, *índios da tradição* ou *índios selvagens*, referindo aos primeiros como *índios castiçados*, *misturados*, *indianos* ou *civilizados*. Os *índios civilizados*, por sua vez, referem-se aos *kaingang-pé* como *atrasados*.

Em outubro de 2002, em que pesem suas distinções, *kaingang-pé* e *índios civilizados* juntaram esforços para conquistar, em Porto Alegre, um espaço de vida comum. Após uma série de reuniões na Procuradoria Regional da República em Porto Alegre, o ônibus do Orçamento Participativo lotado de mulheres, homens e crianças trazia ao terreno de 5,8 ha. situado na Estrada João de Oliveira Remião (Lomba do Pinheiro), parada 25, as famílias Kaingang da Agronomia, Vila Safira e Alvorada para a primeira visita ao terreno proposto pela prefeitura.

O projeto político da Administração Popular era concentrar toda a população Kaingang de Porto Alegre naquele mesmo espaço. Neste momento, os grupos correspondiam a esta expectativa. As tensões, entretanto, permaneciam. A promessa de co-habitação dos diferentes grupos em um mesmo espaço – estimulada pelos agentes da Administração Popular - não significava automaticamente a constituição de uma “comunidade Kaingang”. A comunidade é a unidade sócio-política que se constitui por solidariedades e adesões nem sempre fáceis de

conciliar. De modo geral, havia dois projetos Kaingang: os *kaingang-pé* queriam cacique, lei do índio, *balaio de cipó*, língua, tradição; os *índios civilizados* queriam ong, trabalho, *cavalete*, educação formal, “no meu pátio quem manda sou eu”⁷⁷. Cada um destes grupos, por sua vez, estava permeado pelas fronteiras entre as unidades sociais que os conformavam, se desdobrando em novos focos de tensão. Considerando a parcela que se auto-identifica como *kaingang-pé*, emergiam politicamente três lideranças em potencial – chefes de grupo doméstico -, disputando o poder político com Zílio *Jagtyg* Salvador. Mas isto estava oculto, embora pulsante. O objetivo que unia a todos, era a conquista da terra.

Além da tensão latente entre índios, havia outra que se sobrepunha a esta: trata-se da tensão nas relações entre a prefeitura e os indígenas, desgastadas por mais de quatro anos de negociações. Pesava a circunstância de que os caseiros que cuidavam a propriedade ainda se encontravam residindo na área e, segundo informara o proprietário, não estavam satisfeitos com a notícia de terem que abandonar o local

O agente do Departamento Municipal de Habitação (DEM HAB) pedia calma. A resposta Kaingang foi *fazer o cerco e atropelar*. A caseira da propriedade, por sua vez, resistiu:



“Daqui onde eu tô ninguém passa. Eu não sei de ordem nenhuma pra entrá na área”. (caseira da propriedade)

A caseira que cuidava a propriedade há muitos anos havia saído de sua cidade natal - Tenente Portela, Alto Uruguai – justamente em função das tensões entre índios e colonos na região. Tenente Portela, situada no noroeste do Rio Grande do Sul, é limítrofe com a TI Guarita e a família da caseira havia acompanhado os conflitos que na década de 1980 envolveram as parcialidades dos caciques Domingos Ribeiro e Ivo Ribeiro na disputa pela liderança de Guarita.

⁷⁷ Esta expressão é recorrente no grupo familiar dos Fidelis, que se identificam como *índios civilizados*.

Muitos não-índios naquela ocasião estavam envolvidos na exploração da Guarita, seja na exploração ilegal de madeira, seja no arrendamento de terras. Muitos Kaingang da família Ribeiro também haviam saído de Guarita neste período, pelos mesmo motivos.

“Até parece uma perseguição!” – desabafou a caseira

Enquanto os agentes do DEMHAB negociavam o acesso à área, *índios civilizados e kaingang-pé* decidiram aguardar.



O agente do DEMHAB era também militante do movimento negro, ou seja, um interlocutor privilegiado para tratar de assuntos inter-étnicos. Percebendo a eminência de tensão entre os Kaingang, insistiu para que o acesso à área fosse liberado. Entretanto, recebeu nova negativa por parte da caseira. Voltando-se aos Kaingang, disse: “Parece que o proprietário não avisou que iríamos visitar a área hoje... é só um mal entendido. Talvez tenhamos de resolver isso e retornar outro dia”. Foi então que o *kaingang-pé Rokág*, da metade *kairukré*, tomou a frente:

“Mal entendidos estão vocês! Acham que a gente é bobo, que o índio é bobo? Então eu trouxe a minha esposa e os meus filhos até aqui pra nada? Nós vamos entrar sim!” (*Rokág*).

Os agentes da prefeitura propuseram uma roda de negociação. Acalmados os ânimos, teve início o debate: os agentes municipais e os Kaingang dos distintos grupos buscavam um consenso.



Fig. 66 e 67 - *Kamé* e *Kairukré*

De acordo com o *kaingang-pé* Zílio Jagtyg Salvador, da metade *kamé* e pioneiro na luta pela Terra Kaingang da Lomba do Pinheiro, a atitude de *Rokág* demarca um comportamento *kairukré*. Me falou a este respeito dois dias depois, quando conversávamos sobre o ocorrido:

“Eles tomam a frente, agem com o sangue quente, isso já é da natureza deles, da nossa origem [mito, tempo mitológico, *gufã*]. O *kamé* já é diferente, a gente pensa antes de fazer as coisas. Dependendo do assunto, eu levo umas três noites, pensando, junto do fogo, pra tomar minha decisão. Mas sempre tenho a idéia certa. O *kairukré* não. Muitas vezes bota os pés pelas mãos. Pode até tirar uma terra, mas pra segurar tem que ser *kamé*.” (Zílio Jagtyg Salvador, *kamé, kaingang-pé*).

Zílio refere simultaneamente a assimetria e a complementariedade entre os Kaingang das metades *Kamé* e *Kairukré* nas mobilizações por terra. Explicitamente remete ao mito de origem, em que o herói mitológico *Kairukré* toma a frente em diversos empreendimentos (BORBA, 1904). As condutas de cada um – *Kamé* e *Kairukré* - em conjunto, definem o modo como os Kaingang levam avante duas disputas territoriais.

Enquanto os homens conversavam, as mulheres situadas na periferia da “roda da política” deixavam escapar de quando em quando sua firme determinação em não abandonar o local antes de conhecer a área. Do mesmo modo, as crianças ensaiavam sua brincadeira de luta, sob a figueira.

“Já to vendo o lugar pra armar meu barraco. E vai ser aqui mesmo!”
(*Rén Rã*, mulher *kaingang-pé*, Agronomia)

Finalmente, após alguns telefonemas, os agentes do DEMHAB conseguiram obter liberação para que os Kaingang visitassem a área.



Fig.68 - Ainda próximo à sede da propriedade, os indígenas reconheceram árvores frutíferas: um pomar de pereiras, outro de laranjeiras, limoeiros, um pé de butiá, um gerivá. As flores e frutas foram descritos como elementos importantes para alegrar as crianças

Na medida em que nos afastamos da casa e da entrada do terreno, o mapa elaborado pelos técnicos do DEMHAB foi consultado para situar a rota de visitação. A proposta dos agentes municipais era de que os Kaingang identificassem, neste percurso, se a área possuía ou não condições de se tornar uma Terra Kaingang.



Fig.69 - O grupo percorrendo área com reflorestamento de *Pinus elliottii*, dentro do terreno pretendido.

Nas florestas da área, *RénRã*, conhecedora de ervas, localizou a erva que deve ser ingerida pela gestante, após a terceira lua cheia da gestação, para facilitar o parto. Encontrou também alguns remédios do mato usados para tratar feridas nas crianças e para tirar o frio do corpo. Nas áreas descampadas e capoeiras, também localizaram capim-rabo-de-burro, gerivá e samambaia, empregados na cobertura de casas e camas de verão.



Fig.70 - Remédios da guerra, da paz, para atrair a caça, mulheres e “compradores de balaio” foram localizados por *Kasú Kanheró* em parcelas de Mata Alta (floresta ombrófila densa submontana de solos profundos), na parte mais baixa da área, no extremo sul. Estas matas, segundo *Kanheró*, são classificadas como *nên fê mág*, reconhecidas como matas boas, preservadas.



Fig.71 - A *samambainha da mulher* e o *remédio do cabelo do índio* foram igualmente localizados nestas florestas por *Reféj* e *Rêton*.



Fig.72 – Nascentes do arroio do Salso, bacia do Guaíba

As florestas e águas da região pertencem às porções altas da sub-bacia do Arroio do Salso, Bacia do Guaíba. No localidade do terreno propriamente dito, se dá o encontro entre elementos das seguintes formações vegetais, conforme o Mapa da vegetação natural potencial de Porto Alegre (PORTO & MENEGAT, 1998, p. 51-52): mosaico vegetacional úmido com ilhas de mata com figueiras (formação pioneira de influência fluvial e floresta ombrofila densa de terras baixas), Mata Baixa (floresta ombrofila densa submontana de solos rasos) e Mata Alta (floresta ombrófila densa submontana de solos profundos).

Nestas florestas se encontram elementos arbóreos provenientes da Mata Atlântica (floresta ombrofila densa) e da Mata do Alto Uruguai (floresta estacional decidual), apontados como importantes para o estabelecimento de pertencimento eco-lógico Kaingang a estas paisagens, durante o percurso. Em termos de conservação, as florestas inseridas no perímetro da área são secundárias, com interface de capoeira em fase de regeneração. Há uma área com cultivo de *Pinus elliottii*, na borda norte da floresta.

Em determinados pontos do fragmento florestal os Kaingang localizaram manchas de *cipó-marronzinho*, *cipó são-joão-casca-grossa* e *cipó-borracha*, embora não muito abundantes. Foram também localizadas algumas espécies frutíferas apreciadas, como pitanga e guabiroba, além de sementes empregadas no artesanato.

Encerrada a caminhada, novamente foi formada uma roda política. Ali, os pertencentes às distintas parciaisidades, após terem ouvido as mulheres e conversado entre si durante todo o percurso, tomaram a palavra dando suas impressões aos agentes municipais.

De modo geral, todos manifestaram que esta expedição encerrava as negociações de busca: de seus pontos de vista, o terreno tinha condições de sediar as famílias Kaingang, sem que houvesse um atributo específico que justificasse essa escolha: “pode ser este, como podia ser outro qualquer aqui nessa parte da mata, onde tem os remédios tradicionais que nossos antigos usam”, manifestou *Kasu Kanheró*.

Tanto as florestas de Belém Velho como determinadas áreas da Restinga, ambas situadas na sub-bacia do Arroio do Salso, já integravam o território de coleta de algumas famílias Kaingang na margem leste do Guaíba há pelo menos quatro anos.

O que estava em jogo era encerrar as longas negociações com a prefeitura de Porto Alegre, que se estendiam por longos quatro anos. Manifestaram mesmo que se negavam a ver qualquer outro espaço ou participar de qualquer reunião, e que a prefeitura não poderia protelar mais o compromisso assumido, no Ministério Público Federal e perante outros agentes e organizações sociais de adquirir um espaço para os Kaingang.

“Nós temos documento de tudo isso em filme que os antropólogos da universidade fizeram. Não tem mais conversa”.

O filme – ou a documentação visual e sonora – mais uma vez assumia o estatuto de “documento” na palavra Kaingang.

Considerando a tipologia empregada no “mapa do modelo espacial da cidade” (HICKEL et alii, 1998, p. 107-108), a região da Lomba do Pinheiro é enquadrada na categoria geral de “área de ocupação rarefeita”, e o terreno especificamente integra uma parcela identificada como “área de desenvolvimento diversificado”, sendo que as florestas estão enquadradas como “área de proteção ao ambiente natural”. Uma série de pequenos fragmentos florestais estão presentes no mosaico desta paisagem, como fica visível na fotografia aérea trazida na página seguinte. Considerando a tipologia do território de coleta do cipó, a área de circulação imediata (um raio de até 5km a partir da área de residência) conta com muitos fragmentos florestais dispersos na região.

A respeito desta territorialidade inserida no *Mrür Jykre* - ou sistema do cipó -, é importante referir que, distando cerca de um quilômetro do terreno em questão - no sentido norte pela Lomba do Pinheiro -, se encontra a *Tekoá Anhetengua* (TI Lomba do Pinheiro Guarani), reconhecida pelo cacique Guarani Cirilo Morinico como uma antiga área de passagem Guarani. Nos 10 ha. desta *tekoá*, estão estabelecidas 30 famílias Guarani *Mbya*, somando cerca de 170 pessoas. Assim, os fragmentos florestais da região de modo geral, estejam eles localizados em áreas públicas ou privadas, são espaços potenciais de ocupação para fins de manejo por estas duas territorialidades indígenas⁷⁸. Igualmente, estes espaços são percorridos tradicionalmente por pessoas Guarani vinculadas a um acampamento nas margens do arroio Lami, há mais de 25 anos.

Neste sentido, a paisagem da Lomba do Pinheiro como um todo deve ser entendida como um território partilhado por grupos pertencentes a estes dois povos indígenas. É importante referir que até o momento não foi registrada tensão entre estas territorialidades, haja vista que a sobreposição ecológica é atenuada em função da ocupação de nichos que não coincidem totalmente: embora o manejo de algumas sementes (lágrima-nossa-senhora, olho-de-boi, caeté, esporão-de-galo) e da taquara seja comum a Guarani e Kaingang, os Guarani não utilizam os cipós em seus artesanatos, que é justamente o recurso principal acionado nos modelos produtivos Kaingang na bacia do Guaíba. Ao contrário, Guarani e Kaingang vieram a estabelecer vias positivas de reciprocidade na Lomba do Pinheiro: em situações festivas como o Dia do Índio (*Monh Ko*), os Guarani são sempre convidados: após o almoço geralmente os dois grupos indígenas realizam torneios de futebol que se estendem até o entardecer. Não raro alguns Guarani permanecem na festa, à noite. Do mesmo modo, pessoas Kaingang participam de festas na *Tekoá Anhetengua*, fechando ciclos de dom e contra-dom nesta relação.

⁷⁸ Como veremos, é importante referir que os espaços de coleta não são restritos aos perímetros das áreas de residência ou espaço das aldeias, mas ao contrário, a territorialidade desenhada pelo *Mrür Jykre* se define por uma seqüência de anéis concêntricos de territorialidade que, partindo da área de residência cobrem praticamente toda a cadeia de morros de Porto Alegre, estendendo-se desde a zona norte da Crista de Porto Alegre, no Morro Santana, até o ponto sudeste desta Crista, que culmina no Morro do Osso. Do mesmo modo algumas parciais Kaingang manejam as florestas a sul da Crista de Porto Alegre, estendendo os territórios de coleta até a Ponta Grossa e Lami. De certo modo a Lomba do Pinheiro é uma zona de transição neste *continuum* e se torna interessante na medida em que está em proximidade às florestas que se estendem desde o Parque Saint-Hilaire, a norte.



Fig.73 - Fotografia aérea (2002) em que estão assinalados os limites aproximados da área Kaingang na Lomba do Pinheiro (ao centro), e da *Tekoá Anhetengua* (TI Lomba do Pinheiro Guarani), no canto superior esquerdo. Em vermelho está indicada a Estrada João de Oliveira Remião (Lomba do Pinheiro). (Fonte: LADEIRA & MATTA, 2004, p. 27)

4.3 Episódio 3: A conquista da Terra Kaingang da Lomba do Pinheiro



Aldeia urbana
O cocar solenemente entregue ao prefeito João Verle simbolizou o agradecimento kaingangue à doação de um lote de 6 hectares pelo município. A medida pioneira se antecipa ao decreto federal que homologa áreas indígenas no Estado. *Página 9*

medida pioneira

para assentar as 45 famílias da nação kaingangue da capital.

6 hectares

Aldeia urbana

CORREIO DO POVO

GERAL

QUARTA-FEIRA, 12 de fevereiro de 2003 — 9

Caingangues festejam posse de área

A entrega da escritura foi saudada em coro pelos índios com o *ãmyhá*, expressão de "muito obrigado" na língua kaingangue. O

dança ritualística

Eles apresentaram a Dança da Vitória e abraçaram o prefeito.

nação kaingangue da capital.

Lomba do Pinheiro

líder Zílio Salvador

primeira comunidade de índios urbanos do país.



A pintura corporal em aquarela e os calções de brim não ofuscaram a originalidade da *watn-guein*, dança kaingangue, celebradora de vitórias, com a qual os índios agradeceram o terreno de seis hectares doado pela prefeitura da Capital. A

Após a visita ao terreno da Lomba do Pinheiro, cresceu a tensão nas relações dos Kaingang com a Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Uma série de rotinas administrativas representavam mais tempo de espera. Enquanto os procedimentos de desapropriação por utilidade pública se concretizavam no âmbito municipal, os Kaingang ocupavam o espaço do Ministério Público Federal para uma nova rodada de debates, desta vez, versando sobre pautas de saúde, educação e habitação. Acionando outras esferas institucionais e suas competências, especialmente Secretaria Estadual de Educação (SEC-RS) e Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), desafiavam a formulação e implementação de políticas públicas específicas de saúde e educação. Frente a FUNASA, especificamente solicitavam uma unidade de saúde exclusiva, com funcionamento dentro da futura área indígena, e a contratação de um agente indígena de saúde para fazer a interface entre o sistema de medicina tradicional e o sistema público de saúde. Junto a SEC-RS, solicitavam a criação de uma escola bilíngüe e a contratação de um professor Kaingang da própria comunidade. Finalmente, cobravam do município que cumprisse a promessa de programar na nova área um projeto habitacional adequado ao padrão indígena.

Na 4ª Região da Procuradoria Federal em Porto Alegre, reuniam-se representantes de organizações governamentais das esferas federal, estadual e municipal, lado a lado com agentes de organizações não-governamentais, compondo uma arena de debate por vezes muito tensa. Além dos agentes da FUNASA e SEC-RS, compunham esta arena agentes das Secretarias Estadual e Municipal da Saúde (SES e SMS), Secretarias Municipal de Educação (SEC e SMED), Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), FUNAI (representação da Administração Regional de Passo Fundo), Coordenação Municipal de Direitos Humanos e Cidadania (CDHC), Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB), Secretaria Municipal do Meio Ambiente (SMAM) e, eventualmente, da Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (SMIC), nas raras vezes em que a comercialização de artesanato entrou na agenda das reuniões.

Pesquisadores associados ao NIT/UFRGS e estudantes da graduação no curso de Ciências Sociais também se faziam presentes, bem como missionários ligados ao COMIN, professores de escolas da rede pública e privada de ensino, especialmente vinculados ao “Colégio Bom Conselho”, escola que há alguns anos compunha atividades curriculares contando com participação de palestrantes Kaingang. Também acorreram a estes fóruns representantes da ONG Moradia e Cidadania - associação de funcionários da Caixa Econômica Federal envolvida com a

proposição de um projeto para as casas Kaingang –, além de militantes civis e artistas. Compondo a arena inter-étnica indígena, o cacique-geral Guarani, José Cirilo Pires Morinico participou de alguns encontros, sobretudo porque a Lomba do Pinheiro é uma região de territorialidade Guarani, onde, como vimos, localiza-se a *Tekoa Anhetenguá*. Nas pautas que versavam sobre artesanato indígena, também se fez presente a indígena Margot, pertencente à etnia Quíchua, que comercializava seu artesanato na Feira da Praça da Alfândega, no centro da cidade⁷⁹.

Este intenso processo social protagonizado pelos Kaingang e seus territórios na bacia do Lago Guaíba visivelmente contribuiu para promover reordenamentos na própria estrutura administrativa municipal de Porto Alegre: pouco a pouco os grupos de trabalho cediam lugar a núcleos de políticas públicas; as coordenadorias se instituía em secretarias. Foi neste contexto que a então Coordenadoria de Direitos Humanos organizou-se na jovem Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre. Na prática, os movimentos indígenas em Porto Alegre, passados pouco mais de dez anos da promulgação da Constituição Federal de 1988, contribuía decisivamente na transformação administrativa do próprio Estado Brasileiro.

Neste cenário de mudanças, as reuniões no Ministério Público Federal transcorreram até meados de dezembro de 2002, quando os Kaingang se retiraram em bloco, condicionando a continuidade do debate à efetiva resolução dos assuntos fundiários, temendo desviar o processo de territorialização em curso.

Paralelamente aos reordenamentos nas estruturas públicas, processos de intensa efervescência social também ocorriam no interior da sociedade Kaingang. Neste contexto emergiu a liderança de Antonio *Nigrei* dos Santos, apoiado por seu tio Francisco *Rokág* dos Santos, por Getúlio Casemiro (filho de Vairan Casemiro) e por Jaime *Ketãnh* Alves – cada um agregando um conjunto de duas a três famílias, todas então acampadas em condições precárias no

⁷⁹ Assim como Margot, outras pessoas e famílias se auto-identificam como indígenas das etnias Quíchua e Aimara, originárias das Terras Altas da Cordilheira dos Andes, e circulariam, segundo Margot, desde tempos muito antigos, em Porto Alegre. Os laços entre muitas famílias estão ativos, de modo que constituem uma comunidade afetiva (WEBER, 1944) que se reúne em festas de final de ano, utilizando como sede o salão da Igreja Pompéia, no centro de Porto Alegre. Quíchua e Aimara vivem da música, gravam CDs que comercializam nas feiras, ônibus, praças e ruas. Periodicamente, alguns viajam para sua terra de origem, nos atuais Peru e Bolívia, de onde retornam trazendo artesanato que vendem nas feiras, sobretudo na Praça da Alfândega. A maioria, entretanto, não tem espaços regularizados de comércio e ocupa os limbos das feiras e ruas comerciais. Também desempenham pequenos serviços – as mulheres preferem os salões de beleza populares do centro, onde, não raro, encontram-se índias peruanas ou bolivianas trabalhando como manicures (onde falam de *suerte*, ciúme, amores traídos). Historicamente, este fluxo pode estar associado ao período em que as vias de trânsito do Prata com as minas peruanas de Potosí estavam ativas, remetendo aos séculos XVII e XVIII.

terreno da Agronomia. Decididos a ocupar imediatamente o terreno em vias de desapropriação, pressionavam a prefeitura a ultimar os procedimentos com a maior brevidade. Neste movimento eram apoiados pelas famílias vinculadas ao *kofá* João Carlos *Kasu* Kanheró, suas filhas e genros. Foi neste contexto que a prefeitura municipal iniciou a elaboração do cadastro das famílias indígenas que desejavam ir residir na nova área. Este ato administrativo deu visibilidade à disputa Kaingang pela liderança da futura comunidade indígena, mesmo antes da ocupação efetiva da terra.

Agregando em torno de si cerca de 15 famílias que então estavam arranchadas no bairro Agronomia, Antonio dos Santos se colocava como o mais forte adversário de Zílio na disputa por esta liderança. Antonio e seus apoiadores ameaçavam *fazer o cerco* à prefeitura, invadindo o terreno. Zílio, por sua vez, contava com apoio de seus parentes mais próximos (as famílias de Luiz, Assis e Firmino Salvador, os Nascimento, que juntos somavam cerca de oito grupos familiares).

A prefeitura alegava alguns entraves que atrasavam o ato de desapropriação, mas efetivamente os Kaingang não estavam mais abertos ao diálogo nem aceitavam evasivas. Este jogo se encerrou em 4 de janeiro de 2003, com a transferência do terreno de 5,8 hectares, situado na Estrada João de Oliveira Remião, 9105, na parada 25 da Lomba do Pinheiro, para a Prefeitura Municipal de Porto Alegre, com lavra da finalidade pública de assentamento de famílias indígenas Kaingang.

Então, em 11 de fevereiro, nos altos do Mercado Público de Porto Alegre, teve curso a cerimônia em que o chefe do Executivo Municipal, prefeito João Verle (PT), entregou aos líderes Kaingang a escritura do terreno. Foi um ato solene, sem precedentes na história administrativa de Porto Alegre, amplamente divulgado na mídia.

Neste cenário, os Kaingang se apresentaram como guerreiros. A troca de armas (documentos, arcos e flechas) foi acompanhada de discursos e apertos de mão. A vitória foi comemorada. mas o ponto alto da cerimônia foi a performance do *vãnh-génh tu vâjé*.

Vimos que o *vãnh-génh tu vâjé* revela os universos simbólicos da guerra e do xamanismo que, combinados, constituem o motor da sociedade Kaingang Jê Meridional no tempo e no espaço. É como guerreiros que os Kaingang se apresentaram. A performance do grupo narra a guerra e a vitória dos Kaingang sobre o inimigo. Protagonizam esta guerra o *kujá* e os guerreiros

Kamé e *Kairukré*, identificados por suas marcas corporais, respectivamente *téj* (comprida) e *ror* (redonda).

O dualismo das metades é visível também nos movimentos. Há momentos em que *kamé* e *kairukré* estão juntos em um grande círculo onde, entretanto, preservam uma posição específica uns em relação aos outros, intercalando os guerreiros de uma e de outra marca. Este é o momento em que fazem *o cerco* ao inimigo e precisam afirmar suas solidariedades, juntar forças para alcançar a vitória.



Em outros momentos, formam duas fileiras de guerreiros, que se opõem uma a outra: aqui *kamé* e *kairukré* ritualizam suas diferenças.



Fig.74

O status cerimonial do guerreiro é revelado pela pinta da metade a que ele pertence e pelos ornamentos que narram a natureza do poder que ele aciona: cocares e colares com penas e sementes, mas também com miçangas e contas, argolas, reunindo na chefia Kaingang os poderes advindos de diferentes fontes que ele é capaz de acionar.

Os elementos do mato usados pelo *kujà* e seu *jangré* nos rituais de cura/fabricação do corpo do guerreiro se convertem na arte de manejar as armas de guerra – arcos, flechas e lanças, adquirida na tradição guerreira.

Para serem guerreiros, os meninos Kanhgág eram tratados pelos mais velhos com remédios. Os velhos Kanhgág esmagavam as folhas das ervas torradas usando pedras e, durante o esmagamento ritual, cantavam e pediam para que os remédios deixassem suas crianças fortes como a pedra que usavam, e que as crianças tivessem uma vida como a da pedra, que nunca morre. Antes dos pássaros cantarem, quando o ar da noite era silencioso, eles faziam *gír ag sán san*, curando as juntas das crianças com remédios de folhas torradas e transformadas em pó. Antes dos pássaros cantarem, só os meninos ocupavam o ar, quebrando o silêncio e percebendo os movimentos antes mesmo de serem acordados. Então se lavavam nas águas correntes do rio, antes da água despertar e sem que nenhuma ave dela tivesse bebido, pegando assim toda sua força para si (KAGRËR, 1997a, p. 155-156).

A performance do *vãnh-génh tu vājé*, tal como “encenada” nos altos do Mercado Público, na tarde de 11 de fevereiro de 2003, deixava em aberto uma pergunta: que guerra mobilizaria então os Kaingang? Para onde deslocavam seu esforço de conquista?

A aparição ritual foi protagonizada pelo *p’ái* Zílio *Jagtyg* Salvador, que conduzia os guerreiros através do som ritmado do *sygsyg*.



Fig.75 - Zílio *Jagtyg* Salvador e seu sobrinho Paulo *Sógjore* da Silva.

Pouco a pouco o *cerco* dos guerreiros elegia um novo centro: não por acaso, conduzidos pelo *sygsyg* de Zílio Salvador, os guerreiros fecharam o *cerco* em Antonio *Nigrei* dos Santos, que, deferindo-lhes golpes com as pernas e braços, buscava escapar. Ora, Antonio dos Santos e

sua parentela, era o mais evidente adversário de Zílio e sua gente na disputa pela liderança da comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro.

O foco da tensão guerreira voltava-se então para o interior da própria sociedade Kaingang, para os palcos intra-étnicos de tensão e faccionalismo. O *cerco* agora deixava de fora o Estado Brasileiro, de quem já haviam capturado troféus de guerra.

Conversei muitas vezes com Zílio depois desse dia, tentando entender o conjunto de pistas que estavam em jogo. Zílio me falava sempre da aldeia nova (*ÿmã tãg*) como um espaço difícil de manter.

Quando uma aldeia é antiga, quando um cacique tem os tronco-velho dele ali naquele lugar, aquilo é uma força pra liderança. Porque ele não lidera sozinho: ele lidera com os antepassados dele, a força daqueles antepassados dele. Por isso o poder vem pra ele. É claro, assim é difícil de tirar. Já numa aldeia nova não. Fui eu que tirei essa aldeia nova, viu? Mas agora já vem gente em cima querer tirar. Assim é uma aldeia nova, é sempre um perigo na gente.

A comunidade que se anunciava, recorde-se, era produto de uma política pública que desconhecia – ou subestimava – as diferenças internas à sociedade Kaingang: a proposta era efetivamente reduzir distintas famílias e parentelas a um único e diminuto espaço, em se tratando de padrões de ocupação indígenas, como fica evidente no discurso oficial proferido no cerimonial:

A Prefeitura Municipal de Porto Alegre, por meio da Secretaria Municipal dos Direitos Humanos e Segurança Urbana, dá início ao Ato de Entrega da Área destinada ao Espaço Kaingang de Sustentabilidade. O público indígena luta pelo seu espaço na atual sociedade por estar nela inserido e querer as mesmas condições dignas de qualquer outro cidadão, como habitação, educação e saúde. Voltado para o atendimento destas necessidades, o Executivo Municipal criou por meio de decreto um Grupo de Trabalho Intersecretarias, com o objetivo de fazer um diagnóstico da situação indígena em Porto Alegre e propor ações diferenciadas. Foi criado também o Fórum Municipal Indígena de Porto Alegre, que priorizou várias ações direcionadas a este povo. Desta forma, após muitos anos de luta e organização, foi possível a conquista, através do Orçamento Participativo, de seis hectares de terras localizados na Estrada João de Oliveira Remião, os quais beneficiarão 45 famílias indígenas provenientes dos bairros Vila Safira, Jarí, Agronomia e Jardim Planalto. O espaço designado Espaço Kaingang de Sustentabilidade terá, além das moradias, um centro cultural, uma escola bilíngüe e um distrito de saúde, e buscará o desenvolvimento auto-sustentável respeitando sua cultura própria.

Neste cenário, algumas famílias haviam decidido permanecer em seus locais de residência, nas periferias das Vila Safira ou Agronomia, antevendo as tensões que se anunciavam.

Somavam-se ao grupo decidido a residir na nova área, predominantemente constituído por famílias advindas da TI Nonoai, uma parentela composta por famílias provenientes da TI Guarita, especialmente da Silva, Sales e Ribeiro, que então viviam na periferia de Alvorada.

A ocupação da Lomba do Pinheiro, que teve início nesse mesmo dia, seria o palco de todas estas tensões. O paradigma da inclusão social, da cidadania e da diversidade seria, pois desafiado pelas forças centrífugas da diferença, mobilizando novos arranjos.



Fig.76 - Zílio *Jagtyg* Salvador repete o ato que inaugurou o ciclo de guerra pela Terra Kaingang da Lomba do Pinheiro: retira o cocar de sua cabeça e o coloca na cabeça da autoridade dos *brancos*. “pra que ele tenha idéia boa sobre o nosso trabalho, que tome o caminho certo do nosso trabalho[...] Porque a nossa guerra nunca termina”.



Fig.77 - O pequeno guerreiro entrega armas ao chefe do executivo. *Vãnh-génh* : os guerreiros fabricados na floresta de pedra.



Capítulo 5

A Ÿmã Si Topê Pẽn

Este capítulo foi delineado para dar voz aos Kaingang que se mobilizam na ocupação da *Ÿmã Si Topê Pẽn*.

Na primeira parte, relaciono entrevistas que gravei com Francisco *Rokág* dos Santos e Lurdes *Nimpre* da Silva em abril de 2004, no primeiro acampamento Kaingang no Morro do Osso, inaugurado em 9 de abril do mesmo ano. Esta primeira ocupação permanente no Morro do Osso efetivou-se após mais de dez anos de pesquisa e trânsito dos Kaingang nas florestas deste local, num padrão de ocupação para fins de manejo de cipós, no âmbito do circuito do *Mrũr Jykre*. Segundo as narrativas dos interlocutores, foi justo neste trânsito e pela via do xamanismo que o local passou a ter outro significado no horizonte cultural Kaingang.

O primeiro acampamento se localizava junto a um horto de acácia-negra, espécie exótica australiana, dentro dos limites do então Parque Municipal Natural do Morro do Osso. Foi neste local que, na manhã do dia 16 de abril de 2004, realizei esta entrevista com Francisco e Lurdes.

Da segunda parte consta uma etnografia realizada a partir de campo realizado três dias depois. Aqui focalizo o ritual em que a *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva deu início à formação de um novo *kujà* para substituí-la, no futuro, à frente da guerra Kaingang pelo território do Morro do Osso. Este ritual ocorreu no contexto do *Monh Ko*⁸⁰ (Festa do Dia do Índio), em 19 de abril

⁸⁰ A tradução é “comer o boi”, em alusão às orgias envolvendo a carne de gado que acompanham esta festa anual Kaingang.

de 2004. Neste dia os Kaingang já estavam acampados onde hoje se encontram, na via pública que dá acesso ao outro lado da área do então parque. Foi por ordem do prefeito João Verle que as famílias indígenas foram removidas de onde estavam. Esta remoção forçada pelo poder de polícia, resultando na apreensão de todos os pertences dos índios, provocou a reação de resistência indígena, inspirada pela firme determinação de suas lideranças em permanecer no local. Neste movimento, os Kaingang no Morro do Osso contaram com apoiadores, organizações não-governamentais, igrejas, vereadores vinculados às comissões de direitos humanos dos legislativos municipal e estadual, escolas, universidades, antropólogos, estudantes. No acampamento, aguardam designação de um Grupo Técnico pela FUNAI, para atender sua reivindicação de identificação e delimitação do Morro do Osso como terra indígena tradicionalmente ocupada, nos termos do artigo 231 da CFB e das normas e regulamentações vigentes no país⁸¹.

As 22 famílias acampadas constituem uma única parentela e são provenientes de três espaços: Aldeia da Lomba do Pinheiro, Vila Safira e Aldeia Agronomia. Sob a liderança de Jaime *Kéntãnh* Alves e Lurdes *Nimpre* da Silva, constituíram aldeia e sua mobilização inclui decisivamente o *vãnh-génh tu vâjé*, que têm apresentado em diferentes locais.



Fig.79 - *Vãnh-génh tu vâjé* do Aldeia do Morro do Osso. Apresentação no Memorial de Porto Alegre, Novembro 2005

5.1 A descoberta da *Ÿmã Si Topẽ Pẽn* na perspectiva de Francisco *Rókag* dos Santos

O começo de toda essa nossa história aqui em Porto Alegre é muito antigo. Hoje nós estamos voltando à terra que era dos nossos antepassados. O jeito que ficamos sabendo desse cemitério dos antigos aqui no Morro do Osso confirma que é trabalho de *kujà*, trabalho dos *kujà* antigos. Foi a nossa *kujà* que confirmou esse trabalho, mas foi o pajé dos antepassados que mostrou.

⁸¹ Decreto Presidencial 1775/1996 e Portaria FUNAI 14/1996

Porque quando eu era bem pequenininho os *kujà* diziam pra gente que os brancos iam aumentar, iam se espalhar, iam nos espremer, tomando as nossas terras.



Mas que isso não era o fim: ia ter um dia que nós íamos retomar elas todas de volta, nossas terras tavam marcadas pelos *kujà* velhos. É a nossa cinza, nossas raiz, território brasileiro. Porque onde tem cinza de índio, um *kujà* que trabalha reconhece. Essa notícia, essa informação, ele recebe do guia dele, o *jagrê* que vem sobre ele.



Aqui no Morro do Osso, com esse cemitério, essas cavernas, é mais fácil da gente manter a nossa cultura porque estamos na terra dos nossos antigos, essa terra nos dá essa força que é a nossa cultura.

Essa aqui é terra dos nossos antepassados. Nossos avós contavam para nós como era o cemitério dos índios, como eram feitas as panelas de barro.

Agora, o pessoal da prefeitura, do Estado, que trabalham nestes mandatos, eles querem dar uma outra área pra nós, que não seja aqui, que seja da União ou do Estado. Mas nós não queremos. Se nós quiséssemos qualquer área já tínhamos entrado. (...) Mas a gente não invade, a gente quer o que é nosso. (...) E nós estamos aí, e vamos lutar. A comunidade daqui não vai largar. Podem mesmo matar nós. Matem a gente e enterrem nesse cemitério que tá aí, porque ele pertence pra nós.

O que o pessoal da prefeitura nos dizia é que essa área não podia ser nossa porque era um parque, área de proteção ambiental, mas quando nós chegamos aqui e começamos a trabalhar, que tristeza! Vimos que o parque estava sendo destruído. A parte da mata natureza, mata natural, onde que tinha as madeiras grossas, mesmo, estavam sendo fechadas pelos condomínios. Nós vimos isso, as linhas marcadas pra entrar com as máquinas. Desde o tempo dos nossos antigos, quando os caciques bem antigos vinham a pé das aldeias, aqui prá Porto Alegre eles se acampavam aqui por volta. E os índios gostavam de serra, do morro, enquanto os Guarani viviam mais pra baixo. Há anos e anos atrás os Kaingang já andavam por aqui, na serra daqui, pro lado do mar. De lá pra cá é longe, mas nosso bisavô contava a história de que aqui tinha um lugar onde a gente parava, um lugar alto.

5.2 Uma conversa com Lurdes *Nimprê* da Silva: o antigo pajé do Morro do Osso

Lurdes: Meu pai não morreu morrido, ele morreu matado. Foi uma perseguição. Naquele tempo não tinha mais guerra, só que o povo indígena vivia perseguido, onde que os cabeça eram matado, que nem numa caçada. Assim o índio vivia caminhando, fugido. Um pouco nós tava em Santa Catarina, um pouco tava no Rio Grande do Sul, um pouco em Porto Alegre. Só que naquele tempo que eu era pequenininha, aqui não tinha cidade grande. Só uma cidadezinha lá embaixo e do resto era tudo sertão, mato e campo. Ali adiante tinha uma casa, que era do governador, feita de costaneira. Meu pai tinha uma perna cheia de ferro, ele tinha sido atingido na Guerra de Trinta e Três, quando teve ameaço de São Paulo [Guerra de 1932]. Quando ele se aproximava se ouvia longe o barulho dele caminhando: tléc, tléc, tléc. Quando eu tava com uns oito anos de idade, aqueles que perseguiam o meu pai mataram ele.

Quando eu cheguei aqui, aqui no Morro do Osso, ele se aproximou de mim, o espírito dele. Assim que eu descobri. Somente os pajé descobrem onde tem terra indígena. E aqui foi mostrado pra mim. Porque se fosse pra gente querer outra terra, aqui tem bastante! Tem parque, tem área dos governo, mas não adianta pra nós. O índio tem essa sina, tem essa natureza, tem esse fardo com ele, que é um fardo que ele nasceu com essa tradição que ele tem. Aonde tem cemitério o índio não deixa. Ele prefere morrer em cima, mas deixar ele não deixa. E esse cemitério aqui me foi mostrado. Fazia dez anos que eu já estava começando de novo a fazer contato com os pajés. E assim que me apareceu. Por isso que eu não entrei na Lomba do Pinheiro. O Zílio me convidou, me disse: “Vem comigo, prima”. Mas eu não fui. Lá não é nosso lugar. O pajé tava informando que não era nosso lugar. Eu me informei *kujà* pela minha avó. Quando a minha avó tava bem velhinha, ela passou pra mim o poder dela. Naquele tempo eu tinha doze anos.

Pesquisadora: Como aconteceu, Dona Lurdes?

Lurdes: Foi por meio da folha queimada. Foi da folha queimada que veio. Vou contar direitinho. A minha avó entrou com um cacho de coqueiro. Um cacho de coqueiro sem abrir. Ali ela preparou aquele cacho, fez um banho pra mim. Aí a pajé lava a gente, assim. E depois a gente tem que ficar três dias dentro do sertão [floresta]. Dia e noite, até que o cacique se aproxima da vida espiritual. Lá ela tem que te batizar de novo. É como virar outra pessoa, mas é a mesma.

Pesquisadora: O cacique é o *jagrê*?

Lurdes: É o *jagrê*, ele se aproxima na vida espiritual e faz o contato com o pajé. Porque todo o *jagrê*, dos antigos passados, cada um deles tinha uma criação que guia ele. Uma criação da selvagem. E é isso que informa o pajé. A gente não lida com carta, não lida com búzio, é direto neles, direto com o *jagrê*.

Pesquisadora: E foi o seu *jagrê* que lhe mostrou esse lugar no Morro do Osso?

Lurdes: Aqui foi o antigo pajé. Hoje, às duas horas da madrugada, ele ainda se aproximou. A minha filha até teve medo dele. O antigo pajé que vivia

aqui no Morro do Osso. Ele se aproximou, ele veio dali. E a gente nem sabia que tava uma fofocaiada e ele veio avisar. Assim eu me acordei. Minha filha disse: “mãe, a menina tá chorando muito” – essa minha netinha. Aí que eu saí e ele vinha subindo dali. O pajé daqui, sabe o que é que ele era? Ele era meio manco. Minha filha levou um susto. Sabe por que? Porque esses aqui não conhecem! Porque nasceram num pedacinho de terra, num pedacinho de mato! Assim que ela se entocou embaixo da cama. E eu disse pra ela: “Não tenha medo! Porque o perigo taí, mas o pajé já entrou em contato comigo. O pajé tá trabalhando.”

Pesquisadora: O pajé é um *kujà* morto?

Lurdes: É um *kujà* morto, dos antepassados daqui, que tá enterrado aqui nesse cemitério. E ele se aproximou pra amanhecer hoje entre uma e duas horas da madrugada. E ele se aproximou vivo! Vivo! Porque esses que morrem, vocês pensam que ele morreu! A carne dele se foi, mas o espírito tá vivo! Tá vivo!

Pesquisadora: Mas não é só o *kujà* que pode ver?

Lurdes: Quando a coisa tá perigando, ameaçando, todo mundo pode ver. Mas ele não vem pra atingir, ele vem pra defender! A força aqui é muito grande. Até os que foram, os antigos passados, que estavam com o pajé aqui, tão se alvoroando. Eu fiz até um trabalho com as crianças, pra proteger as crianças.

Pesquisadora: As crianças podem ser atingidas por esta força?

Lurdes: A força dos políticos, da polícia, se viesse, dos que estão se arvorando. Nós tivemos ameaça de despejo. Daí que o pajé se aproximou sobre mim. Eu disse pra minha filha: “O pajé já tá trabalhando. Ele tá dando a força pra nós. Os antigos passados estão por tudo aqui. Desse trabalho ele tá me pedindo pra eu levantar um *kujà* pequeno, pra quando eu morrer – porque eu posso morrer amanhã, não sei, e ele já fica no meu lugar. Eu vou levantar o *kujà* pequeno.

Pesquisadora: Quando, Dona Lurdes?

Lurdes: Segunda-feira, no Dia do Índio. Porque quando eu fui levantada pajé, com doze anos, a minha avó já tava velhinha, já não podia mais caminhar longe. Então eu ia no mato buscar o remédio pra ela. Até que foi um dia que eu fiquei totalmente no lugar dela. Assim vai ser aqui. Porque essa força toda que tem aqui, o pajé antigo tá trabalhando. A rua tá tapada dos antigos passados, mas não é por briga, é por defesa. Pode ser que um policial violento queira atingir uma criança, então é nisso que eles tão trabalhando, pra evitar isso. É defesa.

Pesquisadora: E ervas para o batismo das crianças, para fazer *kujà*, tem nesse mato aqui?

Lurdes: Muitos não tem. Nós vamos trabalhar com a parte que tem. A outra parte, no ano que vem ele recebe. Mando buscar lá no Rio da Várzea, nos tio dos meus filhos. Porque ele não vai ficar próprio *kujà*. Ele vai ficar do meu lado. O dia que eu morre, que o meu corpo tombar, ele fica no meu lugar.

5.3 A *kujà* Lurdes *Nimprê* da Silva levanta o novo *pajé* para o Morro do Osso

Dez dias após o ingresso Kaingang no Morro do Osso teve curso a Festa do *Monh ko*. Embora estivessem passando muitas necessidades materiais, após terem sido removidos do “parque” pelos agentes do Departamento Municipal de Habitação, que apreenderam suas coisas, os Kaingang decidiram marcar a passagem do *Monh ko*.

Na ausência do cacique Jaime *Kenhtág* Alves, que estava em Brasília, a *kujà* Lurdes *Nimprê* da Silva decidiu assumir a liderança do *Monh ko* e fazer “um trabalho com as crianças”. *Nimprê* acendeu uma fogueira na parte central da via pública, onde foram sendo depositados ramos coletados nas florestas do Morro. Logo se elevou uma nuvem de fumaça, dando início à queima de remédios do mato. As crianças chegavam a *Nimprê*, uma a uma, recebendo da *kujà* pinturas na face e um nome indígena. Todas as crianças Kaingang que ainda não possuíam nome indígena foram nomeadas: *Karein*, *Xotáig*, *Kafej*, *Póxim*, entre outros.

O ápice da festa foi o ritual de nomeação do menino de sete anos, filho do cacique Jaime *Kenhtág* Alves, que recebeu o nome de *Katãig*. Ao ser nominado, *Katãig* teve um tratamento especial por parte da *kujà Nimprê*: as duas faces e o peito do menino foram marcados com cruces, enquanto as outras crianças nomeadas tiveram as faces pintadas com marcas *téj* (riscos) – indicando pertencimento à metade *kamé* –, ou com marcas *ror* (círculos), quando pertencentes à metade *kairukré*.

Além da distinção de marca, o menino *Katãig* foi defumado com ervas especiais, recebeu um cocar de penas brancas e permaneceu durante todo o ritual ao lado de *Nimprê*. A distinção deve-se ao fato de que *Katãig* foi *levantado* pelo poder xamânico de *Nimprê* como novo *pajé* para o Morro do Osso: “O pai dele é cacique e o filho agora se levanta *pajé*” – disse a *kujà*.

A partir deste dia, conta a *kujà*, o menino *Katãig* já está em contato com o poder dela. Agora é necessário continuar trabalhando. A formação do *pajé* envolve ainda duas novas etapas: a aquisição de conhecimentos da farmacopéia, que possibilita ao menino tornar-se *curador*, e o encontro com seu próprio guia espiritual. Esta etapa final consolida o poder que lhe está sendo transmitido pela iniciação de *Nimprê*. É o contato com o guia espiritual, animal

da floresta ou santo, ainda desconhecido, que vai manter e distinguir o poder xamânico de *Katãig*.

