

Narrativas da territorialidade ancestral entre os Kaingang: incorporações espaçotemporais em uma perspectiva etnoarqueológica

Alexandre Magno de Aquino

Doutorando, PPGAS-UFRGS

Resumo:

A reivindicação dos Kaingang da aldeia no Morro do Osso, localizada em Porto Alegre, articula-se com a sequência de eventos que resultou na fundação da aldeia, quando os indígenas mobilizaram uma série de técnicas rituais, envolvendo as capacidades de liderança e o xamanismo, que levaram ao estabelecimento da aldeia e ao processo para regularização fundiária. Verifica-se que certos elementos adquiriram uma qualidade de índices de sua habitação ancestral nesse lugar, como a existência de cacos cerâmicos e um buraco subterrâneo (“abrigo indígena”), além de, entre outros, o “Pé de Deus” (uma pedra com uma cavidade na forma de um “pé” em sua superfície) e um “cemitério indígena”, ambos popularmente conhecidos na região. Nesse contexto, em que o sítio arqueológico fora entendido como uma “terra antiga” (ga si), a etnoarqueologia possibilita situar a configuração deste território em um aspecto mais amplo da territorialidade kaingang no litoral do Rio Grande do Sul, notadamente, a sua importância na constituição de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” (Aquino 2008). Propõe-se analisar as informações históricas e arqueológicas disponíveis, a partir das relações entre a cultura material, a prática social e a vida simbólica kaingang, considerando que a dinâmica sociopolítica e cosmológica kaingang, observada na vida cotidiana e extracotidiana, imbrica-se com as narrativas que são consideradas como parte das “histórias dos antigos”.

Palavras-chave: Etnoarqueologia, kaingang, rituais; território.

Abstract:

The Kaingang claim of the village at Morro do Osso, located in Porto Alegre, is articulated with the sequence of events that resulted in the founding of the village, when the

natives mobilized a series of ritual techniques, involving leadership skills and shamanism, which led to the establishment of the village and the land regularization process. It is verified that certain elements acquired a quality of indices of their ancestral habitation in that place, such as the existence of ceramic potsherds and an underground hole (“indigenous shelter”), in addition to, among others, “Pé de Deus” (a stone with a cavity in the form of a “foot” on its surface) and an “indigenous cemetery”, both popularly known in the region. In this context, in which the archaeological site was understood as an “ancient land” (gasi), ethnoarchaeology makes it possible to situate the configuration of this territory in a wider aspect of the kaingang territoriality in the coast of Rio Grande do Sul, especially its importance in the constitution of an “inter-village political-ceremonial agglomeration” (Aquino 2008). It is proposed to analyze the available historical and archaeological information, starting from the relations between material culture, social practice and symbolic kaingang life, considering that the kaingang sociopolitical and cosmological dynamics, observed in daily and extra-daily life, are intertwined with the narratives that are considered as part of the “stories of the ancients”.

Keywords: Ethnoarchaeology; kaingang; rituals; territory.

Apresentação

A partir de 2004, com a sequência de eventos que resultaram na fundação da aldeia no Morro do Osso, as narrativas sobre a ancestralidade entre os Kaingang¹ incorporaram certos elementos da paisagem, os quais adquiriram uma qualidade de índices de habitação ancestral nesse lugar, tais como: um buraco subterrâneo; a existência de cacos cerâmicos de tradição guarani; o “Pé de Deus” (nome popular dado a uma pedra com uma cavidade na forma de um “pé” em sua superfície); e o “cemitério indígena”, que deu nome ao local por, ali, se encontrarem ossos humanos (no caso, de indígenas). No caso em pauta, procura-se mostrar que a dinâmica sociopolítica e cosmológica kaingang, observada na vida cotidiana e extracotidiana, articula-se com as narrativas sobre estes índices de habitação ancestral, os quais são considerados como parte das “histórias dos antigos”, particularmente, quando se trata de estabelecer uma aldeia no local.

Nesse contexto, a etnoarqueologia possibilita situar a configuração deste território em um contexto mais amplo da territorialidade kaingang, em que se verifica sua importância na constituição de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” (Aquino 2008). Propõe-se analisar as informações históricas e arqueológicas disponíveis, as narrativas e suas imbricações com as concepções de tempo e de espaço kaingang, para, com isso, contextualizar a reivindicação a partir do sítio arqueológico, que, conforme dados atualmente disponíveis, é considerado pela arqueologia como de Tradição Guarani. Por fim, enfatizo que as técnicas e rituais articulam a cosmologia kaingang à reivindicação deste território devido à existência do “cemitério indígena”, o que incide na tradução da lógica subjacente

1 Os Kaingang pertencem à família linguística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra kanhgág, que significaria “gente”, “pessoa” e “índio” kaingang (Coelho de Souza 2001).