Nimprê é da metade *kamé* e um de seus guias é *mĩg*, a onça. *Katãig* também é da metade *kamé*, como seu pai. *Nimprê* explicou que o conhecimento e poder xamânico do menino são por enquanto intermediados por ela: *Katãig* deve acompanhá-la ao mato e ao campo, em busca de remédios, auxiliá-la na coleta e preparo dos remédios (infusões, defumações, decocções) e participar das consultas de cura quando ela achar conveniente. O poder e o trabalho de *Nimprê*, por sua vez, são orientados por seu guia espiritual. O poder que ela transmite a *Katãig* vem deste guia. Segundo ela, a primeira etapa da formação do novo *kujà* (*kujà* iniciado) está diretamente associada ao poder que emana do guia do *kujà* velho (*kujà* formador), que conduz o processo. A independência entre o *kujà* formador e o iniciado ocorre quando o último, enfim, estabelece o elo com seu próprio guia espiritual, que desde então lhe transfere diretamente o poder, dispensando a intermediação do velho *kujà*, seu formador.

O *kujà* é o xamã Kaingang e, de acordo com Rogério Réus Gonçalves da Rosa (2005), “trata-se do único representante kaingang que tem poderes para atravessar os três mundos, isto é, os domínios e as fronteiras dos níveis ‘Subterrâneo’, ‘Terra’ e ‘Mundo do Alto’” (ROSA, 2005, p. 133). Estes domínios e fronteiras estabelecem o que Rosa denominou por “território xamânico kaingang”:

(...) somente um *kujà* tem acesso aos humanos e animais, ao *kumbã* (espírito dos vivos) e *kunvê* (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e seus respectivos donos, ao *Vẽnh-kuprĩg-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins) e *Vẽnh-kuprĩg-kòrèg-hà* (espíritos bons), enfim, a todos seres visíveis e invisíveis que habitam e se deslocam por esse território xamânico kaingang. (ROSA, 2005, p. 133)



“*Katãig* é o novo pajé que foi levantado para ficar um dia no Morro do Osso. Quando eu ficar bem velhinha eu não consigo mais, ele fica no meu lugar. Então ele vai descobrir cemitério, como eu”.



“Um dia eu vou, essa carne vai tombar, essa carne vai pra terra, e o novo pajé fica em contato com os pajés dos antepassados, como eu estou agora”.



“O cocar é a força que eu passei para ele. Antes de treze anos ele vai ser médico. É o poder”.



“A marca do novo pajé é cruz, como a minha marca, porque é o meu poder que passa para ele. *Katãig* vai me dar cobertura no dia em que eu não puder buscar remédio. Ele é meu secretário”.



“A erva que a menina queima é branca. Usei essa erva porque *Katãig* se formou médico, ela é remédio. Na queima, o pajezinho ganha o poder sobre o remédio pra consertar a doença”.

“O outro remédio que eu queimei é para a paz – ele evita que o conflito vire em briga”.

Fig.82 - Seqüência de imagens da kujà Lurdes Nimpre narrando a formação do pequeno kujà no Morro do Osso



Capítulo 6

As fronteiras nos jardins da razão⁸²

Quando Evans-Pritchard (2002) desembarcou no Sudão para realizar sua pesquisa junto aos Nuer, na década de 1930, iniciou sua aproximação do campo etnográfico observando o modo como os Nuer garantiam sua sustentabilidade. *The Nuer* talvez tenha sido o primeiro estudo antropológico de repercussão internacional que demonstrou, através do método etnográfico, um sistema sócio-cultural operando dentro de um sistema ecológico, “parcialmente dependente deste e parcialmente existindo por direito próprio” (EVANS-PRITCHARD, 2002, p. 107).

A etnografia de Evans-Pritchard permite reconhecer que a maioria dos conceitos Nuer a respeito do espaço e tempo foram formulados a partir da relação dos grupos com o meio ambiente: as cheias e vazões no Nilo, o passar das estações, a ecologia do gado. Observa Evans-Pritchard, dentro dos preceitos do estrutural-funcionalismo britânico, que todos estes dados da natureza eram apreendidos pelos Nuer de um modo muito particular: embora a maioria dos conceitos Nuer estivesse em acordo com os ritmos do ambiente, os valores que eles assumiam configuravam “apenas uma das muitas possíveis respostas a este ambiente e dependiam também de princípios estruturais que pertencem a uma ordem diferente da realidade” (EVANS-PRITCHARD, 2002, p. 107). Em síntese, o sistema dos Nuer, em termos de sua organização sócio-política, tecno-econômica e cerimonial, era coerente com sua eco-logia: com sua lógica de apreensão e valoração dos espaços, processos e recursos naturais. As questões elucidadas por

⁸² Expressão do compositor pernambucano Chico Science (1995).

Evans-Pritchard foram objeto de interesse e abriram percursos de pesquisa a muitas gerações não apenas de antropólogos, mas de biólogos e ecólogos⁸³.

A etnobiologia enquanto estudo dos conhecimentos elaborados pelas diferentes sociedades humanas acerca da natureza, iniciou como campo de pesquisa autônomo na década de 1950, a princípio buscando correspondência entre os sistemas de classificação indígenas e os sistemas classificatórios empregados na ciência ocidental (CONKLIN, 1954 *apud* POSEY, 1987a, p. 15-16). Com o desenvolvimento desta linha de pesquisas, já nos anos 1970 foi possível reconhecer que as categorias cognitivas (êmicas) não obrigatoriamente coincidiam com as tipologias da ciência cartesiana ocidental, mas, muito pelo contrário, respondiam a critérios muito distintos, embora muitas destas taxonomias guardassem altos graus de congruência com os conceitos ocidentais de gênero e espécie (HUNN, 1975 *apud* POSEY, 1987a, p. 16).

Foi Claude Lévi-Strauss, em *La pensée sauvage*, de 1962, que efetivamente permitiu reposicionar os estudos etnobiológicos e etnológicos em um outro patamar que não apenas o da comparação ou busca de congruência entre as classificações populares, *folk*, indígenas e as taxonomias ocidentais. Reconhecendo os distintos sistemas classificatórios ou esquemas culturais como meios igualmente válidos ou níveis estratégicos de produção de conhecimento sobre o mundo real, Lévi-Strauss contribuiu para eliminar supostas hierarquizações etnocêntricas que posicionavam o chamado “pensamento selvagem ou mágico” em primitividade ou incompletude diante do “pensamento científico” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 28-30):

Para transformar uma erva silvestre em planta cultivada, uma besta selvagem em animal doméstico, para fazer aparecer em uma ou em outra propriedades alimentares ou tecnológicas que, em sua origem, estavam completamente ausentes ou apenas podiam ser suspeitadas; para fazer de uma argila instável preste a esfarelar-se, a se pulverizar ou a rachar uma cerâmica sólida e vedada (...); para elaborar técnicas, muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essa toxicidade para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidemos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (...) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis. (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 30)

⁸³ Meu primeiro contato com *The Nuer* foi na biblioteca de meu orientador de mestrado em Ecologia, Olegário Diefenbach. Olegário cursou seu doutorado em fisiologia animal em Harvard, na década de 1960, período em que *The Nuer* foi lido por toda uma geração de cientistas naturais naquela universidade (DIEFENBACH, 1996, comunicação pessoal).

A proposição de Lévi-Strauss (1997) impôs reconhecer que todo e qualquer modelo classificatório não mantém correspondência objetiva com a “natureza”. Sejam as taxonomias das ciências ocidentais, sejam as classificações indígenas, *folk*, populares, trata-se de produtos e criações culturais; são modos possíveis de ordenação do mundo real, mas não possuem qualquer relação essencial com os elementos que compõem este mundo.

Novas linhas de pesquisa foram desenvolvidas à luz desta perspectiva. As análises comparativas passaram a privilegiar grupos indígenas com graus de proximidade lingüística, geográfica ou cultural entre si e, definitivamente, os esquemas em que a ciência cartesiana ocidental ocupava um dos pólos comparativos se tornaram menos interessantes.

De modo geral, as sociedades indígenas mais “atraentes” a estes estudos foram aquelas que se encontravam relativamente “isoladas”, em áreas consideradas de “interesse ambiental”, com menos fronteiras de contato com a sociedade envolvente, enfim, os chamados “povos da floresta”. No contexto brasileiro, o bioma historicamente privilegiado por este paradigma foi a Amazônia.

É relevante considerar que este percurso na direção da floresta vinha sendo traçado desde a década de 1940 no campo dos chamados estudos americanistas. Os etnólogos que debatiam neste campo se encontravam então às voltas com a formulação de modelos etnológicos para compreender o suposto “paradoxo” instaurado pelos textos e monografias de Curt Nimuendajú sobre grupos falantes de língua Jê – Kaingang e Xokleng (Jê Meridional), Apinayé, Timbira Orientais (Jê Setentrionais), Xerente (Jê Centrais) –, descritos de modo geral como “sociedades” ou culturas de savana, com tecnologia rudimentar mas de grande complexidade institucional associada a diversas formas de dualismo (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 12).

A hipótese de Lévi-Strauss (1987), neste momento, era de que a principal categoria distintiva vigente em termos etno-geográficos entre as sociedades indígenas sul-americanas estava na oposição entre savana (campo, cerrado) e floresta. Equivocadamente, entretanto, Lévi-Strauss propôs um modelo onde floresta:cultivo:abundância, enquanto que savana:aridez:escassez (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 30)⁸⁴.

⁸⁴ Esta discussão de Lévi-Strauss aconteceu em 1944, no artigo “On dual organization in South America”, publicado na *América Indígena* n.4, pp. 37-47, e reaparece em um artigo publicado no “*Handbook os South American Indians*” n. 6, em 1950, com tradução de Heloísa Gonçalves Barbosa, e constante na *Suma Etnológica Brasileira 1 – Etnobiologia* (1987).

O modelo de Lévi-Strauss sugeria ainda que a complexidade em termos de organização social se relacionaria com a vida em ambientes diversificados e abundantes, enquanto a vida em condições mais áridas estaria associada a formas de organização social relativamente mais simples. Para ele, os Jê teriam originariamente habitado as florestas, e as formas descritas por Nimuendaju representariam “uma réplica atenuada – dado o novo ambiente geográfico desfavorável [cerrado] – da vida mais elevada na floresta” (LÉVI-STRAUSS, 1944, p. 46 *apud* MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 12).

Este modelo foi revisto em uma série de estudos mais atentos às evidências empíricas, como por exemplo a etnografia de David Maybury-Lewis (1984) entre os Xavante e Xerente (Jê Central), a de Darrel Posey (1987a, 1987b) entre os Kayapó (Jê Setentrional), revelando que em essência esta proposição não pode ser generalizada.

Vejamos a seguir aspectos destes dois estudos para uma aproximação eco-lógica de grupos de matriz Jê desde uma perspectiva etnológica e etnobiológica.

6.1 Aspectos da eco-logia Xavante (Jê Central)

O antropólogo David Maybury-Lewis (1984) identifica o território Xavante como uma região de campos cerrados a cerca de 600m acima do nível do mar, situado na porção ocidental do Planalto Brasileiro, numa elevação conhecida como Serra do Roncador. Neste território os Xavante não constituem uma unidade política, mas vivem em comunidades autônomas distantes cerca de 50km entre si, ao longo das bacias dos rios Xingu e Araguaia. Nas comunidades, o grupo doméstico é a unidade central de uma série de processos, incluindo longos e extensos deslocamentos no território, mobilizados por expedições de caça e coleta (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 50-75).

Na classificação Xavante, o zoneamento territorial identifica o campo cerrado (*rópetsêdi* = espaço bonito) e a mata ciliar (*rówastédi* = espaço ruim). De acordo com Maybury-Lewis, os Xavante pensam a mata como estranha e feia, e desdenham os povos que vivem na mata, exaltando o conforto e a preferência pelos espaços abertos do cerrado. Segundo ele, esta concepção é compartilhada pelos Xerente, um dos grupos mais próximos dos Xavante em termos

lingüísticos, culturais e geográficos, e que inclusive utilizam as mesmas categorias adjetivadas para referir estes dois ambientes: *rópetsêdi* e *rówastédi* (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 78).

Os dados apresentados por Maybury-Lewis (1984, p. 75-106), entretanto, permitem reconhecer que tanto o cerrado quanto a floresta são conhecidos e manejados⁸⁵ pelos Xavante, abrigando diversas unidades de recursos específicos: nas matas, os Xavante encontram água em abundância, raízes, frutas, fibras para tecer seus ornamentos cerimoniais, madeira para a fabricação de artefatos. As matas abrigam também os melhores espaços de cultivo, assim como concentram determinadas espécies de caça em pontos específicos.

Os Xavante reconhecem oito diferentes variedades de milho cultivadas preferencialmente nas matas. Estas sementes são conhecidas como um “milho propriamente Xavante, usadas na preparação dos bolos que ocupam lugar proeminente nas trocas cerimoniais” (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 93). Na cosmologia, o milho foi ofertado por um periquito a uma menina Xavante, ou seja, é uma dádiva. (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 351). Talvez por dispensarem pouco tempo do calendário anual ecológico ao cultivo (cerca de três semanas) ou porque os produtos desta prática ingressem principalmente em circuitos cerimoniais, não tendo importância em termos quantitativos na dieta, o cultivo Xavante tenha sido considerado, relativamente à caça ou coleta, como de menor importância. Soma-se a isto a própria preferência manifesta pelos interlocutores Xavante às atividades de caça, que efetivamente são referidas como mais atraentes que as roças, além das queixas recorrentes ao desconforto em relação às atividades agrícolas. Após jornadas na roça sempre manifestavam dores no corpo e não raro utilizavam-se de sangrias para atenuá-las (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 96).

Maybury-Lewis ressalta que os Xavante referem a caça como uma empresa cheia de dificuldades: na perseguição dos animais se percebem em desvantagem e por vezes perdem suas presas enredando seus arcos e flechas nos espinhos e cipós (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 78). Por conta disto, nas viagens mais longas, quando o percurso cruza matas ciliares, tendem a atear fogo em parcelas mais densas de mata, simplesmente para “limpar a área” (*rowêda*) (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 78). Talvez esta percepção de estar em desvantagem na caça

⁸⁵ A noção de manejo ambiental inclui intervenções culturais nos ecossistemas em termos tanto de estrutura como de composição (biodiversidade), incluindo podas, introdução e realocação de espécies da flora e fauna entre áreas ou regiões, coleta e caça seletivas, cultivo e criação etc., resultando no incremento de algumas espécies e decréscimo de outras.

também seja experimentada na guerra contra os grupos que ocupam prioritariamente a mata – os quais, diga-se de passagem, os Xavante desdenham. É possível que justamente aí resida a ênfase Xavante no pertencimento ao cerrado antes que à mata: a demarcação de uma territorialidade, de um pertencimento, de uma identidade cultural, de uma diferença.

Nos cerrados, por sua vez, Maybury-Lewis refere que os Xavante encontram caça suficiente para suas demandas, além de frutas, cocos, raízes e mel. Encontram fibras para cobrir casas e para fins de higiene corporal e medicinal; escavando com instrumentos especiais, localizam água sempre que desejam. As caçadas em campo aberto são preferidas em função das longas e “emocionantes” perseguições em que as moitas e árvores são utilizadas como esconderijo. Entretanto, Maybury-Lewis não traz categorias êmicas que refiram estes diferentes espaços (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 81). É importante observar que nestas caçadas os Xavante emitem sons específicos para informar os companheiros que localizaram ou abateram algum animal. Esta comunicação sonora efetivamente deve ser mais eficiente no cerrado aberto. O mel (*ĩpni*) também é muito apreciado e os Xavante identificam 14 espécies de abelhas, sendo 50% classificadas como de mel bom. Como a maioria das abelhas não possui ferrão, no momento em que localizam a colméia tendem a ingerir o mel junto com os insetos. Com efeito, trata-se de uma fonte privilegiada de carboidratos e proteínas.

É ainda importante acrescentar que Maybury-Lewis (1984, p. 70) registrou que os Xavante “viam o Posto [do SPI] como uma fonte de provisões e de bens manufaturados”, embora não incluía o Posto em seu esquema etnológico sobre a ecologia Xavante.

Maybury-Lewis (1984, p. 106) termina por concluir que os dados etnográficos não autorizam qualquer razão que associe o cerrado à escassez e a mata à abundância no que se refere à sociedade Xavante – o que, por extensão, sugere ser válido para o caso Xerente. Ao contrário, enfatiza a adesão Xavante ao cerrado antes que à mata. Entretanto, os dados trazidos por este pesquisador permitem reconhecer que, na ecologia Xavante, floresta e cerrado operam como espaços complementares, embora assumam valores assimétricos no discurso e prática.

A perspectiva de Maybury-Lewis, informada pelas categorias de espaço abrangentes da matriz racionalista ocidental – expressas na dicotomia positiva campo/floresta – talvez tenha impedido este autor de descrever etno-zonas intermediárias entre estes dois extremos, provavelmente identificadas pelos Xavante, posto que utilizadas.

6.2 Aspectos da eco-logia Kayapó (Jê Setentrional)

Com relação aos Kayapó, cujos territórios se situam mais ao norte, nas bacias dos rios Araguaia e Xingu, em região de franca penetração de floresta tropical, Darrel Posey (1987a, 1987b) descreve uma situação bem diferente: em lugar da distinção absoluta entre campo/floresta, os Kayapó identificam um complexo de zonas ecológicas sobre as quais produzem intervenções culturais criteriosas e específicas. São pelo menos nove categorias gerais para classificar campos e cerrados (*kapôt-*), cinco categorias de transição entre estes dois ecossistemas (*krã nhi-*, *kapôt-*, *pô'ê-*) e oito categorias para classificar as ilhas florestais (*apêt-*, *apêê-*, *apêti-*), todas intercomunicadas entre si (POSEY, 1987b, p. 175-177).

A respeito das capoeiras, estas são antigas áreas de cultivo – roças – Kayapó, cujo pico produtivo é atingido após dois ou três anos de manejo. Posey observa que, após este período, equivocadamente estes espaços eram tidos como “abandonados” pelos pesquisadores que o antecederam. Entretanto, passado o auge do cultivo, o que de fato ocorre é a redução do esforço Kayapó em manter as capoeiras produzindo, haja vista que o próprio processo de sucessão vegetal passa a concorrer para que isto ocorra. Assim, as capoeiras (*ibê tum*) mantêm sua importância econômica e ecológica para os Kayapó por muitos anos, concentrando recursos naturais importantes e altamente diversificados (POSEY, 1984, p. 174).

Nas capoeiras, algumas variedades de bananeira prosseguem sendo manejadas e produzindo frutos ao longo de quinze a vinte anos, o urucu (*Bixa orellana*) durante 25 anos e o cupá (*Cissus gongyloides*) por quarenta anos (POSEY, 1987a, p. 174-175). Deste modo, as antigas capoeiras (*ibê tum*) são visitadas constantemente pelos Kayapó, abrangendo uma vasta área.

Na medida em que as roças velhas começam a sofrer incrementos naturais de novas plantas, no curso do processo de sucessão vegetal da própria floresta, os Kayapó classificam estes espaços em novas categorias. O primeiro destes estágios é designado pela categoria *ba-ràràrà*. As plantas que povoam os espaços das antigas roças são objeto de interesse, observação e conhecimento Kayapó. Entre os distintos estratos florestais eles identificam uma gama variada de produtos úteis, incluindo alimentos, medicamentos, iscas para peixes e aves, fibras para cordas e fios, tintas, óleos repelentes contra insetos, materiais para construção, materiais para higiene pessoal etc (POSEY, 1987a, p. 175).

Neste estágio sucessional de floresta secundária (*ba-ràràrà*), os Kayapó manejam e utilizam cerca de 368 espécies, sendo que 94% são reconhecidas como de uso medicinal (POSEY, 1987a, p. 175). Além disso, estes espaços vão se tornando privilegiados para a caça, atraindo muitas espécies da fauna apreciada e que vêm se alimentar de folhas novas e frutos.

Para incrementar estes sítios de caça, os Kayapó cultivam espécies frutíferas tanto em roças novas como velhas. Muitas destas árvores levam décadas para produzir frutos, como é o caso da castanha-do-pará (25 anos), o que indica justamente o planejamento da roça para um longo período de manejo, por décadas após a fase de cultivo imediata (POSEY, 1987a, p. 175).

A realização de experimentos voltados à semidomesticação de novos cultivares também ocorre nestes espaços de *ibê tum* e *ba-ràràrà*. Quando os homens Kayapó se afastam para a floresta primária em expedições de caça, não raro retornam trazendo determinadas espécies vegetais interessantes, com usos conhecidos ou potenciais, e que são transplantadas em *ibê tum*, conectando, deste modo, estes dois espaços. Posey designa como semidomesticadas as “plantas que são intencionalmente manipuladas pelos índios os quais modificam o habitat do vegetal para estimular o crescimento” (POSEY, 1984, p. 175). Assim, muitas vezes reproduzem intencionalmente condições de sombreamento ou umidade, manipulando substratos variados, com vistas a fins desejados de cultivo.

Antes da expansão da sociedade envolvente sobre os territórios Kayapó, este “hábito de transplantar” era praticado durante deslocamentos que cobriam grandes extensões, abrangendo as fronteiras ocidentais e orientais dos rios Araguaia e Tocantins, até o Amazonas. Este empreendimento levava muitos meses, envolvendo grupos de 100 a 150 pessoas, as quais não levavam provisões ou utensílios. Efetivamente, contavam com plantas transplantadas ou cultivadas ao longo destes percursos, em pontos costumeiros de parada ou acampamento: alimentos, produtos de limpeza, óleos corporais e capilares, repelentes de insetos, fibras para trançados, medicinais, materiais de construção de casas etc. Estas zonas são chamadas “campos nas florestas” (*bà krê ti*): são verdadeiras ilhas de recursos produzidas pelo manejo criterioso Kayapó (POSEY, 1987b, p. 180-183).

Os Kayapó ainda designam por *bà krê ti* clareiras na floresta primária que identificam como “protótipos naturais de roças” (POSEY, 1984, p. 179). Podem ser abertas por árvores que tombam nas tempestades ou pelo homem em colheita de mel, e cujo evento cria um micro-

ambiente à parte. Considerando que tanto estas clareiras naturais como os campos cultivados na floresta são designados pela categoria *bà krê ti*, Posey levanta a hipótese de que as práticas agrícolas Kayapó tenham sido inspiradas na observação e uso do *bà krê ti*, como uma “extensão lógica de seu remanejamento dessas clareiras” (POSEY, 1984, p. 179).

Neste circuito de cultivo que envolve deslocamento e paradas, os quintais são espaços de cultivo próximos à casa (*ki krê bum*). Estes quintais reúnem plantas que são especiais; algumas de conhecimento privado podem ser cultivadas em meio à floresta em espaços secretos de um xamã. Enfim, há ainda outras categorias de espaços cultivados, como um tipo especial de *bà krê ti* feito em morros exclusivamente por mulheres velhas e sob orientação de especialistas femininas.

Todas estas zonas ecológicas são interligadas pelos Kayapó através do que Posey (1987b, p. 177) descreveu como “agricultura nômade”, definindo uma territorialidade que combina deslocamento, cultivo, coleta e caça.

Em todos estes processos são atualizados modos de sociabilidade e socialidade particulares, que incluem a reafirmação de determinadas posições e papéis sociais, como é o caso das *měbenget* – mulheres velhas –, responsáveis pelas roças em morros sob a supervisão de uma *menire nhõ benadjwyrá* – maior autoridade feminina Kayapó (POSEY, 1984, p. 180).

A complexidade do conhecimento etno-ecológico Kayapó e sua participação ativa na interconexão e fabricação das distintas zonas ecológicas que identificam em seus territórios, diluem a fronteira positivada entre floresta e campo como extremos lógicos absolutos, nos moldes do que vinha sendo proposto no contexto americanista.

6.3 Alguns desdobramentos

O acúmulo de estudos enfocando a relação entre distintos povos indígenas e seus territórios permitiu diluir os essencialismos sobre possíveis determinações geográficas que se aplicassem ao conjunto de casos (SEEGER & CASTRO, 1979). Duas pautas importantes passaram a ser consideradas a este respeito.

De um lado, fez-se necessário “desecologizar” os índios, reconhecendo que as estratégias de convivência com os ambientes de seus territórios, em que o saber técnico sofisticava-se no sentido de aproveitar os ciclos ecossistêmicos, são fruto de condições sociais e históricas de

emergência, de distribuição e de exercício, são modos de relação mediados decisivamente por formas de organização sociopolítica (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 116).

De outro lado, se tornou essencial desnaturalizar a natureza: os “vazios demográficos” ou “selvas virgens” descritos pelos primeiros viajantes que pisaram nos sertões da América começaram a se revelar como espaços conhecidos e manejados ao longo de milhares de anos. A biodiversidade não é resultado de arranjos de uma suposta “natureza pura”, “intocada”, mas, ao contrário, concorre para sua expressão a intervenção criteriosa e cirúrgica de diversas intencionalidades indígenas (e.g. POSEY, 1987a, 1987b; RIBEIRO, 1987; GREENBERG, 1992; BALÈE, 1987, 1998, 2003; NOELLI, 1993; DIEGUES, 1996; STEENBOCK, 2003; UTERMÖHL & NUNES, 2003; FREITAS, 2000, 2004).

Como desdobramento deste percurso, o que efetivamente se questiona é que nossa própria “distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115). Estabelecer esta crítica e desfocar as categorias ocidentais, na abordagem das redes de relações que se estabelecem entre as alteridades indígenas e os ecossistemas de seus territórios, tem envolvido o esforço de muitos pesquisadores, embora com enfoques e problemas diversificados.

6.4 Uma aproximação da eco-lógica Kaingang (Jê Meridional)

Os Kaingang, como as demais sociedades indígenas sul-americanas, não configuram uma unidade política ou social, mas um horizonte cultural (SILVA, 2001). Organizam-se em aldeias (ou comunidades indígenas) distribuídas em uma ampla região que cobre praticamente todo o Planalto Meridional, a sul do rio Tietê, estendendo-se até as terras banhadas pelas bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e Gravataí, na região em que o Planalto Meridional linda com a Depressão Central, no atual Estado do Rio Grande do Sul. Este extenso domínio segue a oeste até encontrar a bacia do Paraná como limite e avança na banda ocidental do rio Uruguai, adentrando na Província argentina de Misiones. A leste tem por limite o Oceano Atlântico, embora o centro do território esteja nas porções elevadas dos divisores de água do Planalto (SCHMITZ, 1988, 2002; LAROQUE, 2000).

O território pode ser entendido como um produto histórico de processos sócio-culturais e ambientais, resultado de permanente construção e transformação. Faz-se necessário distinguir analiticamente o espaço eco-geográfico, a paisagem, o habitat de um determinado grupo humano de seu território⁸⁶. O que efetivamente distingue tais ambientes são as condutas territoriais específicas adotadas por uma alteridade sócio-cultural que, uma vez sentindo-se pertencente a uma parcela do espaço eco-geográfico, aderindo cosmológica, cultural e ecologicamente a ela, mobiliza-se para convertê-la e mantê-la como seu território (LITTLE, 2002).

O território é um constructo sócio-cultural historicamente situado. Como enfatiza Kimiye Tommasino (2000), a territorialidade resulta de um “modo próprio de apropriação do meio físico e a transformação prática e simbólica desse espaço” (TOMMASINO, 2000, p. 191), ou, de acordo com Luis Fernando Laroque (2000), o território é “uma realidade construída para que um sistema de crenças e conhecimentos possa ser intensamente vivido” (LAROQUE, 2000, p. 75).

Entendo que o território é fruto de uma adesão sócio-cultural a um conjunto de parcelas contínuas ou não do ambiente – uma adesão da cultura à natureza. Esta adesão, impregnada de afetividade, é que produz a sensação de pertencimento de um grupo humano a espaços específicos dentro de uma região, bioma ou ecossistema. O que os particulariza é o fato de reunirem elementos que em algum momento foram objeto de conhecimento, de interesse, ingressaram em circuitos de troca e uso, materiais e simbólicos, passando a fazer sentido dentro de um esquema de significação, ou seja, um esquema cultural.

Estes espaços, muitas vezes em mosaico, uma vez conhecidos precisam ser lembrados, revisitados, porque permitem produzir e reproduzir, criar e recriar os sujeitos que pelo ato do conhecimento lhes conferiram sentido. “Vistos de fora” talvez não se distingam de qualquer outro em escala regional, mas “vistos de dentro”, a partir de um esquema cultural, são capazes de mobilizar esforços de pessoas e grupos em sua direção: o rio em que morreu um herói fundador, uma pedra que evoca uma lembrança, um pinheiro marcado, uma região da mata em que as guabiobas amadurecem mais cedo, uma fonte, um caminho, a primeira encosta iluminada pelo sol, a presença do *pindó*⁸⁷ para o Guarani, do *fág*, do *mrür* ou do *vênh kej*⁸⁸ para o Kaingang.

⁸⁶ A crítica à noção de habitat para dar conta da noção de territórios indígenas e suas territorialidades constitutivas já vem sendo feita por João Pacheco de Oliveira (1998).

⁸⁷ Jerivá, coqueiro ou palmeira (*Syagrus romanzoffiana*). Esta palmeira se insere na rota das espécies da flora cultivadas pelos Guarani, sendo por eles reconhecida como indicador eficiente de pertencimento social a um

Numa perspectiva lévi-straussiana (1997), o interesse em conhecer o mundo (que move todo o pensamento) produz uma imensa variedade de formas de conhecimento sobre este mundo, na medida em que as coisas acessadas desde a experiência sensível são conceituadas e arranjadas em esquemas próprios e variáveis de classificação – os esquemas de significação cultural – que dialeticamente também são produto deste percurso (SAHLINS, 2003). Neste trajeto do conhecer – marca do pensamento selvagem e do pensamento científico, porque de todo o pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1997, p.24-25) –, as lentes culturais (estruturas, esquemas) direcionam o olhar e a observação para determinadas coisas do mundo que assim são apropriadas, arranjadas, hierarquizadas, valoradas e culturalizadas, tornando-se coisas sociais (MAUSS, 1974).

Na seqüência que encadeia observação, conhecimento, interesse, experimentação, uso, identificação, afetividade e pertencimento, entendo ser o corpo a sede do fenômeno: o universo se torna objeto de conhecimento na medida em que é capaz de sensibilizar a percepção pelo calor, odor, cor, sabor, textura, forma, som, verbo, movimento. O corpo indígena opera como elo de articulação entre as pulsões da natureza e os fâbricos da cultura (MAUSS, 1974; VIVEIROS DE CASTRO, 1987; CATAFESTO DE SOUZA, 1995), entre um povo e seu território⁸⁹. Ele é simultaneamente instrumento de tradução das coisas do mundo e *locus* de experimentação. Em síntese, o pertencimento ou adesão de uma alteridade sócio-cultural (grupo ou pessoa) a um espaço determinado impescinde de que este lhe faça sentido – que em algum momento lhe tenha

determinado espaço territorial. De acordo com o xamã Guarani Ernesto *Kuaray* Pereira, meu principal interlocutor durante o processo de identificação dos limites da TI Guarani Mato Preto, o *pindó* indica locais de cemitérios e aldeias, mesmo que estes já não existam mais. A distribuição do *pindó* no Mato Preto foi um dos elementos empregados por Ernesto na reconstituição dos limites do antigo *Tekoá Ka'aty* – Aldeia do Erval (FREITAS, 2004).

⁸⁸ A distribuição e abundância do *fág* (pinheiro brasileiro, *Araucaria angustifolia*) são positivamente associadas à territorialidade tradicional Kaingang. As etnografias clássicas narram que as fronteiras entre as unidades político-territoriais Kaingang – referidas como *tribos* ou *parcialidades* – eram projetadas sobre os domínios de parcelas dos pinheirais, cuja invasão ou transgressão era motivo de contendas entre os grupos (MABILDE, 1897, 1899; BECKER, 1995). Os pinheiros marcados (com cortes ou riscos no tronco) são hoje marcos reconhecidos pelos Kaingang contemporâneos na identificação de seus limites territoriais tradicionais. De modo similar, como vimos, operam atualmente os sítios de coleta de *mrür* (cipó, categoria que reúne muitas espécies de lianas e trepadeiras), localizados sobretudo no domínio ecológico das florestas que cobrem a Bacia do Jacuí, incluindo a cadeia de morros de Porto Alegre. Estes sítios são delimitados por uma série de mecanismos sociais de controle, como o *ũ-mỹ tò tũg* (segredo). Com relação ao *vẽnh kej* (cemitério), este é espaço central no pertencimento Kaingang a um território: é o cemitério, as cinzas dos mortos – analogamente, do fogo –, que efetivamente distinguem um *wãre* (acampamento) de um *ỹmã* (aldeia), assim como suas categorias *ỹmã si* (aldeia velha) e *ỹmã tãg* (aldeia nova). A relação dos Kaingang com os mortos e o estatuto territorial do cemitério já foram temas exaustivamente tratados pelos etnólogos que pesquisam esta sociedade (e.g. BALDUS, 1979; NIMUENDAJÚ, 1993; ROSA, 1998, 2005; TOMMASINO, 1995a).

⁸⁹ O foco no corpo procura anular uma suposta dicotomia entre parentesco e território. Assim como a sociedade não acontece descolada de um espaço de sentido, o território não deve ser visto como uma camisa-de-força que anula ou dilui as formas sociais que nele se configuram. Nem o território engloba o parentesco, nem o parentesco dispensa um solo de sentido para se realizar socialmente. O corpo, simultaneamente natureza e cultura, cola estas esferas dos estudos indígenas no Brasil (ver VIVEIROS DE CASTRO, 1999).

mobilizado o esforço de conhecer. O que move este processo é o intelecto especulativo, a curiosidade que permanentemente procura se situar no mundo, no ambiente e na sociedade, na natureza e na cultura – pois toda planta, animal, gente ou fenômeno conhecido, substantivado, tornado conceito, já não é mais um simples dado do real, mas um dado cultural, natureza culturalizada (LÉVI-STRAUSS, 1997).

A diversidade de arranjos culturais, de possibilidades pelas quais o mundo se faz conhecer, de esquemas em que as coisas são ordenadas, se traduz em uma imensa variedade de modos de relação das diferentes intencionalidades culturais com a natureza. Sabe-se hoje que a biodiversidade, tanto dos desertos quanto das florestas tropicais, é produto de intencionalidades autóctones que direcionaram ou pulverizaram sua intervenção criteriosa nos ecossistemas em que se constituíram (e que constituíram).

A síntese a que quero chegar expressa que, uma vez estabelecido o elo de pertencimento entre cultura e natureza, entre sociedade e ambiente, entre o grupo e seu território – pelo corpo –, uma vez estabelecida a adesão cosmológica, intelectual e afetiva a um espaço conhecido e culturalizado, pela *praxis*, um conjunto de procedimentos, condutas e estratégias tende a integrar um esforço para que este vínculo não se desfaça. Trata-se de um processo que pressupõe uma duração, um tempo, uma ação e uma história.

É justamente este esforço empreendido por diferentes alteridades sócio-culturais, em acordo com suas bases e repertórios cosmológicos e simbólico-práticos, acionados e negociados em suas fronteiras sociais e ambientais⁹⁰, na história, que define uma gama variada de territorialidades e territórios humanos (LITTLE, 2002).

A adoção de uma perspectiva do território enquanto produto histórico exige que os estudos enfocando as territorialidades que o constituem o façam dentro de uma perspectiva simultaneamente sincrônica e diacrônica, perseguindo um foco que privilegie a cultura em movimento no espaço, em exercício na história (SAHLINS, 1997a, 1997b, 2003).

⁹⁰ Faz-se necessário sublinhar que ao se tratar de territórios humanos não se está exclusivamente a falar de espaços e fronteiras terrestres. De um lado, deve-se expandir a concepção fundiária a fim de incluir dimensões ecológicas e geo-ambientais particulares dentro de um sistema cosmológico e cultural específico (FREITAS, 2004); de outro, é necessário reconhecer que à dimensão ambiental sobrepõem-se espaços sociais (DURKHEIN, 1996; BOURDIEU, 2001) e suas fronteiras (BARTH, 1998), estabelecendo zoneamentos intra-étnicos e inter-étnicos. Como enfatiza Fredrik Barth (1998, p. 195), nem sempre as fronteiras sociais e étnicas têm uma contrapartida territorial exata, embora isto possa ocorrer. Assim, há que se considerar os territórios e suas fronteiras em ao menos duas dimensões: ambiental e social.

Para os fins a que se dedica esta tese, ou seja, o estudo antropológico das territorialidades Kaingang em relação ao conjunto de espaços que as constituem na *Ymã Mág – Aldeia Grande – Porto dos Índios – Porto Alegre – Guaibe-renda*, esta adoção metodológica exige empreender o esforço de um mergulho em camadas de história que possibilitem redimensionar este processo desde uma perspectiva de mais “longa duração” (BRAUDEL, 1982; KERN, 1994), situando os usos, significados e práticas contemporâneas relacionadas a ocupação deste território.

Com relação aos Kaingang, muitos estudos têm apontado a força com que o passado (*tempo dos antigos, vãsy*) se coloca na configuração do presente (*tempo atual, urí*) cultural deste povo (e.g. VEIGA, 1994, 2000; TOMMASINO, 2000b; ROSA, 1998; 2005; SILVA, 2001; ALMEIDA, 2004; CERNEV ROSA, 2004). Como os demais povos de matriz Jê, os Kaingang concebem o tempo de modo especular (DA MATTA, 1970), onde o *urí* é o próprio *vãsy* atualizado e revisitado nas *práxis* dos contemporâneos. (ROSA, 1998). Em termos sócio-culturais, o *vãsy* é reserva simbólica que alimenta uma cosmologia e identidade partilhada pelas mais diferentes parcialidades ou grupos locais no *urí* (TOMMASINO, 1995b; 2000b).

Pela via da memória, do mito, do ritual, da história oral e da escrita (VYJKÁG, 1997), os Kaingang se concebem como sujeitos de uma história que ultrapassa em profundidade o período que se convencionou chamar de histórico, adentrando em camadas temporais que se têm relegado a seus “antecedentes”, aos quais a ciência, fragmentada em disciplinas, até então não reconhece completa e positivamente a continuidade.

Na perspectivação antropológica necessária, deve-se reconhecer que os Kaingang se compreendem como um povo originário e anterior à sociedade não-indígena brasileira, sobretudo no que diz respeito à ocupação territorial. A memória mitológica deste povo referencia episódios situados em termos geo-ambientais e climáticos no Holoceno (entre 12 e 8 mil anos antes do presente), período que coincide com os primeiros registros arqueológicos do povoamento humano no atual Rio Grande do Sul. Isto implica reconhecermos a existência de pelo menos 600 gerações indígenas sobre este território, em contraposição a um máximo de doze gerações de descendentes de europeus.

A este respeito, Rodrigo Venzon (2005) escutou os seguintes relatos:

“Havia um tempo em que não chovia, a vegetação era pouca e as plantas sobreviviam do sereno da noite”. (Relato de Ernesto Padilha, contado por seu filho João Carlos Padilha)

“Antigamente não existia a chuva e os rios eram pequenos, com pouca água. Nesse tempo os índios viviam acampados perto da água. Para comer pescavam com uma lança e como quase não havia lenha, assavam os peixes nas grandes pedras das margens dos rios aquecidas pelos raios do sol”. (Relato de Marcolino Mineiro) (VENZON, 2005, p.1).

Este pesquisador observa que ambos os relatos referem informações ambientais precisas deste período, sendo que Marcelino Mineiro acrescenta informações fundamentais a respeito da vida paleo-indígena no atual Rio Grande do Sul, confirmando a continuidade histórica entre os atuais Kaingang e estes primeiros povoadores.

No campo mitológico é também importante retomar, a partir de Tommasino (1995a), alguns fragmentos dos mitos coletados pela lingüista Wanda Hanke, que esteve entre os Kaingang no Paraná na década de 1940. Vejamos:

Os primeiros Caingangues chegaram com a velha, com a mais velha que existe e não morre. Ela saiu dum buraco da terra; logo chegaram os Caingangues. Os primeiros fizeram tudo: criaram os bichos e as cobras e mandaram as cobras picar os outros seres. Criaram as plantas, as serras e os campos. Fizeram tudo. (HANKE, 1950, p. 137 apud TOMMASINO, 1995a, p. 36)

A respeito da localização do buraco originário, os Kaingang disseram a Hanke que esta informação se havia perdido, mas que sua memória guardava a referência de que *tãka(n)tyt kakutenty arau(n)ti* indicava o nascente, *rhã tãka(n)tyt puruti*, o poente, e *Tope-kré* significava a Serra de Deus (HANKE, 1950, p. 138 apud TOMMASINO, 1995a, p. 37).

De acordo com o relato de Francisco *Rokág* dos Santos, durante uma reunião na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 2004, logo após a reocupação do Morro do Osso, o território Kaingang “é como um corpo que possui cabeça (*krĩ*) e um pé (*pẽn*)”. Segundo Wiesemann e colaboradores (2002, p. 51), o termo *krĩ* refere-se tanto à cabeça, crista, como à monte e montanha. No mesmo período, a *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva relatou à pesquisadora, na Aldeia do Morro do Osso, que o pé do território Kaingang está assinalado pela pedra conhecida popularmente em Porto Alegre como “o Pé de Deus”, que se localiza no espaço reocupado pelos Kaingang nesta aldeia. Neste sentido, ela informa a denominação do local – *ÿmã si Topẽ Pẽn*.(Antiga Aldeia do Pé de Deus). Estes dois informes corroboram as pesquisas de Hanke (1950) sobre a percepção Kaingang do território.

A análise dos mitos levantados por Hanke (1950) levou-a a observar que “os Kaingang vêm duma época muito remota e que as raízes de sua cultura alcançam períodos mais além de toda a história” (HANKE, 1950, p. 140 apud TOMMASINO, 1995a, p. 37), observação que vai ao encontro da conexão que alguns arqueólogos propõem entre os Kaingang e as chamadas “culturas alto-paranaenses”, associadas à tradição arqueológica Humaitá, cujos vestígios arqueológicos no Rio Grande do Sul se encontram nas barrancas do Alto Uruguai e que são datados para esta região entre 8.670 e 5.970 anos antes do presente (SCHMITZ, 1981, p. 218 apud VEIGA, 2003, p. 19).

Esta profundidade histórica é reconhecida pelos Kaingang (xamãs, guardiões da memória coletiva). O relato de Zílio *Jagtyg* Salvador estabelece uma cronologia do povoamento que corresponde àquela descrita pela arqueologia para o povoamento do Brasil meridional:

A descoberta do Brasil pelos índios
Antes da chegada do índio⁹¹, não tinha ninguém aqui nessa terra. Era só o mato, fechado, assim, com tudo quanto é tipo de caça, de peixe, abelha de vários tamanhos, fruta... Aí é que chegaram os índios, e nós fomos os primeiros a chegar aqui nessa terra, porque foram os índios que descobriram o Brasil. Depois é que vieram os Guarani, e bem depois os brancos e os negros.

Os Kaingang reconhecem uma diversidade de “registros” – marcas sociais – deixados pelos *antigos* em todos os cantos de seus territórios no Sul do Brasil⁹². A este respeito informa a *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva que os as marcas nos locais em que os xamãs Kaingang “trabalham” (queimam remédios, banham-se nas águas) permanecem através dos tempos, podendo ser reconhecidas por outro *kujà* no presente.

Estas marcas e seus locais são narrados de geração à geração, constituindo uma memória de longa duração. É justamente este passado e sua história (as *histórias dos antigos*) que operam como guia na redescoberta e reconquista de parcelas de territórios perdidos ao longo do processo de esbulho sofrido desde a colonização européia⁹³.

Os mapas mentais (PIVETA & BANDEIRA, 1993) que orientam os Kaingang no *urí* guardam referências dos territórios de *vãsy*: os grandes rios, campos e matas, com diferentes

⁹¹ Os Kaingang se consideram os “índios” verdadeiros, isto é, em sua perspectiva “índio” equivale a “kaingang”.

⁹² Sobre os grafismos rupestres e de outra natureza, recomendo a tese de doutorado de SILVA (2001).

⁹³ Cito alguns dos estudos que referem como os Kaingang empregam marcadores histórico-geográficos para manter uma memória viva de seus territórios de pertencimento e continuidade histórica em relação a seus *troncos velhos* (antepassados): VENZON, 1991b, 1991c; MOTA, 1994, 2000b; CATAFESTO DE SOUZA, 1998; TOMMASINO, 1995a, 2000a, 2000b, 2001; ROSA, 1993, 1995, 1998, 1999, 2000, 2005; FREITAS, 2000, 2003; TOMMASINO et al., 2004; ALMEIDA, 2004.

marcas sociais que lhes foram impressas – pedras riscadas, pinheiros marcados, corredeiras de montar *pãri*⁹⁴, antigos cemitérios, lugares de festa, pequenas fontes de água trabalhadas pelos *kujã* (xamãs), barreiros e lambedouros freqüentados pelos animais originais, campestres de pedra-cristal em meio à floresta de pinheiros, antigas casas subterrâneas⁹⁵, os caminhos que conectam os diferentes domínios territoriais.

Todos estes referenciais e marcadores permanecem socialmente ativos, mesmo dentro do quadro de profunda transformação da paisagem contemporânea. É como se a cosmo-visão Kaingang do território se configurasse em outro plano e com outras referências. Muitas destas marcas sociais são guardadas por parentes que vivem em suas imediações; outras estão salvaguardadas nas terras indígenas reconhecidas pelo Estado; outras ainda se encontram dentro de latifúndios, cidades ou mesmo sob os grandes lagos artificiais das barragens que avançam sobre os rios e matas contemporâneos⁹⁶.

Com efeito, é correto reconhecer que os Kaingang contemporâneos se orientam no mosaico da paisagem pela identificação de marcas de pertencimento grafadas⁹⁷ por sua gente em diferentes suportes ambientais. O engenheiro Coronel Mabilde, que esteve entre os Kaingang por cerca de dois anos em meados do século XIX, refere sobre estas marcas. Vejamos este trecho de Sérgio Baptista da Silva (2001) a este respeito:

Com referência à etno-história dos grafismos *Kaingang*, os apontamentos do Cel. Mabilde, de meados do século XIX, têm uma grande importância, na

⁹⁴ *Pãri* é uma tecnologia de pesca em que os Kaingang dispõem uma espécie de cesto de taquara ou cipó em pontos específicos das corredeiras de rios e arroios. Dizem os mais velhos: *Pô kãsir tÿ êg, goj ki pãrin tÿ* (Fazemos *pãri* no rio com pedras pequenas). Estes locais são mapeados e reconhecidos pelos Kaingang nas bacias hidrográficas ao longo de seus territórios. Diferentes interlocutores em momentos e locais variados me mostraram pontos de colocar *pãri* em arroios contribuintes dos rios do Mel, da Várzea, Passo Fundo, Ligeiro, além de pontos do arroio Baitaca (TI Serrinha), no Alto Uruguai. Kimiye Tommasino (2002) refere os locais de *pãri* como espaços que efetivamente identificam a territorialidade tradicional Kaingang.

⁹⁵ Na arqueologia, os territórios dos povos Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng) no Rio Grande do Sul são positivamente associados à ocorrência da tradição cerâmica Taquara. As populações responsáveis pela confecção das peças de cerâmica Taquara são também associados à obras de engenharia de terra, as casas subterrâneas localizadas nas matas com pinheiros e nos campos do planalto. Os Kaingang contemporâneos identificam estas casas como de seus antepassados diretos, há mesmo memória de ocupação recente (década de 1940) de casas subterrâneas nas terras indígenas de Pontão e Votouro, ambas no Rio Grande do Sul.

⁹⁶ Em junho de 2004, quando passei uma semana hospedada na casinha do ex-*kujã* Jorge Garcia, na TI Serrinha (RS), o *kofã* (velho) Floriano Nascimento, que participou ativamente da reconquista desta área durante a década de 1990, me contou que uma das marcas de divisa deixada pelos antigos, em um pinheiro marcado, estava hoje submersa pelo lago artificial de uma barragem do rio Passo Fundo.

⁹⁷ De fato os vários suportes – árvores, pedras, águas, cestos, potes – recebem grafismos que têm para a história Kaingang valor equivalente ao do papel e tinta dos documentos de nossos arquivos públicos e bibliotecas (sobre a iconografia Kaingang ver SILVA, 2001).

medida em que constituem um registro formal e escrito de um dos primeiros observadores que fez referência expressa a grafismos encontrados em dois tipos de suportes: 1. nos pinheirais do Planalto Sul-riograndense para demarcar os limites territoriais de exploração dos mesmos por aldeias *Kaingang*; e 2. nas flechas. Os primeiros grafismos seriam cortados nas cascas das árvores e os segundos, pintados sobre as flechas dos caciques subordinados (Mabilde, [1836-1866] 1983:166). Além do registro de sua existência, Mabilde reproduz os dez grafismos por ele observados e denominados de marca, uma das duas formas como os Kaingang atuais traduzem a palavra *ra*. (Silva, 2001, p.197).

A busca destes espaços – que são considerados sagrados – movimenta as territorialidades Kaingang contemporâneas que extravazam os limites arbitrários das terras indígenas⁹⁸, conectando espaços em uma ampla matriz ambiental. Estes muitos espaços são vistos pelos Kaingang como uma totalidade, apesar de estarem hoje interligados por centenas de quilômetros de asfalto, cidades e lavouras. Entre eles se estabelecem fluxos de reciprocidade, definidos pelo trânsito de pessoas, objetos, conhecimentos, técnicas, recursos naturais, documentos etc., nos mesmos moldes do que ocorre entre os habitantes das muitas ilhas que, ligadas (e não separadas) pelo Pacífico, constituem as associações e complexos da Polinésia ou da Melanésia, conforme notou Marshall Sahlins (1997b), atento às histórias narradas por Epli Hau’ofa – seu interlocutor privilegiado na Nova Guiné – e inspirado por seus antecessores (como Malinowski, 1984).

Apoiada nas teorias lingüísticas de Ursula Wiesemann (1978), que sugere os grandes rios como as barreiras que definiram as cinco formas dialetais que conformam a língua Kaingang⁹⁹, Kimiye Tommasino (1995a, p. 64) propõem que a bacia hidrográfica é o elemento-chave para compreender a geografia dos territórios e sub-territórios Kaingang.

Para o Estado do Paraná, sugere que os territórios dos caciques gerais Covo, Irani, Gregório e Manoel Aropquimbe, referidos na literatura colonial do século XVIII, eram definidos pelos rios maiores como Paranapanema, Piquiri, Ivaí e Iguaçu (TOMMASINO, 1995a, p. 64).

Esta pesquisadora aponta que as aldeias (*ymã*) e acampamentos (*ware*), assim como os espaços de caça, pesca, coleta e cultivo de cada grupo local se definem pelas microbacias,

⁹⁸ Categoria jurídica que de longe dá conta das territorialidades autóctones (OLIVEIRA, 1998).

⁹⁹ Wiesemann (1978) aponta a seguinte divisão dialetal para os Kaingang: Dialeto de São Paulo: entre os rios Tietê e Paranapanema, Estado de São Paulo; dialeto do Paraná: entre os rios Paranapanema e Iguaçu; Estado do Paraná; dialeto Central: entre os rios Iguaçu e Uruguai; Estado de Santa Catarina; dialeto Sudoeste: ao sul do Rio Uruguai e a oeste do Rio Passo Fundo, Estado do Rio Grande do Sul e Província argentina de Misiones; e dialeto Sudeste: ao sul do rio Uruguai e a leste do rio Passo Fundo, Estado do Rio Grande do Sul.

delimitando os sub-territórios de cada parcialidade subordinada ao principal (TOMMASINO, 1995a, p. 63-67)¹⁰⁰.

As margens dos rios, por sua vez, são apontadas como espaços que se abrem ritualmente, configurando territórios partilhados através de práticas rituais que confirmam a solidariedade entre os grupos locais em um território. Na bacia do rio Tibagi, o rio Tigre “constituía-se como espaço da sociabilidade cerimonial entre as aldeias de São Jerônimo da Serra e Londrina, que iniciava-se na margem do rio e adentrava a comunidade que realizaria o ritual dos mortos” (TOMMASINO, 1995a, p. 65). Conclui Tommasino que:

Território Kaingang, portanto, é vivido e concebido como o conjunto dos subterritórios. Em cada subterritório se distribuíam em várias aldeias locais, tendo como pontos de referencia os rios [*goj*], as serras [*krin*], as florestas [*nên*] e os cemitérios [*vênh kej*], que compunham o espaço produzido histórica e culturalmente. (TOMMASINO, 1995a, p. 69)

Em síntese, esta autora propõe que os grandes rios configuravam limites entre parcialidades rivais, os afluentes definiam os sub-territórios dos grupos locais e as margens abriam-se em espaços rituais.

Apesar das transformações sofridas nas paisagens do sul do Brasil e nas dinâmicas territoriais autóctones a partir dos constrangimentos e novos fluxos impostos pelo Estado Nacional, a pesquisa de Tommasino (1995a) na bacia do Tibagi permitiu reconhecer que as antigas unidades territoriais ainda se encontram socialmente ativas. Seja nas terras indígenas demarcadas pelo Estado, seja nos acampamentos, os Kaingang ligados aos territórios do Tibagi mantêm os laços de parentesco como laços socialmente ativos, através de visitas de parentes, ajuda em situações difíceis etc.

Os interlocutores Kaingang em Porto Alegre recorrem a narrativas para manter a memória do uso tradicional do território. Zílio *Jagtyg* Salvador, em uma visita à minha casa por ocasião do convite que lhe fiz para batizar meu filho João Francisco, em outubro de 2003, me contou a seguinte história:

Quando os índios chegaram aqui no Brasil eles foram viver no mato. Viviam caçando, melando, pegando a fruta, fazendo *pari*, pescando, assim que vivia o

¹⁰⁰ A respeito do modo como esta autora trata a dinâmica entre *ymã/ware* e sua relação com as atividades de pesca, caça, coleta e cultivo Kaingang, é interessante ver os outros artigos de sua autoria referidos nesta tese (TOMMASINO, 1995b, 1998, 2000b, 2001, 2002; 2004).

índio. O índio não plantava, não era agricultor. E o índio era também da guerra, viu? Os nossos pajés, os *kujà*, eles curavam as criança pra guerra. E curavam também pra caça, pra pesca, pra melar. Porque eles é que conhecem os remédios do mato. E no mato o índio tem remédio pra tudo, viu? Pra tudo o índio tem remédio. Mas quem conhece os remédios é o nosso *kujà*, o nosso pajé...

Os *kujà* não tem medo de entrar assim, sozinhos no mato. Eles já se banham nos lajeados, com os remédios, e chamam o *jangrë* deles, que já ensinam pra eles os remédios, viu?, pra dar o banho nas crianças. Os nossos *kujà* preparavam o guerreiro com remédio. Tinha remédios pra escutar os barulhos no mato, remédio pra enxergar de noite, assim. Remédio pra deixar o inimigo com sono, pra ficar com o plano bom, pra ter a idéia boa. Eu conheço esses remédios, que o meu pai, que era *kujà*, eu ia com ele no mato. Tem remédio pra chamar a caça também, viu?, pra acalmar as abelhas... Até pra deixar o cabelo do índio sempre preto... esse tem aqui na cidade, e outros eu já vi por aí também... No tempo dos antigos, bem de antigamente, o índio vivia só no mato¹⁰¹.

Kimiye Tommasino (1995b), em seu estudo sobre os acampamentos Kaingang na cidade de Londrina, observa que:

Os acampamentos de hoje são uma reedição histórica e culturalmente atualizada, de uma antiga tradição Kaingang. Os novos acampamentos provisórios surgem dentro do presente contexto que os obriga a saírem das reservas para obtenção de víveres, objetos de uso e serviços no território modificado e dominado pelo branco. Se antes caçavam e coletavam nas florestas, hoje o fazem na cidade ou emã-bang [ÿmã mág], na sua língua. (TOMMASINO, 1995b, p.11)

Em outro estudo, a mesma autora analisa a condição contemporânea de manutenção da territorialidade Kaingang. Segundo Tommasino (2000b):

(...) os Kaingang se (re)territorializam nos seus antigos territórios, hoje invadidos pelas cidades e fazendas.(...) os Kaingang continuaram a se deslocar de acordo com seus sistema próprio, construído ao longo da história do contato. (...) Esse processo de reconstrução sócio-cultural e simbólico é permanente e o tempo atual, urí, vem sendo tecido nos interstícios do sistema de dominação ao qual estão submetidos; e ao (re)inscrever no território invadido pelo branco a territorialidade Kaingang, ele se (re)humaniza nesse território, subvertendo as intenções da sociedade nacional. (...) Ao (re)criar seu território os Kaingang reafirmam a luta iniciada há mais de um século e meio por seus ancestrais. (...) Dessa maneira, os Kaingang reocupam seu antigo território sob nova condição histórica. (TOMMASINO, 2000b, 216-218)

¹⁰¹ Este e outros fragmentos de narrativas mitológicas enunciadas em situação de entrevista com Zílio *Jagtyg* Salvador se encontram no final da tese, em anexo onde registro quatro mitos. Ouvi várias vezes estes mitos de Zílio, com pequenas mudanças narrativas entre elas. Este estudo merecerá artigo posterior.

Os mais diferentes interlocutores Kaingang em distintos momentos e situações de pesquisa manifestaram ser a região de Porto Alegre parte de um dos mais antigos territórios perdidos, justificando que seu movimento e a luta para conquistar uma “terra aqui”¹⁰² se inserem num quadro de esforço guerreiro e xamânico que atravessa muitas gerações.

A concepção de “origem” associada à bacia do Jacuí é partilhada pelos Kaingang na margem leste do Lago Guaíba. Esta região tem sido apontada na mitologia acionada pelos Kaingang em Porto Alegre como o limite do mundo Kaingang, o *goj-kafã-tũ*¹⁰³, a “grande água sem margem”. Destas águas, segundo Zílio *Jagtyg* Salvador, teriam vindo os primeiros Kaingang que chegaram ao Brasil, quando esta terra ainda era coberta por uma densa mata, despovoada de gente, onde os animais cantavam, dançavam entre frutas, colméias e águas piscosas.

A este respeito me contou Zílio *Jagtyg* Salvador, em uma entrevista realizada em sua casa, na Aldeia da Lomba do Pinheiro, em 2003:

Porto Alegre: Porto dos Índios

Antigamente, antes de existir a cidade, os índios já andavam por aqui. Eles vinham lá das aldeias de cima da serra, a pé, caçando, botando *parí*, melando, e paravam na beira do Guaíba. Ficavam ali, acampados, pescando, depois voltavam. Outras vezes vinham de barco, de caíque, e paravam ali onde hoje é o porto. Aqui a gente tinha nosso *warẽ*, nosso lugar de acampar, de pescaria... iam e vinham, iam e vinham de caíque, pelo rio. Aí, quando começaram a levantar a cidade, botaram o nome de Porto Alegre, porque era o Porto dos Índios. Então, o Brasil é do índio, mas a cidade também é do índio, quase ninguém sabe dessa história...

Neste sentido, os universos onírico e mítico se confundem e imbricam com a história: “Os nossos mais velhos andavam por aqui; essa terra tem gente nossa desde que os brancos descobriram o Brasil(...). Prá tirar essa terra não adianta só a luta de cacique [poder político], tem que ter trabalho de *kujã* [poder religioso, xamã]”, me disse muitas vezes Zílio *Jagtyg* Salvador, desde nossos primeiros encontros, em 2001, quando ele liderava a luta que resultou na conquista da *Ymã tãg Fág Nhin* (Aldeia nova da Lomba do Pinheiro). Três anos mais tarde, novamente

¹⁰² Este advérbio procura demarcar que esta tese também é escrita desde aqui, desde Porto Alegre, ou seja, desde o *locus* central dos acontecimentos etnográficos.

¹⁰³ Com relação aos territórios Kaingang no litoral, Kimiye Tommasino (1995a, p. 45) traz a informação importante de que os Kaingang que viviam nas imediações do rio Laranjinha, na bacia do Tibagi, Estado do Paraná, ao serem contatados com o SPI, na década de 1930, informaram que seus antepassados teriam vindo de *goj-kafã-tũ*, termo que foi traduzido por mar.

ouviria a este respeito, agora da *kujã* Lurdes *Nimpre* da Silva, no contexto da luta pela *Ymã si Topẽ pẽn* (Aldeia antiga do Morro do Osso):

Eu nunca esqueço o que o meu pai falava pra mim, junto do foguinho, assim de noite. Ele dizia: ‘Tem uma aldeia dos nossos antigos lá em Porto Alegre. E lá tu tem parte, era do teu avô e da tua avó Martina. E ali, nos tempos das revolução, teve *bajé* [pajé], teve guerreiro. Trabalhe que você encontra’. Assim que eu me encontrei com o *bajé*, na parte espiritual – porque onde um *bajé* faz seu trabalho, fica marcado. Mas tem que saber enxergar no espiritual. Pode passar cem, duzentos, quinhentos anos, e outro *bajé* que trabalhar ali encontra a marca do velho. (Lurdes *Nimpre* da Silva, *kujã* na *Topẽ pẽn*, dezembro de 2004)

É particularmente importante para esta tese a pesquisa de Moacir Haverroth (2004). Trata-se de um estudo etnobotânico do sistema de classificação vegetal adotado pelos Kaingang na TI Xapecó, bacia do Alto Uruguai. Estudos que enfocam as categorias de classificação êmicas são fundamentais para a compreensão da eco-lógica Kaingang em Porto Alegre.

Haverroth (2004) descreve o sistema de classificação vegetal Kaingang identificando critérios físicos e ecológicos, aspectos de “forma de vida” e de “ecologia vegetal”, além de caracteres físicos: cor, textura, cheiro, na classificação vegetal. Este sistema geral, por sua vez, está associado a outros dois, a saber: um sistema utilitário e um sistema simbólico. A relação entre estes sistemas classificatórios pode trazer informações interessantes sobre as conexões que se processam entre os domínios vegetais, animais, minerais e sociais na perspectiva Kaingang.

Como exemplo destas possibilidades, cabe citar que o termo que designa a forma de vida botânica *ka* (árvore) é o mesmo empregado pelos Kaingang para designar a forma de vida zoológica *ka* (díptero, moscas e mosquitos). O desdobramento desta analogia taxonômica segue em relação ao termo que designa a forma de vida botânica *ka-kãsir* (árvore de pequeno porte), também empregado para designar a forma de vida *ka-kãsir* (mosquitinho, mosquinha).

Na ecologia simbólica Kaingang, a floresta primária (*nẽn-pé*), que o *kujã* Jorge *Kagnãg* Garcia traduz por *mata virgem* ou *mata natureza*, interliga todos os seres em uma rede de interdependência cuja base é a água, a terra, o vento, o sol e o *vẽnh-kagta* (remédio). Segundo Jorge Garcia, tudo na *nẽn-pé* é *vẽnh-kagta*. Os animais de caça, os peixes, frutas, raízes, tubérculos, folhas, cascas, insetos, larvas, tudo é remédio. Esta concepção de que todos os seres da floresta primária podem curar deve-se à noção eco-lógica Kaingang de *tẽ-já*, cuja tradução

corresponde exatamente ao nosso conceito ecológico de teia alimentar. Ouvi a este respeito na casa de Jorge *Kagnãg* Garcia, na TI Serrinha, em junho de 2004:

Tem muito bichinho pequeno que se cria dentro das folhas, da casca da árvore. Pois ele já sai dali como remédio. Bate aquele vento, assim, levanta o suspiro da terra e o bichinho cai na água do rio. Pois ali a saicanga, o lambari se alimentam daqueles mosquitinhos. Depois a gente come o peixe, pois esse peixe é remédio, ele também comeu o remédio dele. Por isso tem o couro sãozinho, limpinho. O mesmo é com os bichinhos de caça do mato. Eles têm os remédios deles. Difícil achar um berne, uma bicheira nesses bichinhos da mata virgem. Eles são tudo remédio. Por isso o índio antigamente não conhecia hospital. O hospital do índio era a mata.

O estudo etnobotânico de Haverroth (2004) levantou cerca de 200 espécies vegetais conhecidas pelos Kaingang de Xapecó, quase todas utilitárias e em grande maioria consideradas pelos indígenas como *vẽnh-kagta* (remédio). Como o próprio autor assinala, a noção Kaingang de *vẽnh-kagta* é tão ampla que dificilmente alguma planta não é considerada remédio, embora acumulando outros usos reais ou potenciais (HAVERROTH, 2004, p. 66).

De modo geral, toda a diversidade vegetal é agrupada pelos Kaingang no taxa *nẽn*, que se traduz por planta. Os diversos *nẽn* conhecidos são, por sua vez, agrupados em taxa relativos a forma de vida vegetal. Haverroth (2004, p. 77) identificou três taxa forma de vida, reunindo as *nẽn* em: *ka* (árvores), *mrĩr* (cipó) e *re* (erva). Cada uma destas formas-de-vida se desdobra em uma categoria que não se refere propriamente nem ao taxa forma-de-vida nem ao taxa etnogênero, mas se situa entre eles. São os taxa *ka-kãsir* (árvores de pequeno porte), *ta-mrĩr* (cipó rasteiro) e *re-mrumru* (ervas rasteiras).

Enfim, identificou um conjunto de plantas que não são classificadas pelos Kaingang em nenhum taxa forma-de-vida, a que designou “etnogêneros aberrantes ou de grande importância econômica” (HAVERROTH, 2004, p. 77). Este autor optou por tecer comparações entre o sistema classificatório Kaingang e o da botânica ocidental, o que leva à conclusão de que, para algumas espécies botânicas, há mais de um nome kaingang. De modo geral, definem mais classes genéricas (lexemas primários) do que específicas (lexemas secundários) para designar a diversidade de *nẽn*, de modo que Haverroth identificou 130 etnogêneros e 70 etnoespécies.

Quanto aos lexemas primários, ou etnogêneros, Haverroth (2004) identificou aspectos físicos, ecológicos e culturais associados às plantas que eles rotulam, ou ainda dados sobre a origem da própria planta expressos no lexema, como, por exemplo, *ka-fõg* – árvore estrangeira;

ka-kupri – árvore branca, e *re-ta-sònh* – grama que tem espinho (HAVERROTH, 2004, p. 72). O próprio lexema informa sobre os atributos daquilo que refere. Para nosso estudo é particularmente importante conhecer as concepções Kaingang sobre a forma de vida *mrĩr* (cipó) e *ta-mrĩr* (cipó rasteiro).

Segundo Haverroth (2004),

Há uma distinção entre os *mrĩr* mais lenhosos e os menos lenhosos, de hábito geralmente mais rasteiro que trepador, mais ou menos equivalente ao que denominamos ‘baraço’. Esses últimos *mrĩr* às vezes são referidos por *ta-mrĩr*. É notável que essas categorias são diferenciadas por caracteres físicos ou de hábito, da mesma maneira como são caracterizadas as formas-de-vida *ka*, *mrĩr* e *re*, o que justifica que sejam consideradas verticalmente imediatamente abaixo de forma-de-vida e acima de etnogênero e não como etnogênero, categoria diferenciada por caracteres mais detalhados, nem no mesmo nível de forma-de-vida, que são bem gerais e bastante explícitas. (HAVERROTH, 2004, p. 77)

Além de ter estudado os sistemas de classificação vegetal Kaingang, Haverroth (1997) introduz elementos iniciais que apontam para o que os Kaingang denominam *Mrĩr Jykre*, que Zílio Jagtyg Salvador traduz como a “cultura ou sistema do cipó”, tema do próximo capítulo.

Algumas espécies de cipó (*mrĩr*) e taquara (*vãn*) são os principais itens de coleta com finalidade artesanal. Entre os cipós, várias espécies são utilizadas na confecção de cestos para trançar seu corpo ou seu acabamento. Mais de um tipo de taquara é empregado nos trançados, havendo também uma especificidade de acordo com a finalidade que se dá ao cesto ou balaio. (HAVERROTH, 1997, p. 58).



Capítulo 7























Mrũr Jykre – A cultura do cipó

7.1. *Mrũr Jykre*

A noção Kaingang de *Mrũr Jykre* faz menção a um conjunto de concepções, práticas e relações ecológicas, cosmológicas, sociopolíticas e econômicas centradas no manejo de certas espécies de trepadeiras lenhosas que vicejam nas florestas do sul do Brasil. Este conjunto de relações, por sua vez, se sustenta nas interfaces entre as redes de reciprocidade Kaingang e os espaços inter-societários das cidades, principalmente Porto Alegre, onde estas plantas – processadas pelos indígenas em cestos, balaios e outros objetos – ingressam nos circuitos de comércio e escambo. As relações eco-sociais que se estabelecem no *Mrũr Jykre* têm como base territorial o conjunto de espaços percorridos nos circuitos de manejo/coleta, fabricação e comercialização artesanal. Estes espaços, mesmo que descontínuos no mosaico da paisagem, são sistemicamente interligados pelo fluxo indígena, através de suas redes de parentesco, onde circulam materiais, conhecimentos, técnicas, recursos naturais. Os Kaingang que participam do *Mrũr Jykre* se identificam como *kaingang-pé* – *índios da tradição*.

7.2 *Mrũr*

Mrũr é uma categoria pela qual os Kaingang agrupam as plantas (*nẽn*) trepadeiras, sejam elas lenhosas ou herbáceas. *Mrũr* refere as formas vegetais que estendem-se no solo das florestas em busca de apoio para subir. A tradução que os Kaingang fazem de *mrũr* é cipó. Em termos etno-taxonomicos, Haverroth (2004) identifica *mrũr* como um taxa forma-de-vida que se desdobra em um etno-gênero *mrũr*.

Tab. 5 – Etno-espécies e etno-variedades de Cipó - <i>Mrūr</i> empregados no artesanato Kaingang na bacia do Guaíba				
Cipó Marronzinho/ Cipó Leiteiro (<i>Mrūr- kuxum</i>)				
Cipó Cravo (<i>Mrūr-ger/</i> <i>Mrūr-tãig</i>)				
Cipó Branco/ Cipó Borracha (<i>Mrūr- kupri</i>)				
Cipó Amarelo (<i>Mrūr-mãréro/</i> <i>Mrūr-roj</i>)				
Cipó São-joão- casca-grossa (<i>Mrūr- grē</i>)				
Cipó São-joão- casca-fina (<i>Mrūr-téin-rój</i>)				
Cipó-de-Cesto/ Cipó-pau (<i>Mrūr tar</i>)				
Cipó Batata-de- Morcego (<i>Mrur Ga</i>)				
Cipó Olho-de-boi (<i>Mrūr-mönh</i>)				

7.3 Diversidade

Os Kaingang reconhecem uma imensa variedade de *mrũr*, embora nem todas as espécies sejam efetivamente utilizadas e nomeadas. Esta diversidade, entretanto, é constantemente pesquisada pelos grupos especialistas, como é o caso do casal Iracema *Rã Ga* Nascimento e João Carlos Padilha, do casal Valdomiro *Xe* Rodrigues Vergueiro e Irondina dos Santos, Francisco *Rokàg* dos Santos e Zílio *Jagtyg* Salvador.

Estes foram meus principais interlocutores na escritura deste capítulo. A grande maioria das conversas e entrevistas que subsidiam a presente etnografia ocorreu durante as expedições de coleta, nas florestas de Porto Alegre, estendendo-se ao espaço das casas, onde os Kaingang tomam chimarrão e tramam o artesanato.

7.4 Variedades *mestiças*

Além da diversidade de etno-espécies de *mrũr* reconhecidas pelos Kaingang em geral, os especialistas identificam que as etno-espécies *puras* podem *mestiçar* entre si, de modo a formar novos tipos a partir deste cruzamento. Nas variedades *mestiças*, segundo Padilha, podem dominar características fenológicas de uma ou outras das etno-espécies *puras*. O *mestiço* de *cipó-cravo* com *cipó-amarelo*, por exemplo, resulta em um *cipó cheiroso*, “todo o mestiço herda a parte mais forte”¹⁰⁴.

De acordo com Padilha, o *cipó mestiço* de *cravo com amarelo* mantém o cheiro e as propriedades medicinais circulatórias próprias do *cipó-cravo*, sendo assim reconhecido como *vẽnh kagtã* (remédio). Reconhecidos como *aparentados* ou similares tanto o *cipó cravo* como o *mestiço de cravo-amarelo* são utilizados em infusões que tratam varizes e dores nas pernas.

Com relação à floração, no *mestiço* igualmente tende a predominar o ciclo do *cipó-cravo*, de acordo com Padilha, porque “ele é mais forte”. Assim, no esquema compreensivo acionado

¹⁰⁴ É com base neste mesmo princípio que João Carlos Padilha reconhece que o sangue índio prevalece sobre o sangue branco na miscigenação – por ser mais forte. Outros Kaingang, entretanto, de outros contextos societários que não a Borboleta, concebem que o sangue branco contamina invariavelmente o mestiço, castiçado ou indiano, que, assim misturado, sempre sofrerá os apelos sedutores da civilização. Este é o pensamento do professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso. Para ele, todos os problemas hoje vividos nas tensões com as fronteiras dos brancos nas terras indígenas são fruto de uma disputa de sangue. Só o kaingang-pé – no sentido literal do índio puro –, segundo ele, será capaz de superar este momento da história Kaingang e investir seus esforços no *modus vivendi* tradicional.

por João Carlos Padilha os cipós *mestiços* podem apresentar um período de floração diferente dos *puros*, tendendo a predominar as características do ascendente reconhecido como mais forte.

Há casos, observa Padilha, em que um cipó que pertence ao grupo das fibras utilizadas na cestaria (como o *cipó-de-cesto*) cruza com outro que não possui atributos desejáveis, tais como elasticidade ou resistência ao parasitismo por *ga* (caruncho), podendo herdar estas características. Neste quadro geral, são os *mestiços* cuja ascendência não é totalmente conhecida os que prioritariamente são pesquisados pelos Kaingang.

7.5 Critérios étnicos de identificação e etno-zoneamento

A cosmologia Kaingang é descrita como dualista: todas as coisas, seres e fenômenos do mundo são classificados em duas metades assimétricas, exogâmicas, patrilineares, opostas e complementares designadas pelos termos *Kamé* e *Kairukré*: estes são os nomes dos dois heróis mitológicos que fundam a sociedade Kaingang, sendo *Kamé* de marca comprida/*rã téj* e *Kairukré* de marca redonda/*rã ror*. (CRÉPEAU, 1997; SILVA, 2001). Idealmente, a fertilidade do mundo depende da complementariedade e encontro – nunca simétrico - destes dois opostos, o que no plano sociológico se traduz pelo casamento exogâmico em que um dos cônjuges deve ser *Kamé* e outro *Kairukré*, sendo a marca herdada pela linha paterna.

Na identificação dos *mrũr* o dualismo das metades também se aplica como critério classificatório geral. O conhecimento etno-botânico Kaingang, entretanto, complexifica-se na medida em que os especialistas combinam na classificação dados da observação relativos a hábito ecológico, distribuição no fragmento florestal, preferências auto-ecológicos, aspectos morfológicos, fenológicos e dados físicos da fibra: cor, textura, cheiro, espessura, flexibilidade ou dureza, forma foliar.

Iracema *Rã Ga* Nascimento agrupa genericamente o taxa forma-de-vida *mrũr*/cipó na categoria *rã téj* (marca *kamé*), devido a seu comportamento de estender-se no solo das florestas em longas fibras. Entretanto, quando comparados entre si, alguns *mrũr* poderão ser classificados como *rã ror* (marca *kairukré*), como é o caso do *cipó-cravo*, cujo formato arredondado do caule é referido como relativamente mais expressivo.

Segundo Zílio *Jagtyg* Salvador, referindo-se ao *cipó-são-joão*, que possui duas variedades (*são-joão-casca-grossa* e *são-joão-casca-fina*), cada uma delas é identificada por uma das

marcas: *são-joão-casca-grossa* é *kairukré* e *são-joão-casca-fina* é *kamé*. De acordo com este Kaingang, o primeiro é reconhecido como *kairukré* porque sua casca tende a descamar em lâminas circulares, enquanto o segundo, de marca *kamé*, mantém a casca sempre inteira.

Os critérios para identificar o pertencimento de um cipó a uma ou outra metade pode também relacionar-se à forma das folhas – redondas (*rã ror/kairukré*) e compridas (*rã téj/kamé*).

A forma da fibra em corte transversal e seu aspecto quando lascada, associados ao comportamento do cipó em termos de crescimento e expansão no solo da floresta também são elementos contabilizados no esquema de classificação dualista das metades. As etno-espécies que estendem fibras longas e crescem mais rápido são associados a marca *rã téj*. De modo oposto e complementar, as que crescem mais lentamente e estendem-se em menores distâncias são consideradas *rã ror*. Em termos físicos, *cipó-amarelo*, *cipó-cesto*, e *cipó-batata-de-morcego* são considerados relativamente mais duros do que o *cipó-marronzinho*, *cipó-branco* e as variedades de *cipó-são-joão*.

Considerando agora os conhecimentos indígenas referentes ao zoneamento, todos os Kaingang entrevistados, independente de gênero, idade ou grupo, referiram a floresta (*nên*) como sendo o habitat dos *mrũr*. Os especialistas, entretanto, reconhecem distintos ambientes como espaços de *mrũr* na floresta, estabelecendo um zoneamento que considera padrões de distribuição e abundância específicos. Na perspectiva destes especialistas e a respeito do zoneamento dos *mrũr*, as florestas (*nên*) são compreendidas a partir da relação de duas zonas ou regiões: a *nên ven-ja* (borda da mata) e o *nên rãg-nè* (interior da mata).

Os Kaingang associam alguns tipos de *mrũr* com a *nên ven-ja* (*cipó-são-joão-casca-grossa*, *cipó-amarelo*, *cipó-de-cesto*) e outros com o *nên rãg-nè* (*cipó-marronzinho*, *cipó-branco*, *cipó-são-joão-casca-fina*). Os *mrũr* que vivem na *nên ven-ja* geralmente são também encontrados na *ẽgòho* (capoeira) ou nos *kute* (clareiras na mata), conforme observa Valdomiro Xe Vergueiro, informação também obtida de João Carlos Padilha e Iracema *Rã Ga* Nascimento. João Carlos Padilha reconhece ainda um zoneamento em função da proximidade ou distância da água (*goj*). O *cipó-amarelo*, segundo ele, prefere lugares mais secos e o *cipó-branco*, lugares mais úmidos, beiras de peraus (*rànror*) e riachos, onde não raro expande-se sobre pedras (*ranror*).

7.6 Floração

Em relação à fenologia, os Kaingang reconhecem que há espécies que florescem entre setembro-novembro (*cipó-marronzinho*) e outras cuja floração se dá entre fevereiro e abril (*cipó-são-joão-casca-grossa*). Estes dois ciclos são, por sua vez, associados aos ventos (*kãka*), às chuvas (*ta*) e ao sol (*rã*). Segundo Zílio Jagtyg Salvador, a chuva com sol (*gãr tánh ka me*), frequente no final do verão, desperta as flores dos *mrĩr* que habitam as bordas da mata e o primeiro sol quente (*hupĩn*) desperta os que vivem no interior.

7.7 Concepções e práticas associadas ao manejo

A unidade mínima de recurso identificada pelos Kaingang é o *gòje* – cipoal ou *mancha*, como diz João Carlos Padilha. Um mesmo *gòjé* geralmente reúne pelo menos duas e até cinco diferentes variedades de cipó utilizáveis. Considerando as variedades utilizáveis e não-utilizáveis, ele afirma poderem existir mais de dez variedades diferentes em um mesmo *gòje/mancha*.

As *manchas* são entendidas como o território de uma *matriz* (*ka nèr*, *tronco*) que expande seus *ramos* (*fèj*) pelo solo da floresta em busca de um apoio para trepar (*tãpry*). As *matrizes* de duas ou mais variedades podem co-existir nas *manchas* e, segundo João, não há competição entre elas: cada uma compete consigo mesma, precisando superar suas dificuldades até conseguir trepar. A dimensão das manchas varia de 20 a 30 metros de raio a partir da *matriz*, conforme as condições ambientais, segundo Padilha.

Zílio Jagtyg Salvador associa a *matriz* ao pai (*panh*) de uma família, sendo os *ramos* compreendidos como seus *filhos* (*kòsin*): “Uma *mancha* de cipó é assim como uma família; o *tronco-velho* deles é o mais velho, é como o pai deles todos. Os mais novinhos é que correm em volta do pai e vão fazendo a vida deles.” Quando perguntei a Zílio o que seria a comunidade, me respondeu: “A comunidade são os tipos todos que existem numa *mancha*, todos os pais de família, eles é que formam a comunidade, a aldeia deles; o *gòjé* é a aldeia deles”.

É interessante fazer um paralelo com a concepção feminina, haja vista que Iracema *Rã Ga* Nascimento e Irondina dos Santos, em situações diferentes, associaram a *matriz* à mãe (*manh*) e os ramos às filhas (*kòsin*). Irondina acrescentou que “as mães gostam de ficar perto de suas

filhas”. Esta concepção pode ser relacionada com o princípio de uxorilocalidade¹⁰⁵ que idealmente vigora entre os Kaingang / Jê.

Na eco-lógica acionada por Zílio, os cipós reproduzem a sociedade Kaingang, o que aproxima a concepção de Zílio do que o botânico novecentista Carl Lindman (1906, p. 194) chamou de as “sociedades dos cipós”, como vimos no na primeira parte desta tese.

É importante destacar que as noções Kaingang de *matriz/pai* e *ramos/filhos* têm correspondência biológica, respectivamente, com os conceitos de indivíduo genético (*genet*) e seus desdobramentos vegetativos (*ramets*) (PUTZ, 2004).

Em uma floresta os Kaingang reconhecem a possibilidade de ocorrência de muitas *manchas* de cipó. Assim, um fragmento florestal (*nên*) é a unidade de recurso abrangente, que engloba outras menores e que nela se distribuem, que correspondem as *manchas* (*gòje*).



Fig.85 - João Carlos Padilha junto a uma *mancha* de *cipó-branco*. Morro Santana, 1997. Um ano depois, este fragmento florestal foi devastado para implantação de um assentamento popular. Este fato demonstra que os espaços de manejo Kaingang na bacia do Guaíba são constantemente impactados pelo processo de expansão urbana, regulares u irregulares, que desconhecem estas territorialidades indígenas.

Em cada *mancha*, o manejo Kaingang consiste basicamente em uma poda dos *ramos/filhos*, preservando a *matriz/pai*. Enfatizam que as matrizes precisam ser mantidas para que eles possam novamente colher cipó. Além disto, observam que as *matrizes* não têm utilidade para o artesanato, por não serem flexíveis nem possuírem diâmetro adequado. Estes aspectos desejáveis são atribuídos aos ramos jovens, especialmente em sua fase de expansão no solo da floresta, quando possuem maior elasticidade.

Ora, este princípio do manejo Kaingang é fundamental de ser considerado em termos biológicos e ecológicos: o corte atinge os *ramets* – partes vegetativas – e não os *genets*, indivíduos genéticos. Assim, efetivamente, trata-se de uma poda, não de corte raso.

¹⁰⁵ Em que as filhas, após casadas, mantêm sua família próxima da casa materna.

Este aspecto do manejo Kaingang pode ser relativamente considerado de baixo impacto sobre a biodiversidade dos cipós, haja vista que os indivíduos genéticos são preservados. Do mesmo modo, ao preservar as *matrizes*, o manejo Kaingang também têm baixo impacto sobre a massa folhar ou copa dos cipós, permitindo que flores, frutos e sementes se propaguem. Exceção é o *cipó-olho-de-boi*, única etno-espécie cujo manejo incide sobre as sementes e, portanto, sobre os indivíduos genéticos ou genets. Neste caso, entretanto, é fundamental reconhecer que esta espécie, além de coletada, é também cultivada pelos Kaingang, tanto na floresta como nas casas e aldeias.



Fig.86 - *Cipó-olho-de-boi* cultivado por João Carlos Padilha no terreno de sua casa, na Vila Jarí, encosta leste do Morro Santana. As folhas do broto estão assinaladas com um círculo. (maio, 2005).

João Carlos Padilha diz que tem feito muitos experimentos em relação ao cultivo do *cipó-olho-de-boi*. Já semeou em capoeiras, em vasos e nas bordas da floresta, pois este cipó “gosta do sol”. Iracema *Rã Ga* Nascimento, por sua vez, disse que, sempre que coletam as sementes, plantam algumas no folhiço do próprio local em que foram coletadas. A este respeito diz que “se eles estavam ali é porque aquele lugar é bom para eles. Por isso devem crescer fortes e dar muitas sementes”. Com relação à poda, é importante enfatizar que as fibras preferidas são as que se encontram em sua fase de expansão no solo da floresta – fase de crescimento e expansão vegetativa dos ramets. O comprimento mínimo para aproveitamento da fibra é de 2 metros, mas idealmente deve ter de 3 a 5 metros de comprimento.

7.8 Os grupos de coleta

Os dados de campo obtidos ao longo destes cinco anos de observação participante indicam que, de modo geral, a composição dos grupos de coleta varia conforme a distância da unidade de recurso (floresta) em relação à aldeia-casa.

No caso das aldeias, como a da Lomba do Pinheiro, em que os Kaingang possuem uma floresta própria para manejar, as manchas são um assunto da família nuclear. As saídas para coletar são geralmente individuais e mesmo sorrateiras, para não despertar a inveja ou ciúme (*to jykrèn kònãg*) dos parentes. Assim, ao sair ao mato da aldeia, cuida-se para não ser visto. É possível partilhar manchas ou unidades de recurso com um companheiro (amigo, parente). É comum mulheres saírem em duplas ou pequenos grupos que reúnem primas e irmãs para coletar *cipó-marronzinho*, fibra mais fina e delicada.

Os homens se envolvem com a coleta das fibras mais duras e grossas, como o *cipó-de-cesto* ou as variedades de *são-joão*, e também podem coletar em duplas, geralmente com cunhados, atualizando os vínculos sociais entre *jambré*.

Às vezes mulheres partilham saídas ao mato com amigas. Em todos estes casos, os locais de coleta e, dentro deles, os *gòje/cipoais*, são protegidos pelos Kaingang através de mecanismos que mantêm um certo domínio-discreto sobre as unidades de recurso. O principal destes mecanismos é, pois, o *ũ-mỹ tò tĩg* (segredo). Pelo segredo, os Kaingang mantêm ocultos os sítios de coleta privilegiados pela abundância de uma espécie rara ou valiosa.

É importante observar que, quando duas mulheres vão juntas ao mato, em geral compartilham o deslocamento da caminhada, mas ao ingressarem na floresta podem tomar rumos separados. Nas diversas vezes em que acompanhei estas incursões femininas, observei que, ao chegarem ao mato, geralmente cada uma das companheiras segue para um ponto distinto da floresta, onde se localizam seus *gòje* conhecidos e manejados. Isto aconteceu numa incursão às florestas das proximidades da terra Kaingang da Lomba do Pinheiro, acompanhando a Kaingang *Kengrimu*, esposa de *Jagtyg*, e a Guarani *Pará*, casada com o primo cruzado de *Jagtyg*¹⁰⁶.

A floresta visitada se situa a cerca de 2km da terra Kaingang da Lomba do Pinheiro, percurso que as índias trilharam a pé. A entrada no fragmento florestal se dá pelo acesso da estrada. Ao entrarem na floresta, *Pará* e *Kengrimu* permaneceram juntas por cerca de vinte minutos, coletando em um *gòje* que se localiza logo na entrada da floresta. Terminada a coleta

¹⁰⁶ Esta aliança Guarani-Kaingang reedita em Porto Alegre um campo de alianças antigo em Nonoai, narrada no próprio mito-fundador desta terra indígena, haja vista que a descendência do *p'ai mág Nonohay* inclui os filhos da aliança com uma Guarani de Jesus (ver genealogia). O pai de *Pará* pertenceu à liderança indígena em Nonoai, como *cabo* (classe de chefia subordinada responsável por aplicar sanções), no período em que Felipe da Silva era *sargento* (classe de chefia subordinada responsável por coordenar *cabos* e *polícias*). Quando Felipe assumiu a função de *cacique* (chefe principal) na Lomba do Pinheiro, em agosto de 2004, designou este Guarani para a função de *cabo* em sua liderança.

neste cipoal, *Pará* logo desapareceu, retornando uma hora e meia depois com três rolos de *cipó-marronzinho*. Observei a mesma coisa em uma saída nas florestas da Ponta Grossa, acompanhando as amigas *Katxo* e *Kanheró*.

Esta separação, envolvendo estratégias de *ĩ-mỹ tò tĩg*/segredo não ocorre quando o grupo de coleta coincide com o grupo familiar-nuclear (um homem, sua mulher e filhos/as solteiros/as), onde as informações são amplamente socializadas. Entretanto, o *ĩ-mỹ tò tĩg* pode operar quando na expedição de coleta de um grupo familiar-nuclear se associam outros membros do grupo doméstico (filhos casados, genros, sobrinhos e sobrinhas, irmãos ou irmãs solteiros, tios e tias, sogras).

Pode-se assim dizer que a estratégia *eco-lógica* de domínio-discreto das unidades de recurso/cipoais/*gòje*, através de *ĩ-mỹ tò tĩg*, opera decisivamente quando pessoas pertencentes a distintas unidades *eco-nômicas* partilham uma mesma unidade de paisagem/fragmento de floresta. Em outras palavras: as informações sobre as unidades de recurso/cipoais são socializadas entre pessoas de uma mesma unidade econômica/família-nuclear e dissimuladas entre pessoas pertencentes a unidades econômicas distintas.



Fig.87 - Grupo de coleta: João Carlos Padilha, Iracema *Rã Ga* Nascimento, seus filhos e filhas solteiros partilham um mesmo *gòje* no Morro Santana. Trata-se de pessoas de uma mesma unidade econômica/família-nuclear.

Na coleta são socializados os conhecimentos entre as diferentes gerações, de modo que as crianças participam, auxiliando com materiais mais leves, brincando e pesquisando, a seu modo,

a floresta. Enquanto coletam, crianças, jovens e adultos degustam pitangas, guabirobas, vacum, jaboticabas, goiabas-do-mato, araçás, coquinhos, entre outras frutas muito apreciadas. Igualmente compartilham o riso, fofocas, idéias.

Segundo Iracema, nas andanças com seus filhos para colher cipó nas florestas da bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, ela revive sua infância nas florestas de Nonoai, bacia do Alto Uruguai, quando seguia seus pais no mato. Paradoxalmente, esta Kaingang identifica ter mais liberdade nas florestas do Morro Santana, Porto Alegre, do que tinha há dez anos atrás em Nonoai, onde o ciclo da agricultura, associado à imposição do trabalho nas lavouras, dificulta e restringe a relação dos Kaingang com a floresta.

Na perspectiva de Iracema, a lavoura separa a família. O trabalho mecanizado da lavoura reorganiza a divisão sexual do trabalho, além de também estabelecer cortes de geração. Neste sentido, o *Mrĩr Jykre* possibilita, além da manutenção do vínculo eco-lógico com a floresta, os vínculos sócio-lógicos que constituem o modo *kaingang-pé/povo do mato, índios da tradição*.

Em relação à temporalidade da relação com as unidades de recurso manejadas, cada grupo de coleta conhece e visita seu conjunto de *gojè* periodicamente. O “quando” do retorno a um cipoal depende da qualidade e quantidade de recursos que ele possui: o *cipó-marronzinho* é reconhecido por suas elevadas taxas de crescimento, sendo identificado como a variedade que mais rápido se regenera, podendo crescer de 3 a 5 centímetros por dia em boas condições de umidade, luz, solo e temperatura.

Assim, em dois meses uma *mancha/cipoal/unidade* de recurso desta etno-espécie de *mrĩr* pode ser revisitada. Outras variedades, entretanto, crescem com menor velocidade, como o *cipó-branco, amarelo, cravo*. Estes precisam de 6 meses a 12 meses para novamente ser podados. Uma observação eficiente feita pelos Kaingang é a de que, em cada ponto de corte de um ramo podado, tendem a rebrotar dois ou três novos ramos.

Como um *gòje* geralmente reúne mais de uma variedade de cipó, estes espaços são visitados com frequência. Nestas visitas, além de coletar, também pesquisam e monitoram os ramos cortados, produzindo seus conhecimentos e teorias sobre o comportamento de cada cipó.

7.9 Território e territorialidades envolvidos na coleta de *mrũr*

Para manter o fluxo de recursos constante, tendo em vista o tempo de descanso das manchas, cada grupo de coleta maneja em média de três a oito diferentes manchas, dependendo do tamanho da família. Há grupos que reconhecem 12 manchas. Casais sem filhos podem obter sustentabilidade com três manchas, já famílias maiores precisam de mais.

Há famílias que obtêm toda sua sustentabilidade de uma única floresta: é o caso da família de João Padilha, que sustenta a produção artesanal exclusivamente com a coleta feita no Morro Santana, em sua encosta norte/nordeste, na sub-bacia do arroio Feijó, pertencente à bacia do rio Gravataí. Nestas florestas, entretanto, João reconhece pelo menos dez *manchas* que reúnem oito diferentes etno-espécies.

As famílias que vivem na Agronomia, por sua vez, manejam a encosta sul deste mesmo morro, onde se situam as florestas pertencentes à sub-bacia do arroio Dilúvio, bacia do Lago Guaíba. Estas famílias também manejam *gojê* localizados em fragmentos florestais menores ao longo da Lomba do Pinheiro, assim como nas florestas do Parque Saint-Hilaire. Eventualmente, manejam também nas florestas da Ponta Grossa, na zona sul, assim como em pontos de Belém Velho. As famílias que vivem na terra Kaingang da Lomba do Pinheiro manejam as florestas do entorno, na própria Lomba do Pinheiro, mas também nos lugares referidos para a Agronomia. São importantes pontos de coleta para estas famílias as florestas do Morro São Pedro, que reconhecem ricas em cipós. As famílias do Morro do Osso, por sua vez, coletam principalmente no Morro do Osso, Ponta Grossa, Belém Velho e Ipanema.

7.10. O manejo dos campos

Nos morros de Porto Alegre se estabelece o encontro dos ecossistemas de florestas e campos. Este mosaico vegetacional reproduz em menor escala a paisagem da região do Alto Uruguai, onde os pinheirais são interpenetrados pelos *campestres*: pequenas manchas de campo reconhecidas enquanto espaço privilegiado para o descanso de animais com a anta, como relatou Jorge Garcia durante nossas caminhadas nas terras do Capão Alto, terra indígena Nonoai, em agosto de 2000 (FREITAS, 2000).

Além dos *campestres* associados às matas com araucária em Nonoai, há parcelas mais amplas de campo um pouco mais a sul, na região dos Campos do Sarandi. Nos campos de Nonoai, os Kaingang identificam uma diversidade de gramíneas/capins que utilizam para cobrir suas casas, preferencialmente o capim-rabo-de-burro e o capim-barba-de-bode.

Em nossas caminhadas nos campos do Capão Alto, bacia do Alto Uruguai, em 2000, o *kujà* Jorge Garcia esclareceu que as partes baixas do corpo da pessoa podem ser tratadas no campo: estômago, fígado, bexiga, sistema reprodutor (FREITAS, 2000).

Esta mesma relação entre o campo e o ventre do corpo humano encontrei em meus trabalhos de campo junto à comunidade Guarani da terra indígena Mato Preto, Alto Uruguai, em 2004. Nos campos do Mato Preto, o pajé/*karai* Ernesto *Kuaray* Pereira localizou uma infinidade de remédios, especialmente associados às curas de males da mulher, do ventre, aparelho digestivo. Comparativamente, este *karai* associa a floresta à cura de males das partes altas do corpo, especialmente doenças respiratórias e enxaquecas (FREITAS, 2004).

Para o *kujà* Kaingang Jorge Garcia, a floresta está eminentemente associada à cura de males do espírito, pois em seus espaços se encontram os remédios mais fortes.



Fig.88 - Ervas localizadas nos campos do Morro Santana e que são utilizadas para saúde das mulheres e para auxiliar a firmar ossos e veias na criança que ainda não caminha.

Em Porto Alegre, na bacia do Guaíba, os campos são intensamente manejados pelos Kaingang e reconhecidos como um jardim de remédios variados. Dentre o conjunto de *vênh-kagta*/remédios dos campos duas ervas ingressam no circuito do *Mrũr Jykre*, sendo comercializadas nos períodos de Natal e Páscoa dentro de cestos de cipó, nas feiras da cidade: a carqueja-do-campo (*kafej-fa-gy*) e a marcela-do-campo (*mỹrsèr*).

Território Kaingang no *Mrür Jykre* a partir dos espaços de coleta em Porto Alegre

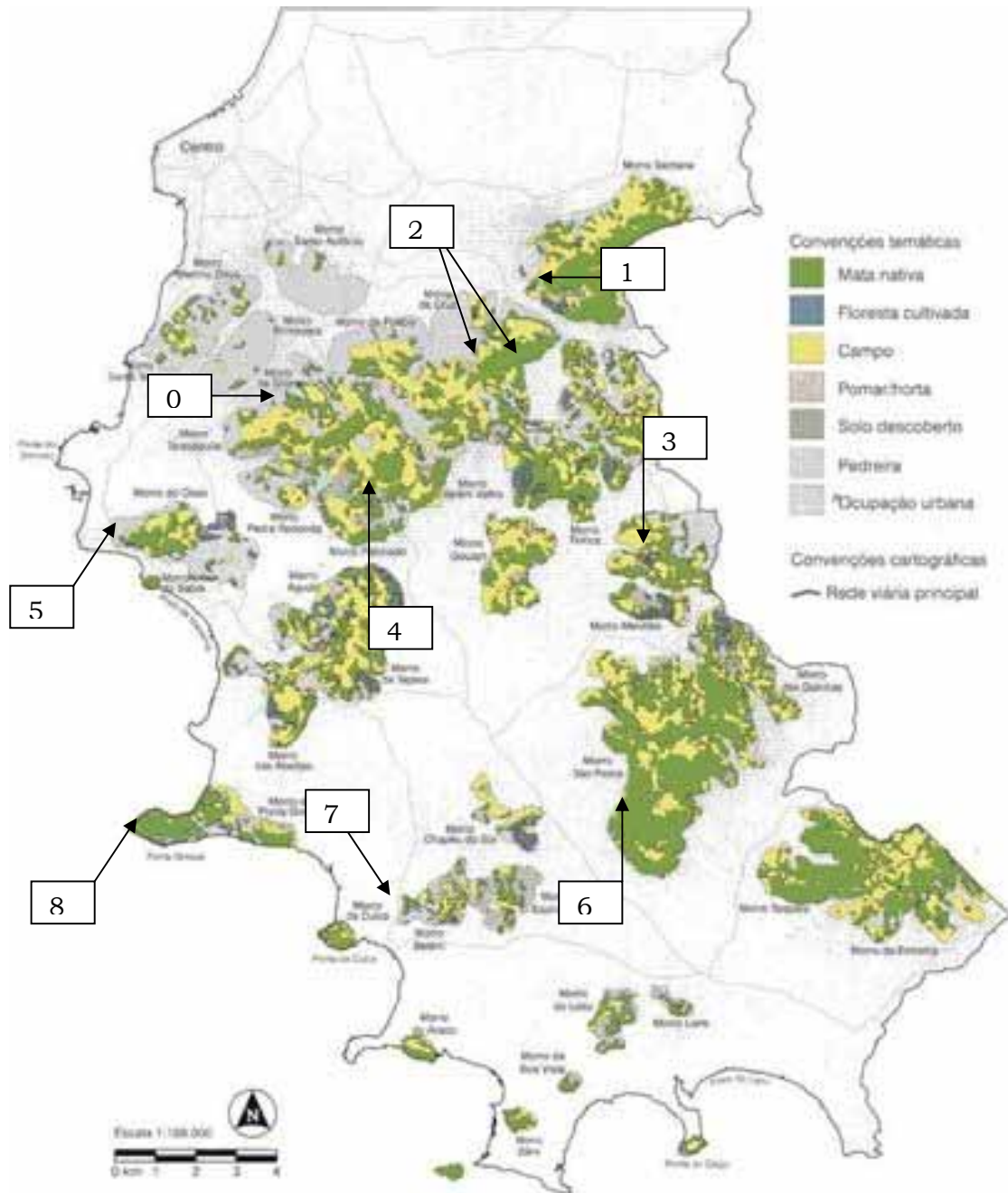


Fig.89 - Localização das principais áreas de mata manejadas pelos grupos Kaingang em Porto Alegre. A numeração indica a cronologia aproximada de reconhecimento e ocupação. (mapa-base: GÜNTZEL et alii, 1998, p. 83).

7.11. Anéis de territorialidade

É fundamental reconhecer que as famílias Kaingang que habitam a bacia do Guaíba, Porto Alegre, não vivem apenas dos recursos acessados nas florestas e campos localizados no entorno imediato da sua aldeia, mas dominam e manejam um amplo território de coleta.

Do ponto de vista de sua continuidade e viabilidade econômica, o modelo produtivo do *Mrĩr Jykre* tem se mostrado sustentável, ao longo de pelo menos vinte anos. A manutenção da produtividade das unidades de recurso deve ser associada, em grande parte, ao cenário de um domínio territorial composto por muitas unidades de paisagem e unidades de recurso descontínuas, não raro distantes vários quilômetros umas das outras. O impacto relativo do manejo sobre cada unidade de recurso pode ser considerado difuso, tendo em vista que ocorre sobre uma extensa área territorial, composta por distintas unidades visitadas.

Todos os Kaingang têm a noção de que “o cipó nunca termina”, que “quanto mais tira, mais vem” – este conhecimento é amplamente difundido entre todas as gerações Kaingang.

O principal fator limitante à sustentabilidade do sistema do *Mrĩr Jykre* para as futuras gerações Kaingang na bacia do Guaíba é, sem dúvida, a expansão do ecossistema urbano sobre os ecossistemas de floresta e campo. Este processo, em franca aceleração na região metropolitana de Porto Alegre, resulta na extinção paulatina das unidades de paisagem e unidades de recurso que integram esta territorialidade indígena.

Na mesma medida em que a cidade avança sobre as florestas e campos, as unidades de paisagem mais importantes tornam-se alvo de iniciativas de conservação da natureza pautadas pelo modelo jurídico de unidades de conservação de uso indireto, categoria que exclui a possibilidade de manejo. Neste cenário hostil, as lideranças Kaingang têm investido no estabelecimento de vias de reciprocidade positiva com proprietários de chácaras, com administradores de instituições, e com intelectuais mobilizados na produção de paradigmas jurídicos que aliem conservação com uso sustentável.

Geralmente os Kaingang trocam o acesso às pequenas propriedades da zona rural de Porto Alegre por presentes, como cestos ou balaios. Alguns proprietários franqueiam o acesso indígena sem nada pedir em troca; outros trocam o acesso por um pequeno serviço, de capina ou horta, mas é raro.

No caso de áreas públicas, negociam o acesso com os administradores ou guardas, e têm sido raros os casos de tensão para ingressar nas áreas. Evidentemente, depois de iniciado o processo de reivindicação Kaingang pelos territórios do Morro do Osso, processo marcado por grande tensão com ambientalistas e imprensa local, o acesso às unidades de conservação se tornou mais difícil.

Quanto aos meios de deslocamento no território, os Kaingang que participam do *Mrĩr Jykre* andam a pé, de carro ou ônibus de linha. No primeiro caso, trata-se de incursões rápidas, nos fragmentos florestais da redondeza da aldeia. Na Lomba do Pinheiro, coletam em todos os fragmentos aos quais conseguem acesso.

Nos deslocamentos mais longos, utilizam um dos meios de transporte referidos. Estes deslocamentos geralmente ocupam um turno inteiro. Há ainda as longas viagens de coleta, que duram semanas e expandem o território até as *terras de parentes*, na Bacia do Alto Uruguai, do Alto Jacuí e, em alguns casos, mesmo na bacia do Iguazu, onde vivem parentes mais distantes.

Nos meses de verão, após a feira de Natal, muitas famílias que vivem em Porto Alegre se deslocam para a Planície Costeira do Rio Grande do Sul, no Litoral Norte, atual município de Tramandaí, e permanecem semanas em um terreno que a prefeitura deste município destinou ao acampamento indígena, após negociações no Ministério Público Federal. Este deslocamento inclui também os municípios litorâneos de Imbé, Torres, Capão da Canoa e mesmo Cassino e Rio Grande, ao sul.

Durante este período, se abastecem de cipó prioritariamente nas florestas do município de Osório, sendo um ponto de reconhecido valor ecológico o Morro da Borúcia, que identificam como limite leste de distribuição do *cipó-marronzinho*. Dali em direção ao litoral, reconhecem que esta etno-espécie se reduz em frequência e abundância.

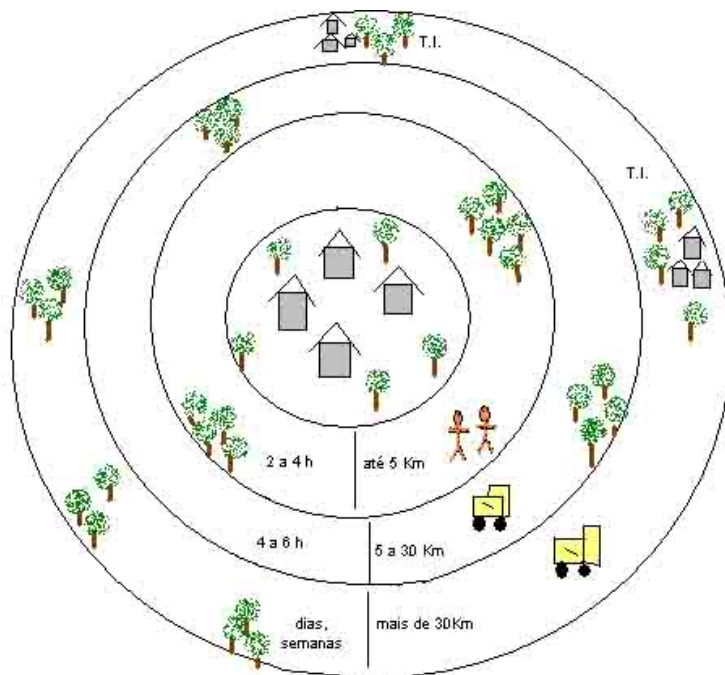
Cada um destes níveis de deslocamento estabelece um anel de territorialidade que, em conjunto, permite reconhecer a “área-de-vida” ou “área-de-uso” (BURT, 1943) de uma casa ou aldeia: trata-se dos espaços ou sítios efetivamente utilizados, que definem a área necessária para que uma família, grupo doméstico ou comunidade efetivamente se mantenha no circuito do *Mrĩr Jykre*.

Estes anéis de territorialidade são concêntricos em relação à aldeia ou núcleo de residência, e para percorrer cada um deles os Kaingang empreendem esforço diferencial em

termos de deslocamento. Do mesmo modo, sua exploração representa um tempo diferente em termos de permanência ou de afastamento da aldeia /moradia.

Os deslocamentos em fragmentos florestais mais distantes, como é o caso das florestas situadas nas terras indígenas, podem ser empreendidos especialmente para a busca de determinados recursos naturais, mas também ocorrem em aproveitamento de outras demandas, como quando viajam para visitar parentes em situações especiais: nascimentos, festas, casamentos, mortes, visitas ou reuniões políticas, quando aproveitam para trazer e levar materiais que são coletados, trocados ou comercializados.

O croqui esboçado a seguir representa esquematicamente estes anéis concêntricos de territorialidade a partir dos critérios de distância e de tempo de afastamento da aldeia/moradia. Igualmente são grafados os meios empregados no deslocamento, que pode ser feito a pé ou em veículos (carro/ônibus).



D2 - Anéis de territorialidade Kaingang definindo territorialidades envolvidas no *Mrür Jykre*

No centro do diagrama temos a aldeia ou área núcleo de residência. Dependendo das condições, o próprio espaço da aldeia pode fornecer determinados recursos, como ocorre na Lomba do Pinheiro e Morro do Osso.

O primeiro círculo define a área de circulação imediata, cobre até 5 quilômetros, é percorrido a pé, envolvendo um tempo de 2 a 4 horas de afastamento da aldeia/moradia, e corresponde aos domínios territoriais de uma sub-bacia hidrográfica ou parcela desta.

O segundo círculo estende-se por 20 a 30 quilômetros e corresponde aos domínios da bacia hidrográfica. Na cadeia de morros de Porto Alegre, cobre toda a Crista de Porto Alegre. Como este círculo implica a sobreposição das territorialidades de diversas comunidades e grupos de coleta, os Kaingang de distintas parciaisidades podem se encontrar nas florestas/partilhar unidades de recurso quando acionando este círculo. O deslocamento exige de 4 a 6 horas de afastamento da área de moradia e é feito de carro/ônibus.

O terceiro anel de territorialidade corresponde às expedições no âmbito da região hidrográfica, conectando duas ou mais bacias. Este anel permite reconhecer os limites mais amplos da territorialidade do *Mrĩr Jykre*, que inclui as *terras de parentes*, as aldeias e terras indígenas do interior do continente e do litoral, referindo não apenas a dimensão eco-lógica deste território, mas sócio-lógica.

É importante assinalar que o trânsito litoral-continente, que, como vimos na primeira parte desta tese, demarca uma territorialidade de profundidade milenar no horizonte cultural Kaingang, implica a temporária mobilização/deslocamento de residência do grupo familiar ou doméstico, haja vista que por dois ou mais meses estes grupos podem permanecer na praia, período em que este ambiente se converte no centro de suas territorialidades.

A respeito das expedições no continente, recursos como taquara-mansa (*vãn pã*), cipó-guaimbé (*kò-mrĩr*) ou madeiras (*ka*) empregadas na confecção de arcos e flechas, exigem deslocamentos de maior duração e extensão. No final dos meses de verão, ao retornarem do litoral, antes da Páscoa, e nos meses de outubro/novembro, por ocasião do feriado de finados, antes do Natal, muitos Kaingang vão às florestas das terras indígenas para coletar recursos naturais que aqui não são disponíveis. Estas viagens quase sempre são feitas de ônibus.

No transporte dos materiais até Porto Alegre, geralmente utilizam como recipientes os cestos e balaios já prontos. Para viabilizar o transporte, os talos de taquara são previamente

lascados - partidos em cruz - e a seguir *estalados*: de cada um dos quatro gomos é retirada a porção central do tecido do caule e a seguir são lascados mais quatro finos feixes. Assim, um caule de taquara dá origem a 16 feixes após ser *estalado*.

Deste modo processadas, as fibras se tornam maleáveis, o que permite que sejam enroladas em anéis bem apertados. Estes rolos são dispostos dentro de balaio também de taquara-mansa em camadas, até a borda. Uma família Kaingang de quatro pessoas pode viajar com três ou quatro destes balaio de taquara, o que sustenta a produção de cestos e balaio por três ou quatro meses. Do mesmo modo, os rolos de *cipó-guaimbé* são dispostos em bolsas de estopa ou fardos. Estas viagens permitem aos Kaingang circular nas rodoviárias do interior do Estado, pontos historicamente privilegiados por estes índios para a comercialização artesanal, assim como manter a circulação em outras cidades.

Do mesmo modo, as viagens às aldeias permitem que um Kaingang que vive na bacia do Lago Guaíba estabeleça a ponte para que um artesão da terra indígena envie seus produtos às feiras da cidade, sem que precise se deslocar até ela. Em muitas viagens a casa de parentes na terra indígena Iraí, Maria Casturina e Vicente Castoldi compram anéis, pulseiras, tiaras, leque, colares feitos por Kaingang seus parentes daquela terra indígena e que revendem em Porto Alegre.

Há também o caso de parentes que vivem nas terras indígenas e vêm a Porto Alegre trazendo seu artesanato, mas que não encontram espaço nas feiras para comercialização, preferindo vender aos indígenas que moram na cidade para que estes revendam nas feiras. Este circuito é, de certo modo, controlado pelos Kaingang que residem em Porto Alegre, e que assim mantêm os espaços de comércio disputados das feiras sob seu relativo controle. Pode-se reconhecer esta conduta como uma conduta territorial de evitação em relação às feiras.

Com relação ao deslocamento no território de coleta na bacia do Guaíba, é importante observar que aqueles que possuem carro têm certa autonomia no processo, podem ir mais longe e, relativamente aos outros, reconhecem um maior número de espaços. Os que não possuem carro às vezes se deslocam com os parentes que o possuem, outras vezes utilizam ônibus e em outras ainda contratam um “carreto”.



Fig.90 - Encontro, no Morro Santana, entre os grupos de João Carlos Padilha (Morro Santana) e Luis Salvador (Lomba do Pinheiro). Ao fundo, a cidade grande.

7.12 Cadeia Produtiva

Uma vez coletadas nas florestas, as fibras de cipó são enroladas em unidades conhecidas por *rolos*. Cada *rolo* pode reunir feixes de fibras pertencentes a duas ou três etno-espécies ou etno-variedades de *mrĩrĩ*.



Fig.91 - Rolo misto de *cipó-de-cesto*, *cipó-borracha*, *cipó-são-joão-casca-grossa* e *cipó-são-joão-casca-fina*. Morro Ponta Grossa, setembro de 2004.



Fig.92 - Rolo de cipó-marronzinho

Cada rolo de *cipó-marronzinho* permite fabricar três cestos médios, dois cestos grandes ou vinte bolas. Em média, os Kaingang referem que um rolo rende R\$ 20,00 após ser processado em objetos variados e ingressar no circuito comercial do *Mrĩr Jykre*. Com relação ao transporte da floresta para a aldeia, um homem Kaingang, a pé, pode carregar entre 3 e 5 rolos, dependendo da qualidade do cipó. Agrupados, estes rolos constituem um fardo, ou *mrĩr jufy*.



Fig.93 - *Rokág* transporta *mrĩr jufy* nas florestas da Ponta Grossa, região sul do território de coleta na bacia do Guaíba.



Fig.94 – Transporte de *mrĩr jufy* nas florestas do Morro Santana, região norte do território de coleta na bacia do Lago Guaíba

A divisão sexual e etária na coleta e transporte, como já assinalai, é marcada pelas etno-espécies que homens, mulheres e crianças manejam: os homens coletam as etno-espécies mais grossas e pesadas, as mulheres, jovens e crianças trabalham quase exclusivamente com *cipó-marronzinho* e sementes como *cipó-olho-de-boi* e outras, empregadas na confecção de colares, como *esporão-de-galo*, *lágrima-de-nossa-senhora*, *caeté*, *pata-de-vaca* e *ingá*, que de modo genérico são chamadas *jãnka*, indicando seu emprego na confecção de colares.

Praticamente todos os Kaingang que coletam são também os fabricantes de seus artesanatos. Registrei casos, entretanto, que um Kaingang que possui carro pode trazer fardos para parentes, por encomenda.

Os Kaingang que não possuem meio de transporte também recorrem a intermediários não-índios para *fazer carreto*. O intermediário que faz carreto pode também fazer encomendas aos artesãos, e deste modo ingressa na cadeia produtiva de comercialização do artesanato como atravessador. Em Porto Alegre, um mesmo intermediário faz os carretos para os Kaingang de várias comunidades, atuando também na compra e revenda da produção artesanal Kaingang. Os contatos são feitos nas feiras ou nas aldeias. Os cestos, bolas de cipó e outras peças adquiridas dos artesãos Kaingang são revendidos por este intermediário a mercados, lojas populares (lojas de “R\$1,99”) e a Companhia Estadual de Abastecimento do Rio Grande do Sul/CEASA.

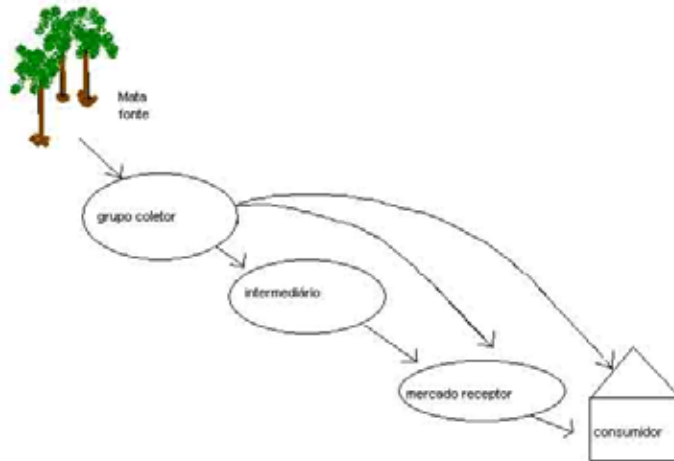
A relação comercial entre os produtores indígenas e o intermediário pode ocorrer de duas maneiras: ou este adquire a produção disponível dos Kaingang diretamente nas feiras ou faz encomendas específicas de um produto a um artesão determinado.

Certa vez, quando fiz uma visita a *Tutin*, na terra Kaingang da Lomba do Pinheiro, ele e sua família estavam envolvidos na produção de uma encomenda de 100 bolas de *cipó-marronzinho*, cada uma com cerca de 5 cm de diâmetro. A encomenda havia sido feita pelo intermediário e *Tutin* receberia R\$ 0,50 por cada bola. Quando lhe questionei acerca do preço da mesma bola vendida na feira, disse que seria vendida por R\$ 1,00 ou até R\$ 2,00, dependendo da situação, haja vista que os preços são negociáveis. *Tutin* me informou que, na CEASA, a mesma bola custa R\$ 2,00 e que o intermediário vende cada bola a R\$ 1,00 para este estabelecimento. Assim, a cada transação é agregado 100% sobre o valor inicial. *Tutin* observa que há ocasiões em que vão até a feira, gastam com passagem para a família, gasolina, alimentação e voltam sem vender nada ou com R\$ 5,00 ou R\$ 10,00 no bolso. Com o sistema de encomendas, o intermediário/atravessador leva e busca o artesão da floresta e depois vai à sua casa para levar a produção.

De modo geral, a cadeia da comercialização do artesanato pode seguir três vias desde o grupo coletor/produtor até o consumidor: a do comércio direto entre o Kaingang e o consumidor, a do comércio indireto, em que o Kaingang vende sua produção a uma loja de varejo ou atacado, e a via do intermediário, para quem o Kaingang vende sua produção e este a revende no varejo ou

atacado. Não se inclui neste esquema a via já referida, em que um índio atua como intermediário de outro, que também ocorre.

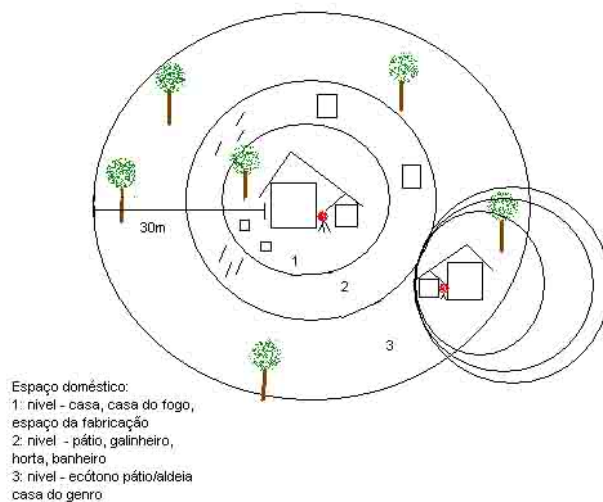
O esquema a seguir representa esta cadeia do artesanato Kaingang em Porto Alegre.



D3 - Esquema geral da cadeia produtiva do artesanato Kaingang em Porto Alegre, bacia do Guaíba.

7.13. Espaço das casas

Assim como o espaço de circulação envolvido na coleta, o espaço da casa enquanto espaço da fabricação do *Mrĩr Jykre* se desenha por níveis de ocupação.



D4 - Espaço doméstico no *Mrĩr Jykre*.

De modo geral, o anel central nesta territorialidade associada à casa é o espaço de trabalho do grupo familiar-nuclear, corresponde ao pátio imediatamente adjacente, onde as fibras são trabalhadas e depois trançadas. O grupo familiar-nuclear é sempre uma unidade aberta, em que participam outros parentes que podem fazer parte de modo mais ou menos transitório do grupo doméstico - tios, primos, irmãos casados, sogros, pais.

De acordo com João Carlos Padilha, a fibra do cipó deve descansar de três dias a uma semana – conforme a umidade do ar – para que possa ser trabalhada. Nos pátios, os cipós são idealmente suspensos em árvores ou em estrados, para que não fiquem em contato com o solo. Quando o tempo está úmido, podem ser acomodados na *ĩn xim* (casa do fogo), que nas casas dos *kaingang-pé* está sempre presente, se necessário dentro da própria casa-dormitório, ocupando a cozinha desta, ou, se possível, em um “puxado” ao lado da casa. Na casa do fogo os Kaingang tomam chimarrão e tramam artesanato nos dias chuvosos ou frios – este espaço é priorizado pelos mais velhos, que podem passar nele horas a fio. O fogo em geral está no centro, mas pode ocupar um dos extremos. Outras etnografias contemporâneas têm feito menção a este espaço (TOMMASINO, 1995a; FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004).

O terreno da ANAÍ onde vive João Padilha, na Vila Jarí, já foi densamente ocupado em alguns momentos, mas, na medida em que foram se acomodando outros núcleos de ocupação Kaingang na cidade, este espaço passou a abrigar de duas a três casas. Atualmente ali residem Padilha, Iracema e filhos (o grupo familiar). Quando parentes vêm à cidade, param com eles.



Fig.95 - João Padilha e pequeno João Ernesto na *ĩn xim*. Vista geral do terreno mostrando o galinheiro e detalhe da área de cultivo que se situa ao fundo.

Nos dias em que o tempo não está muito frio ou úmido, a produção do artesanato de cipó ocorre nos pátios. O pátio envolve a casa-dormitório e é fundamental na manutenção dos vínculos ligados à casa e ao grupo familiar. Quando questionado sobre o pátio, um Kaingang me disse que este se estende “até onde o cachorro late”. É um espaço associado a uma territorialidade que

precisa ser mantida. Na disputa entre *kaingang-pé* e *índios civilizados* em torno da liderança da comunidade da Lomba do Pinheiro, ouvi diversas vezes: “No meu pátio quem manda sou eu”.

Na terra Kaingang da Lomba do Pinheiro, que é o local em Porto Alegre onde os Kaingang puderam expressar sua territorialidade em termos de ocupação do espaço de moradia sem maiores impedimentos, o pátio possui, no mínimo, um raio de 30m a partir da casa.

Este espaço também pode ser pensado em termos de níveis ou anéis de ocupação, haja vista possuir um zoneamento que se distingue pelos usos de cada parte do terreno. O primeiro nível, imediato à casa, é o espaço de fabricação do artesanato e ocupa em média os 10m imediatos. Sempre inclui algumas árvores de sombra, um terreiro onde se espalham mochos e cadeiras, brinquedos, e onde pode haver também um fogo-de-chão, ao ar livre. É também o lugar de tomar chimarrão e conversar. Em seguida a este primeiro nível, há outro em que se situam eventualmente pequenas áreas de cultivo (hortas, alguns pés-de-milho) ou criação de galinhas. Este nível pode ser entendido como o ecótono ou zona de transição (ODUM, 1986) entre a casa e a aldeia e ocupa outros 10m. No limbo deste nível imbrica-se o terceiro, que é um espaço aberto para a constituição da moradia de uma filha ou filho que se casa. A distância mínima que separa a casa do pai/sogro e do filho/genro é fundamental para manter os vínculos tradicionais e constituir a identidade do novo casal. Observei, na Lomba do Pinheiro, nos primeiros meses de ocupação, que a casa do genro de Zílio Salvador foi construída cerca de 20m distante de sua casa – no pátio do sogro, mas mantendo o espaçamento necessário para que cada um constituísse seu próprio pátio para *tramar cesto*. Este terceiro nível de territorialidade da casa no circuito do *Mrÿr Jykre*, abre-se para o espaço de sociabilidade da aldeia. Neste sentido, deve ser próximo o suficiente para manter os laços de reciprocidade no âmbito doméstico, e longe o suficiente para definir as diferenças e constituir a identidade do jovem casal.

Ainda no pátio de uma casa é possível o estabelecimento de irmãs ou primas da mulher de um homem, viúvas (sogra). Na casa de Zílio Salvador, recentemente sua sogra Rosinha *Renrã* Fortes, viúva, construiu um ranchinho, junto a casa de uma filha solteira que têm filhos pequenos. Além destas duas mulheres, uma outra irmã da mulher de Zílio também vive em seu pátio – é a irmã mais nova, também mãe-solteira de crianças pequenas, duas delas nascidas na terra Kaingang da Lomba do Pinheiro. Convém observar que estas mulheres constituem casas mais próximas à casa-núcleo, quase como extensão dela, e não no limbo com a aldeia.



Fig.96 - *Rénrã* no pátio de sua casa com o neto *Péngu*. Ao fundo um filho solteiro de *Rénrã* lasca taquara para sua mãe fazer balaios.

Na Agronomia, a falta de espaço no terreno de domínio exclusivo Kaingang determina que os indígenas busquem alternativas em termos de local para tramar os cestos. As casas são muito próximas e não há espaço para o pátio. Alguns tramam dentro de casa. É comum ocuparem a calçada adjacente ao terreno.



Fig.97 - Na falta de espaço, na Agronomia os Kaingang tramam cestos na calçada.

No Morro do Osso, as casas atualmente estão dispostas ao longo da rua Padre Werner, aguardando procedimento administrativo da FUNAI para fins de regularização fundiária. Trata-se de uma rua que desemboca no atual Parque Natural do Morro do Osso. O pátio das casas corresponde à uma extensão de cerca de 200m de via pública.



Fig.98 - Comunidade Kaingang do Morro do Osso, em condição de acampamento, maio 2004.

Além de tramarem cestos na calçada e na rua, ocupam as sombras limítrofes ao parque. Após um ano e meio de ocupação, apesar das tensões envolvidas, acomodaram relações amigáveis com alguns guardas do parque, que fazem “vistas grossas” para a circulação das

crianças na área imediata ao acesso ou para incursões em coleta de cipó. No lado imediatamente interno à cancela do parque, na sombra de algumas árvores, tramam cestos.

7.14 O espaço das feiras

Duas feiras principais integram o espaço de comercialização permanente dos Kaingang em Porto Alegre: o Brique da Redenção e a Feira da Praça da Alfândega. Além deste espaço, os Kaingang contam com uma loja no Mercado do Bom Fim – a Loja da Cultura Indígena – e, nos sábados pela manhã, a Feira Ecológica da Cooperativa Coolméia¹⁰⁷. Em todos estes ambientes há restrições e ordenamentos impostos pela administração pública em termos de limites de espaço, horários e modo de ocupação; há igualmente tensões com os outros artesãos, expositores, lojistas. Trata-se de um campo muito tenso, em que concorrem interesses empresariais e políticos. As tensões neste campo são resolvidas no âmbito da guerra, cuja análise já foi contemplada nesta tese. O que importa no contexto deste capítulo é avançar na compreensão das eco-lógicas Kaingang e em sua perspectiva a respeito do significado destes espaços, das condutas adotadas em sua ocupação, nos recursos identificados e estratégias de apropriação/exploração das feiras como zonas ecológicas privilegiadas no ecossistema urbano (ODUM, 1986).

Em certa medida, as feiras podem ser comparadas, no contexto da territorialidade tradicional Kaingang na *ÿmã Mág* Porto Alegre e no circuito do *Mrÿr Jykre*, às margens dos rios, que, como descreve Kimiye Tommasino (1995a), são espaços abertos, pontos de encontro privilegiados, de caráter cerimonial e ritual.

Nas feiras, se encontram com regularidade (semanal ou diariamente) os Kaingang provenientes das diferentes aldeias/núcleos localizadas em Porto Alegre e na Grande Porto Alegre, acionem eles o pertencimento identitário e ideológico *kaingang-pé* ou *índio civilizado*.

Considerando a Feira do Brique da Redenção, que ocorre semanalmente aos domingos, este é um ponto do território Kaingang para onde convergem diferentes territorialidades Kaingang. O fato desta feira se localizar limítrofe ao Parque da Redenção ou Farroupilha,

¹⁰⁷ A conquista destes espaços, na década de 1990, envolveu um esforço e articulação Kaingang similar ao que se dá na mobilização por terras. João Carlos Padilha, que desde 1987 vive em Porto Alegre, foi precursor, junto a seus parentes de Iraí (seu tio Aristides *Kómág* da Silva e familiares), na obtenção da concessão dos primeiros boxes no Brique da Redenção, no início da década de 1990.

contribui para a concorrência das distintas territorialidades a este espaço: é um local em que os filhos podem ficar livres, exercitar o arranjo de suas redes próprias de amizade e brincadeiras, circular nas praças, entre as árvores, brincar nos monumentos, estendendo os domínios Kaingang no local ao quarteirão do Parque como um todo.

Além dos Kaingang que ocupam em caráter permanente a margem leste do Lago Guaíba, em determinados momentos do ano (principalmente Páscoa/Natal) se encontram neste espaço Kaingang provenientes das bacias do Alto Uruguai, Pelotas, Inhacorá, Várzea, Taquari-Antas, Jacuí, Alto Jacuí e dos Sinos, avançando, a norte, até a bacia do Iguaçu, na porção a sul deste rio, onde se situa a TI Mangueirinha, local ativo na territorialidade de famílias como Nascimento, Salvador e Kanheró.



D5 – Territorialidades Kaingang que frequentam a Feira do Brique da Redenção

Em certo sentido, nesta feira pode-se “ler” a extensão dos domínios da rede eco-social mais ampla em que se inserem os Kaingang da *Ymã Mág* Porto Alegre.

Considerando a teoria da lingüista Ursula Wiesemann (1978), trata-se de territorialidades falantes dos dialetos Central, Sudoeste e Sudeste que articulam na *Ymã Mág* Porto Alegre, *Guaibe-renda, Porto dos Índios*¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Wiesemann (1978) analisa os dialetos e sua distribuição geográfica através do seguinte modelo: “Dialeto de São Paulo” falado entre os rios Tietê e Paranapanema (Estado de São Paulo); o “dialeto do Paraná” falado entre os rios Paranapanema e Iguaçu (Estado do Paraná); o “dialeto Central” falado entre os rios Iguaçu e Uruguai (Estado de Santa Catarina); o “dialeto Sudoeste” falado ao sul do rio Uruguai e a oeste do rio Passo Fundo (Estado do Rio Grande do Sul) e Província argentina de Missiones; e o “dialeto Sudeste” falado ao sul do Rio Uruguai e a leste do rio Passo Fundo (Estado do Rio Grande do Sul).

Esta lingüista propõe cinco áreas dialetais que geograficamente se definiram historicamente em função das barreiras efetivas representadas pelos grandes rios que atravessam o sul do Brasil, como o Uruguai, Iguaçu, Paranapanema e o Tietê.

Na perspectiva sócio-lógica Kaingang, a Feira do Brique é um ponto de encontro com os parentes, onde semanalmente circulam notícias, novidades, fofocas, reafirmam-se tensões e solidariedades, articula-se a guerra, mas podem também ser alvo de feitoço, ciúme e inveja (*to jykrèn kònãn*).



● Localização das Feira do Brique da Redenção, Feira da Colméia, e Loja da Cultura Indígena, no Mercado do Bom Fim, espaços de comercialização artesanal Kaingang. (Fig.99).

A Praça da Alfândega, por sua vez, é um dos mais antigos pontos de comércio de Porto Alegre, sendo referência desde a fundação da cidade, no século XVIII, como vimos. Esta feira ocorre diariamente ao longo da Rua da Praia, mas nem todas as famílias ou unidades sociais Kaingang ocupam este espaço, parecendo haver uma segmentação entre parentelas envolvidas em conflitos de facções (FERNANDES, 2003) no que se refere à ocupação dos territórios das feiras.

Assim, algumas famílias priorizam a feira da Praça da Alfândega, enquanto outras priorizam o Brique da Redenção ou a Feira Ecológica de sábados pela manhã.

Há que considerar que a Feira da Alfândega se situa no centro de Porto Alegre *stricto sensu*, sendo de periodicidade diária, enquanto a feira do Brique da Redenção se localiza limítrofe ao Parque da Redenção ou Farroupilha, uma das maiores áreas verdes da cidade, sendo de periodicidade semanal.

A ocupação Kaingang em todos estes espaços é marcada por uma infinidade de fronteiras e tensões, intra e inter-étnicas. Trata-se de arenas de disputa simultaneamente entre famílias,

parentelas e facções Kaingang e destes com a sociedade não-indígena envolvente. Neste caso, trata-se de constrangimentos resultantes tanto das fronteiras impostas pelos ordenamentos administrativos da esfera pública municipal, como pelas tensões com artesãos não-índios que também têm interesses nestes territórios.



● Localização do espaço de comércio de artesanato Kaingang na Feira da Praça da Alfândega, no centro da cidade (Fonte: MENEGAT *et alii*, 1998) (Fig.100).

Positivamente, há que considerar estes espaços como centros de troca e fluxo cultural em níveis inter-societário e intra-societário, inter-étnico e intra-étnico. Outras alteridades indígenas compõem este campo, marcadamente das Terras Altas, que se auto-identificam como Quíchuas, Aimaras e, em alguns períodos do ano, Mapuche.

Há adesões e solidariedades, em determinadas situações, entre estas alteridades, sobretudo no campo inter-étnico, quando se faz necessário somar forças frente ao poder público, aos lojistas ou a outros feirantes. Dentre estas estratégias de solidariedade, as relações que se estabelecem por vínculos de compadrio, merecem destaque em termos de afinidade.

Além de Kaingang e indígenas das terras altas, deve-se mencionar a presença periférica Guarani nestas feiras. Neste cenário, os Guarani priorizam deslocar sua territorialidade para as ruas vicinais às feiras, onde não raro encontram-se mulheres e crianças pertencentes às comunidades Guarani de Lami, Cantagalo e, majoritariamente, Lomba do Pinheiro, vendendo bichinhos de *kurupi*, colares, CDs, e *esperando troquinho*.

O descentramento da territorialidade Guarani do espaço das feiras para o espaço das ruas deve ser também compreendido como uma conduta de evitação de tensões com os Kaingang. Alguns Guarani preferem vender seus artesanatos (balaies de taquara-mansa, bichinhos, colares, brincos) a alguns Kaingang, para que estes os revendam. É importante observar que os Guarani

não sobrepõem suas territorialidades com os Kaingang no que se refere ao manejo do cipó, haja vista que não se utilizam destas fibras em seu artesanato.

Enfim, há que se analisar ainda a relação inter-social que centraliza a mobilização Kaingang nas feiras: o comércio artesanal.

Em termos eco-lógicos, as feiras são pontos privilegiados para avançar na compreensão da perspectiva Kaingang sobre estas “zonas de recursos”, reconhecidas e priorizadas por estes índios no mosaico da paisagem e no contexto do ecossistema urbano.

7.14.1 Estratégias de “caça”

A “atração” de consumidores e a manutenção de sua “fidelidade” envolve uma série de estratégias por parte dos Kaingang.

Nem todos os Kaingang dominam esta arte da atração, que se efetiva basicamente de duas maneiras: o fabrico de objetos que apreciados e a “sedução” do consumidor.

No primeiro caso, as formas incorporadas no repertório da linguagem artesanal, em grande parte, são produto do diálogo com o próprio consumidor. Certa manhã, quando eu conversava com Zílio Salvador na Loja da Cultura Indígena, chegou ao estabelecimento um homem. Ele se dirigiu a Zílio com uma revista na mão e mostrou a fotografia de um vaso alto, com flores, perguntando se ele poderia fazer um vaso daqueles em cipó. Zílio olhou a figura e respondeu que sim. A seguir, o homem olhou os objetos de cipó em exposição e apontou o tipo de cipó com o qual gostaria que o vaso fosse feito. Feito o acordo, a encomenda deveria ser entregue no Brique da Redenção no domingo seguinte. Chegado o dia, fui à feira acompanhar o desenrolar da negociação. Por volta das 11 horas da manhã apareceu o cliente para buscar o vaso de Zílio. Ele parou, olhou de diversos ângulos e com algum constrangimento disse a Zílio que não havia ficado a seu contento. Zílio pareceu não se importar muito com o ocorrido. O cliente foi embora e permanecemos na feira. Alguns minutos depois, uma jovem passou na feira e se atraiu pelo vaso. No momento em que ela se aproximou de Zílio e evidenciou seu apreço pelo objeto, outros Kaingang próximos ficaram atentos não apenas no objeto diferente que Zílio havia produzido, mas no desenrolar da negociação. A moça perguntou o preço e Zílio anunciou: R\$ 20,00 (tratava-se de um vaso alto, para decoração de ambientes). A moça comprou o vaso.

Passaram-se algumas semanas. Quando retornei ao Brique, diversos Kaingang possuíam em seu “repertório” de “armadilhas de cipó”, vasos compridos como aquele.

Cada artesão, entretanto, tem sua especificidade. Há alguns anos, Abílio Padilha vendia luminárias de cipó, com o sistema elétrico instalado, e ganhou muito dinheiro com isso. Sem sucesso, outros Kaingang tentavam reproduzir esta forma.

O fato é que as formas, técnicas e recursos naturais envolvidos no artesanato são assimilados nas feiras e seguem com os parentes para suas aldeias de origem, em cujas florestas as fibras passam a ser pesquisadas e manejadas. Atualmente, é possível encontrar formas associadas ao *Mrĩr Jykre* nas cidades planaltinas de Ijuí, Passo Fundo e Cruz Alta, entre outras.

No que se refere às estratégias de “caça”, além da constante ampliação do repertório das formas (as “armadilhas de cipó”), alguns *kaingang-pé* utilizam banhos com remédios-do-mato que cumprem especificamente a função de atrair suas “presas”.

Atualizando conhecimentos aplicados nas antigas caçadas, os Kaingang João Carlos *Kasu* Kanheró e Marcolino Mineiro (já falecido) muitas vezes se utilizaram deste recurso. *Kasu* afirma sempre se banhar com ervas antes de vir ao centro ou ao Brique. O segredo, entretanto, ele guarda a “sete chaves”. A *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva também reconhece lançar mão do xamanismo, utilizando remédios-do-mato para atrair clientes.

Na visita de reconhecimento do terreno da Lomba do Pinheiro, vimos que Kanheró encontrou alguns destes remédios na sub-bacia do Arroio do Salso, fato que o deixou muito satisfeito.

Felipe *Retón* da Silva e Zílio *Jagtyg* Salvador também usam atrativos, sendo preferidas as águas de cheiro.

Há que considerar que os *jamburé* se articulam nas feiras e trocam idéias sobre os objetos – o que também reedita estes espaços em termos dos vínculos que tradicionalmente são acionados na caça.

Enfim, retomando o paralelo entre as feiras e as margens dos rios que se abrem ritualmente para as trocas entre grupos locais, é justamente nesta zona ecológica que se situam os *barreiros* e *lambedouros* de animais, espaços que, nos mesmos moldes das roças tradicionais, se abrem como sítios de caça privilegiados (TOMMASINO, 1995a; 2000b; 2002; 2004).

7.15 A territorialidade dos objetos

A partir das feiras, os objetos produzidos no circuito do *Mrĩr Jykre* pelos Kaingang ingressam e ramificam-se na cidade.

Além dos consumidores diretos, vimos que a cadeia produtiva do cipó se ramifica atingindo atacado e varejo e incluindo intermediários, o que efetivamente opera no sentido da amplitude “territorial” assumida pelos objetos produzidos pelos Kaingang.

A estética dos objetos de cipó em Porto Alegre extravasava o espaço das feiras e invade lojas, vitrines, jornais e ruas. Adere a um imaginário que privilegia o “rústico” e o “natural”, disseminado nas metrópoles contemporâneas.



Fig.101 - Arte Kaingang na decoração de Natal da cidade de Porto Alegre, dezembro 2003. De cima para baixo: Galeria Florêncio Ygartua (bairro Moinhos de Vento), avenida Osvaldo Aranha (bairro Bom Fim) e avenida Independência (bairro Independência), zonas de classes média e alta; rua da Praia e praça Pinheiro Machado (Seqüência de fotos da autora).



Fig.102 - Reportagem do jornal Zero Hora dando publicidade às peças artesanais elaboradas pelo artesão porto-alegrense Zeca Castilho, em que é agregado o artesanato Kaingang feito com *Mrür-kuxum*. No texto, o repórter enfatiza: “O artesão faz questão de adquirir as tramas de palha, que utiliza em várias peças, dos índios que vendem artesanato na Rua dos Andradas [Feira da Praça da Alfândega], na Capital” (17/12/04, p. 3).

Deste modo, fecha-se o *cercos* desta territorialidade que pela via do *Mrür Jykre* acaba por envolver toda a cidade, lançando braços para fora dela.



Fig.103 - Artesanato produzido no circuito do *Mrür Jykre* decora vitrines de lojas em zonas nobres da capital.

PARTE 3



ETNOGRAFANDO POR IMAGENS

“Nós somos índios, índios Kaingang. Essa é nossa cultura.
Nossa cultura é a nossa língua e o nosso artesanato.
Isso ninguém nos tira”.

(*kaingang-pé*, Comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro, 2003).



Capítulo 1

Para concluir: etnografando por imagens

1.1 Apresentando

A terceira e última parte desta tese consiste em três capítulos em forma fílmica: os vídeos “Dia de Mudança” (19min) e “*Mrĩr Jykre* – a cultura do cipó” (48min). De certo modo, estes vídeos sintetizam o percurso reflexivo que norteou a escritura dos capítulos etnográficos da tese.

1.2 A etnografia fílmica como “arma”¹ no contra-fluxo dos “poderes, rotinas e saberes coloniais”²: o caso do Morro do Osso

O filme como meio e objeto de estudo vem sendo alvo de reflexão no campo das ciências sociais, em particular na área da Antropologia Visual, ao longo de todo o século XX. Muitas questões envolvendo a ética e a estética são levantadas neste contexto: como a câmera modifica o olhar do observador sobre o real? Poderia ela ampliar e detalhar nossa atenção aos pequenos fatos e gestos muitas vezes despercebidos por um olhar transiente? O que este recurso permite apreender da cultura, da vida cotidiana de um grupo? Como esta relação deve eticamente ser pautada para garantir o respeito à imagem do outro? Qual o papel deste instrumento numa perspectiva de diálogo ou produção intercultural? Qual o potencial da imagem e das mídias

¹ Na expressão do cacique Kaingang Jaime *Kětánh* Alves, ao se referir aos “documentos” e à “caneta dos brancos”, que “matam índios”.

² Conforme João Pacheco de Oliveira, 1998a.

audiovisuais no estabelecimento de uma interação particular entre pesquisador e pesquisados? Quais os interesses e limites que as próprias populações “pesquisadas” impõem à produção audiovisual?

De certo modo, todas estas reflexões, bem como as tensões e compromissos que elas impõem, se manifestam toda vez que eu “aperto o botão”, dando início à filmagem de um plano ou seqüência, enquadrando alteridades indígenas (MURCH, 2004).

No caso da pesquisa que fundamentou esta tese, a solicitação e aceitação da imagem, do documento fílmico, pelos interlocutores indígenas foi decisiva para a introdução e o emprego da câmera e do gravador em campo.

A princípio estas mídias foram utilizadas na perspectiva do “bloco de notas”, como propôs Andre Leroi-Gourhan (1948). A câmera, neste caso, funciona como um instrumento de registro, sem uma preocupação pré-definida com estética ou narrativa fílmica, exatamente nos mesmos moldes e finalidade do “bloco de notas” do etnógrafo (DA MATTA, 1978; FOOTE-WHYTE, 1980). Ao lado das anotações dispersas que fui ordenando em meu diário de campo – por ocasião do primeiro tratamento reflexivo – , aos poucos fui também constituindo um banco de imagens que igualmente pode ser revisitado. Na medida em que o volume de material coletado se tornou expressivo, foram sendo definidos problemas propriamente fílmicos, por sua vez inseridos no campo dos problemas antropológicos da pesquisa acadêmica. Neste momento, o filme passou então a ter vida própria, a ser pensado não mais como “bloco de notas”, mas como um “texto” (GEERTZ, 1989; FRANCE, 1998, 2000).

Este texto diferenciado – a imagem e o som combinados conceitualmente no audiovisual – se mostrou o meio eleito pelos interlocutores indígenas para documentar seus embates políticos em demandas territoriais na cidade e a negociação com agentes públicos, veicular seus pontos de vista e, ao mesmo tempo, registrar suas memórias, histórias de vida e conhecimentos acerca da natureza – seus valores culturais³.

Sinteticamente, é possível identificar dois modos principais – e, ao mesmo tempo, dois objetivos gerais – pelos quais os Kaingang em Porto Alegre situam a produção da imagem

³ Cabe citar que, em Porto Alegre, muitos militantes, estudantes e curiosos, registram em vídeo momentos públicos da vida Kaingang: danças, apresentações, eventos. Assim, na medida em que o cacique Jaime *Kêtánh* convocava a mim ou a outro membro do NIT para assumir o posto de cineasta privilegiado nos embates do Morro do Osso, estava de fato fazendo uma escolha pelo filme etnográfico e pelo olhar antropológico para o registro de sua história.

animada e sonorizada: o vídeo como documento (e como “arma”) em seus embates territoriais e como um meio de duração, como “algo para deixar para nossos filhos” nas palavras de Iracema *Rã Ga* Nascimento – uma espécie de memória paralela.

Com relação à minha posição no contexto de produção deste tipo particular de etnografia, foi decisiva a convergência histórica entre meu trabalho de campo e o esforço que então era empreendido pelos Kaingang no sentido de uma afirmação étnica e territorial nos domínios da margem leste do Lago Guaíba. Efetivamente, pesou a coincidência entre este campo e os espaços de minha cidade natal, Porto Alegre, fator que permitiu encontros e contatos quase cotidianos com os indígenas. Pode-se dizer que, ao mesmo tempo em que eu direcionava meu “foco” pessoal e profissional aos espaços e eventos em que os grupos destes indígenas se faziam presentes, eles também buscavam aliados e interlocutores privilegiados que de algum modo contribuíssem em suas demandas territoriais nestes espaços.

A adoção de um referencial antropológico para subsidiar a produção imagética-sonora foi também decisiva, na medida em que este referencial é reconhecido pelos Kaingang como eficiente para produzir “bons documentos”⁴. Igualmente contribuíram, neste percurso, minha experiência e trajetória em relação à produção audiovisual, marcada pelo crescente interesse e domínio da linguagem, mídias e tecnologias. A reflexão sobre esta trajetória implica ainda reconhecer toda uma rede de apoiadores e interlocutores índios e não-índios sem os quais este percurso não poderia ser trilhado, entre os quais se destacam o Kaingang João Carlos Padilha e sua família, junto aos quais iniciei a produção de vídeos, e o cineasta e *sound designer* Cristiano Scherer, meu marido, companheiro de filmagens e montador dos filmes.

Este conjunto de elementos circunstanciados na história contribuiu para que eu passasse a ser vista pelos Kaingang simultaneamente como antropóloga e cineasta-documentarista.

É importante fazer esta reflexão a respeito de minha posição etnográfica enquanto cineasta, na medida em que reconheço que ela privilegiou meu acesso a grandes momentos da

⁴ O cacique Jaime *Kětánh* Alves, em seus pronunciamentos públicos, costuma referir que “antigamente os brancos nos perseguiram com arma de fogo, hoje nos perseguem com a caneta”. Assim, este líder empreende uma analogia do documento como arma privilegiada com que os “brancos” combatem as mobilizações territoriais indígenas no presente etnográfico. É neste sentido que a educação escolar e o domínio da escrita se colocam com força no horizonte cultural Kaingang: enquanto possibilidade de tomar mais esta “arma” dos “brancos”, voltando-a contra eles.

vida Kaingang em Porto Alegre⁵. Com uma antecedência que variou de um dia a um ano, na medida em que planejavam alguma contenda, festa ou evento, as lideranças Kaingang da Vila Jarí (João Carlos Padilha), Morro do Osso (Jaime *Kětánh* Alves) ou Lomba do Pinheiro (Zílio *Jagtyg* Salvador, Felipe *Rětón* da Silva) telefonavam convidando-me a registrar em vídeo sua história. Nas palavras do cacique Jaime *Kětánh* Alves, durante os embates mais cruciais entre os Kaingang e os ambientalistas no Morro do Osso: “Ana, venha fazer um documento pra nós com a sua câmera”.

Os Kaingang do Morro do Osso têm promovido mobilizações junto a líderes Kaingang de outras comunidades do Estado (Lomba do Pinheiro, Santa Maria, Estrela, São Leopoldo, Irai e Rio dos Índios, entre outras) e a representantes de ONGs indígenas (como o Movimento de Resistência Indígena), através do líder Kaingang Augusto *Ope* da Silva, convidando-os a se deslocar a Porto Alegre e participar de reuniões ou atos públicos. Os indígenas também têm recebido apoio de pessoas e ONGs não-ligadas aos indígenas: Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH), Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul e Comissão de Defesa do Consumidor e Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre. Cabe mencionar ainda o advogado que assumiu processos judiciais designado pela comunidade indígena, Luiz Francisco Corrêa Barbosa, assessor jurídico do MJDH, e apoiadores individuais: professores, artistas, músicos, poetas, escritores, estudantes.



Fig.106 - Reuniões promovidas pelo cacique Jaime *Kětánh* Alves com a Comissão de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre para tratar do caso do Morro do Osso. Junho de 2005.

Liderado pelo cacique Jaime Alves, estes eventos representam ao mesmo tempo uma demonstração de sua força guerreira nos embates pelo território do Morro do Osso e uma

⁵ Fragmentos destes momentos sintéticos em termos simbólicos e culturais, que considero polissêmicos para um “mergulho” no campo etnográfico desta tese, se encontram na etnografia fílmica *Mrür Jykre*.

resposta ao descaso com que a FUNAI vem tratando as reivindicações Kaingang pela regularização fundiária desta área, em descumprimento dos direitos consuetudinários indígenas (BINDÁ, 2005; CATAFESTO DE SOUZA et alii, 2005).

Com a antecedência de 25 dias, Jaime Alves me telefonou convidando para registrar este evento em vídeo. Do mesmo modo, manifestou seu empenho pela presença dos demais pesquisadores associados ao NIT e a UFRGS. Ele então retornava de Santa Maria⁶, onde havia se reunido com outros líderes indígenas para planejar a referida mobilização – que deve ser entendida também como uma resposta ao posicionamento assumido publicamente por Arthur Nobre Mendes, diretor de Assuntos Fundiários da FUNAI/DF-Brasília, e por sua assessora, a antropóloga Nádja Havt Bindá, coordenadora-geral de Identificação e Delimitação da FUNAI/DF-Brasília, em reunião presidida pela procuradora da República Fabíola Dörr Caloy e ocorrida a 16 de novembro de 2005, na sede da 4ª Região da Procuradoria Federal da República, em Porto Alegre.

Esta reunião definitivamente pôs fim às negociações diplomáticas que o cacique Jaime Alves vinha empreendendo desde abril de 2004, em viagens a Brasília e Passo Fundo, onde procurava audiência com os servidores, administradores, agentes políticos e técnicos da FUNAI.

Em todas as suas viagens, este buscava garantir que o órgão estatal cumprisse com suas atribuições e competências, designando, como definido no Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996⁷, um grupo técnico destinado a reunir elementos para subsidiar a identificação da demanda Kaingang a respeito da tradicionalidade de sua ocupação na área do Morro do Osso.

A posição histórica da FUNAI, não apenas no caso do Morro do Osso, mas em outros processos de regularização fundiária no Brasil, tem sido protelar o atendimento de reivindicações fundiárias indígenas cujas áreas se situem em perímetros urbanos, embora não exista nenhum dispositivo constitucional ou legal que restrinja os direitos indígenas em tais casos.

⁶ Em Santa Maria, os Kaingang se hospedam numa casa de passagem instituída pela prefeitura para abrigar indígenas em trânsito na cidade. É importante esta referência para demonstrar o modo como os Kaingang estendem suas redes territoriais nas fronteiras com as cidades.

⁷ O Decreto dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas necessário para garantir o cumprimento dos direitos consuetudinários indígenas dispostos no artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil.

Esta postura nega de antemão os direitos indígenas ao território do Morro do Osso, haja vista que os estudos necessários para a identificação da demanda indígena, com base na definição referida no Decreto nº 1.775, não foram encaminhados.



Fig.107 - Jornal Correio do Povo, 12 de agosto de 2005, p. 10.

Ao contrário, é importante registrar, no contexto desta tese de doutorado, que um conjunto de “poderes, rotinas e saberes” (OLIVEIRA, 1998a) tem sido acionado pela FUNAI – não só no caso do Morro do Osso – no sentido de driblar os procedimentos administrativos e suas competências para fins da demarcação de terras indígenas no Brasil.

Pode-se reconhecer que a justificativa central acionada pela FUNAI em relação a esta conduta funda-se em argumentos de ordem econômica, sobretudo na alegação de que os recursos orçamentários são insuficientes e a estrutura logística da instituição em termos de recursos humanos e materiais é precária para atender a todas as demandas territoriais indígenas no país.

Tomando esta alegação como “realidade” e ponto de partida, todo um pacote de competências técnicas é mobilizado no sentido de produzir outras “rotinas” que não as definidas no Decreto nº 1.775. Trata-se do que tem sido chamado de “Levantamento Preliminar” ou “Informação”. Estas rotas alternativas são cumpridas em curto tempo e com pouco recurso, sendo encaminhadas por um único técnico – no caso, um antropólogo do quadro do órgão indigenista –, resultando em peças técnicas incompletas, parciais e que não preenchem os quesitos estabelecidos pela Portaria nº 239, de 20 de março de 1991, e Portaria nº 14, de 9 de janeiro de

1996, as quais dispõem sobre a elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas no Brasil⁸.

Sempre insuficientes e incompletas em termos técnicos, estas peças tornam-se “políticas” na medida em que, quando não reúnem elementos considerados suficientes para instituir um Grupo Técnico nos moldes do Decreto nº 1.775, barram o prosseguimento do processo administrativo definido para a identificação das demandas territoriais indígenas⁹.

Considerando que toda mobilização indígena em prol da recuperação de uma parcela territorial perdida no processo colonial de esbulho coloca em cheque uma cadeia de interesses – políticos, econômicos, ambientais etc. –, os “saberes técnicos”, deste modo “rotinizados”, tornam-se enfim um instrumento de “poder” nas mãos dos diversos agentes sociais que disputam nos campos estabelecidos em torno da terra (OLIVEIRA, 1998a; BOURDIEU, 2001).

Foi justamente o que ocorreu no caso do Morro do Osso. O levantamento técnico realizado pela antropóloga Nadja Havt Bindá (2005), expresso na “Informação nº 18/CGID”, foi produzido a partir de dados levantados em três dias de campo, em que procurou atender sua designação (Instrução técnica nº 94/PRES/FUNAI) como responsável pelo levantamento de dados sobre a ocupação do Morro do Osso por famílias Kaingang.

Desconsiderando os extensos e ricos depoimentos prestados a esta antropóloga pelo *kófa* João Carlos *Kasu* Kanheró, pela *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva e pelo *p'ai mág* Jaime *Kětánh* Alves, Bindá conclui que:

Não foi possível encontrar nos relatos, artigos e documentos consultados, elementos relativos à ocupação Kaingang no Morro do Osso, seja antiga ou atual. Entendo que a falta desses elementos tornaria extremamente frágil a

⁸ Estas Portarias, no âmbito do Ministério de Estado da Justiça do Brasil, estabelecem todos os passos e procedimentos necessários para cumprir o referido no parágrafo 6º do artigo 2º do Decreto nº 1.775, ou seja, os quesitos que deve conter o Relatório Circunstanciado elaborado pelo Grupo Técnico envolvido nos estudos de identificação e delimitação da terra indígena, para informar corretamente o procedimento demarcatório.

⁹ A postura da FUNAI, como dito, terminou por retardar o atendimento da reivindicação Kaingang protocolada na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da FUNAI/DF desde março de 2004, conforme Memorando nº 157/GAB/AER-PDF/RS, encaminhado pela Administração Regional de Passo Fundo e datado de 19/03/2004, de identificação do Morro do Osso como terra indígena tradicionalmente ocupada, alimentando expectativas e acirrando os conflitos. Emblemático neste processo foi o episódio ocorrido nas vésperas do Dia Mundial do Meio Ambiente, quando o secretário municipal do Meio Ambiente, Beto Moesch, se envolveu em conflito físico com mulheres e jovens integrantes da comunidade Kaingang no Morro do Osso, fato amplamente divulgado pela mídia local em versão que favorecia os interesses defendidos pelo referido secretário. A versão indígena não foi divulgada em nenhum momento, ficando restrita à documentação realizada por estudantes e pesquisadores universitários que mantêm interlocução com os Kaingang e por algumas iniciativas de jornais virtuais (<http://www.brasilimagem.com.br/fotojornal/index.htm>).

argumentação da terra indígena com base no art. 231 da CF, estando tal argumentação praticamente restrita à tese das famílias Kaingang sob liderança do Cacique Jaime de que a demarcação do Morro do Osso lhes permitiria fortalecer vínculos sociais e culturais capazes de resguardar sua reprodução enquanto grupo social diferenciado. (BINDÁ, 2005, p. 26)

Evidentemente, sem uma sólida base etnográfica, as falas indígenas foram reduzidas por esta antropóloga ao nível discursivo. Nestes termos, a “Informação Técnica” de Bindá, ao ganhar publicidade, ingressou como “arma de fogo” – nos termos do cacique Jaime *Kētánh* Alves – que serviu a interesses opostos aos dos Kaingang em Porto Alegre.

Em um primeiro momento, é possível identificar que sobre o Morro do Osso incidem usos e interesses territoriais conflitantes. Além do usufruto Kaingang – visibilizado no acampamento na localidade deste morro conhecida por “Sétimo Céu” –, há também o interesse da especulação imobiliária e das elites locais próximas que almejam a construção de condomínios nesta área, considerada nobre, e cujo valor imobiliário é acrescido desde a década de 1980, quando, no ordenamento territorial urbano, foi criado o Parque Natural do Morro do Osso.

O interesse dos moradores das mansões do entorno do Parque do Morro do Osso em manter a área com este estatuto é notório: muitos deles integram a Associação dos Amigos do Morro do Osso, além de terem participado do movimento ambientalista pela criação do Parque¹⁰. O crescimento das ocupações irregulares e expansão das vilas populares é outro fator de pressão sobre a área em questão. Desde a transferência e assentamento da então chamada Vila Cai-Cai, deslocada pela administração pública municipal da orla do Guaíba para as imediações da avenida Cavallhada na década de 1990, houve um aumento na circulação de pessoas de baixa renda nas áreas pretendidas como de proteção ambiental, onde predomina o uso lúdico por parte de pessoas abastadas. Este fato criou uma resistência, enfatizada pelo discurso que exige a intervenção policial para combater a presença de traficantes e marginais dentro do pretendido parque.

O acampamento Kaingang no Morro do Osso acendeu o receio dos moradores dos bairros nobres de seu entorno (acessados pela avenida Wenceslau Escobar, na encosta oposta à Av. Cavallhada) quanto à popularização de seu uso, associado ao temor pela suposta desvalorização de suas propriedades.

¹⁰ É de meu interesse desenvolver, em um outro momento, artigo tratando dos interesses, discursos e concepções ambientais envolvidos no Morro do Osso.

O discurso ambientalista de que se apropriam os moradores do “Sétimo Céu” em favor de seus interesses particulares no Morro do Osso fica evidente no texto produzido por uma moradora do local, a artista plástica e assistente social Tenin. Este texto foi amplamente divulgado na Internet em julho de 2004, em mobilização contrária à presença Kaingang no Morro do Osso:

----- Original Message -----

From: [Tenini](#)

Sent: Saturday, July 31, 2004 9:55 AM

Subject: INVASÃO DE ÍNDIOS EM PORTO ALEGRE, no MORRO DO OSSO.

(...) Resolvi conhecer, de perto, os índios que acampam numa rua do 7º Céu, local urbanizado do Morro do Osso, pois tudo que tenho lido a respeito apresenta uma visão poética e injustificada desses nossos irmãos das matas. Por várias vezes percorri o pequeno acampamento, no meio da rua da Prof. Pe. Werner, com o meu olhar técnico de Assistente Social. Todos são da mesma família, já miscigenados com outras raças e alguns puros caingangues. Dizem que o cacique é o índio Francisco, mas nunca o vi. Um dos acampados apresentou-se como cacique, mas não é índio, mas casado com uma índia caingangue. O acampamento é composto de cerca de 10 tendas com lonas pretas, plenas de sujeiras, sem condições mínimas de higiene. De trato, os índios são desconfiados, mas respondem às perguntas num bom português. Trajam-se como civilizados, inclusive calças jeans. No local, andam descalços, independente do frio. A primeira providência tomada foi a de puxarem extensão da rede elétrica para suas tendas, onde possuem aparelhagens de som, e outros eletrônicos. Alguns moradores, próximos, reclamam do alto som, especialmente em finais de semana até altas madrugada, agora abrandadas, em face das reclamações. Sobre trabalho, quase não constatamos as presenças de índios mais velhos do sexo masculino e sim de jovens que, às vezes, tramam balaios ou jogam baralho de cartas: Canastra. Sobre os homens adultos, fomos informadas que andavam em reuniões na Funai ou vendendo as quinquilharias, como camelôs, não exercendo trabalhos pesados. **As mulheres lavam as roupas, cozinham ou fazem os cestos. Indagadas sobre as atividades que desenvolvem, mostraram colares e pulseiras de contas, sem criatividade, a não ser a beleza das contas, para venda em camelôs ou Parques da cidade. As contas são de variadas procedências, acreditamos que de outros Estados do norte, talvez, trazidas pela própria FUNAI. Entretanto, entre as contas, constatamos algumas com inscrições em chinês... Há, ainda, alguns rudimentares objetos de artesanato feitos em madeira. Não constatamos a confecção dos colares, apenas cestos.** Pelo cheiro, as necessidades fisiológicas são feitas em torno dos barracos, apesar de terem construído um pequeno reservado de madeira, na beira de um barranco. As crianças são espontâneas e correm ao nosso encontro, quando trazemos presentes. Logo depois, afastam-se. Não verificamos nesse grupo, as tão propaladas virtudes da preservação das tradições e hábitos indígenas. Uma das índias, a mais velha, pareceu-nos muito inteligente e esperta, pois sabe com precisão tudo que a FUNAI está realizando, inclusive as siglas próprias usadas em serviço público, como GT (grupo de trabalho) e outras mais sofisticadas. Consideram como certo, o presente da FUNAI: toda a Reserva do Morro do Osso à clã familiar. Os tais índios vieram de várias procedências do interior do Estado: Erechim, Tenente Portela, da

Agronomia, onde têm casas etc. Pareceu-nos uma população andarilha. Quando reivindicam terras, exigem Hectares de matas urbanas... Sobre a escolha do local por este grupo, as explicações são as sobrenaturais, como a visão do "Bagé" (não Pajé)... que os levou ao local. **Tentam convencer-nos, sem sucesso, de que os caingangues são originários de Porto Alegre.** Há anseios de que as crianças estudem e continuem recebendo apoios da FUNAI. Esta leva ranchos quinzenais e a Prefeitura fornece água para o local em tonéis. Sobre os 5 hectares e 7 que Prefeitura Municipal adquiriu na Lomba do Pinheiro, para assentarem os índios que invadiram o Parque, do Morro do Osso, este pequeno grupo, diz-se dissidente, por incompatibilidade com os que foram para lá. Argumentos não convincentes e que bem pode ser uma estratégia do grupo de índios por pretenderem ficar com as duas glebas, a da Lomba do Pinheiro e mais a do Morro do Osso. **O Morro do Osso é considerado como pulmão verde de Porto Alegre, portanto, indispensável para a nossa população.** Há ali, além de Mata Atlântica, 175 espécies catalogadas de pássaros, muitos de espécies raras, além de lagartos, ouriços cacheiros, além do famoso bugio ruivo, entre outras espécies. No local, onde se avista uma das mais belas visões do Estuário ou Lago Guaíba, existe uma cachoeira, bem como no ponto mais elevado, uma pedra denominada Pé de Deus. A Reserva serve de estudos para universidades e para turismo nos finais de semana. Em duas semanas que os índios permaneceram na Reserva do Morro do Osso, **houve depredações como: derrubada de árvores¹¹, retirada de cipós e um rastro de sujeira por onde ficaram...** Sinto dizer, mas o meu sonho indígena acabou. Penso que eles merecem o apoio das autoridades, inserindo-os, de vez na civilização, inclusive, em hábitos para o trabalho, habitação, higiene, saúde e educação. As tradições indígenas e seus cultos preservadas dentro do seu folclore, como de qualquer raça. Há sérios indícios que eles estejam sendo manipulados por interesses, políticos, mercenários e até especulativos, já que pela sua história são nômades. Pessoalmente, temo tratar-se de uma tentativa, com apoio governamental, de invasão às propriedades municipais e até urbanas, usando recursos do sofrido povo brasileiro, escorchado por impostos de toda ordem. Por tudo que vi e ouvi, espero que os índios voltem às comunidades de onde são procedentes, tenham os direitos dos demais trabalhadores e deixem as poucas matas nativas da cidade que nos restam, em paz. **Há rumores nos bairros de que outros grupos marginalizados pretendem invadir o local, a exemplo dos índios, tão logo eles sejam assentados ali, transformando a Reserva Ecológica do Morro do Osso, como aqueles que infernizam o Rio de Janeiro e onde escondem-se os criminosos entre os sofridos trabalhadores das favelas. Esse é de fato o medo e o motivo do parque.** E você o que pensa sobre tão grave problema? (TENIN, 2004, grifos meus).

Na perspectiva acionada por Tenin, os “motivos do parque” estão diretamente relacionados a manutenção do *status quo* das elites locais, figurando como estratégia para aliviar suas propriedades da pressão exercida pela expansão de ocupações irregulares de baixa-renda

A madeira utilizada pelos Kaingang para a construção de barracos no acampamento da primeira fase – quando estiveram alojados dentro da área ordenada como Parque, entre 09 e 16 de abril de 2004 – foi a das galharias de um horto de acácia negra (*acácia mearmsii*), espécie exótica australiana presente na região da unidade de conservação que elegeram para ficar alojados justamente para não incidir sobre as áreas de mato nativo.

rumo às cotas mais elevadas do morro, fenômeno comum em praticamente todos os morros de Porto Alegre. Deve-se reconhecer que a mobilização dos Kaingang pelo Morro do Osso, em Porto Alegre, exige por parte destes indígenas suportar e superar o estigma (GOFMANN, 1989) e hostilidade explícita que recaem cotidianamente sobre eles no chamado “Sétimo Céu”.

O prolongamento da situação de incerteza mantida pela FUNAI, ao se negar em assumir suas competências administrativas, exacerba estas fronteiras de preconceito e etnocentrismo que impõem ao índio que não corresponde ao imaginário rousseauiano do “bom selvagem” – expresso na folclorização e no racismo manifestos no texto – o estigma de sujo, nômade, andarilho, marginal – a caricatura de um selvagem decaído.

Podemos reconhecer ainda no “olhar” de Tenin (2004) a perspectiva do “estrangeiro”: sua narrativa assemelha-se aos relatos de alguns europeus novecentistas que depreciavam o ser humano e a natureza do “Novo Mundo”. Vejamos este trecho de Ave-Lallemant (1980[1858]), referindo-se aos Guarani missionários da Aldeia São Nicolau do Rio Pardo:

...são pois criaturas bem formadas e causam, entretanto, uma impressão infinitamente lastimosa. Quando crianças, acocoram-se, semi-nuas, em volta do fogo; quando rapazes crescidos, apanham alguma caça; quando homens, são mandriões, pois estão no fim da existência quando o trabalho começa. Por isso, são indubitavelmente, seres humanos provisórios. Tal como os indivíduos é o conjunto! E assim é também a aldeia de São Nicolau, um estabelecimento para esses retardados onde lentamente, preguiçosamente vegetam sua vida de lêmures sem nada fazer, nada pensar, nada sentir! E apenas a cinco milhas adiante, que diferença! Ali ressoa o machado na floresta, ali o fogo da lavoura corrói matas até então indômitas: de novo a coragem alemã, a diligência alemã, músculos alemães iniciaram aqui a luta contra as brenhas. Festejam vitória sobre vitória, colônias enfileiram-se a colônias, e aprazíveis residências em picadas bem alinhadas onde antes hordas de Bugres disputavam o esconderijo com as onças e tapires, onde apenas bandos de bugios viviam de galho. (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 168-69 apud VENZON, 1990-1993c, p. 166)

Pesa reconhecer que, no amplo quadro de interesses divergentes em torno do Morro do Osso, há alguns que se tornam hegemônicos pela capacidade em acessar amplos espaços de divulgação nos meios de comunicação (rádio, jornal, televisão) e em mobilizar políticos e partidos que, sob a proteção do Executivo Municipal e com recursos públicos, viajaram até Brasília e foram recebidos em audiência pelo próprio presidente da FUNAI, que teria se posicionado, a princípio, como contrário à demanda indígena.

Este contexto efetivamente desafiou minha produção etnográfica e redimensionou o filme como o instrumento que, elaborado nas premissas dialógicas da etnografia, foi eleito pelos Kaingang como meio privilegiado para veicular a complexidade de sua relação com os territórios da margem leste do Lago Guaíba e, em particular, a importância do Morro do Osso neste contexto. A etnografia filmica *Mrũr Jykre* em parte reflete este desafio, onde o Morro do Osso emerge como espaço simbolicamente privilegiado para a manutenção do modo tradicional de vida Kaingang em plena *Ymã Mág* – cidade grande, aldeia grande, Porto Alegre –, haja vista que reúne os elementos capazes de devolver ao xamanismo e ao *kujà* seu lugar social de prestígio e em complementação à guerra e à liderança do *p'ai mág*.

No transcorrer dos anos em que acompanho os Kaingang em Porto Alegre, passando por toda a mobilização pela conquista da Terra Indígena da Lomba do Pinheiro – *Ymã Fág Nhin* –, foi no Morro do Osso que o xamanismo efetivamente se consolidou socialmente. Foi neste espaço que o horizonte cultural e cosmológico Kaingang encontrou os elementos simbólicos capazes de constituir – além do **pertencimento sociológico** (pela via do parentesco, em termos de aliança, afinidade e consangüinidade) e do **pertencimento ecológico** (pela via da relação com as florestas e campos no circuito do *Mrũr Jykre*) –, o **pertencimento genealógico/simbólico**, definido pela categoria êmica de *Ymã si* (aldeia antiga), que, como vimos, é a que reúne as cinzas dos antepassados e do fogo como marcas indelévels que o xamanismo aciona para constituir o vínculo afetivo que, em tripé com os outros dois, sustenta a territorialidade Kaingang e permite que este povo perdure no tempo.

É justamente a categoria de *Ymã si* que estabelece a conexão, no imaginário Kaingang, entre a imagem da terra e a imagem da mãe, nos termos em que esta relação foi descrita pelo antropólogo Rogério Rosa (1998).

1.3 A etnografia filmica no contexto da Antropologia Visual

Considerando os reduzidos espaços que veiculam os interesses e versões indígenas dos acontecimentos, o filme etnográfico também pode ser pensado como uma via de contrafluxo em relação à produção massiva da mídia e do jornalismo industrial, em que os sujeitos de diferentes culturas, sobretudo as minoritárias, quer em contextos nacionais, quer regionais, são geralmente caricaturizados e estigmatizados.

Com estas reflexões, a produção fílmica na antropologia incorpora a dimensão política à acadêmica, inserindo-se no campo da formação (e transformação) de opinião. É objetivo de todo o antropólogo-cineasta comprometido revelar seus personagens com respeito, ressaltando seus valores culturais, sua dignidade (ECKERT & MONTE-MÓR, 1999).

Nesta linha, ainda na primeira metade do século XX, Margareth Mead revelou ao mundo a mãe balinesa e seu afeto pelo bebê, através do registro das primeiras lições, do banho e da alimentação, produzindo, pelo filme, uma reflexão sobre as noções antropológicas de pessoa e de cultura. Através da narrativa fílmica, como num texto, Mead convida o espectador a tecer impressões sobre o que vêm a ser filho, mãe e pessoa, em Bali (MEAD & BATESON, vídeo, 1936-1939a, vídeo, 1936-1939b).

Poucas décadas depois, Jean Rouch abre uma linha em que a preocupação com a estética fílmica e com a *mise em scène* do cineasta ganha espaço. Em Mead, as imagens se sucediam encadeadas sem que a linguagem incluísse movimento de câmera: a câmera parada, em um tripé, em uma distância constante, sem movimento, como em uma projeção de slides animada. Jean Rouch introduz decisivamente os movimentos de câmera na construção da narrativa fílmica, a câmera na mão, como uma extensão do olhar e do corpo do antropólogo, revelando a busca do diálogo intercultural (ROUCH, vídeo, 1954, vídeo, 1958, vídeo, 1967).

Com o lançamento de *Lés Maitres Fouls* (1954), filmado entre os Dogon, na África dos anos 1950, Jean Rouch simultaneamente chocou e extasiou a academia parisiense, ao exibir uma África xamânica e ritual, dentro – e não à margem – do universo dos jovens Estados Nacionais que acreditavam tê-la superado. Revelando o olhar Dogon sobre o colonialismo inglês, Rouch inverte, pelo filme, a perspectiva do Estado e enfatiza que, desde o ponto de vista da África, no âmbito do xamanismo, os autóctones do continente mantinham cultos de expulsão e resistência à invasão branca, nos quais os alvos principais eram os chefes militares e políticos ingleses.

Esta estratégia do movimento privilegia novos enquadramentos, ângulos e eixos, recriando na linguagem fílmica signos capazes de revelar a interação que então se estabelecia entre o cineasta-antropólogo e os personagens (FRANCE, 2000). O filme, assim, revela não apenas outra cultura, mas o encontro entre duas culturas pela imagem.

A segunda inovação de Rouch foi trazer os próprios nativos para o lado de trás das câmeras. A relação de Rouch com o Dogon Damoure Zika ficou famosa em Paris e muitas vezes este africano participou ativamente nas filmagens, auxiliando no som, na concepção e produção.

Situo minha influência cinematográfica no encontro destas duas fontes, de que nasce a noção de “etnografia fílmica”: uma tentativa de traduzir a experiência etnográfica do encontro com a alteridade cultural à luz dos conceitos que norteiam a pesquisa antropológica e lançando mão de uma estética cinematográfica particular, onde o encontro intercultural seja perseguido como uma estratégia fílmica. Considerando a noção corrente de filme etnográfico, trata-se de priorizar a etnografia antes que o filme.

1.4 Imagens índias no Brasil

No contexto indígena do Sul do Brasil, nas décadas de 1960 e 1970, Sílvio Coelho dos Santos revelava as imagens agonizantes dos “últimos Xokleng” em Santa Catarina. Os Xokleng eram então tidos como em franco processo de integração, assimilação ou extinção, e ficaram célebres a imagem e o depoimento da velha Xokleng *Angló*, praguejando contra a câmera do antropólogo. Dizia ela:

Tu quer tirar fotografia de mim? Eu tou com fome. Eu tou morrendo de fome. Quando eu morrer tu ficas com minha fotografia. Pra que? Eu morro de fome agora e tu queres minha fotografia. Morro de fome e não pagas nada pra mim. Ninguém paga nada. A índia morre e ninguém dá roupa, dá remédio. Mas sempre tiram fotografia. Eu não quero. Eu não deixo. Fotografia só se pagar. Índia ta morrendo. Tem que pagar.

Nas décadas de 1980 e 1990, à luz do novo campo de direitos conquistado pelos povos indígenas e impresso no texto da Constituição Federal de 1988, diferentes etnias se organizaram no Brasil para rever seus territórios expropriados pelo processo civilizador. Neste momento, a antropóloga Dominique Gallois, influenciada pela obra de Jean Rouch, produziu uma série de imagens e filmes em que podemos ver uma relação extremamente positiva entre os personagens indígenas e os produtos visuais, cujo ápice se dá no projeto Vídeo nas Aldeias, produzido pelo Centro de Trabalho Indigenista, em São Paulo (GALLOIS, vídeo, 1993).

Nos vídeos produzidos no projeto, o indígena passa de personagem à cineasta, em uma metáfora eficiente para revelar o início da era da imagem em um contexto de afirmação étnica

dos índios no Brasil. Neste momento, as imagens não eram mais vistas pelos índios enquanto “o roubo do sopro da morte”, como anos atrás assinalava a velha *Angló*. Ao contrário: as imagens ingressavam no jogo das trocas simbólicas entre pesquisadores e indígenas, em um momento em que as identidades autóctones investiam na positivação de sua etnicidade, experimentavam novos modos de relação com suas histórias e suas memórias, tradições e valores culturais, reconhecidos enquanto portas de acesso a direitos específicos à terra e à diferença.

1.5 Os Kaingang e suas imagens

Neste mesmo período, os Kaingang começaram a solicitar e mesmo direcionar algumas pesquisas em torno de seu interesse em produzir documentos fotográficos, sonoros e filmicos. Em exemplo vem da década de 1990, quando os Kaingang reuniram na TI Xapecozinho cerca de 10 antropólogos, com suas câmeras e gravadores, para registrar a realização do ritual do *Kkikoi* pelos velhos rezadores indígenas. Este movimento teve continuidade com a produção de CDs, vídeos e exposições fotográficas, em uma parceria com antropólogos, fotógrafos, cineastas e outras comunidades indígenas, em diferentes contextos (e.g. ROSA, vídeo, 1992; vídeo, 1995; vídeo, 1999; PADILHA & FREITAS, vídeo, 1998; TOMMASINO, CD, 2000; CHAPECOZINHO, et alii, CD, 2002; KANHERÓ et alii, CD, 2005).

Pode-se dizer que, de modo geral, os antropólogos que realizaram pesquisas entre os Kaingang a partir da década de 1990, se viram de algum modo solicitados pelos indígenas a produzir imagens, fotografias e vídeos¹². Sejam fotografias de família, que ingressam nos circuitos de trocas e visitas entre parentes, sejam as fotos ou vídeos de caráter documental, solicitados pelas lideranças indígenas, as referências a este fenômeno estão presente em muitas dissertações e teses.

Um caso ilustrativo foi vivenciado pela antropóloga Kimiye Tommasino durante os trabalhos de campo de sua tese de doutorado, em 1995, junto aos Kaingang do Posto Indígena Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra, PR).

Após ter solicitado a uma interlocutora Kaingang que preparasse o bolo azedo de milho (*ẽmi*) para que pudesse experimentá-lo, Tommasino aventou a possibilidade de documentar o

¹² Além do interesse indígena, pesam o avanço e o crescimento da sociedade globalizada de consumo, que permite o mais amplo acesso a tecnologias antes elitizadas, como câmeras digitais, gravadores etc.

processo em vídeo, com o que a indígena concordou. Passarem-se meses antes que Tommasino retornasse a campo. Quando, enfim, chegou o dia combinado para a fabricação do *ãmi*, a antropóloga foi surpreendida com uma grande festa culinária que a comunidade indígena havia organizado, com diversos pratos: *men-hú* (farinha de milho torrado), cabeça de porco cozido ou assado na brasa, peixes e plantas nativas.

“Resumindo a história”, diz Tommasino, “poucos dias antes de irmos à reserva para a filmagem soubemos que a comunidade tinha transformado a nossa idéia numa ‘festa do *ẽmi*’” (TOMMASINO, 1995a, p. 7).

A situação relatada por Tommasino permite perspectivar que, desde um ponto de vista Kaingang, os antropólogos estão a seu serviço para que possam produzir imagens e “documentos em filme”, e não o contrário, como diz o Kaingang João Carlos Padilha.

Ao longo de meu campo etnográfico, pude reconhecer que a imagem ingressa no contexto Kaingang como um efetivo instrumento de afirmação identitária, além de ser reconhecida como uma prova fiel e documental de suas mobilizações, de suas lutas, de sua história. “Mesmo quando eu já tiver passado, meus netos vão poder conhecer a luta e a idéia do avô deles”, disse certa vez Jaime *Kětánh* Alves, durante uma reunião no Morro do Osso que documentei em vídeo.

Há diferenças entre o emprego do vídeo, da fotografia e do gravador nas pesquisas de campo junto aos Kaingang. O vídeo muitas vezes depende de uma negociação e do interesse da liderança – e não raro é feito por solicitação do cacique para justamente documentar determinados acontecimentos ou rituais. O acesso ao produto filmico é também mais elitizado, haja vista que nas comunidades raramente alguém possui aparelho de videocassete para assistir às fitas gravadas. No caso de Porto Alegre, nenhuma família de qualquer um dos cinco espaços principais em que vivem os Kaingang conta com um aparelho desses.

Nas terras indígenas do interior do Estado, é interessante notar que a escola indígena acaba sendo o local para assistir aos filmes, muitas vezes também aproveitados pelos professores bilíngües em suas atividades docentes.

Como a fotografia e gravador, o vídeo também depende sempre relação de cada pesquisador/cineasta com seus interlocutores. Não há fórmulas ou um tempo objetivo para introduzir estas mídias em campo, este tempo se estabelece na situação etnográfica, na confiança e interesse dos envolvidos no processo, de cada contexto e de cada campo inter-subjetivo.

No meu caso, a câmera foi de tal modo presente que esteve nas situações mais privadas de pesquisa, dentro das casas, como também nos grandes eventos do *Monh ko* (Dia do Índio), nas reuniões no Ministério Público e nos atos públicos, a pedido dos caciques de cada comunidade.

Com relação à fotografia e ao gravador, o acesso às imagens produzidas é mais amplo e disseminado. As fotografias circulam nas redes Kaingang de reciprocidade e parentesco como bens altamente valorizados e não raro seguem de uma comunidade a outra, levando a lembrança dos parentes distantes. Dispensando tecnologias especiais para serem apreciadas, circulam de mão em mão. Muitas vezes podemos encontrá-las penduradas nas casas ou quartos, sobretudo dos mais jovens.

A respeito da inserção da câmera em campo, José Otávio Catafesto de Souza (1998) observou que, durante seus trabalhos de campo junto os Kaingang da TI Ventarra e TI Monte Caseros,

a câmera de vídeo e a máquina fotográfica exerceram fascínio sobre crianças e adultos índios, depois de um lento acostumar com o fato de haver estranhos andando por aí a perguntar, filmar e fotografar as pessoas. Depois de um tempo os pedidos se multiplicaram e os pesquisadores se transformaram em fotógrafos improvisados. As máquinas viraram, assim, centro de atenções. As cópias fotográficas das pessoas juntas e em família são bens simbólicos altamente valorizados pelos Kaingang e eles posam com muito gosto esperando ter a cópia. No entanto os não-índios não ficaram tão completamente desenvolvidos em frente a esses aparelhos óticos, considerando as circunstâncias [contexto pericial] (CATAFESTO DE SOUZA, 1998, p. 206).

O trecho de Catafesto de Souza (1998) informa que as tecnologias – câmeras fotográficas e de vídeo - também têm seu próprio tempo e seu processo de inserção e aceitação/rejeição em campo. Dependendo da posição dos agentes históricos, sobretudo do pesquisador em relação a eles, este processo pode ser mais ou menos favorável, rápido, interessante ou tenso. A tendência contemporânea de aceitação e solicitação da produção de imagens, no que se refere aos Kaingang, se confirma no campo deste antropólogo.

Enfim, convém recuperar que nem sempre esta abertura e interesse dos Kaingang em relação à produção de imagens foi favorável. Considerada simultaneamente “arma” e “documento”, nos momentos históricos em que estes indígenas não se sentiam seguros com relação à destinação das imagens e sons, preferiram que estes não fossem feitos.

É a antropóloga Lígia Simonian (1981) que nos permite avançar nesta análise, ao relatar os acontecimentos ocorridos por ocasião de seus trabalhos de campo junto aos Kaingang de Nonoai, no final da década de 1970, momento em que estes índios expulsavam os posseiros de suas terras.

Simonian realizou sua etnografia em um contexto que designa como de “perigo”: não obteve autorização da FUNAI, alguns de seus documentos e livros foram queimados e, sobretudo, teve de superar as resistências de seus informantes em prestar depoimentos. Pesava ainda que esta antropóloga pretendia cobrir etnograficamente os diferentes agentes sociais envolvidos no campo de disputa fundiária: indígenas, posseiros, religiosos – o que deve ter ampliado as margens de desconfiança (SIMONIAN, 1981, p. 1-7).

Na intenção de trabalhar com “a versão dos próprios agentes sociais”, Simonian delineou seu projeto de pesquisa a partir de uma metodologia que privilegiava o uso do gravador no registro dos depoimentos. Entretanto, esbarrou em condições objetivas que impossibilitaram seguir o plano inicial: “Os indígenas, os posseiros e mesmo os outros agentes sociais não se sentiam tranqüilos, preferindo que suas colocações, sua versão, enfim, fossem anotadas, em vez de gravadas” (SIMONIAN, 1981, p. 7).

Este contexto terminou impondo a esta pesquisadora mascarar a identidade de alguns de seus informantes, referindo-se por vezes a Kaingang genéricos, adjetivados exclusivamente com os setores da Terra Indígena que ocupavam (um Kaingang da Bananeira, do Pinhalzinho etc.). Felizmente a identidade das principais lideranças foi revelada, o que nos permite reconhecer entre eles, com base na etnografia e na genealogia trazidas na segunda parte desta tese, o líder Alcindo *Peni* Nascimento, esposo de Rosinha *Kréngrã* Fortes Eufrázio e pai das irmãs Nilda *Kengrimu*, Iracema *Rã Ga*, Noemi (falecida), Luíza e Terezinha Nascimento, todas importantes em meu campo etnográfico em Porto Alegre¹³.

A etnografia de Simonian (1981), aliada aos depoimentos que escutei em meu campo etnográfico, permite reconhecer que a mobilização pela expulsão dos colonos e posseiros em Nonoai, em 1978, envolveu a participação de muitas famílias Kaingang que hoje estão em Porto Alegre, o que foi decisivo para a recuperação de seu orgulho étnico e a positividade identitária dos

¹³ As “Nascimento” de certo modo “amarram” a trama do parentesco em um “cesto”, haja vista que, pela aliança, unificam os distintos espaços da Vila Jarí, Agronomia, Lomba do Pinheiro, Morro do Osso e mesmo São Leopoldo, já na bacia do Rio dos Sinos.

kaingang-pé – índios da tradição –, os quais por toda a década de 1970 estiveram sufocados pelo arrendamento e desmatamento patrocinado pelo órgão indigenista, sob a imposição do “panelão” e do trabalho nas lavouras¹⁴. As próprias lideranças reconhecidas como pertencentes à matriz ideológica dos *kaingang-pé*, como Alcindo Nascimento, se viram, nos anos de 1970, “sem saída” diante das pressões da FUNAI.

Convém observar que quase sempre que esta história apareceu na fala de meus interlocutores Kaingang em Porto Alegre, isto ocorreu diante do gravador e das câmeras, sem que eles demonstrassem constrangimento – o que contrasta com os impeditivos enfrentados por Simonian (1981) com respeito ao uso do gravador em campo:

“... o gravador é perigoso. Eu posso dizer coisas e essas coisas podem voltar contra mim”. (um Kaingang, Nonoai, 1978)

“Esse negócio de fazê levantamento, anotação, tudo bem, mais fazê as gravação, então não dá mesmo. Veja então se não pode prejudicá? É a gente com os nosso sofrimento aqui e os outro a perguntá. Prá nós nunca resultô em nada. Quantos levantamento de INCRA, de FUNAI, não teve? E agora olha a nossa situação nesses acampamento? Tem gente falando em invadí aqui, invadí ali – então não dá prá facilitá! Tinha por aí até gente fantasiado de posseiro prá vê se ouvia alguma coisa...”. (posseiro acampado em Taquaruçussinho, Nonoai, 1978) (SIMONIAN, 1981, p. 7-8)

O depoimento Kaingang permite reconhecer operante, no final da década de 1970, em Nonoai, a mesma alegoria¹⁵ entre o “documento” e a “arma” veiculada pelo cacique Jaime Alves: se hoje Jaime convoca os antropólogos a produzirem “documentos” que acredita eficazes em seus empreendimentos guerreiros, na defesa das florestas do Morro do Osso contra o avanço da urbanização, trinta anos atrás os Kaingang de Nonoai, sem o controle desta “arma”, temiam que ela se “voltasse contra eles”.

¹⁴ Lembremos que, de acordo com a narrativa de Zílio *Jagtyg* Salvador, expressa no capítulo 1, parte II, desta tese, o período anterior à expulsão dos posseiros pelos Kaingang de Nonoai corresponde ao tempo em que os cantos de guerra do *vãnh-génh tu vâjé* estiveram guardados pelos *kujà*. Neste tempo os guerreiros não faziam sua guerra. O acúmulo de vitórias obtidas pelos Kaingang de Nonoai, expresso na expulsão dos posseiros (1978), na recuperação dos pinheirais de Mangueirinha-PR (1980) e na retomada das florestas do Rio da Várzea (1992), permitiu, segundo Zílio, que estes cantos voltassem a ser entoados, ampliando as vitórias dos Kaingang. É deste passado e desta história que os Kaingang que conquistaram a Lomba do Pinheiro e hoje lutam pela *ymã si* do Morro do Osso tiram forças para voltar a fazer sua guerra.

¹⁵ No sentido que trata James Clifford (1998, p.65), como uma ficção narrativa que se refere a outro padrão de idéias ou eventos.

1.6 Sobre o “Dia de Mudança”

Como dito, pouco importa que o período de inserção preparatório à filmagem seja longo ou curto. O essencial é que o pesquisador esteja pronto para enfrentar o tempo de inserção que as pessoas filmadas lhe impõem, ao invés de impor-lhes o seu. A disponibilidade temporal é definida por Claudine de France (1998, 2000) como uma das principais atitudes metodológicas do documentarista etnográfico. A ela soma-se a preocupação por uma adequada dosagem do verbal e do não-verbal na narrativa fílmica, o conhecimento prévio do que se vai registrar – no caso de um ritual, o conhecimento do número de participantes e cenários, das fases dominantes, das seqüências, da duração, das formas assumidas pelos personagens e grupos. Este domínio das formas sensíveis que serão observadas/filmadas é decisivo para o estabelecimento de uma *mise en scène* adequada a um registro bem posicionado dos fenômenos. (FRANCE, 2000)

“Dia de Mudança” foi um vídeo totalmente planejado, desde a seleção do evento fílmico, definição do argumento e pré-roteiro, até o direcionamento da captação do material, enfim, a metodologia de montagem.

1.6.1 Antes do “Dia de Mudança”

Sabíamos que a família de Zílio *Jagtyg* Salvador sairia da Vila Safira/Porto Alegre, onde residia por cerca de cinco anos, e construiria seu acampamento no terreno na Vila Jarí/Viamão, onde naquele momento moravam as famílias de João Carlos Padilha e de Felipe *Rétón* da Silva. “O caminhão com a mudança deve chegar no meio da manhã. Aí vamos começar a levantar nosso barraco”, me disse Zílio.

Combinamos de fazer o registro da mudança em vídeo e Nilda *Kengrimu* Nascimento, esposa de Zílio, disse que faria um bolo de cinzas – *ãmi* – para ser comido no final da tarde. A idéia de fazer um documentário não apenas foi bem aceita, mas discutida e priorizada pelo grupo. Boas idéias sobre o roteiro foram trazidas por João Carlos Padilha e Iracema *Rã Ga* Nascimento, na casa dos quais eu já havia registrado – em ensaio fotográfico – a fabricação do *ãmi*.

Na noite anterior à filmagem, joguei com estes dois argumentos na elaboração do pré-roteiro: a mudança de um espaço para o outro e a preparação do *ãmi*. Enquanto a mudança na

cidade revelava uma estética da mudança, o preparo do *ãmi* enfatizava a noção de continuidade, de tradição. O argumento central foi justamente utilizar o fio narrativo da fabricação do pão como metáfora desta experiência Kaingang de viver na *Ymã Mág* – aldeia grande, Porto Alegre – a partir da reprodução de práticas e costumes da ordem da tradição. Mudança e continuidade estariam em diálogo e meu desafio era revelar este encontro.

Compunham a equipe de filmagem eu mesma, o também cineasta Cristiano Scherer e nossa filha Carolina, então com três anos de idade. Conversamos muito sobre esta idéia e o pré-roteiro que propus estava centrado na vontade de contemplar no registro os dois fenômenos, as duas construções, os dois rituais: a construção masculina dos barracos e a fabricação feminina do *ãmi*. O cotidiano deste “Dia de Mudança” e suas muitas faces era nosso objeto filmico. Era importante também contemplar a vontade que todos tinham de aparecer no vídeo, de serem sujeitos neste processo. Assim, o olhar cinematográfico privilegiou o trabalho e as brincadeiras, presentes em todas as gerações, tanto na construção das casas como no preparo do alimento, enfatizando os diferentes espaços de sociabilidade forjados ao longo daquele dia de mudança.

1.6.2 A filmagem

Utilizamos uma câmera digital handycam DCR-TRV351 Sony e um microfone *shotgun* Sennheiser ME67 para fazer os registros. Algumas vezes, nossa linguagem definia-se por um duplo foco, o som captando determinadas imagens sonoras e a câmera, outras. Assim procuramos construir o diálogo entre mudança e continuidade, entre universo feminino e masculino, entre a construção do barraco e a preparação do *ãmi*. Faltava o fechamento, não o havíamos previsto. Este era o elemento-surpresa que todo o cineasta que documenta o real espera lhe seja apresentado (ROUCH, 1979). As crianças nos deram esta dádiva. Sua atuação conectava os dois universos e elas nos encaminharam para o fechamento: “Ana, faz uma foto da gente?” – me perguntou *Kapri*. E prontamente começou a organizar os primos e irmãos. Estava ali nosso desfecho: mudança, continuidade e tempo – passado e futuro em diálogo na infância Kaingang no universo urbano.

1.6.3 A montagem

Ao final do dia de filmagem o material bruto já apresentava uma ordenação prévia. Isto se deve a termos registrado um evento contínuo: a mudança de Zílio e sua família, que, como um ritual, teve um início, meio e fim. Este era nosso material. Tínhamos uma hora de registros, incluindo alguns depoimentos e imagens do evento. Como filmamos com apenas uma câmera, determinados acontecimentos relacionados à mudança ficaram de fora: poderíamos ter nos detido exclusivamente na construção do barraco, usando a fabricação do pão como elemento auxiliar na narrativa, ou secundário. Olhamos as imagens junto com alguns Kaingang, que deram boas idéias. A vontade de Zílio era manter o preparo do pão em primeiro plano, achando que este era o grande valor do filme.

Cabe referir que, na filmagem, nosso pré-roteiro foi um elemento imprescindível. Sabíamos o que iria acontecer e tínhamos um problema antropológico que instigava nosso olhar: tratar da mudança e da continuidade, do novo e do antigo, do presente e do passado, não como formas estanques, mas imbricadas, em diálogo. Por estas razões, o material bruto era fruto quase de um *tournéée montée* (FRANCE, 2000), que consiste em ir “filmando e montando” simultaneamente, editando com os próprios recursos da câmera, prevendo os cortes, antevendo o produto.

Mesmo com o material organizado desta forma, o trabalho de montagem depois da filmagem foi decisivo para o produto final. Na montagem é possível reordenar o material de tal forma que podemos ter um filme novo, totalmente diferente, ao final do processo (MURCH, 2004). Embora este não tenha sido o caso de “Dia de Mudança”, a montagem foi um processo extremamente rico e nela pudemos lapidar ainda melhor os conceitos que norteavam a produção fílmica.

O montador de “Dia de Mudança” foi Cristiano Scherer, que havia acompanhado e participado de todo o processo de pré e de filmagem. Ele estava tão enfronhado no processo fílmico que o “primeiro corte”, ou seja, a versão preliminar, foi elaborada sem qualquer intervenção de minha parte. Zílio viu junto comigo este primeiro corte. Igualmente ouvimos a opinião dos colegas do NIT Rogério Rosa, José Otávio Catafesto de Souza, Sérgio Baptista da Silva, entre outros. A partir destas contribuições realizamos um segundo corte e finalmente

entramos na fase dos ajustes de montagem. Após cerca de uma semana intensa de trabalho, tínhamos o produto final.



Fig.108 – Seqüência de imagens de “Dia de Mudança”. (Vila Jarí, Morro Santana, 2002).

1.7 A produção de *Mrÿr Jykre* – A cultura do cipó

Totalmente diferente da anterior, esta etnografia filmica reproduz todo o percurso analítico e etnográfico da tese. Algumas imagens remetem a 2001, quando eu ingressava no curso de doutorado. A linguagem de câmara é ainda exploratória, percebe-se nitidamente que o olhar ainda não elegeu seu foco. Trata-se da câmara como “bloco de notas”, na perspectiva de Leroi-Gourhan (1948). Estas imagens a que me refiro correspondem às seqüências na floresta do Morro Santana e na casa de João Carlos Padilha, em 2001.



Fig.109 – Seqüência de imagens de *Mr̃r Jykre* (Morro Santana, 2001).

Ao lado deste conjunto, figuram seqüências da coleta de cipó empreendida pelo grupo de coleta de *Rokág* nas florestas da Ponta Grossa, em setembro de 2004, e a mobilização guerreira dos Kaingang pelo Morro do Osso, em abril daquele mesmo ano.



Fig.110 – Seqüência de imagens de *Mr̃r Jykre*: florestas da Ponta Grossa e luta pela terra no Palácio Piratini.

Tanto os conceitos e estratégias de *misé en scène* que definem a narrativa fílmica como os problemas antropológicos estavam muito mais definidos. A câmera, neste caso, operou quase que diretamente como o meio de um “texto”.

Grande parte da seqüência da Ponta Grossa tem planos-sequência ou montagens experimentais que realizei na própria câmera, ao estilo de um *tourné montée* (FRANCE, 2000). Os registros fílmicos utilizados neste vídeo foram feitos por mim, em minhas idas a campo.

O volume de material que deu origem a este segundo filme – reunindo as “notas fílmicas” elaboradas entre 2001 até 2004 – era infinitamente maior e mais diverso, o que exigiu um maior esforço de decupagem, seleção e montagem. O roteiro, neste caso, foi elaborado posteriormente às filmagens, resultando em um outro processo reflexivo.

Para dar uma unidade entre as seqüências, conferindo uma uniformidade estética entre as imagens mais antigas e as imagens mais recentes, tivemos de usar artifícios de montagem, como *inserts* ou planos encaixados. (MURCH, 2004).

O montador deste filme também foi Cristiano Scherer. A etapa de montagem exigiu cinco meses de trabalho desde a análise do material bruto, roteirização, seleção das imagens e montagem propriamente dita. Outros dois meses foram necessários para a pesquisa e seleção de trilha, imagens de *inserts* e edição do som.

Considerando a forma como “*Mrĩr Jykre - a cultura do cipó*” foi montado, este vídeo permite ao leitor revisitar pela via sensível os capítulos etnográficos desta tese.

O esforço narrativo desta etnografia fílmica foi estabelecer uma conexão entre o sistema do *Mrĩr Jykre* e a dinâmica Kaingang em reivindicação do Morro do Osso, o que confere a este filme um caráter reflexivo nos termos de uma conclusão.

O fio condutor desta passagem é a floresta, como espaço que mobiliza e sustenta os personagens em ambas as partes do filme e em seu viver *kaingang-pé* na *Ymã Mág*.

Os blocos que estruturam a narrativa fílmica correspondem aos três espaços principais que conformam o território Kaingang definido pelo *Mrĩr Jykre* na margem leste do Lago Guaíba: a floresta – espaço da coleta; a aldeia – espaço da fabricação; e as feiras – espaço da circulação e das muitas trocas.

No bloco do “espaço da floresta”, os depoimentos de João Carlos Padilha, Iracema *Rã Ga* Nascimento e Francisco *Rokág* dos Santos possibilitam simultaneamente acessar as categorias êmicas que definem a eco-lógica Kaingang na classificação e manejo das diversas espécies de *mrûr* e reconhecer os contornos do território de coleta Kaingang em Porto Alegre: partindo das florestas do Morro Santana, no extremo norte da Crista de Porto Alegre, a etnografia conduz o “leitor” através do território, atravessando o Morro do Osso – no extremo sul desta mesma Crista – até atingir as florestas da Ponta Grossa.



Fig.111 - Localização dos espaços referidos na territorialidade do *Mrûr Jykre* a partir da etnografia filmica de mesmo nome. (fonte: adaptado de HICKEL et alii, 1998, p. 108).

O depoimento de *Rokàg* é fundamental para compreender que cada uma destas florestas representa uma macro-zona ecológica que reúne recursos específicos: os recursos encontrados na Ponta Grossa complementam os que se localizam no Morro do Osso e vice-versa. Do mesmo modo, há determinadas espécies de *mrũr* que são abundantes no Morro Santana, a norte, e que são mais raras a sul.

Este bloco nos permite, assim, “tanger” os contornos do território Kaingang na margem leste do Guaíba a partir da dimensão eco-lógica que define este território na perspectiva indígena. Como vimos no capítulo etnográfico do *Mrũr Jykre*, estas florestas são pontos extremos de um continuum onde as fronteiras são tênues e incluem outros pontos, como o Morro São Pedro, Belém Velho, Morro da Glória, Lomba do Pinheiro, entre outros fragmentos florestais dispersos na matriz ambiental de Porto Alegre (METZGER, 1999). Aplicando conceitos da ecologia de paisagens, trata-se de um mosaico de manchas florestadas, situadas principalmente nas cotas mais altas, nos morros, em meio a matriz urbana, como verdadeiras ilhas (METZGER, 1999).

Através da combinação entre o tempo narrativo das falas dos personagens e o tempo filmico de montagem (definido pelos cortes encadeados e pela duração de cada plano), procura-se dar movimento e atualidade às memórias evocadas pelos Kaingang que circulam nas florestas de Porto Alegre, na medida em que elas se presentificam no sabor das frutas experimentadas pelo grupo de *Rokág* florestas da Ponta Grossa – como o *kókun* (vacum), a *pěnvã* (guabiroba), o *téin* (jerivá) –, assim como nas imagens e encontros com os animais que eventualmente cruzam em suas trilhas nas florestas: a cobra (*pÿn*), na Ponta Grossa, ou o pássaro (*sikré*), no Morro Santana.

Na perspectiva de Henri Bergson (1990), podemos considerar que a percepção – das imagens, mas também dos sabores, sons, aromas, texturas – “jamais é um simples contato do espírito com o objeto presente; está inteiramente impregnada de lembranças-imagens que a completam, interpretando-a” (BERGSON, 1990, p. 109).

Procura-se, deste modo, revelar os “eventos paralelos” de importância simbólica que concorrem na coleta do cipó: no Morro Santana, Iracema compartilha a percepção sonora do canto do pássaro com o pequeno *Kenxé*; ensina à pequena *Kapri* o jeito de fazer colares de *resãn* (capim escada), conforme aprendeu com sua avó.

No bloco do “espaço da casa”, a narrativa fílmica investe no dimensionamento da casa e da terra indígena de uso exclusivo como um centro privilegiado da vida Kaingang, espaço em que organizam e dão sentido aos recursos – humanos e naturais – que povoam seu território.

A casa propriamente dita estende-se ao pátio, espaço priorizado no tratamento e tessitura das fibras da floresta, que assim são convertidas em cestos, bolas e outros objetos. Do mesmo modo a casa – e, em sua extensão, o pátio e a aldeia – é o espaço priorizado para a “trama” das intrigas, alianças, cortes e cruzamentos que configuram os contornos de um outro “cesto”, a sociedade Kaingang. Esta reflexão ganha corpo na seqüência de planos em que a família de Luís Salvador produz artesanato no pátio de sua casa, na terra da Lomba do Pinheiro. Nestas imagens são exploradas esteticamente as tramas das relações familiares, os olhares, o riso e a alegria de estar juntos trançando o cipó.

Convém observar que este é o único bloco em que o som-direto¹⁶ foi mantido em um nível mínimo, sendo a narrativa sonora conduzida pela música “*Kanhgág ag tỹ kyn kyn*” (“Os Kaingang tocam juntos”) (KANHERÓ et alii, CD, 2005). Esta música instrumental é produto do encontro dos três *kófa* João Carlos *Kasu* Kanheró (Comunidade da Agronomia), Zílio *Jagtyg* Salvador e Felipe *Rětón* da Silva (ambos da Comunidade da Lomba do Pinheiro).

Tocar juntos foi um desafio para estes *kaingang-pé*, haja vista haver entre eles tensões e disputas. Sobretudo entre Zílio e Felipe ocorreram muitos episódios de desconfiança mútua, pois os dois homens disputaram o poder de liderança na Comunidade da Lomba do Pinheiro, em 2003. A gravação do CD foi um momento em que estes Kaingang ritualizaram estas tensões em música. Naquele contexto, as disputas se davam em torno do canto “mais bonito”, o “toque mais bonito” dos instrumentos tradicionais. Na trilha escolhida, em que “os Kaingang tocam juntos”, Zílio executa o arquinho de boca (*vyjsĩ*), Felipe toca a taquara de ritmo (*vãn*) e *Kasu* toca o chocalho de porongo (*sygsyg*).

A escolha desta trilha para compor o bloco da fabricação do artesanato de cipó no pátio da casa sublinha a poética gestual de Irma Farias “abrindo” o *cipó-marronzinho* com a boca, em alegoria ao toque do *vyjsĩ*; a menina raspando o *cipó-marronzinho* em alegoria ao *sygsyg*, e Luis Salvador tramando o *cipó-de-cesto* em alegoria ao toque do *vãn*.

¹⁶ Som de cena.



Mulher Kaingang “toca vyjsi”.



Menina Kaingang “toca sygsyg”



Homem Kaingang “toca vãn”

Fig.112 - Tecendo as “tramas” Kaingang em Porto Alegre: família Salvador no pátio de sua casa na *Ymã Fág Nhin* – Comunidade da Lomba do Pinheiro – 2003.

O bloco das feiras propõe uma abordagem destes espaços enquanto zonas de abertura e intenso fluxo sócio-cultural do território Kaingang em Porto Alegre, espaço de estatuto cerimonial e ritual, onde os diferentes grupos locais se encontram e estabelecem fluxos inter-sociais mais amplos. Aos moldes do que Kimiye Tommasino (1995a) observou, analisando a territorialidade dos Kaingang ao longo da bacia do Tibagi, reproduzem as margens dos rios, onde os membros das distintas comunidades locais se reúnem.

A relação com os *compradores de balaio*, como vimos, envolve uma série de estratégias que se assemelha àquela empregada na caça, como banhos com remédios do mato utilizados para atrair as “presas”. No vídeo são exploradas as situações de compra, em que ocorre a negociação do preço. Nas feiras também são atualizados os vínculos entre as gerações, aos moldes do que ocorre no pátio das casas, onde os velhos, pais, mães e filhos compartilham um mesmo espaço de

sociabilidade, observando-se também a formação de grupos abertos por idade e sexo. Em meio à cidade, com seus ritmos urbanos, os Kaingang constituem sua alteridade a partir destes vínculos sociais que conformam um tempo próprio.

Não raro vemos grupos de crianças onde os maiores cuidam os menores e, assim reunidos, circulam nas praças e ruas ao redor da feira. Espaço de circulação, a feira é também um local de “tramar” fofocas, trocar notícias, articular a guerra, namorar. É também espaço da fabricação. Nas épocas de Natal e Páscoa, quando o movimento do comércio aumenta, as feiras reproduzem com intensidade o espaço das casas e pátios, os cipós ganham o asfalto, a família se envolve na produção de novos objetos, observam as formas inauguradas por um parente de outra comunidade, ampliam o repertório desta linguagem com novos termos.

As imagens do vídeo, captadas nas vésperas do Natal de 2001, trazem um destes momentos de intensa troca. Através das formas e cores dos cestos elaborados nas distintas terras indígenas Kaingang, as feiras são lugares privilegiados para abordar a diversidade de situações locais Kaingang a partir da diversidade das formas expressas na cultura material.



Fig.113 - Imagens de *Mrîr Jykre* (Feira do Brique da Redenção, Natal de 2001).

1.8 Fechando o cesto: à guisa de conclusão

No *Mrũr Jykre*, as palavras-imagens proferidas pelo *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia e grafadas na epígrafe desta tese ganham espaço e expressividade: língua e artesanato sustentam o viver *kaingang-pé* na *Ymã Mág*.

Seguindo a pista fornecida por este *kujà*, podemos reconhecer – na linguagem expressa na performance do *vãnh-génh tu vãjé*, na simbologia das trocas de documentos, cocares e armas de guerra entre chefes Kaingang e as *autoridades dos brancos*, assim como nas palavras e nos gestos enunciados por *Rokág* diante da cruz de madeira, em língua Kaingang, falando das florestas que cobriam as terras banhadas pelo *Goj kafã tĩr* e das cinzas dos antepassados que viviam na *Ymã si Topẽ pẽn*¹⁷ – as tramas com que os Kaingang tecem o cesto de sua sociedade através dos tempos.

Língua e artesanato são faces de uma mesma realidade, metáforas válidas para abordar este horizonte cultural indígena. Pela língua e pelo artesanato, os Kaingang se movimentam no seu território, em visitas aos parentes, em busca de apoiadores a seus embates de fronteiras e de novos aliados, em busca dos recursos naturais dispersos nas ilhas florestais e nos campos remanescentes no grande mosaico da paisagem sulina, em busca também de novas tecnologias e formas simbólicas que são permanentemente apreendidas e ressemantizadas a partir de seus esquemas culturais. “Navegam”¹⁸ milhares de quilômetros, reafirmam solidariedades, retornam com sementes, fibras vegetais, aliados, notícias, convites, conhecimentos, tecnologias.

O artesanato, que sustenta o viver Kaingang na *Ymã Mág* Porto Alegre, permite-lhes manter os vínculos societários tradicionais na cidade a partir da relação com os campos e florestas locais, atualizando os elos entre grupos familiares e grupos domésticos, sobretudo nas expedições de coleta, aos moldes do que faziam nas caçadas aos porcos-do-mato (*krág*), relatadas pelo *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, na coleta de peixes (*pirã*) nos *paris* conforme os relatos de Diolinda Tomás Pereira, na coleta do pinhão (*fág fy*) e outras frutas que brotavam das florestas¹⁹.

¹⁷ O depoimento a que me refiro encerra a etnografia filmica *Mrũr Jykre*. A escolha por não traduzi-lo se dá no sentido de encerrar esta tese com a estética da alteridade indelével no som da língua Kaingang.

¹⁸ Na metáfora de Sahlins (2003).

¹⁹ Algumas delas, como revela a etnografia filmica *Mrũr Jykre*, encontradas e apreciadas em Porto Alegre.

Para além da superfície das formas econômicas do comércio, é necessário reconhecer que o artesanato é o caminho que a eco-lógica Kaingang elege e persegue para manter ativa a relação com a floresta, domínio simbólico que sustenta a alteridade Kaingang e conecta o xamanismo e a guerra.

O xamanismo, entendido como um sistema cosmológico e eco-lógico em cujo âmbito se produzem e reproduzem conhecimentos e práticas, revigora-se na cidade de Porto Alegre a partir da possibilidade encontrada e construída historicamente pelos Kaingang descendentes do *p'ai mág* Gregório *Nonohay* e de seu filho João Grande *Nĩvo*²⁰, em manter os vínculos com o domínio da floresta e assim potencializar seus embates guerreiros. A necessidade e alegria em fazer sua guerra, expressas no canto do *vãnh-génh tu vãjé*, conectam os Kaingang do *uri* (presente) com os do *vãsy* (tempo dos antepassados), os “ramos” com suas “raízes”, os “galhos” com os “troncos velhos”, mantendo a “floresta” em pé.

Retomo aqui a metáfora fornecida por Zílio *Jagtyg* Salvador, quando compara um cipóal (*gòje*) na floresta com a família e a comunidade Kaingang, onde o tronco principal é o pai e os ramos seus filhos. Esta concepção, recordemos, está na base dos preceitos que fazem do manejo Kaingang do cipó uma prática ecologicamente sustentável, na medida em que o corte das fibras utilizadas no artesanato incide sobre os ramos ou “filhos” (do ponto de vista genético, os “ramets”), e quase nunca sobre as matrizes ou “pais” (os indivíduos genéticos ou “genets”). Dialeticamente, na mesma medida em que a eco-lógica Kaingang utiliza o modelo social para conhecer e organizar suas práticas de manejo dos cipós, também lança mão dos conhecimentos adquiridos a partir da observação destas plantas para construir sua própria noção de sociedade²¹. Neste sentido, as metáforas que de modo geral os Kaingang se utilizam para representar seus antepassados (os *troncos velhos*) e seus descendentes (nas palavras de Iracema *Rã Ga* Nascimento, *um filho é uma semente nossa*) remetem ao universo vegetal da floresta.

Nossa viagem através da história, combinando o exercício de aproximá-la da etnografia, da arqueologia, do mito e da etnologia, nos permitiu reconhecer a profundidade milenar da relação Kaingang com os territórios da margem leste do Lago Guaíba. No quadro secular, as

²⁰ Lembremos que as tramas do parentesco, expressas na genealogia apresentada na parte 2 desta tese, nos permitem conectar os Kaingang contemporâneos em Porto Alegre com a territorialidade e ciclo de guerras destes *p'ai mág* novecentistas.

²¹ Entendida aqui como uma rede social expressa em termos das relações entre as unidades organizadas que efetivamente participam desta rede.

formas rituais do *vãnh-génh tu vâjé* nos permitiram vincular as territorialidades dos Kaingang contemporâneos com a dos *feitizeros* e guerreiros setecentistas que empreendiam o esforço de manter os territórios do *Guaibi-renda* livres do avanço das frentes jesuíticas e da colonização. O fio etnográfico aberto pela análise dos colares dos chefes Kaingang novecentistas, por sua vez, nos permitiu aproximar o xamanismo da guerra e reconhecer a dimensão perspectiva da cosmologia Kaingang.

Enfim, o *Mrür Jykre*, em suas camadas de história, nos permite tanger os domínios territoriais Kaingang na margem leste do Guaíba a partir do reconhecimento de que há um conjunto de espaços e relações eco-sociais que estão por trás de um cesto de cipó. No *Mrur Jykre*, os Kaingang se reafirmam como *kaingang-pé, índios da tradição*, na medida em que dão atualidade a seus conhecimentos e práticas de guerreiros e caçadores, encontrando a possibilidade de permanecer na cidade, voltados para a floresta. E é a partir da floresta que o xamanismo, fortalecido pelos vínculos eco-lógicos com os seres e espíritos da mata e pelos vínculos societários que mobilizam os embates guerreiros dos Kaingang na cidade, se coloca como via privilegiada para a recuperação dos cantos guardados e para o (re)conhecimento das marcas sociais que estabelecem o pertencimento Kaingang a estes territórios.

“Porque onde tem a cinza do índio, ele acha” (Francisco *Rokág* dos Santos).



Fig.114 - O *Goj kafã tũr* - Lago Guaíba - visto desde a *ÿmã si Topẽ Pẽn*. Imagens da etnografia filmica *Mrür Jykre*

REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, Marc & JEUDY, Henri-Pierre. **Anthropologie du politique**. Paris: Armand Colin/Masson, 1997.
- ABELLA, Gonzalo. **María Micaela Guyunusa: homenaje a la mujer charrua**. [http:// www.indymedia .org/news/2003/03/10641.php](http://www.indymedia.org/news/2003/03/10641.php) , 2003.
- ADMINISTRAÇÃO POPULAR. **Guia do Orçamento Participativo**. Porto Alegre: PMPA, 2003.
- AGUERO, Oscar (coord.) **Biodiversidade e Sócio-Diversidade em Áreas da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (Strictu Sensu) do Rio Grande do Sul**. Projeto Integrado. Porto Alegre: NIT/IBC, 1996.
- _____. Sociedades Indígenas, Racismo y Discriminación. In: **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, n.18, p.255-264, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2002.
- ALEGRE, Augusto Porto. **A Fundação de Porto Alegre**. Porto Alegre: Ed. Globo, 1906.
- ALMEIDA, Jalcione. **Da ideologia do progresso à idéia de desenvolvimento sustentável**. In: ALMEIDA, J. & NAVARRO, R. (org.) **Agricultura e Desenvolvimento Sustentável**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, no prelo.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Porsto Indígena Xapecó-SC** Dissertação de Mestrado Florianópolis, SC: PPGAS-UFSC, 1998.
- _____. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. Tese de Doutorado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004.
- ALMEIDA, Rodrigo. **Ilusões Perdidas: entrevista com Eduardo Giannetti da Fonseca**. **Jornal do Brasil [on line]**, 28 de maio de 2005.
- ALMEIDA, Rubem F.T. & MURA, Fábio. **Guarani Kaiowa e Ñandeva**. in: www.socioambiental.org/pib/epi/guaranimbya/print.htm - **Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil**, 2003.
- AMARAL, Henrique. **Porto Alegre vista do céu**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2005.
- ANAÍ. **Expropriação e Luta: as terras indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PETI/ANAÍ-RS, 1991.
- ANDERSON, B. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso, 1991.
- ANDRADA, Gomes Freire. **Cartas**. In: **Revista do Archivo Público Mineiro**. n.º.21-22-23. Belo Horizonte, 1927, 1928, 1929.

- ANJOS, José Carlos G. dos. A comunidade de São Miguel. In: ANJOS, J.C.G. dos e SILVA, S.B da. **São Miguel e Rincão dos Martimianos – ancestralidade negra e direitos territoriais**. pp. 33-43. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ANJOS, José Carlos G. dos & SILVA, Sérgio Baptista da. **São Miguel e Rincão dos Martimianos – ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ASSIER-ANDRIEU, Louis. Maison de mémoire – structure symbolique du temps familial em Languedoc: Cucurnis. In: Habiter la maison. **Terrain**, n.9, pp. 10-33, Paris, 1987.
- ASSIS BRASIL, Luiz Antonio de. E o Pampa nos cerca. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1858)**. Coleção Reconquista do Brasil, vol. 17. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia / São Paulo: EDUSP, 1980.
- BACKES, Paulo & IRGANG, Bruno. **Árvores do Rio Grande do Sul – Guia de identificação e interesse ecológico**. Porto Alegre: Clube da Árvore, 2002.
- BAINES, Stephen G. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena** Ano I, n.7, Brasília/DF, nov./dez 2001.
- _____. Organizações indígenas e legislações indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.115-128, abr./jun.2003.
- BALDUS, Herbert. O Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas. In: **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, p.08-33, 1979 [1933].
- BALÉE, William. Cultural forests of the Amazon. **Garden** 11(6):12-14, 32, 1987.
- _____. Historical Ecology: premises and postulates. In: BALÉE, W. (ed.) **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press. Pp. 13-29, 1998.
- _____. Diversidade Amazônica e a Escala Humana do Tempo. In: Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul: Aspectos humanos da biodiversidade. Florianópolis: SEESUL, pp. 14-28, 2003.
- BANTON, M. “Etnogenese” in: **A Idéia de raça**. Lisboa: ed. 70, 1979.
- BARROS LARAIA, Roque de. Nossos contemporâneos indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes da & Grupioni, Luis Donisete Benzi **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**, Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” in: POTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (org). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- BASTIDE, Roger. Religiões em conserva e religiões vivas. In: As Américas Negras. São Paulo: DIFEL, 1974.

- BASTOS, Ronaldo Marcos. **Porto Alegre - um século em fotografia**. CD ROOM. Porto Alegre: Ed. Ulbra, 2003.
- BECK, Marco Antonio de Castro. Mapa das Reduções Jesuítico-Guaranis. In: TAVARES, Eduardo. **Missões**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.
- BECKER, Ítala Irene Basile. **O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Instituto Anchieta/Unisinos, 1995.
- _____. O que sobrou dos índios pré-históricos do Rio Grande do Sul. In: KERN, Arno (org.). **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul**. pp. 331-356. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.
- _____. **Os Índios Charrua e Minuano na Antiga Banda Oriental do Uruguai**. Série Acadêmica. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2001.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo pelo espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BERNARDI, Mansueto. **Missões, Índios e Jesuítas – Obras Completas**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Ed. Sulina, 1982.
- BINDÁ, Nadja Havt. **Informação nº 18/CGID: Reivindicação de famílias Kaingang pela regularização fundiária do Morro do Osso, localizado no Município de Porto Alegre – RS**. Coordenação de Identificação e Delimitação. Brasília: MJ/FUNAI, 2005.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998
- BODMER, Richard E. & ROBINSON, John G. Análise da sustentabilidade de caça em florestas tropicais no Peru – Estudo de caso. In: CULLEN Jr., L. et all (org.). **Métodos de Estudos em Biologia da Conservação e Manejo da Vida Silvestre**. Curitiba: UFPR/Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003.
- BORBA, Telêmaco. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, v.6, São Paulo, 1904.
- _____. **Actualidade indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BORGES FORTES, João. **Rio Grande de São Pedro**. Rio de Janeiro: Biblioteca Militar, 1941.
- BORRINI-FEYERABEND, G. **Manejo Participativo de Áreas Protegidas: Adaptando o Método ao Contexto**. Série Parques Nacionales y Conservación Ambiental – Temas de Política Social Gland, Suíça: UICN, 1997
- BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- _____. Stratégies de reproduction et modes de domination. **Actes de la Recherche em sciences sociales**, n.105, pp.3-12, 1994.
- _____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro/Lisboa: Ed. Bertrand Brasil/DIFEL, 2001.

- BRACK, Paulo; RODRIGUES, Rodrigues & LEITE, Sérgio. Morro do Osso: um santuário cercado pela cidade. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia. A construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Porto: Editorial Presença, 1982.
- BROCHADO, J.P. **A expansão dos Tupi e da cerâmica policrômica amazônica**. *Dédalo*, São Paulo, 27: 65-82, 1989.
- BRUXEL, Arnaldo. **Os Trinta Povos Guaranis**. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. Nova Dimensão, 1987.
- BURT, W. H. Territoriality and home range concepts as applied to mammals. *J. Mammal.*, 24: 346-352., 1943.
- CALDRE E FIÃO, José Antonio do Vale. Ibuicui-Retã. **Boletim Municipal de Porto Alegre**. vol. VI, ano V, p.p. 418-421, Porto Alegre, 1943.
- CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, v.18, n.1, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terêna. **Revista de Antropologia**, vol.5, n.2, 1957.
- _____. **O Processo de Assimilação dos Terêna**. Série Livros I, Rio de Janeiro: Museu Nacional/Universidade do Brasil, 1960.
- _____. **Urbanização e Tribalismo – A Integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classes**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1968
- _____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. **América Indígena**, XXVIII, 2. México, 1968b.
- _____. **O Índio e o Mundo dos Brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.
- _____. Os Povos Indígenas e os seus direitos. **Anuário Antropológico**, editorial, pp. 13-20, 1981.
- _____. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.15, n.42, pp.7-21, 2000.
- CARDOSO NUNES, Zeno. **Tentos & Loncas**. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1993.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras, 1992.
- _____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In **MANA** 4 (1):7-22, 1998.

- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **A invenção do sujeito ecológico: sentidos e trajetórias em Educação Ambiental**. Tese de Doutorado.. Porto Alegre: PPGEDU/FACED/UFRGS, 2001.
- CARVALHO, J. J. ; DORIA, S. Z. ; OLIVEIRA JR, A. N. **O Quilombo do Rio das Rãs**. 1. ed. Salvador: CEAO-EDUFBA, 1996
- CASTRO, Pery de. **Quadrilha de Aporreados**. Porto Alegre: EVANGRAPH, 1997.
- CASTRO, Nilza. **Na sombra da ramada**. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **Uma introdução ao sistema técnico-econômico Guarani**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre:PPGAS/UFRGS, 1987.
- _____. O que é, afinal, o corpo índio no Brasil meridional. In: LEAL, Ondina F. (org). **Corpo e Significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.
- _____. “Aos Fantasmas das Brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1998.
- _____. **Avaliação Participativa. Relatório de Avaliação dos Projetos: A. Projeto de Trabalho com Índios Desaldeados e Acampados (DMD 1782 – DMD 1968 – DMD 2088); B. Missão Guarita e Saúde Kaingang – Assessoria Educação, Saúde e Movimentos Indígenas (Pão para o Mundo: P 07645 – P 226/96 – P 268/99); C. III Pastorado Ibirama – Missão Povos Indígenas em Santa Catarina (Igreja Evangélica Luterana da aviera e Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil)**. São Leopoldo: IECLB, 2001
- _____. O Sistema Econômico das Sociedades Indígenas Guarani Pré-Coloniais. in: **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, n.18, p.211-253, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2002.
- _____. Desenvolvimento Regional, hidrelétricas privatizadas e comunidades indígenas na Bacia do Rio Uruguai, RS. In: SANTOS, Silvio Coelho dos e NACKE, Anelise (orgs.) **Hidrelétricas e Povos Indígenas**. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas, 2003.
- _____. Mobilização indígena, direitos originários e cidadania tutelada no sul do Brasil depois de 1988. in: FONSECA, Cláudia; TERTO JR., Veriano & ALVES, Caleb F. **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos – diálogos interdisciplinares**. pp. 185-197. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio; VENZON, Rodrigo Allegretti & FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Relatório Antropológico Complementar NIT/LAE/05-2005**. Porto Alegre: NIT/UFRGS, 2005.
- CERNEV ROSA, Marcelo Caetano. **A luta pela terra em memórias Kaingang**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. In: **Estudos Avançados**, 11(5), São Paulo: USP, 1991.

- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: A Guerra nas Sociedades Primitivas. in: CLASTRES, Pierre; GAUCHET, Marcel; ADLER, Alfred & LIZOT, Jacques. **Guerra, Religião, Poder.** Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa: Ed. 70, 1977.
- _____. A economia primitiva. in: CLASTRES, Pierre **Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 1998.
- CORREA FILHO, Virgílio. **Ervais do Brasil e Ervateiros.** Documentário da Vida Rural, n.12. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura/Governo Federal da Republica do Brasil, 1957.
- CORUJA, Antônio. **Antiquilhas: Reminiscências de Porto Alegre.** Porto Alegre: ERUS, 1983.
- COUTO E SILVA, Major Morency do; PIRES, Arthur Porto & SCHIDROWITZ, Léo Jerônimo (org.). **Rio Grande do Sul, Imagem da Terra Gaúcha - A Obra Documentária do Estado Sulino, Fronteira Extrema do Brasil, sua história e evolução, seu trabalho criador, sua paisagem e seus homens.** Porto Alegre: Editora Cosmos Limitada, 1942.
- CRÉPEAU, Robert R. A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o Xamanismo Bororo. In **Horizontes Antropológicos.** Ano 8, n.18, p.189-209, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2002.
- _____. Mito e Ritual entre os Índios Kaingang do Brasil Meridional. In : **Horizontes Antropológicos.** ano 3., n.6., p.173-186, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1997.
- CROSBY, A W. **Imperialismo Ecológico – A Expansão Biológica da Europa: 900-1900.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CULLEN Jr., Laury; RUDRAN & VALLADARES-PÁDUA, Cláudio (org.) **Métodos de Estudos em Biologia da Conservação e Manejo da Vida Silvestre** Curitiba: UFPR; Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003.
- DALTO, Renato. O Mundo Missioneiro. In: TAVARES, Eduardo. **Missões.** São Leopoldo: Ed. UNISINOS, pp. 14-47, 1999.
- DA MATTA, Roberto. Mito e anti-mito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. et. alii. **Mito e Linguagem Social.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- _____. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de O. (org). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social.** Rio de Janeiro: ZAHAR Ed., 1978.
- _____. **Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social.** 6ªed. Rio de Janeiro: Tacco, 2000.

- D'ANGELIS, Wilmar & VEIGA, Juracilda da. Em que crêem os Kaingang? In: LEITE, A.G. de O. **Kaingang – confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: UNIMEP, 1994.
- DARWIN, C. **The Voyage of the Beagle**. NY: Garden City, [1839] 1962.
- _____. On the movements and habits of climbing plants. **Journal of the Linnean Society (Botany)** 9: 1-118, 1867.
- _____. **A origem das espécies**. São Paulo: Itatiaia/EDUSP, [1859] 1985.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos. Porto Alegre:
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In **MANA**, 4 (1): 23-45, 1998.
- _____. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. In: **Horizontes Antropológicos**, ano 8, n. 18, p. 93-112. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2002.
- DIAS, L.L., Vasconcellos, J.M.O, Silva, C.P., Sobral, M. & Benedeti, M.H.B. Levantamento Florístico de uma Área de Mata Subtropical no Parque Estadual do Turvo, Tenente Portela, RS. In: **Anais do 2º Congresso Nacional sobre Essências Nativas**, p: 339-346, 1992.
- DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- DIETRICH, Mozar Artur **Parecer Jurídico – Portaria No. 352/PRES/95/FUNAI de 19 de abril de 1995 – Terras Indígenas Ventarra e Caseros, RS**. Passo Fundo: FUNAI, 1995.
- DREYS, N. **Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul**. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1961.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: ROCCO, 1992.
- _____. *Homo hierarchicus* : **O sistema das castas e suas implicações**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1997.
- DUNNING, John & BELTON, William. **Aves silvestres do Rio Grande do Sul**. 3ª ed. Porto Alegre: FZB, 1993.
- DURIGAN, Giselda. Métodos para análise de vegetação arbórea. In: CULLEN Jr., L. et all (org.) **Métodos de Estudos em Biologia da Conservação e Manejo da Vida Silvestre Curitiba**: UFPR; Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003
- DUTRA, Olívio de Oliveira. **Nas Pegadas da Utopia**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 1998.
- ECKERT, Cornelia. Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. **Humanas**. v.19/20, n.1/2, p.21-44. Porto Alegre, 1996-1997.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. **Revista de Antropologia**, v.41, n.2, p. 107-136. São Paulo:USP, 1998.

- ECKERT, Cornelia & MONTE-MOR, Patrícia (orgs). **Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia** Porto Alegre: Ed. Universidade, 1999.
- EFE, Márcio Amorim; MOHR, Leonardo Vianna & BUGONI, Leandro. **Guia Ilustrado das Aves dos Parques de Porto Alegre.** Porto Alegre: PROAVES, SMAM, COPESUL, CEMAVE, 2001.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.
- ENGEL, V.L.; FONSECA, R.C.B & OLIVEIRA, R.E. Ecologia de lianas e o manejo de fragmentos vegetais. **SÉRIE TÉCNICA IPEF**, v. 12, n. 32, p. 43-64, dez. 1998.
- ERMINIA, Maricato. **Metrópole, legislação e desigualdade.** *Estud. av.*, maio/ago. 2003, vol.17, no.48, p.151-166. ISSN 0103-4014.
- EVANS-PRITCHARD. E.E. **Os Nuer.** 2ª ed, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.
- FAUSTO. Carlos. **Inimigos Fiéis – história, guerra e xamanismo na Amazônia.** São Paulo, SP: EDUSP, 2001.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & Leite, M.L.M. (orgs). **Desafios da Imagem – fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais.** Campinas: Papyrus, 1998.
- FELIZARDO. Julia Netto. **Evolução administrativa do Estado do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul/Secretaria da Agricultura/ Instituto Gaúcho de Reforma Agrária/Divisão de Cartografia e Geografia, s.d.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica.** Tese de Doutorado. São Paulo:PPGAS/USP, 2003.
- FERRAZ DE SOUZA, Clélia. Evolução urbana: dos arraiais a metrópole. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre.** UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- FERREIRA, Lúcia da Costa. Dimensões Humanas da Biodiversidade: mudanças sociais e conflitos em torno de áreas protegidas no Brasil. in: **Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul: Aspectos humanos da biodiversidade.** Florianópolis: SEESUL, p.p. 32-47, 2003.
- FERREIRA FILHO, Arthur. **História Geral do Rio Grande do Sul.** 5ª ed. Porto Alegre: Ed. Globo, 1978.
- FLORES, Moacyr. **História do Rio Grande do Sul.** 2ª ed. Porto Alegre: Ed. Nova Dimensão, 1988.
- FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra – etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000.

- FONSECA, Cláudia; TERTO JR., Veriano & ALVES, Caleb F. **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos – diálogos interdisciplinares**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A.Z. **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- FORMAN, R.T.T. Corridors in a Landscape: their ecological structure and function. **Ecology (CSSR)**, 2:375-387, 1983.
- _____. **Land Mosaics. The ecology of landscapes and regions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FORMAN, R.T.T.; GALLI, A.E. & LECK, C.F. Forest size and avian diversity in New Jersey woodlots with some land use implications. **Oecologia**, 26:1-8, 1976.
- FRANCE, Claudine. **Cinema e Antropologia**. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1998.
- _____. **Do Filme etnográfico à Antropologia Fílmica**. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2000.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Os lixões nos sistemas costeiros do Rio Grande do Sul**. Relatório de Pesquisa. Porto Alegre: CENECO/UFRGS, 1997.
- _____. Ocupação do Espaço – avaliação ambiental das Terras do Capão Alto, Terra Indígena Nonohay, RS. In: ROSA, R.R.G. Laudo Pericial Antropológico **Kaingang de Nonoai: a chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto**. Porto Alegre: NIT, 2000.
- _____. **Alteridades**. Monografia de Conclusão - Disciplina Minorias Nacionais. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2002.
- _____. **Tekoá Ka'aty – Grupo de Trabalho para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani Mato Preto, Rio Grande do Sul. Port.Pres. N°948, 16 de julho de /2004. Relatório Ambiental Circunstanciado**. Porto Alegre: FUNAI/UNESCO, 2004.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro & TREIN, Luis Ernesto. Levantamento preliminar da Biodiversidade do Parque Estadual de Nonoai, RS - Ecologia de Mollusca. **Anais do II Congresso de Ecologia do Brasil**, p. 34. Brasília:CEB, 1994.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro & ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **Diagnóstico do Programa de Bolsas de Manutenção da Diakonisches Werk para Estudantes Indígenas na Unijuí**. Relatório-Diagnóstico. Porto Alegre/Ijuí: NIT-UFRGS/UNIJUÍ, 2003.
- FUNAI **Manual do Ambientalista** Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PP-G7/ Programa Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL. Brasília: FUNAI, 2002.
- FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA; INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS & INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Atlas da evolução dos remanescentes florestais e**

- ecossistemas associados do domínio da Mata Atlântica no período de 1990-1995.** São Paulo, 1998.
- GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany. **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.** São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental, pp. 37-41, 2004.
- GALLOIS, Dominique & CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. In **Horizontes Antropológicos**, n.2, p. 49-57. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1995.
- GAULIER, Patrícia Laure. Ocupação pré-histórica Guarani no município de Porto Alegre-RS: considerações preliminares e primeira datação do sítio arqueológico [RS-71-C] da Ilha Francisco Manoel. **Revista de Arqueologia**, n.14-15, pp. 57-73. Porto Alegre, 2001/2002.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC Editora S.A., 1989.
- _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** 4ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GERBER, Rose Mary. O Microbacias 2 e a estratégia para as populações indígenas. In: **Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul: Aspectos humanos da biodiversidade.** Florianópolis: SEESUL, pp.121-129, 2003.
- GIANNINI, Isabelle V. Os índios e suas relações com a natureza. In Grupioni, Luís D.B. (org.). **Índios no Brasil.** Brasília: MEC, 1994.
- _____. Da exploração predatória ao manejo florestal. . In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus.** Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- GIL, Tiago Luís. Reciprocidade e parentesco: um estudo das relações entre portugueses e minuanos no rio da Prata colonial (1750-1800). **23ª Reunião Brasileira de Antropologia.** Gramado: ABA, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.
- GOLDMAN, Márcio. **Lévi-Strauss e os sentidos da História.** *Rev. Antropol.* [online]. 1999, vol.42, no.1-2 [cited 07 April 2005], p.223-238. Available from World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100012 &lng= en &nrm=iso >. ISSN 0034-7701.
- GOLDMAN, Márcio & SANT'ANNA, Ronaldo. Teorias, representações e práticas. In: GOLDMAN, Márcio. **Alguma Antropologia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

- GONÇALVES, Carlos Torres. Relatório sobre os indígenas do Rio Grande do Sul. Secretaria das Obras Públicas. 1910. In: DANTE DE LAYTANO: Populações Indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nº VIII: 69-77, 1957.
- GRAY, A. O Impacto da Conservação da Biodiversidade Sobre os Povos Indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**. Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- GREENBERG, L.S.Z. Garden Hunting Among the Yucatec Maya: A Coevolutionary History of Wildlife and Culture. **Etnoecologia**, v.1, n.1, p:23-33, 1992.
- GUASCH, Pe. Antônio **Diccionario Castellano-Guarani y Guarani-Castellano** 4ª ed. Assunción: Loyola, 1961.
- GUERRA, M.P.; SILVEIRA, V.; REIS, M.S. & SCHNEIDER, L. Exploração, manejo e conservação da Araucária (*Araucaria angustifolia*). In: SIMÕES, L.L. & LINO,C.F. (org). **Sustentável Mata Atlântica: a exploração de seus recursos florestais**. São Paulo: Ed. SENAC, p.p. 85-101, 2002.
- GÜNTZEL et. alii. Mapa de Avaliação dos Morros. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- HAEMIG, P.D. Engenheiros do Ecossistema: Organismos que Criam, Modificam e Mantêm Habitats. **ECOLOGIA.INFO** Ecology Online Sweden, nº12, 2001.
- HANKE, Wanda. Ensayo de una gramática del idioma caingangue de los caingangues de la Serra de Apucarana, Paraná, Brasil. Arquivo do Museu Paranaense. Curitiba, 1950.
- HARNISCH, Wolfgang Hoffmann. Introdução. In: SEPP, Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. São Paulo: Livraria Martins, s.d.
- HAVERROTH, Moacir. Análise da etnotaxonomia kaingang das formas de vida vegetais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lucio Tadeu & NOELLI, Francisco da Silva (org.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang** Londrina: UEL, 2004.
- _____. **Kaingang – Um Estudo Etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social Florianópolis: UFSC, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HICKEL, Humberto Tadeu; ALBANO, Maria Tereza Fortini; PAVLICK, Inês Maria B. & BETTIOL, Denise. A organização urbana. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.;

- CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- HORTA BARBOSA, L.B. A Pacificação dos Índios Caingangue Paulistas – Hábitos, Costumes e Instituições destes Índios (Conferência realizada no Salão da Biblioteca Nacional em 19 de novembro de 1913). In: **O Problema Indígena do Brasil**. Publicação nº 88 da Comissão Rondon Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947 [1926].
- IBGE. **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú** (1944). Edição fac-similar. Rio de Janeiro: IBGE [Brasília, DF]: MEC, 2002.
- IKUTA, Agda Regina Yatsuda. **Práticas Fitotécnicas de uma Comunidade Indígena Mbyá Guarani, Varzinha, Rio Grande do Sul: da Roça ao Artesanato**. Tese de Doutorado em Fitotecnia, Porto Alegre:UFRGS/PPGF, 2002.
- ISA. **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental, 2004.
- JAEGER, Luiz Gonzaga. As primitivas Reduções Jesuíticas do Rio-Grande-do-Sul (1626-1636). **Separata de Terra Farroupilha**. vol. 1, pp. 32-51. Porto Alegre: Livraria Selbach, s.d.
- JARDIM, Denise F. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade étnica e os Mecanismos Sociais de Produção da Etnicidade – Chuí/RS**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS/Museu Nacional, 2000.
- JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Papyrus, 2001.
- KAGRÊR, Gelson Vergueiro. Magias do guerreiro Kanhgág In: **Ëg Jamën Kÿ Mü** Brasília: APBKG/DKA AUSTRIA/ MEC/ PNUD, pp.155-160, 1997a.
- _____. A última guerra entre Kanhgág e os Xokleng in: **Ëg Jamën Kÿ Mü** Brasília: APBKG/DKA AUSTRIA/ MEC/ PNUD, p.161-166, 1997b.
- _____. A morte do guerreiro Xokleng in: **Ëg Jamën Kÿ Mü** Brasília: APBKG/DKA AUSTRIA/ MEC/ PNUD, p.161-169, 1997c.
- KEUNECKE, Alice; ROSA, Dênis & HERÉDIA, Oswaldo. **Manual de Árvores – para proteção de ETES, ETAS e Barragens da CORSAN**. Porto Alegre: CORSAN, 1998.
- KIEFER, Bruno. **Elementos da linguagem musical**. 5ªed. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1987.
- KERN, Arno (org.). **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.
- _____. **Antecedentes Indígenas**. Síntese Rio-Grandense. n.16-17. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1994.
- KUSCH, Rodolfo. **América Profunda**. Buenos Aires: Ed. Hachette, 1989 [1962].

- ____. **La Seducción de la Barbarie – Analisis Heretico de un Continente Mestizo**. Buenos Aires: Ed. Hachette, s.d.
- LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH–USP, 2001.
- ____. Guarani Mbya in: www.socioambiental.org/pib/epi/guaranimbya/print.htm - **Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil**, 2003.
- LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila (org.). **Terras Guarani no Litoral**. Brasília: CTI, 2004.
- LAMAISON, Pierre. La notion de maison – entretien avec Claude Lévi-Strauss. In: Habiter la maison. **Terrain**, n. 9, pp. 34-39, Paris, 1987.
- LANGER, Protasio Paulo. **A Aldeia Nossa Senhora dos Anjos: a resistência do guarani-missioneiro ao processo de dominação do sistema luso (1762-1798)**. Porto Alegre: EST Edições, 1997.
- ____. **Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional. Projetos civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798)**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2005.
- LAROQUE, Luis Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)**. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.
- LA SALVIA, F. **Mapa da Vegetação Original, Vegetação Atual e Ação Antrópica do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Secretaria da Agricultura, 1983.
- LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia – um estudo da estrutura social Kachin**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- LEAL, Ondina Fachel. Do etnografado ao etnografável: “O Sul” como área cultural. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano3, nº7, p.201-214, 1997.
- LEÃO, Sebastião. Os Fundadores de Porto Alegre. In: **Boletim Municipal**. Porto Alegre, vol.VI, ano V, p. 216-226, 1943.
- LEROI-GOURHAN, André. Cinema ethnographique et sciences humaines. Lê film ethnologique, existe-t-il? In: **Revue de géographie humaine et d’ethnologie**, n.3, p. 42-49, 1948.
- ____. **O gesto e a palavra**. Porto: Edições 70, 1987.
- LESSA, Luis Carlos Barbosa. **São Miguel da Humanidade – uma proposta antropológica**. Porto Alegre: SAMRIG, 1984.
- LÉVÊQUE, C. **A Biodiversidade**. Bauru: EDUSC, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- ____. **O Pensamento Selvagem**. 2º ed., Campinas: Papyrus Editora, 1997.

- ____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- ____. Finale. In: _____. **El Hombre Desnudo. Mitológicas IV**. 5 ed. México: Siglo Veintiuno, 1991.
- ____. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LIMA, Tânia S. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi.
In **MANA**, 2 (2):21-47, 1996.
- LINDMAN, Carl Axel Magnus & FERRI, Mário Guimarães. **A vegetação no Rio Grande do Sul**.
Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/EDUSP, 1974.
- LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras dos Guarani: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá**.
Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.
- LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Simpósio Natureza e Sociedade: Desafios Epistemológicos e Metodológicos para a Antropologia. **23ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Gramado:ABA, 2002.
- LOBATO, Monteiro (org.) **Hans Staden - suas viagens e cativo entre os índios do Brasil**.
Biblioteca do Espírito Moderno. Série 3ª, História e Biografia, vol. 39, 4ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- LOZANO, Padre Pedro. **Historia de la Conquista del Paraguay**. vol.1. Buenos Aires: Ed. Lamas, 1874.
- LÜDKE, Maria Christina. Evolução das áreas verdes: dos largos às praças e parques arborizados. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação “Coroados” que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. **Anuario do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. Anno XIII, pp. 145-167, 1897.
- ____. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação “Coroados” que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. **Anuario do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. Anno XV, pp. 125-151, 1899.
- ____. **Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866**. São Paulo: IBRASA/INL, 1983.
- MACEDO, Francisco Riopardense de. **História de Porto Alegre**. Síntese Riograndense, n. 10, 3ªed. Porto Alegre: Ed. Universidade, 1999.

- MACIEL, Maria Eunice. Primeiros caminhos, primeiros olhares. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano3, nº7, p. 215-231. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1997.
- MARCHIORO, G.B. & POLETTE, M. A utilização de mapas mentais na determinação do uso do espaço e compreensão de problemas ambientais na reserve biológica marinha do arvoredo e area de entorno: uma visão dos pescadores artesanais de Zimbros e Canto Grande – RS. **Anais do II Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia**. São Carlos:UFSCAR, p. 9, 1998.
- MAGALHÃES, Major Almicar Botelho de. **Impressões da Comissão Rondon**, 4ª ed. corrigida, Porto Alegre: Livraria do Globo, 1929.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção Os Pensadores. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MALTZ, Bina; TEIXEIRA, J. & FERREIRA, S. **Antropofagia e Tropicalismo**. Porto Alegre: Ed. da Universidade., 1993.
- MANTEGAZZA, P. **Viajes por el Rio de la Prata y el Interior de la Confederacion Argentina**. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1916 [1867].
- MARCUS, George & FISCHER, Michael J.M. Ethnography and Interpretative Anthropology e Conveying other Cultural Experience. In: **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.
- MARICATO, Ermínia. **Metrópole, legislação e desigualdade**. *Estud. Av.*, vol.17, no.48, p.151-166, 2003.
- MARTIN, Eduardo Vélez; MEIRA, João Roberto & OLIVEIRA, Paulo Luiz. Avaliação dos morros com base no uso do solo. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- MAUSS, Marcel. **Manual de Etnografia**. Coleção Nova Enciclopédia, nº 44 Lisboa: Publicações Dom Quixote Ltda., 1993 (1967).
- _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo:Edusp, v.1 e 2, 1974.
- MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- MEAD, Margaret. Visual Anthropology in a discipline of words. in: HOCKINGS, Paul (ed.). **Principes of Visual Anthropology**. Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1995 [1975].
- MELIÁ, Bartolomeu. La Tierra Sin Mal de los Guarani. Economia y Profecia. **Suplemento Antropológico**. 22(2):81-97. Asunción, Paraguay, 1987.
- MELLO, Flávia Cristina de Aata **Tapé Rupy – Seguindo pela Estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá-Guarani no Sul do Brasil**.

- Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2001.
- ____. **Relatório Preliminar dos Trabalhos Identificação e Delimitação da Terra Indígena Mato Preto**. Florianópolis: FUNAI/UNESCO, 2004.
- MENDES, Josué Camargo. **Conheça a Pré-História Brasileira**. São Paulo: Ed. Polígono, 1970.
- MENDES, Nicolau. **O Império dos Coroados – Relato histórico**. Porto Alegre: Ed. 35 Centro de Tradições Gaúchas, 1954.
- MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. (coord.) **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- MENEGAT, R. & KIRCHHEIM, Roberto E. As bacias hidrográficas que alimentam o Lago Guaíba. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- METZGER, Jean. Paul Estrutura da Paisagem e Fragmentação: Análise Bibliográfica. **Na.Acad.Bras.Ci** 71(3), p.p.1-23, 1999.
- ____. Estrutura da paisagem: o uso adequado de métricas. in: CULLEN Jr., L. et all (org.). **Métodos de Estudos em Biologia da Conservação e Manejo da Vida Silvestre**. Curitiba: UFPR; Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003.
- ____. Estratégias de conservação baseadas em múltiplas espécies guarda-chuva: uma análise crítica. **Ecosistemas Brasileiros: Manejo e Conservação**, p. 25-30, São Paulo: Edusp, 2002.
- MICHEL, Patrick (org.). **Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelle approches**. Paris: Albin Michel, 1997.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. **O Governo Brasileiro e a Educação Escolar Indígena 1995-2002**. Brasília: MEC/SEF, 2002.
- ____. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 2002.
- MIRANDA, E. E. de; COUTINHO, A. C. (Coord.). **Brasil Visto do Espaço**. Campinas: Embrapa Monitoramento por Satélite, 2004. Disponível em: <http://www.cdbrasil.cnpm.embrapa.br>. Acesso em: 15 de setembro de 2004.
- MOHR, Fábio & PORTO, Maria Luiza. Morro Santana: o verde luxuriante nas encostas íngremes. in MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.

- MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e a história de São Paulo: revisitando a velha questão Guaianá. *Novos Estudos do Cebrap*, São Paulo, v.34, p.-125-135, 1992.
- MONTEIRO, Charles. **A inscrição da modernidade no espaço urbano de Porto Alegre (1924-1928)**. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: PUCRS/PPGH, 1992.
- MORAES, Carlos Eduardo Neves de. **Os Kaingang do Rio Passo Fundo e a UHE Monjolinho: um olhar etnográfico**. Monografia de Conclusão de Curso. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2005.
- MORAES, Carlos Alberto & SMAILI, Soraya (org.). **O Movimento Nacional de Pós-Graduandos e seus vinte anos de história**. Brasília: ANPG, 1994.
- MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. **O Método IV - As Idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1991.
- MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras do índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)** Maringá: UEM, 1994.
- _____. O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889). Tese de Doutorado. Assis: UNESP, 1998.
- _____. **As cidades e os povos indígenas – mitologias e visões**. Maringá: UEM, 2000a.
- _____. 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. **Urí e Wáxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, pp. 81-189, 2000b.
- _____. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística in: TOMMASINO, K.; MOTA, L.T. & NOELLI, F.S. (org) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang** Londrina: UDEL, p.p. 3-16., 2004.
- MOTA, L.T.; NOELLI, F.S. & TOMMASINO, K. **Urí e Wáxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, 2000.
- MOTA, Lúcio Tadeu & TOMMASINO, Kimiye. **As cidades e os Kaingang no Paraná Provincial. 23ª Reunião Brasileira de Antropologia – Fórum de Pesquisa Índios nas cidades: um espaço de pesquisa e debate**, Gramado, 2002.
- MURCH, Walter. **Num piscar de olhos: a edição de filmes sob a ótica de um mestre**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editor, 2004.
- MUSEU HISTORICO NACIONAL. **Sala Indígena**. Montevideo: Imprensa Uruguaya S.A., 1959.
- NEUMANN, Eduardo. "Mientras volaban correos por los pueblos": autogoverno e práticas letradas nas missões Guarani - século XVII. **Horiz. antropol.**, jul./dez. vol.10, nº.22, p.93-119, 2004.
- NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Paraná**. Campinas, Ed. UNICAMP, 1993.

- ____. Curt Nimuendajú: 104 mitos nunca publicados. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. n. 21, Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória, SPHAN/MINC, 1986.
- NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá não há Tekó**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: IFCH/PUCRS, 1993.
- ____. Indígenas e áreas de Conservação: a polêmica continua. in: **Agir Azul Boletim Ambientalista**, n.9, p.4. Porto Alegre, 1994.
- ____. Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F.S. & TOMMASINO, K. **Urí e Wãxí – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, pp. 9-57, 2000.
- ____. O mapa arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil. **IV Reunião de Antropologia do Mercosul**. Fórum de Investigação Jê do Sul. Curitiba: ABA/UFPR, 2001.
- ____. A contribuição dos Guarani para a biodiversidade da Bacia Platina. In: **Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul: Aspectos humanos da biodiversidade**. Florianópolis: SEESUL, pp. 120, 2003.
- NOELLI, Francisco da Silva e MOTA, Lúcio Tadeu. Índios, Jesuítas, Bandeirantes e Espanhóis no Guairá nos séculos XVI e XVII. *Geonotas*, v.3, n.3. Maringá, jul/ago, 1999.
- NOELLI, F.S.; SILVA, F.A.; TOCCHETTO, F.B.; VIETTA, K.; CAPPELLETTI, A.; COSTA, J.F.G. da; SOARES, A.L.R. & MARQUES, K.J. O Mapa Arqueológico parcial e a revisão historiográfica a respeito das ocupações indígenas pré-históricas no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Nota Prévia. In: **Anais do Encontro de História e Geografia do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: IHGRGS, 1994.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: EDUSP, 1993.
- ____. **Lévi-Strauss: razão e sensibilidade**. *Rev. Antropol.* [online]. vol.42, n.1-2, p. 67-76, 1999. Disponível na World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100005&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0034-7701. [citado 04 Janeiro 2004].
- ODUM, Eugene. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Ed. Marco Zero, 1987.
- ____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

- _____. (org.). **Indigenismo e Territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a.
- _____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, Territorialização e fluxos culturais. **Mana**. [online], vol.4, no.1, p.47-77, 1998b. Disponível na World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003 & lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. [citado 04 Janeiro 2004].
- OLIVEIRA, Alberto Tavares Duarte de. **Presença Indígena em Porto Alegre**. Monografia. Disciplina Cidade e Cultura, Prof. Charles Monteiro, Porto Alegre: PUCRS/PPGH, mimeo. , 2003.
- OLIVEN, Ruben George. **Antropologia de Grupos Urbanos**. 4ª ed.. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Metabolismo Social da Cidade e outros ensaios** Porto Alegre: Ed. da URGs, 1974.
- ORO, Ari Pedro. **Na Amazônia um messias de índios e brancos – traços para uma antropologia do messianismo**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre, RS:EDIPUCRS, 1989.
- _____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. **Debates do NER**, n.3, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2001.
- OSORIO, Fernando. **Sociogênese da Pampa Gaúcha – Concepção e Trato dos Estudos Rio-Grandenses. A Orientação do Povo Gaúcho**. Pelotas: Livraria Commercial, 1927.
- PÁDUA, José Augusto de. **A degradação do berço esplêndido: um estudo sobre a tradição original da política brasileira – 1786-1888**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.
- PALADINO, F.R. **O Espaço Rio-Grandense na Bacia do Prata**. São Paulo: FTD, 1994.
- PARÉ, Luisa & SÁNCHEZ, Martha Judith (coord.). **El Ropaje de la Tierra – Naturaleza y cultura em cinco zonas rurales**. México: Plaza y Valdés, 1996.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Historia do Rio Grande do Sul**. 3ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.
- PASQUARELLI Júnior, Vital. Diálogo e Pensamento por Imagem: etnografia e iniciação em Las enseñanzas de Don Juan, de Carlos Castañeda. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** n.29 , pp.103-126. São Paulo: ANPOCS, 1995.
- PEIRANO, Mariza. Antropologia política, ciência política e antropologia da política. In: PEIRANO, M. **Três ensaios breves**. Brasília:UnB, série antropologia, 1998.
- PEZAT, Paulo Ricardo. **Auguste Comte e os fetichistas: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista na República Velha**. Porto Alegre: UFRGS, 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

- PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos Cebrap**. N.49, p. 99-117, 1997.
- PINHEIRO, Maria Helena de A. **Relatório do Levantamento Preliminar da Área Etnográfica III – 1ª. Etapa** FUNAI - Diretoria de Assuntos Fundiários, Departamento de Identificação e Delimitação. Curitiba: FUNAI, 2003a.
- _____. **Relatório do Levantamento Preliminar da Terra Indígena Ventarra - RS** FUNAI - Diretoria de Assuntos Fundiários, Departamento de Identificação e Delimitação. Curitiba: FUNAI, 2003b.
- _____. **Relatório do Levantamento Preliminar da Terra Indígena Mato Preto - RS** FUNAI - Diretoria de Assuntos Fundiários, Departamento de Identificação e Delimitação. Curitiba: FUNAI, 2003c.
- PIRES, Daniele de Menezes. **Representações e práticas terapêuticas na Terra Indígena Ligeiro: entre o conflito e a complementariedade**, Trabalho de Conclusão do Curso de Bacharel em Ciências Sociais, Departamento de Antropologia-UFRGS, Porto Alegre, 2003.
- PIVETTA, Darci Luiz e BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Iranxe: Luta pelo Território Expropriado**. Cuiabá: Editora Universitária/UFMT, 1993.
- PORTELLI, Alessandro. O Massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. Cap. 8 in: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina (org.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- PORTO, Aurélio. **Historia das Missões Orientais do Uruguai. Primeira Parte**. Coleção Jesuítas no Sul do Brasil. Vol. III. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954a.
- _____. **Historia das Missões Orientais do Uruguai. Segunda Parte**. Coleção Jesuítas no Sul do Brasil. Vol. IV. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954b.
- _____. Primitivos habitantes do Rio-Grande-do-Sul. **Separata de Terra Farroupilha**. Vol.1, pp. 21-31. Porto Alegre: Livraria Selbach, s.d.
- PORTO, Maria Luíza. As formações vegetais: evolução e dinâmica da conquista In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- PORTO, M.L.; MEIRA, J.R.; MOHR, F.V. & OLIVEIRA, M.L.A.A. Unidades de Conservação Ambiental. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.

- PORTO, Maria Luiza & MELLO, Ricardo. Mapa da vegetação natural atual. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- PORTO, Maria Luiza & MENEGAT, Rualdo. Mapa da Vegetação Potencial. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- PORTO ALEGRE, Aquiles. **História Popular de Porto Alegre**. Porto Alegre: PMPA, 1940.
- POSEY, D.A. Introdução: Etnobiologia: Teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (org.) **Suma Etnológica Brasileira 1 – Etnobiologia**. p. 15-25. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1987a.
- _____. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). in: RIBEIRO, B. (org.) **Suma Etnológica Brasileira 1 – Etnobiologia**. p. 173-188. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1987b.
- PRADO, Fabrício Pereira. A Colônia do Sacramento: a situação na fronteira platina no século XVIII. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 19, p. 27-47, 2003.
- PREZIA, Benedito. O Colaboracionismo Kaingang: dos conflitos intertribais à integração à sociedade brasileira no século XIX. In: LEITE, A.G. de O. **Kaingang – confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: UNIMEP, 1994.
- PUTZ, Francis E. Ecologia das Trepadeiras. **ECOLOGIA. INFO**, Ecology Online Sweden, nº24, 2004.
- QUEVEDO, Júlio. **Rio Grande do Sul – Aspectos das Missões**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.
- RABBEN, Linda. O Universal e o Particular na questão dos Direitos Humanos. In: FONSECA, Cláudia; TERTO JR., Veriano & ALVES, Caleb F. **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos – diálogos interdisciplinares**. p. 19-28. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- RAMBO, B. **A Fisionomia do Rio Grande do Sul**. Coleção Jesuítas no Sul do Brasil, v.VI, 2ª ed. Porto Alegre: Livraria Selbach., 1956.
- RAMOS, Alcida Rita. Memórias Sanumá, Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. Rio de Janeiro: Merco Zero/UNB, 1990.
- REIS, José A. **Para uma arqueologia dos buracos de bugre: do sintetizar, do problematizar, do propor**. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. Porto Alegre: PUCRS, 1997.
- REITZ, Raulino & KLEIN, Roberto. Araucariáceas. In: R. Reitz, **Flora Ilustrada Catarinense: ARAU**, Itajaí, 1966.
- REITZ, Raulino; KLEIN, Roberto & REIS, Ademir. **Projeto Madeira do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: HBR/SUDESUL/DRNR, 1988.

- RIBEIRO, Berta G. A linguagem simbólica da cultura material. In: RIBEIRO, Darcy (ed.) **SUMA Etnológica Brasileira**. vol. 3, Arte Índia. 2ª. ed. Petrópolis: FINEP/VOZES, 1987.
- _____. A Contribuição dos Povos Indígenas à Cultura Brasileira. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**. Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1970.
- RICOEUR, Paul. A Tarefa da Hermenêutica. in: **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- RIVERS, W.H.R. O método genealógico de pesquisa antropológica. in: LARAIA, Roque de Barros. **Organização Social**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores.
- RODRIGUES, Aryon D. **A Originalidade das Línguas Indígenas Brasileiras**. (disponível no site www.unb.br/il/labblind), 1999.
- _____. **As Línguas Gerais Sul-Americanas**. (disponível no site www.unb.br/il/labblind), 2001.
- RODRIGUES, Efraim; CAINZOS, Rigoberto L.P.; QUEIROGA, Joel & HERRMANN, Bethânia C. Conservação em paisagens fragmentadas. in: CULLEN Jr., L.; RUDRAN, R. & VALLADARES-PÁDUA, C. (org). **Métodos de Estudos em Biologia da Conservação e Manejo da Vida Silvestre** Curitiba:UFPR/Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003.
- ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1998.
- _____. **Kaingang de Nonoai: A chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto**. Perícia Antropológica; Portaria 283/PRES/FUNAI Porto Alegre: NIT/LAE/PPGAS, 2000.
- _____. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lucio Tadeu & NOELLI, Francisco da Silva (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, 2004.
- _____. **Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**. Tese de doutorado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2005.
- ROUCH, Jean. La Caméra et les Hommes. in: FRANCE, C. (org) **Pour une anthropologie visuelle**. Paris-La Haye-New York: Mouton Ed., Lês Cahiers de l’Homme, nouvelle série XIX, pp. 53-71, 1979.
- SÁBATO, Ernesto (org). **Nunca Mais – informe da Comissão Nacional Sobre o Desaparecimento de Pessoas na Argentina presidida por Ernesto Sábató**. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1984.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

- ____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte I). **Mana**. v.3, n.1 Rio de Janeiro, mimeo.,1997a.
- ____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte II). **Mana**. v.3, n.1 Rio de Janeiro, mimeo.,1997b.
- ____. **Ilhas de História** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SAINTE-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Coleção Reconquista do Brasil. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1973.
- SAMAIN, Etienne. "'Ver' e 'dizer' na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia", **Horizontes Antropológicos**, n.2. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1995.
- SANHUDO, Ary Veiga. **Porto Alegre: Crônicas da minha cidade**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1975.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. **O homem índio sobrevivente do sul: antropologia visual**. Florianópolis, UFSC/ Caxias do Sul, UCS/ Porto Alegre, ANAÍ, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Garatuja, 1978.
- ____. Os direitos dos Índigenas no Brasil. . In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**, Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- ____. (coord.). **Estudo Etnográfico da Usina Hidrelétrica Machadinho** Projeto 145/98: relatório final. Florianópolis: UFSC/FAPEU/NEPI, 1998.
- ____. As hidrelétricas, os índios e o direito. in: REIS, Maria José & BLOEMER, Neusa M.S. (orgs.). **Hidrelétricas e populações locais**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.
- ____. A eletrobrás e suas subsidiárias: projetos termo e hidrelétricos. In: SANTOS, S.C.dos & REIS, M.J. (orgs.). **Memória do setor elétrico na região sul**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2002.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos e NACKE, Anelise (orgs.) **Hidrelétricas e Povos Indígenas**. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas, 2003.
- SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. São Paul: Difusão Européia do Livro, 1960.
- SCHADEN, Egon. **A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: MEC/Serviço de Documentação, 1959.
- SCHMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Cecília Manzoli e CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. *Ambient. soc.* [online]. jan./jun. 2002, no.10 [citado 23 Março 2005], p.129-136. Disponível na World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008 & lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1414-753X.

- SCHMITZ, Pedro Ignácio (coord.). Arqueologia no Rio Grande do Sul. **Pesquisas**. Série Antropologia. n. 16, São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1967.
- _____. As Tradições Ceramistas do Planalto Sul-Brasileiro. Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil. **Documentos** 2:75-130. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1988.
- _____. La arqueología del Nordeste Argentino y del Sur de Brasil em la visión del Dr. Osvaldo F.A. Menghin y los arqueólogos posteriores. *Pesquisas – Antropologia*. N. 32. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1991.
- _____. Casas Subterrâneas no Planalto Meridional: a origem dos índios Kaingang. **Anais da XXI reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, em CD-Rom., 2001.
- _____. (org) Casas subterrâneas nas terras altas do sul do Brasil. **Pesquisas**. Série Antropologia. n. 58, São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 2002.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio. & BECKER, Ítala Basile. Os primitivos engenheiros do Planalto e suas estruturas subterrâneas: a Tradição Taquara. In: KERN, Arno (org.) **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul**. pp. 251-294. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.
- SCHMITZ, P.I.; ROGGE, J.H.; ROSA, A.O.; BEBER, M.V.; MAUHS, J. & ARNT, F.V. O Projeto Vacaria: casas subterrâneas no Planalto Rio-Grandense. **Pesquisas**. Antropologia, n.58, pp.11-106. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 2002.
- SCHWINGEL, Lucio Roberto. **Chefia Kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização – uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (Norte do Estados do Rio Grande do Sul)** Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2001.
- SECRETARIA ESTADUAL DO MEIO AMBIENTE, DEPTO. DE FLORESTAS E ÁREAS PROTEGIDAS **Inventário Florestal Contínuo do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 2002
- SEEGER, Anthony. **Os Índios e Nós**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. **Encontros com a Civilização Brasileira**, n.12, p. 101-113, Rio de Janeiro, 1979.
- SEPP, Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. São Paulo: Livraria Martins, s.d.
- SERRANO, Antonio. **Etnografia de la Antigua Provincia del Uruguay**. Paraná. Mimeo. 1936.
- SILVA, Aracy Lopes da & Grupioni, Luis Donisete Benzi **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**, Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- SILVA, Fabíola A. As cerâmicas Jê do Sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F.S. & TOMMASINO, K. **Urí e Wãxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, pp. 59-80, 2000.
- SILVA, F. **Mamíferos Silvestres do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: FZB, 1984.

- SILVA, Sérgio Baptista da. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais**. Tese de Doutorado São Paulo: USP, 2001.
- _____. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. In: **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, n.18, p.189-209, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2002.
- _____. **Nota Técnica. Relatório Arqueológico**. Porto Alegre: NIT/UFRGS, 2004a.
- _____. **Ocupações Tradicionais Indígenas na Área do Parque Natural do Morro do Osso - Porto Alegre**. Porto Alegre: NIT/UFRGS, 2004b
- SIMONIAN, L.T.L. Terra de Posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, 1981
- _____. Iraí – incriminação das vítimas, a nova tática para evitar a sua criação. In: **Expropriação e luta – as terras indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PETI/ANAÍ-RS, pp. 141-145, 1990-1993.
- _____. Persistência de Políticas e Ações Anti-Indígenas no RS: Ainda o Caso de Nonoai in: **Agir Azul Boletim Ambientalista**, n.7, p.17-18, Porto Alegre: 1994.
- _____. Os indígenas de Ventarra e seus direitos territoriais – Laudo Antropológico, 1994.
- SIMONSEN, R. Historia Econômica do Brasil. v.1. São Paulo: 1937.
- SMAM **Plano Diretor de Arborização de Vias Públicas** Porto Alegre: PMPA, 2002.
- SOARES, André Luis R. **Guarani - organização social e arqueologia** Coleção Arqueologia, nº4, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- SOUZA, Bernardino José de. **Ciclo do Carro de Bois no Brasil** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- SOUZA, Célia Ferraz de. Evolução urbana: dos arraiais a metrópole. In: MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. pp. 149-204. Rio de Janeiro: UFRJ/Ed. Marco Zero, 1987.
- _____. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SPALDING, Walter. Município de Porto Alegre. In: **Boletim Municipal**. Porto Alegre, vol. VI, ano V, pp. 389-417, 1943.

- STEENBOCK, Walter. Aspectos humanos da biodiversidade no Sul do Brasil: breve discussão do uso de plantas medicinais em duas regiões de Floresta Ombrofila Mista. In: **Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul: Aspectos humanos da biodiversidade**. Florianópolis: SEESUL, p.p. 284-290, 2003.
- STEHR, Nico. Da desigualdade de classe à desigualdade de conhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.15, n.42, p.101-112, 2000.
- STEIGLEDER, J.P.K. et all. Os Índios no Parque Estadual Florestal de Nonoai – A visão de quem trabalha com os Parques Estaduais. **Agir Azul Boletim Ambientalista**, n.5, p. 19-21. Porto Alegre, 1993.
- TATSCH, Nora As leis florestais e o desmatamento no Estado do Rio Grande do Sul – **Anais do 7º Congresso Florestal Estadual**, p.611-623, Nova Prata, RS, 1992.
- TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1993.
- TEIXEIRA-PINTO, Mármio. **IEIPARI: Sacrifício e vida social entre os índios Arara**. Curitiba: Ed. HUCITEC/ANPOCS/Ed.UFPR, 1997.
- TENIN. **Índios no Asfalto**. Porto Alegre: divulgação virtual:Saturday, July 31, 2004 9:55 AM
- TESCHAUER, Carlos S.J. **Poranduba Riograndense** Porto Alegre: Ed. Livraria do Globo, 1929.
- TOCCHETTO, Fernanda. **Morro do Osso: Indícios da ocupação pré-histórica**. Porto Alegre: Museu José Joaquim Felizardo/SMC, mimeo. 2004.
- TOMMASINO, Kimiye. **A História dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento**. (Tese Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: USP, 1995a.
- _____. Os acampamentos Kaingang na cidade de Londrina GT 9 – **Estudos Interdisciplinares dos Gê do Sul - V Reunião ABA (Merco) Sul**, Tramandaí, RS, 1995b.
- _____. **Os Kaingang da Bacia do Tibagi e suas Relações com as Terras Baixas (Relatório Parcial de Pesquisa)** ITEDES/NEMA/COPEL, 1998.
- _____. **KIKIKOI – Ritual dos Kaingang na Área Indígena Xapecó/SC. Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos**. Londrina: Midiograf, 2000a.
- _____. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. **Uri e Wãxi**. Londrina: Editora da UEL, 2000b.
- _____. Os Sentidos da Territorialização dos Kaingang nas Cidades **Fórum de Investigação Jê do Sul IV RAM** Curitiba: mimeo. 2001.
- _____. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, Moacyr et. al. (ed.). **A Bacia do Rio Tibagi**. Capítulo 6, pp. 81-100, Londrina: M.E. Medri, 2002.

- ____. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lucio Tadeu & NOELLI, Francisco da Silva (org.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang** Londrina: UEL, 2004.
- TOMMASINO, K & FERNANDES, R.C. **Kaingang**. Enciclopédia dos Povos Indígenas. Instituto Sócio-Ambiental. In: www.socioambiental.org/pib/epi/kaingang/print.htm. 2001.
- TOMMASINO, Kimiye & MOTTA, Lucio Tadeu. **As cidades e os Kaingang no Paraná Provincial. In: Índios nas Cidades: um espaço de pesquisa e debate**. Fórum de Pesquisa. 23ª Reunião Brasileira de Antropologia. Gramado: ABA, 16 a 19 de junho de 2002.
- TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lucio Tadeu & NOELLI, Francisco da Silva (org.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang** Londrina: UEL, 2004.
- TURNER, G.T., GARDNER, R.H., O'NEILL, R.V. **Landscape Ecology in theory and practice; pattern and process**. New York: Springer-Verlag, 2001.
- TURNER, Victor. **O processo ritual**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- URBAN, Greg **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas** in História dos índios do Brasil. Carneiro da Cunha (Org.). Ed. Schwarcz, São Paulo, 1992.
- UTERMOEHL, Bruno & NUNES JR., Orivaldo. Agricultura Mbya-Guarani na conservação da Biodiversidade: a partir da aldeia Marãgatu – Imarui/SC. In: **Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul: Aspectos humanos da biodiversidade**. Florianópolis: SEESUL, p.p. 139-142, 2003.
- VALLADARES-PADUA, Cláudio B.; MARTINS, Cristina, S. & RUDRAN, Rudy Manejo Integrado de espécies ameaçadas. In: CULLEN Jr., L. et all (org.) **Métodos de Estudos em Biologia da Conservação e Manejo da Vida Silvestre** Curitiba: UFPR; Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003
- VARA, Edison. **Revedo Porto Alegre : o ambiente urbano de 1900 a 2005**. Exposição Fotográfica. Porto Alegre: Usina do Gasômetro, 2005.
- VELHO, G. Individualismo, anonimato e violência na metrópole. **Horizontes Antropológicos**. ano 6, n.13, p. 15-29. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2000.
- VELHO, Otávio G. (org.) **O fenômeno urbano**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional**. Campinas: UNICAMP, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).
- ____. **Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang**. Tese de Doutorado Campinas: UNICAMP, 2000a.

- ____. A retomada da festa do Kikikoi no P.I. Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. in: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. **Uri e Wãxi**. Londrina: Editora da UEL, 2000b.
- ____. Perícia Antropológica Nonoai. Processo n. 2000.71.04006805-9 (STF), 2003.
- VENANCIO, Renato Pinto. **Os Últimos Carijós: Escravidão Indígena em Minas Gerais: 1711-1725**. *Rev. bras. Hist.* [online]. 1997, vol.17, no.34 [cited 23 March 2005], p.165-181. Available from World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881997000200009&lng=en&nrm=iso. ISSN 0102-0188.
- VENZON, Rodrigo A. Guarani Missioneiros – os Guarani missioneiros: incorporação e sobrevivência. In: **Expropriação e Luta: as terras indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PETI/ANAÍ-RS, pp. 118-121, 1991a.
- ____. Borboleta – sobrevivência indígena frente ao latifúndio. In: **Expropriação e Luta: as terras indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PETI/ANAÍ-RS, pp. 155-162, 1991b.
- ____. Serra Grande – as Terras Indígenas e a Colonização Européia da Região de Santa Cruz. In: **Expropriação e Luta: as terras indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PETI/ANAÍ, pp. 163-168, 1991c.
- ____. **Notas sobre a memória Kaingang do Holoceno**. Porto Alegre: mimeo., 2005.
- VIEIRA DOS SANTOS, Francisco. **Apontamentos sobre os índios “caingang”**. Ed. do Serviço de Proteção aos Índios, Porto Alegre, 1949.
- VIOLA, Eduardo. A problemática ambiental no Brasil (1971-1991): da proteção ambiental ao desenvolvimento sustentável. **Polis**, n.3, pp. 4-44, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar Ed./ANPOCS, 1986.
- ____. O Campo na Selva, Visto da Praia. Caxambu: MG, **XIV Encontro Anual da ANPOCS**, 1990.
- ____. Sociedades indígenas e natureza na Amazônia. In: SILVA, Aracy Lopes da & Grupioni, Luis Donisete Benzi **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**, Brasília:MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- ____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In **MANA** 2 (2):115-144, 1996.
- ____. Etnologia Brasileira. In: **O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. (org.) Sérgio Miceli. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.
- VYJKÁG, Adão Sales et ali. **Ëg Jamën Kÿ Mü** Brasília: APBKG/DKA AUSTRIA/ MEC/ PNUD, 1997.
- WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. v.I, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

WIESEMANN, Ursula Semantic categories of good and bad in relation to Kaingang personal names.

Revista do Museu Paulista, n.12, pp. 117-184, 1960.

____. Children of mixed marriages in relation to Kaingang society. **Revista do Museu Paulista**, n.15, pp. 315-317, 1964.

____. Os dialetos da língua Kaingang e o Xoklêng. **Arquivos de Anatomia e Antropologia** v.3, ano 3, pp. 197-217, 1978.

____. **Kaingang-Português – Dicionário Bilíngüe**. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 2002.

WIRTH, Louis O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio G. (org.) **O fenômeno urbano**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WRIGHT, Pablo G. **Ontología y Filosofía: una Mirada postcolonial** 49 Congreso Internacional de Americanistas Universidad Católica del Ecuador Quito, 1997.

ZIMMERMANN, Florisbela C. & NETTO, Antonio Z. **BIRIBAS – A contribuição do tropeiro à formação histórico-cultural do Planalto Médio sul-rio-grandense** Sorocaba: FUA, 1991.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

ZWETSCH, R.E. Kaingang: Os limites do desenvolvimento. in: LEITE, A.G. de **O. Kaingang – confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: UNIMEP, 1994.

Referências fonográficas:

CHAPECOZINHO (et alii). **Kanhgág Jykre** (Pensamento Kaingang). CD. Porto Alegre: VENZON, ROSA, HERRMAN/FUNPROARTE, 2002.

KANHERÓ, João Carlos *Kasu*; SALVADOR, Zílio *Jagtyg* & SILVA, Felipe *Reton* da. **Kanhgág Ag Vĩ Ymã Mág Ki** (Vozes Kaingang na Aldeia Grande). CD. Porto Alegre: QUARTAVIA/MARS/SECRS, 2005.

SCIENCE, Chico & Nação Zumbi. **Da Lama ao Caos**. CD. Recife: Gravadora CHAOS, 1995.

TOMMASINO, Kimiye & REZENDE, Jorgisnei Ferreira de. **Kikikoi – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos**. CD. Londrina: Midiograph, 2000.

Referências filmicas

AMIGOS DO MORRO, OS (João Carlos Padilha e Ana Elisa de Castro Freitas, 20min, 1998).

AMSTERDAM, GLOBAL VILLAGE (Johan van der Keuken, 270 min., 1996).

ARCA DOS ZOÉ, A (Vincent Carelli e Dominique Gallois, 22 min., 1993).

ARTESÃOS DO CIPÓ (Rogério Rosa, 30 min, 1996)

HERANÇA dos *Tronco Velho*, A (Rogério Rosa, 40 min, 1999).

HUNTERS, THE (John Marshall, 73 min., 1958).

IRAÍ, TERRA KAINGANG. (Rogério Rosa, São Leopoldo: Comin, VHS, 1992).

JAGUAR (Jean Rouch, 100min., 1967).

KARBA'S FIRST YEARS (Margaret Mead e Gregory Bateson, 20min., 1936-1939a).

LEARNING TO DANCE IN BALI (Margaret Mead e Gregory Bateson, 13min., 1936-1939b).

LES MAÎTRES FOULS (Jean Rouch, 28 min., 1954).

L'HOMME À LA CAMÉRA (Dziga Vertov, 63 min).

MOI, UN NOIR (Jean Rouch, 90 min., 1958).

NANOOK OF THE NORTH (Robert Flaherty, 55 min., 1922).

OS NOMES DO LIXO (Ana Elisa de Castro Freitas, 25 min, 1996).

RITUAL BORORO (Major Tomaz Reis, 20 min, 1916).

RITUAL DO KIKI. (Rogério Rosa, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS-PPGAS/UFSC, VHS, 1995).

ROSTOV-LUANDA (Abderrahmane SISSAKO, 60 min, 1997).

TERRE DES ÂMES ERRANTES, LA (Rithy Panh, 95 min., 1999).

Legislação:

Constituição Federal do Brasil (1988)

Constituição do Estado do Rio Grande do Sul (1989)

Decreto Nº 313, de 04.07.1900 – Regulamenta a Lei Nº 28, de 05.10.1899.

Decreto Nº 1.775 de 08.01.1996 – Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcações de Terras Indígenas

Decreto Municipal Nº 12.874 de 08.08.2000 – Destina a loja nº 22 do Mercado do Bom Fim para a comercialização de artefatos indígenas produzidos pelas etnias Kaingang e Mbyá-Guarani.

Lei Nº 28, de 05.10.1899 – Dispõe sobre as Terras Públicas no Brasil.

Lei Nº 4.771, de 15.11.1965 – Institui o Novo Código Florestal Brasileiro.

Lei Nº 6.001, de 19.12.1973 – Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Lei Nº 9.519, de 21.01.1992 – Institui o Código Florestal do Estado do Rio Grande do Sul.

Lei Nº 10.350, de 30.12.1994 – Institui o sistema Estadual de Recursos Hídricos, regulamenta o art. 171 da Constituição do Estado do Rio Grande do Sul

Lei Nº 9.433, de 08.01.1997 - Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos, cria o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos

Lei Nº 9.605, de 12.02.1998 - Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências

Lei Nº 11. 520, de 03.08.2000 – Institui o Código Estadual do Meio Ambiente do Estado do Rio Grande do Sul.

Portaria Nº 239, de 20.03.1991 – Estabelece normas para os trabalhos de identificação e delimitação de Terras Indígenas a serem procedidos pelo Grupo Técnico.

Portaria Nº 14 de 09.01.1996 – Estabelece regras para elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas.

Resolução CONAMA Nº 4, de 04.05.1994 - Define vegetação primária e secundária nos estágios inicial, médio e avançado de regeneração da Mata Atlântica

Resolução CONAMA Nº 278, de 24.05.2001 – Dispõe sobre suspensão de autorizações concedidas de corte e exploração de espécies ameaçadas de extinção na mata atlântica.

Lei Municipal Complementar 43/79 - Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Porto Alegre

Lei Municipal Complementar nº 434/99 - Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental de Porto Alegre

Sites:

www.uruguay.indymedia.org

www.mma.gov.br

www.socioambiental.org

www.ibge.gov.br

www.emater.rs.gov.br

www.vivaterra.org.br

www.sema.rs.gov.br/srh

www.forestrends.org

www.embrapa.gov.br

www.geocities.com.br

www.aneel.gov.br

www.camarapoa.rs.gov.br/

www.funai.gov.br

www.portoalegre.gov.br

www.unb.br/il/lablind/

www.scielo.com.br

www.ipci-comurnat.org.br

ÍNDICE DE TABELAS

Tab. 01 – Tabela das Terras Indígenas habitadas pelos Kaingang no Brasil. (Fonte: ISA, 2004).	44
Tab. 02 – Dados gerais sobre os acampamentos Kaingang no Rio Grande do Sul.	46
Tab. 03 – Ensaio de Classificação dos Primitivos Habitantes do Rio Grande do Sul. (Fonte: PORTO, 1954a).	64
Tab. 04 – Recursos naturais empregados pelos Kaingang na fabricação das armas de guerra.	200
Tab. 05 – Etno-espécies e etno-variedades de Cipó - <i>Mrĩrr</i> empregadas no artesanato Kaingang na bacia do Guaíba.	336

ÍNDICE DE FIGURAS

Capa – O <i>xamã</i> e o jovem guerreiro Kaingang na ritualização do <i>vãnh-génh tu vãje</i> – canto e dança de guerra. Mercado Público de Porto Alegre, 11/02/2003 (Foto da autora).	capa
Fig.01 – Os filhos da autora e seus amigos Kaingang, abril 2005 (Foto da autora).	<i>iv</i>
Fig.02 – <i>kujà</i> Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia, TI Serrinha, junho 2005 (Foto da autora).	<i>x</i>
Fig.03 - Porto Alegre no contexto do sul do Brasil (Fonte: MENEGAT et alii, 1998).	<i>xi</i>
Fig.04 – Mapa das Terras Kaingang (Fonte: TOMMASINO, LAEE/UEM, 2003).	15
Fig.05 – Mapa da Região Hidrográfica do Guaíba (Fonte: MENEGAT & KIRSCHHEIN, 1998).	18
Fig.06 – Fragmentos florestais na TI Serrinha, junho de 2004 (Foto da autora).	48
Fig.07 – <i>Índios Coroados</i> da zona Missioneira (Fonte: COUTO E SILVA, 1946, p. 130).	49
Fig.08 – Mapa das Províncias Etnográficas no território do Rio Grande do Sul (Fonte: PORTO, 1954a).	62
Fig.09 – Mapa das Províncias Etnográficas no território do Rio Grande do Sul com destaque à Província de Ibiacá, território Jê Meridional (Adaptado pela autora a partir de PORTO, 1954a).	62
Fig.10 – Fragmento do mapa de Rui Diaz de Guzman focando a banda oriental da bacia do Prata, 1595. (Fonte: PORTO, s.d.). A autora assinalou ocupações Guarani nas margens do rio Jacuí e lago Guaíba.	72
Fig.11 – Fragmento do mapa <i>Paraqvaria vulgo Paragvay cum adjacentibus</i> , do jesuíta Luiz Ernot, 1631-1632. A autora assinalou localização da redução de Santa Thereza (Fonte: JAEGER, s.d.).	76
Fig.12 - Acampamento Kaingang na Planície Costeira do Rio Grande do Sul: Tramandaí, verão de 2005 (Fotos da autora).	84
Fig.13 – Área de cultivo de erva-mate sobre antigo território Guarani: <i>Tekoá Ka'aty</i> – Aldeia do Erval. 2004 (Foto da autora, in FREITAS, 2004).	87
Fig.14 – Mapa das Missões na América do Sul (Fonte: BRUXEL, 1987).	90
Fig.15 – O ritual do <i>vãnh-génh tu vãjé</i> empreendido pelos Kaingang da <i>Ymã Topẽ Pẽn</i> , Morro do Osso, Porto Alegre (Fotos da autora).	103
Fig.16 – A cruz no xamanismo de Lurdes <i>Nimpre</i> da Silva no Morro do Osso (Fotos da autora).	109
Fig.17 – Capa do jornal Zero Hora, noticiando o acampamento Kaingang no Morro do Osso (13/04/2004)	109
Fig.18 – Frontispícios dos livros escritos pelo cacique Guarani Nicolas <i>Yapuguai</i> e publicados nas tipografias das reduções de Santa Maria la Mayor e de São Francisco Xavier (Fonte: BRUXEL, 1987).	123
Fig.19 – Peças cerâmicas (tradição arqueológica Taquara) elaboradas pelos Kaingang que viviam em casas subterrâneas nas cabeceiras do Rio das Antas, Planalto do Rio Grande do Sul, por volta do século XIX (Fonte: SCHMITZ, 2002).	138
Fig.20 – Colares de chefes Kaingang dos séculos XIX e XX integrantes do acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, Porto Alegre (Fotos: Sérgio Baptista da Silva).	139 a 140

Fig.21 - Zílio <i>Jagtyg</i> Salvador e seu colar de porongo de fazer <i>sygsgy</i> , feixes de taquara-mansa (<i>vân</i>) e sementes de capim (<i>refy</i>), janeiro de 2005 (Foto da autora).	142
Fig.22 – Uma visita ao <i>kujà</i> Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia. TI Serrinha, julho de 2004 (Fotos da autora).	143
Fig.23 – “Um xerimbabo de sorte: índia Kaingang amamentando um filhote de porco-do-mato, enquanto o garoto espera sua vez” (Foto e texto: Sofian Niebler in HORTA BARBOSA, 1947).	146
Fig.24 Sepé Tiaraju: TI Mato Preto/ <i>Tekoá Ka’aty</i> , agosto de 2004 (Foto da autora).	157
Fig.25 - Tropas em frente ao Mercado Público de Porto Alegre, 1900 (Fonte: BASTOS, 2003).	177
Fig.26 - Brique da Redenção: em primeiro plano, cestos e cadeira de cipó, artesanato Kaingang; ao fundo, coloridos, balaios de taquara-mansa, artesanato Guarani, 1998 (Foto da autora).	191
Fig.27 - Diversidade de cestos Kaingang no Brique da Redenção, Natal 2001 (Foto da autora).	191
Fig.28 - Cipó <i>são-joão-casca-grossa</i> coletado por João Carlos Padilha e sua família nas florestas do Morro Santana, Porto Alegre, margem leste do lago Guaíba, sub-bacia do arroio Feijó, bacia do rio Gravataí (Foto da autora).	198
Fig.29 – <i>Ÿmã Topê Pên</i> , abril de 2004 (Foto da autora).	207
Fig.30 – Guerreiros Kaingang (Foto da autora).	208
Fig.31 – <i>O cerco</i> (Fotos da autora).	222
Fig.32 – O combate (Fotos da autora).	223
Fig.33 – Pequeno guerreiro <i>kamé</i> : <i>Vëntánh</i> (Foto da autora).	223
Fig.34 – Pinturas <i>Kairukré</i> e <i>Kamé</i> (Foto da autora).	224
Fig.35 - Zílio <i>Jagtyg</i> Salvador, conduz o <i>vãnh-génh tu vâjé</i> com o <i>sygsgy</i> (d). A fabricação do guerreiro <i>kamé</i> (Fotos da autora).	224
Fig.36 – Trama de <i>mrîr-kusun</i> (Foto da autora).	228
Fig.37 – “Iraí, no meio de um imenso sertão” (Foto e texto: COUTO E SILVA <i>et alii</i> , 1942).	229
Fig.38 - Conjunto de imagens do acervo de Telmo de Lima Freitas, 1975.	239
Fig.39 – Almerinda Melo em sua casinha no Morro Santana, logo após instalação do Loteamento Jardim Protásio Alves, novembro 1998 (Foto da autora).	246
Fig.40 – A autora entrevista Almerinda Melo, novembro de 1998 (Foto de Rumi Kubo).	246
Fig.41 – Capa de folder publicitário da <i>Administração Popular</i> , Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2003.	250
Fig.42 – Lideranças Kayapó em Brasília, 1998 (Fonte: MINISTERIO DA EDUCAÇÃO, 2002).	256
Fig.43 – Sede da primeira casa de correção/cadeia da terra Kaingang da Lomba do Pinheiro, 2004	277
Fig.44 – Zílio <i>Jagtyg</i> Salvador em frente ao chafariz da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 19 de abril de 2001 (Foto da autora).	280
Fig.45 – Mapa de localização das feiras da Praça da Alfândega e Brique da Redenção.	282
Fig.47 – Zílio <i>Jagtyg</i> Salvador (Foto da autora).	283
Fig.48 a 50 – Na mesa de negociações. Seqüência de imagens (Fotos da autora).	284 e 285
Fig.51 a 57 – Trocando armas e poderes. Seqüência de imagens (Fotos da autora).	286

Fig.58 a 65 – Fragmentos (Fotos da autora).	287 a 290
Fig.66 e 67 – <i>Kamé</i> e <i>Kairukré</i> (Fotos da autora).	291
Fig.68 – Vista dos pomares da área da Lomba do Pinheiro (Foto da autora).	292
Fig.69 – Grupo percorrendo área com reflorestamento de <i>Pinus elliottii</i> dentro do terreno pretendido pelos Kaingang na Lomba do Pinheiro, 2002 (Foto da autora).	292
Fig.70 – Remédios da guerra, da paz, para atrair a caça, mulheres e “compradores de balaio” foram localizados por João Carlos <i>Kasú</i> Kanheró nas florestas da Lomba do Pinheiro (Fotos da autora).	293
Fig.71 - A <i>samambainha da mulher</i> e o <i>remédio do cabelo do índio</i> foram igualmente localizados nestas florestas (Fotos da autora).	293
Fig.72 – Nascentes do arroio do Salso, bacia do Guaíba (Fotos da autora).	294
Fig.73 – Fotografia aérea assinalando os limites aproximados da área Kaingang na Lomba do Pinheiro (ao centro), e da <i>Tekoá Anhetengua</i> (TI Lomba do Pinheiro Guarani). (Fonte: LADEIRA & MATTA, 2004).	297
Fig.74 – Dança da Guerra, altos do Mercado Público de Porto Alegre, 11/02/2003 (Fotos da autora).	302
Fig.75 - Zilio <i>Jagtyg</i> Salvador e seu sobrinho Paulo <i>Sógjore</i> da Silva (Fotos da autora).	303
Fig.76 – Troca de poderes (Fotos da autora)	305
Fig.77 - O pequeno guerreiro entrega armas ao chefe do executivo. <i>Vãnh-génh</i> : os guerreiros fabricados na floresta de pedra (Foto da autora).	305
Fig.78 – Lurdes <i>Nimpre</i> da Silva na casa das ervas, Morro do Osso, 2005 (Foto da autora).	306
Fig.79 – <i>Vãnh-génh tu vâjé</i> do Aldeia do Morro do Osso. Apresentação no Memorial de Porto Alegre. Novembro 2005 (Fotos da autora).	307
Fig.80 e 81 – Francisco <i>Rokág</i> dos Santos narra “descoberta” da <i>ymã si</i> no Morro do Osso (Fotos da autora).	308
Fig.82 – Sequência de imagens da kujã Lurdes <i>Nimpre</i> narrando a formação do pequeno kujã no Morro do Osso (Fotos da autora).	312 e 313
Fig.83 – Vista aérea do Morro do Osso (Fonte: AMARAL, 2005, foto 112).	314
Fig.84 – <i>Mrür kupri</i> (Foto da autora).	338
Fig.85 - João Carlos Padilha junto a uma <i>mancha</i> de <i>cipó-branco</i> . Morro Santana, 1997 (Fotos da autora).	344
Fig.86 - <i>Cipó-olho-de-boi</i> cultivado por João Carlos Padilha no terreno de sua casa, na Vila Jarí, encosta leste do Morro Santana. As folhas do broto estão assinaladas com um círculo, maio, 2005 (Fotos da autora).	345
Fig.87 - Grupo de coleta de João Carlos Padilha e Iracema <i>Rã Ga</i> Nascimento: a família (Fotos da autora).	347
Fig.88 - Ervas localizadas pelos Kaingang nos campos do Morro Santana (Fotos da autora).	350
Fig.89 - Mapa do Território Kaingang no <i>Mrür Jykre</i> a partir dos espaços de coleta em Porto Alegre (mapa base: GÜNTZEL et alii, 1998).	351
Fig.90 – Encontro, no Morro Santana, entre os grupos de João Carlos Padilha (Morro Santana) e Luis Salvador (Lomba do Pinheiro), 2001. Ao fundo, a cidade grande (Fotos da autora).	357
Fig.91 - Rolo misto de <i>cipó-de-cesto</i> , <i>cipó-borracha</i> , <i>cipó-são-joão-casca-grossa</i> e <i>cipó-são-joão-casca-fina</i> . Morro Ponta Grossa, setembro de 2004 (Fotos da autora).	357

Fig.92 - Rolo de <i>cipó-marronzinho</i> (Foto da autora).	357
Fig.93 - <i>Rokág</i> transporta <i>mrĩr jufy</i> nas florestas da Ponta Grossa, região sul do território de coleta na bacia do Lago Guaíba (Foto da autora).	358
Fig.94 - Transporte <i>mrĩr jufy</i> nas florestas do Morro Santana, região norte do território de coleta na bacia do Lago Guaíba (Foto da autora).	358
Fig.95 - João Padilha e pequeno João Ernesto na <i>ĩn xim</i> . Vista geral do terreno mostrando galinheiro e detalhe da área de cultivo que se situa ao fundo (Fotos da autora).	361
Fig.96 - <i>Rénrã</i> no pátio com o neto <i>Péngu</i> . Ao fundo um filho solteiro de <i>Rénrã</i> lasca taquara para sua mãe fazer balaios (Fotos da autora).	363
Fig.97 – Na falta de espaço, na Agronomia os Kaingang tramam cestos na calçada.	363
Fig.98 - Comunidade Kaingang do Morro do Osso, em condição de acampamento, maio 2004. (foto da autora).	363
Fig.99 - Localização de espaços de comércio de artesanato Kaingang no Parque da Redenção (Fonte: foto/ MENEGAT <i>et alii</i> , 1998, Mapa de Porto Alegre, PMPA, 2001).	366
Fig.100 - Localização do espaço de comércio de artesanato Kaingang na Feira da Praça da Alfândega, no centro da cidade (Fonte: foto/MENEGAT <i>et alii</i> , 1998; Mapa de Porto Alegre, PMPA, 2001).	367
Fig.101 - Artesanato Kaingang na decoração de Natal na cidade de Porto Alegre, dezembro 2003 (Seqüência de fotos da autora).	370
Fig.102 - Reportagem do jornal Zero Hora dando publicidade às peças artesanais elaboradas pelo artesão portoalegrense Zeca Castilho, em que é agregado o artesanato Kaingang feito com <i>Mrĩr-kuxum</i> . (17/12/04).	371
Fig.103 - Artesanato produzido no circuito do <i>Mrĩr Jykre</i> decora as vitrines de lojas em zonas nobres da capital (Seqüência de fotos da autora).	371
Fig.104 – Texturas de trançados em <i>taquara-mansa</i> e <i>cipó-marronzinho</i> (Fotos da autora).	372
Fig.105 – Nilda Nascimento prepara ãmi. Cena de “Dia de Mudança” (Foto da autora).	373
Fig.106 – Reuniões promovidas pelo cacique Jaime <i>Kětánh</i> Alves e a Comissão de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre, para tratar do assunto do Morro do Osso. Junho de 2005 (Foto da autora).	376
Fig.107 - Jornal Correio do Povo, 12 de agosto de 2005, p. 10.	378
Fig.108 – Seqüência de imagens de “Dia de Mudança” (Fotos da autora).	395
Fig.109 – Seqüência de imagens de <i>Mrĩr Jykre</i> , Morro Santana, 2001 (Fotos da autora).	396

Fig.110 – Seqüência de imagens de <i>Mrür Jykre</i> : florestas da Ponta Grossa e luta pela terra no Palácio Piratini (Fotos da autora).	396
Fig.111 - Localização dos espaços referidos na etnografia fílmica <i>Mrür Jykre</i> (fonte: adaptado de HICKEL <i>et alii</i> , 1998, p. 108).	398
Fig.112 - Tecendo as “tramas” Kaingang em Porto Alegre: família Salvador no pátio de sua casa na <i>Ymã Fág Nhin</i> , Comunidade da Lomba do Pinheiro, 2003 (Seqüência de fotos: Cristiano Scherer).	401
Fig.113 - Imagens de <i>Mrür Jykre</i> : Feira do Brique da Redenção, Natal de 2001 (Fotos da autora).	402
Fig.114 - O <i>Goj kafã tûr</i> - Lago Guaíba - visto desde a <i>Ymã si Topê Pên</i> . (Fotos da autora)	405
<u>DIAGRAMAS</u>	
D1 – Estudo de Parentesco	249
D2 – Anéis de territorialidade Kaingang definindo territorialidades envolvidas no <i>Mrür Jykre</i>	354
D3 - Esquema geral da cadeia produtiva do artesanato Kaingang em Porto Alegre	360
D4 - Espaço doméstico no <i>Mrür Jykre</i>	360
D5 – Territorialidades Kaingang que freqüentam a Feira do Brique da Redenção	365

ANEXO

Quatro Mitos de Origem¹

1. “A descoberta do Brasil pelos índios” segundo narrativa de Zílio Jagtyg Salvador

No começo do Brasil, não existia gente. Era só o mato, fechado, com tudo quanto é tipo de caça, bichinho de pena, jacu, pombinha do mato, tatu, paca, veado, onça, abelhas *kãgjã, mÿg sy sá*, várias qualidades de fruta, guabiroba, pitanga, jaboticaba, *kókum*. Naquele tempo os rios eram cheios de peixe também, saicanga, jundiá, lambari.

Os primeiros que chegaram nesse Brasil foram os índios. Vieram pela água. Eles vinham numa tora de madeira, e nós fomos os primeiros a chegar aqui nessa terra, porque foram os índios que descobriram o Brasil. Depois é que vieram os Guarani, e bem depois os brancos e os negros.

Por esse feito, todo ano, no dia 19 de abril, a gente comemora o nosso dia, a nossa Festa do *Monh Ko*, o Dia do Índio. Marcando o dia em que o índio descobriu o Brasil. Por isso fazemos nossos cantos, nossas danças, pra lembrar a nossa guerra e a nossa vitória no Brasil. Pra nossa gente não esquecer que o Brasil é dos índios. Foram os antigos que me contaram, que me explicaram isso... Pensei: Por que é que o branco também não tem o dia dele, dia do branco? Por que só o índio tem o seu dia? Isso é porque quando os brancos chegaram aqui o Brasil já era do índio, assim eles ficaram sem o dia deles.

¹ Mitos narrados por Zílio Jagtyg Salvador à autora desta tese, em janeiro de 2004, na bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre.

2. “O nascimento do guerreiro” segundo narrativa de Zílio Jagtyg Salvador

Quando os índios chegaram aqui no Brasil eles foram viver no mato. Viviam caçando, melando, pegando a fruta, fazendo *pari*, pescando, assim que viviam os índios. Os índios não plantavam, não eram agricultores. Mas eles faziam suas guerras. Os nossos pajés, os *kujà*, eles *curavam* as crianças pra guerra. E *curavam* o corpo delas também pra caça, pra pesca, pra melar. Porque são os *kujà* que conhecem os remédios do mato. E sabem que no mato tem remédio pra tudo. Pra tudo o índio no mato tem remédio. Mas quem conhece o remédio é o nosso *kujà*, o nosso pajé...

Os *kujà* não tem medo de entrar sozinho no mato. Ele se banha nos lajeados, com os remédios, e chama o *iangrë* [guia] dele, que ensina pra ele os remédios que ele conhece, remédios para cada coisa, remédio prá lavar o corpo das crianças.

Os nossos *kujà* preparavam o guerreiro com remédio. Tinha remédios pra escutar os barulhos no mato, remédio pra enxergar de noite, remédio pra deixar o inimigo com sono, remédio pra ficar com o plano bom, pra ter a idéia boa. Eu conheço esses remédios, que o meu pai, que era *kujà*, me mostrou quando eu ia ao mato com ele. Ele sabia remédio pra chamar a caça também, outro pra acalmar as abelhas... até pra deixar o cabelo do índio sempre preto... esse tem aqui na cidade, e outros eu já vi por aí também...

No tempo dos antigos, bem antigamente, o índio vivia só no mato.

3. *“Porto Alegre: Porto dos Índios”, segundo narrativa de Zílio Jagtyg Salvador*

Antigamente, antes de existir a cidade, os índios já andavam por aqui. Eles vinham lá das aldeias, a pé, caçando, botando *parí*, melando, cruzavam de barco de madeira e paravam na beira do Guaíba. Ficavam ali, acampados, pescando, depois voltavam. Aqui a gente tinha nosso *warẽ*, nosso lugar de acampar, de pescaria... A gente encontrava os Guarani também por aqui. Fazia festa com eles, bebia com eles, parava dias.

Depois desse tempo veio outro tempo, tempo em que chegaram os barcos dos brancos. Dos barcos, os brancos olharam aquela gente alegre dançando, cantando, e perguntaram: “Quem é aquela gente alegre ali naquele porto?” E os Guarani disseram pra eles: “Aqueles ali são os índios”. Então, eles voltaram pra terra deles dizendo que tinham descoberto o porto alegre, porque era o porto dos índios. Daí é que surgiu o nome da cidade - Porto Alegre, que significa “Porto dos Índios”. Poucos sabem dessa história.

4. Mito de origem dos índios Kaingang, conforme narrativa do cacique *Arakxó*²

1. Biodiversidade, diversidade cultural

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijinbé* emergia das águas. Os *Cayngangs*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenha incendiadas.

Os *Cayurucrés* e *Camés*, cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra.

Os *Cayngangs* e alguns poucos *Curutons*³ alcançaram a custo o cume de *Crinjijinbé* onde ficaram, uns no solo e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das árvores, e ali passaram alguns dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer quando ouviram o canto das saracuras, que vinham carregando terra em cestos, lançando-a a água que se retirava lentamente.

Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las.

Em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude por onde saíram os *Cayngangs* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em Macacos e os *Curutons* em Bugios. As saracuras vieram com o seu trabalho, do lado donde o sol nasce, por isso nossas águas correm todas ao poente e vão ao grande Paraná.

Depois que as águas secaram os *Cayngangs* se estabeleceram nas imediações do *Crinjijinbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da terra, principiaram a abrir caminhos pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrê* brotou um lindo arroio e era toda plana e sem pedras, daí vem terem eles conservados os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua

² Mito narrado pelo cacique Arakxó a Telêmaco Borba (1904, p. 57-61). Os subtítulos do mito foram inseridos pela autora para guiar sua leitura temática.

³ Borba identifica os *Curutons* como sendo gente dos *Arés* “que fallam o Guarani um pouco corrompido”. (BORBA, 1904, p. 57). Etimologicamente, *Kuru* = roupa; *ton* = sem

vereda por terreno pedregoso, machucando ele e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando-os por isso grandes até hoje.

Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a *Cayurucré*, que consentiu que a bebessem quanta necessitassem.

Quando saíram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado embaixo; estes, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Cayngangs*: por exata razão nós quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos, fugidos que são.

Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram Tigres (*Ming*) e disseram a eles – vão comer gente e caça – e os Tigres foram rugindo.

Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram Antas (*Oyoro*), e disseram-lhes – vão comer caça -, estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem e perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes, gritando e com mau modo – vão comer folhas e ramos de árvores - ; desta vez, elas ouvindo se foram: eis a razão porque as Antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia ele não tinha poder para fazê-los, pôs às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe – você como não tem dentes, viva comendo formigas -: eis o motivo porque o Tamanduá (*Ióti*) é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fe-los muitos, entre eles, as abelhas boas.

Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* também fazia outros para combatê-los: fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas.

Depois deste trabalho marcharam a reunir-se aos *Cayngangs*, mas viram que os Tigres eram maus e comiam muita gente, então, na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos *Camés*, que quando os

Tigres estivessem na ponte puxasse esta com força a fim de que eles caíssem n'água e morressem.

Assim o fez o de *Camé*; mas, dos Tigres, uns caíram à água e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quis atirá-los de novo ao rio, mas como os Tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e deixou-os sair. Eis porque existem Tigres em terra e nas águas.

2. A origem da sociedade

Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Cayngangs* e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os *Cayurucré* com as filhas de *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, casaram-nos com as mulheres dos *Cayngangs*. Daí vem o motivo porque *Cayurucré*, *Camés* e *Cayngangs* são parentes e amigos.

3. A origem da música, dos cantos e da dança: o xamanismo

Quiseram, então, fazer festas, mas não sabiam cantar nem dançar.

Um dia companheiros de *Cayurucré*, que andavam caçando, ao sair na clareira de um bosque, viram junto ao tronco de uma grande árvore um pequeno limpado; encostadas a este tronco algumas varinhas com folhas e uma delas com uma cabaça enfiada na ponta: retiraram-se e deram parte a *Cayurucré* e este deliberou ir no dia seguinte verificar o que seria.

Dirigiu-se com precaução à clareira escondendo-se perto do tronco; daí a pouco as pequenas varas principiaram a mover-se compassadamente, debaixo para cima, e uma voz débil a cantar assim – *Eminotim vê, ê, ê, ê: Ando xó cá é vô a, ha, ha, ha -*; e a pequena cabaça em movimento cadenciado produzia um som assim – *xii, xii, xii...* -. *Cayurucré* aproximou-se do tronco; cessou, porém, repentinamente todo o canto e movimento das varas, estas continuaram encostadas ao mesmo tronco. Procurou e nada mais viu que a terra muito limpa e pisada junto ao tronco.

Retirou-se e voltou no dia seguinte com todos os companheiros; aproximaram-se cautelosamente do mesmo lugar e viram e ouviram o mesmo que no dia anterior: depois do primeiro canto, a voz cantou este outro – *Dô camâm corojé, canambang, co iyongdá, emi no tim gire que matim ...é que matim* -. Decoraram os cantos, aproximaram-se do tronco e são viram as varas; então carregaram estas, fizeram outras iguais, e prepararam-se a fazer uma grande festa. No dia desta, *Cayurucré* abriu sua boca e cantou os cantos que tinha ouvido na clareira, fazendo com a vara que tinha a cabaça e com o corpo, os movimentos que tinha visto; seus companheiros o imitaram, e eis como aprenderam a cantar e a dançar sem saber quem fora o mestre.

Passados tempos *Cayurucré* encontrou no caminho um Tamanduá-mirim (*Kakrekim*) e levantou o bastão para matá-lo. O Tamanduá ficou de pé, principiou a dançar e cantar os cantos que ele tinha aprendido na clareira; conheceu, então, *Cayurucré* que fora ele o seu mestre de dança. O Tamanduá pediu-lhe o seu bastão e depois de com ele dançar restituiu-lho e falou “o filho que tua mulher trás no ventre, e fica isso estabelecido entre nós, que quando tu ou os teus encontrarem-se comigo e me entregarem os seus bastões e eu os tomar e dançar com eles, é sinal que tuas mulheres te darão filhos machos; se eu os largar sem dançar, serão fêmeas, os filhos”.

Cayurucré voltou muito satisfeito, e nós quando encontramos o Tamanduá-mirim, sempre renovamos a experiência que dá resultados quase sempre certos. O Tamanduá-mirim sabe outras muitas coisas que nós ignoramos, e nós pensamos que eles são as primeiras gentes, que por velhos tomaram a forma que hoje tem⁴.

⁴ “Contou-me esta lenda o cacique *Arakxó*, que a ouviu da mãe, da mãe de sua mãe, tendo esta ouvido de seus progenitores, bem como a história da formação de sua tribo” (BORBA, 1904, p. 61).

ANEXOS DOCUMENTAIS

1. Prontuário de João Floriano na Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre

IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DE PORTO ALEGRE

PESSOAS PARA REFERÊNCIAS:

Já esteve hospitalizado? - - - - - Vezes - - - - - Enfermaria - - - - -

Nome do parente ou amigo para AVISO em caso de URGÊNCIA Prefeitura de Palmeira das
Qual o parentesco? resp. Enderêço Pref. de Palmeira das Missões Tel.:

Encarregado da Admissão ou quem matriculou este DOENTE

Assinatura: (bem legível)

O B S E R V A Ç Õ E S

Diagnóstico *Ao Pleurisia*


Alta: *McL. Floriano* Dias

P. Alegre, de *1^o* de *1968* Assinat. do médico: *João Floriano*

A D M I N I S T R A Ç Ã O

PORTARIA

MODELO J.A.E. - Pág 1



IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICORDIA DE PORTO ALEGRE

PROTAMOR 25115 1040

21.567

Último sobrenome _____ 1.º nome _____ 2.º e 3.º nome _____ Alcumha _____
 entrada 16 / 11 / 19 61 às _____ hs. - Saída _____ / 19 às _____ hs. Inf. 21
 Motivo da Baixa _____
 Gratuito _____ Contribui com Cr\$ _____
 Idade 40 Data Nascimento 23.6.92 Sexo mas. Cór br. Estado civil cas.
 Local do Nascimento Palmeira das Missões Nacionalidade bras.
 Há quanto tempo no País _____
 Endereço Prefeitura de Palmeira das Missões N.º _____ Tel.: _____
 Há quanto tempo mora n/casa _____ Endereço: Missões _____
 Profissão agricultor Documento _____
 Nome e endereço do Empregador _____ N.º _____ Tel.: _____
 Seguro Social ou Caixa? Cia? _____
 Nome do Marido ou Mulher Juliana Tomas Ferreira Vovo/a sim.
 Endereço _____ N.º _____ Tel.: _____
 Nome do Pai Antonio Rêgo Sidanque Macin Xivo Não Nascido em Palmeira das Missões
 Endereço _____ N.º _____ Tel.: _____
 Profissão do pai agricultor Estado civil dos pais cas.
 Notificado ou apresentado por: Prefeitura de Palmeira das Missões N.º _____ Tel.: _____
 Endereço _____ N.º _____ Tel.: _____

G.P.



2. Escritura de área desapropriada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre para fins de assentamento de famílias Kaingang na Lomba do Pinheiro, 2003.

3º TABELIONATO DE NOTAS DE PORTO ALEGRE
JACY FRANCO MOREIRA IBIAS - Tabelião
Rua Gen. Câmara, 359 - CEP 90010-230 - Fone: 3221-5226 - Porto Alegre - RS

CONTRATOS
CERTIDÃO FOLHA Nº 074

LIVRO Nº 378

CERTIFICO que no livro e folhas acima mencionados, consta a escritura do teor seguinte:

Nº 052- 31.058.-ESCRITURA pública de desapropriação amigável que GILBERTO CAMARA LOPES faz com MUNICIPIO DE PORTO ALEGRE, na forma abaixo. SAIBAM os que esta escritura virem, que aos aos três (03) dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e três (2003), nesta cidade de Porto Alegre, Capital do Estado do Rio Grande do Sul, neste **TERCEIRO TABELIONATO DE NOTAS**, compareceram partes entre si justas e contratadas, de um lado, como outorgante desapropriado, **GILBERTO CAMARA LOPES**, brasileiro, professor estadual, carteira de identidade nº 1029392246, expedida pela SSP/RS, inscrito no CPF sob número 219.965.710-87, solteiro, maior, residente e domiciliado nesta cidade de Porto Alegre; e de outro lado, como outorgado desapropriante, **MUNICIPIO DE PORTO ALEGRE**, inscrito no CNPJ sob nº 92.963.560/0001-60, representado por seu Procurador-Geral, **ROGÉRIO FAVRETO**, brasileiro, advogado, inscrito na OAB/RS sob o nº 26.867, portador do CIC nº 470.132.570-87, solteiro, residente e domiciliado nesta Capital, devidamente autorizado pelo Decreto Municipal nº 11.762 de 01/07/1997. Os presentes identificados por mim, Tabelião Substituto, e de cuja identidade e capacidade para o ato dou fé. Pelo outorgante desapropriado, foi dito que a justo título é legítimo proprietário do seguinte imóvel: **Uma área no Bairro Belém Novo**, situada no lugar denominado "Capororocas", no quarteirão aberto formado pelas Estrada das Quirinas e Estrada João de Oliveira Remião, com a área de 58.617,17m² (cinquenta e oito mil, seiscentos e dezessete metros e dezessete decímetros quadrados) e a seguinte descrição: partindo do ponto A (cordenadas x = 191.846,877 e y = 1.663.951,260), situado no alinhamento da Estrada João de Oliveira Remião, no sentido anti-horário, segue rumo 33°19'00" sudoeste numa extensão de 270,00m, onde faz divisa com terras de Deoclides Rocha Soares, até chegar ao ponto B; daí segue rumo 21°14'00" sudoeste numa extensão de 87,50m, onde faz divisa com propriedade de Deoclides Rocha Soares, até

Escritura Pública lavrada pelo sistema de folhas soltas
Substitutos: José Osnir Vieira Vaz - Eusíres A. Dal Mollin
Marcelo A. Guimarães Flach

chegar ao ponto C; daí segue rumo $21^{\circ}46'00''$ sudeste numa extensão de 102,00m, onde faz divisa com propriedade de Carlos Mendonça e José D. Firminiano, até chegar ao ponto D; daí segue rumo $29^{\circ}51'00''$ sudeste numa extensão de 63,50m onde faz divisa com Propriedade de Carlos Mendonça e José D. Firminiano, até chegar ao ponto E; daí segue rumo $71^{\circ}11'00''$ sudeste numa extensão de 57,00m onde faz divisa com terras de Francisco Pepino Soares, até chegar ao ponto F; daí segue rumo $44^{\circ}41'00''$ sudeste numa extensão de 122,00m onde faz divisa com terras do mesmo Francisco Pepino Soares, até chegar ao ponto G; daí segue rumo $05^{\circ}35'16''$ nordeste numa extensão de 81,79m onde faz divisa com terras de Emílio da Silva Câmara, até chegar ao ponto I; daí segue rumo $71^{\circ}56'13''$ noroeste numa extensão de 47,35m até chegar ao ponto J; daí segue rumo $22^{\circ}04'42''$ noroeste numa extensão de 31,40m até chegar ao ponto K; daí segue rumo $11^{\circ}33'55''$ noroeste numa extensão de 75,57m até chegar ao ponto L; daí segue rumo $04^{\circ}50'22''$ noroeste numa extensão de 18,59m até chegar ao ponto M; daí segue rumo $05^{\circ}56'48''$ nordeste numa extensão de 58,74m, até chegar ao ponto N; daí segue rumo $23^{\circ}05'38''$ nordeste numa extensão de 39,83m, até chegar ao ponto O; daí segue rumo $12^{\circ}39'05''$ nordeste numa extensão de 20,72m, até chegar ao ponto Q; daí segue rumo $32^{\circ}23'29''$ nordeste numa extensão de 91,67m, até chegar ao ponto R; daí segue rumo $34^{\circ}36'56''$ nordeste numa extensão de 34,57m, do ponto I ao ponto R a área faz divisa com remanescente da matrícula 50.996 da 3ª Zona do RI, até chegar ao ponto S; daí segue rumo $51^{\circ}19'20''$ noroeste numa extensão de 99,18m onde faz frente para a Estrada João de Oliveira Remião, até chegar ao ponto A, ponto inicial desta descrição, fechando o perímetro. **ORIGEM:** Havido conforme matrícula 50.996 (cinquenta mil e novecentos e noventa e seis), registrado no Cartório de Registro de Imóveis da Terceira Zona desta Capital, no livro 2 de Registro Geral. Pelas partes ainda foi dito: a) que o imóvel descrito destina-se a assentamento de famílias Kaignangnes; b) que o outorgado ofereceu a quantia de R\$90.000,00 (noventa mil reais) importância essa que

3º TABELIONATO DE NOTAS DE PORTO ALEGRE

JACY FRANCO MOREIRA IBIAS - Tabelião

Rua Gen. Câmara, 359 - CEP 90010-230 - Fone: 3221-5226 - Porto Alegre - RS

CONTRATOS

LIVRO Nº 378

CERTIDÃO

FOLHA Nº 075



o outorgante aceitaram e recebem neste ato, pelo que dá a mais ampla, geral e irrevogável quitação; c) que, de pleno e comum acordo resolveram ultimar a desapropriação pela presente escritura, transferindo ao outorgado todo o domínio, posse, direitos e ações que o outorgante tinha no imóvel desapropriado, obrigando-se a nada mais pedir ao outorgado nem dele reclamar com fundamento na presente desapropriação. Em virtude da presente desapropriação a parte remanescente do imóvel passa a ser assim descrita e caracterizada: Uma área no Bairro Belém Novo, situada no lugar denominado "Capororocas", no **quarteirão** aberto formado pela estrada das Quirinas e estrada João de Oliveira Remião, com **área** de 25.501,72m² e a seguinte descrição: Partindo do **ponto H** (coordenadas x = 191.924.939 e y = 1.663.888,759), situado no alinhamento da estrada João de Oliveira Remião, no sentido horário, segue rumo 05°44' sudoeste numa extensão de 502,00m, onde faz divisa com nº 8999 da estrada João de Oliveira Remião, até chegar ao **ponto I**; daí segue rumo 71°56'13" noroeste numa extensão de 47,35m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto J**; daí segue rumo 22°04'42" noroeste numa extensão de 31,40m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto K**; daí segue rumo 11°33'55" noroeste numa extensão de 75,57m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto L**; daí segue rumo 04°50'22" noroeste numa extensão de 18,59m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto M**; daí segue rumo 05°56'48" nordeste numa extensão de 58,74m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto N**; daí segue rumo 23°05'38" nordeste numa extensão de 39,83m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto O**; daí segue rumo 12°39'05" nordeste numa extensão de 64,49m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao **ponto P**; daí segue rumo 26°28'15" nordeste numa extensão de 20,72m, onde faz divisa com área desapropriada pelo

Escritura Pública lavrada pelo sistema de folhas soltas

Substitutos: José Osnir Vieira Vaz - Eusíres A. Dal Mollin
Marcelo A. Guimarães Flach

Município de Porto Alegre, até chegar ao ponto Q; daí segue rumo 32°23'29" nordeste numa extensão de 91,67m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao ponto R; daí segue rumo 34°36'56" nordeste numa extensão de 34,57m, onde faz divisa com área desapropriada pelo Município de Porto Alegre, até chegar ao ponto S; daí segue rumo 50°31' sudeste numa extensão de 0,82m, onde faz frente para a estrada João de Oliveira Remião, até chegar ao ponto H, ponto inicial desta descrição, fechando o perímetro. **Disseram mais expropriante e expropriado que não obstante o título de propriedade objeto da matrícula 50.996, contar com a área de 8 ha. 4.289,20m², feito levantamento para a presente desapropriação constatou-se que a soma da área expropriada com a área remanescente é de 8ha. 4.118,89m², tudo que existe no local.** Pelo representante do Município foi dito que era verdade o exposto e aceitava esta escritura tal como se acha redigida. Pelo outorgante ainda foi declarado, sob pena de responsabilidade civil e penal que: a) - não existem ações reais e pessoais reipersecutórias, nem ônus reais relativos ao imóvel; b) - não se enquadra no conceito de empresa conforme o disposto no Decreto n° 3.048 de 06 de junho de 1999, razão pela qual não está obrigado a apresentar o documento comprobatório de inexistência de débitos relativos a contribuições sociais. Pelo outorgado foi dito que era verdade o exposto e aceitava esta escritura tal como se acha redigida. **PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. DECRETO N° 13.772, de 14 de junho de 2002. Declara de utilidade pública, para fins de desapropriação, imóvel localizado na Estrada João de Oliveira Remião. O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, no uso de suas atribuições legais, DECRETA: Art. 1° Fica de clarado de utilidade pública, para fins de desapropriação, o imóvel localizado nesta capital, na Estrada João de Oliveira Remião, que é ou foi de propriedade de Gilberto Câmara Lopes, com a descrição que segue: Imóvel: "Uma área de terras com 8ha 4.289,20m², delimitada por divisas reais e aparentes, situada no lugar denominado #Capororocas", distrito de Belém Novo, assim delimitada e individuada: partindo da**

3º TABELIONATO DE NOTAS DE PORTO ALEGRE

JACY FRANCO MOREIRA IBIAS - Tabelião

Rua Gen. Câmara, 359 - CEP 90010-230 - Fone: 3221-5226 - Porto Alegre - RS

CONTRATOS

LIVRO Nº 378

CERTIDÃO

FOLHA Nº 076

estaca zero (0), colocada junto ao ângulo formado pela divisa com terras do proprietário Emílio da Silva Câmara, na Margem da Estrada João de Oliveira Remião, segue com o rumo de 36°00'NO ao longo da dita Estrada João de Oliveira Remião, a distância de 100m, onde alcança o ponto da estaca nº 1, colocada junto ao ângulo formado com a divisa das terras de Deoclides Rocha Soaeres, Carlos Mendonça e José D. Ferminiano; deste ponto, segue com o rumo 48°35'SO dividindo com terras do mesmo Deoclides Rocha Soares, a distância de 270m, onde alcança o ponto da estaca nº 2, colocada junto a cerca divisória; deste ponto, segue com o rumo 36°30'SO dividindo com terras da propriedade do mesmo Deoclides Rocha Soares, a distância de 87,50m onde alcança o ponto da estaca nº 3, colocada junto a cerca divisória; deste ponto, segue com o rumo 6°30'SE, dividindo com terras dos mesmos confrontantes Carlos Mendonça e José D. Ferminiano, a distância de 102m, onde alcança o ponto da estaca nº 4, colocada junto a cerca divisória; deste ponto segue com o rumo 14°35'SE, dividindo com terras dos mesmos confrontantes Carlos Mendonça e José D. Fernamiano, a distância de 63,50m, onde alcança o ponto da estaca nº 5, colocada junto a cerca divisória; deste ponto segue o rumo 55°55'SE, dividindo com terras de Francisco Pepino Soares, a distância de 57m, onde alcança o ponto da estaca nº 6, colocada junto a cerca divisória; deste ponto, segue com o rumo 29°25'SE, dividindo por uma sanga com terras do mesmo Francisco Pepino a distância de 122m, onde alcança o ponto da estaca nº 7, colocada junto ao ângulo formado com a divisa com terras do mesmo Emílio da Silva Câmara; deste ponto, segue com o rumo 20°51'NE, a distância de 502,00m onde alcança o ponto de partida. Art. 2º A desapropriação de que trata o presente Decreto será promovida pelo órgão competente do Município de Porto Alegre, devendo ser efetivada em regime de urgência. Art. 3º Os recursos necessários para a efetivação da desapropriação correrão à conta da dotação própria do orçamento do Município de Porto Alegre. Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação. PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, 14 de junho de 2002. João

Escritura Pública lavrada pelo sistema de folhas soltas

Substitutos: José Osnir Vieira Vaz - Eusires A. Dal Mollin
Marcelo A. Guimarães Flach

Verle- Prefeito, Ricardo de Almeida Collar, Secretário Municipal da Fazenda, Registre-se e publique-se, Helena Bonumá- Secretária do Governo Municipal. Assim o disseram, do que dou fé.

CERTIDÕES: DE ÔNUS E REIPERSECUTÓRIAS: Certifico que foram apresentadas as certidões negativas de ônus reais e a negativa de registro de ações reais e pessoais reipersecutórias, fornecidas pelo Registro de Imóveis da 3ª Zona de Porto Alegre -RS. **IMPOSTO DE TRANSMISSÃO:** Certifico que o imóvel foi avaliado pela Fazenda Municipal em R\$90.000,00 (noventa mil reais), conforme guia de avaliação número 003/2003.00215-0, em 3 de fevereiro de 2003. Emitida Declaração sobre Operação Imobiliária, conforme Instrução Normativa da Secretaria da Receita Federal - E, assim me pediram, lhes lavrasse esta escritura, a qual, lhes sendo lida, acharam conforme, aceitaram, ratificam e assinam comigo, Tabelião Substituto, que a datilografei, subscrevo e assino. Dou fé.

CERTIFICO que o ato acha-se assinado pelas partes e pelo autor do instrumento. ERA o que se continha em dito instrumento, que para aqui foi bem e fielmente transcrito. Dou fé.

PORTO ALEGRE, 4 DE FEVEREIRO DE 2003



José Osniir Vieira Vaz
Tabelião Substituto

Emolumentos: R\$23,60