às políticas de controle territorial e, conseqüentemente, na elaboração de conceitos antropológicos que apontam para necessidade de reavaliar as atuais dimensões social, cosmológica, política que estão relacionadas às reivindicações territoriais deste povo.

Territorialidade, organização socioespacial e tempo: problemas etnoarqueológicos e ancestralidade na constituição da aldeia Kaingang

A organização socioespacial kaingang, ao mesmo tempo em que traduz um contexto interétnico característico tanto da região de planalto e do litoral do Rio Grande do Sul, como demonstram os registros arqueológicos, históricos e etnografias contemporâneas, imbrica-se com a territorialidade em suas dimensões sociopolítica e cosmológica, as quais adquirem uma configuração relevante na formação de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão”. Em minha dissertação (Aquino 2008) descrevi como novos assentamentos na região foram fundados nas últimas duas décadas a partir da ação política das lideranças, ao reivindicarem direitos diferenciados, tais como saúde, educação, venda de artesanato em feiras e pontos da cidade, no contexto das prefeituras locais. São eles: Lomba do Pinheiro, São Leopoldo, Lageado, Farroupilha e Estrela; por outro lado, estes assentamentos participam de um conjunto de relações sociais e políticas que caracterizam este aglomerado, envolvendo prestações rituais, casamentos, festas, partidas de futebol, troca de bens e serviços, etc. Principalmente no que se refere à sequência de eventos que resultou na fundação da aldeia no Morro do Osso, veremos que as técnicas e os rituais se articulam para a formação de um aglomerado em formação na região litorânea e se orientam a partir das narrativas de ancestralidade da ocupação.

As aldeias ainda em constituição configuram uma territorialidade flexível, enquanto áreas em processo de reivindicação e/ou com características comuns aos já tradicionais acampamentos para venda de artesanatos encontrados em várias cidades do sul do Brasil, e deixam em aberto a eleição de uma aldeia-mãe, em contraste com o que tem sido descrito para a relação entre aldeias-mãe e aldeias satélites nas Terras Indígenas demarcadas, localizadas no planalto meridional (ver Schwingel (2001); Fernandes (2004)). De qualquer forma, as “conquistas”, como dizem para escolas bilíngües, casas, centros culturais, posto de saúde, saneamento básico e demais benefícios que encontram no espaço aldeão, assemelham sua infraestrutura com aquelas das aldeias maiores e influenciam na configuração de alianças e na própria concepção do espaço que abrange o aglomerado.

Além disso, descrevi naquele momento uma transformação relevante no que se refere às atividades produtivas, pois nas aldeias no litoral a economia Kaingang está predominantemente associada à fabricação de cestos, arcos e flechas, esculturas zoomórficas e demais artefatos, com os quais informam as relações entre as metades exogâmicas e com os vários domínios do cosmos, o que se soma às diversas situações e alternativas de trabalho (em firmas, em construções, bem como em instituições governamentais e não governamentais nas quais prestam serviços e realizam políticas públicas específicas para povos indígenas) e de comércio com o mundo dos fôg (brancos), enquanto no planalto a economia está eminentemente centrada na agricultura (juntamente com roças de subsistência, há grandes áreas atualmente destinadas à monocultura).²

2 Sem entrar a fundo nesta discussão, que envolve a análise das relações internas à comunidade bem como políticas públicas de inserção indígena no atual contexto local e regional, o fato é que “a coleta de

No planalto, as principais atividades de subsistência, como a pesca com o pari, o cultivo de roças e a caça, são executadas pelos grupos domésticos, famílias extensas ou nucleares (Tommasino 1995, 2005). Isso é formalmente semelhante ao modo como se organizam a produção (coleta e manufatura) e a venda de artesanato na região litorânea. Mas, fora a coleta (que ocupa grande parte do dia e/ou dos dias da semana, do mês e do ano), muitos dos momentos que os Kaingang passavam tradicionalmente na roça, coleta, caça, pesca, isto é, dispersos em famílias, são agora vividos na aldeia, pois a própria atividade de confecção propriamente dita do artesanato é ocasião da concentração das famílias nas aldeias. Entre outros fatores, esta articulação entre as atividades produtivas, o meio ambiente e a reprodução física e cultural foi imprescindível para a transformação dos acampamentos, vãre, os quais se tornaram mais intensos a partir da implantação das serrarias, sobretudo na década de 1970, nas atuais vãre mág (em que mág significa grande; pode ser traduzido como acampamento em que “cresce a população”; aldeia, ou ainda, emã), citadas acima. Nesse sentido, para a comparação com o planalto, os Kaingang reafirmam a importância da relação entre vãre e emã descrita por Tommasino (1995) na bacia do Tibagi:

Quando afirmamos que o modo de vida dos Kaingang era definido pela caça e coleta é porque a forma de organização do espaço foi conformada pelas atividades caça-pesca-coleta: a construção de vãre (acampamento provisório), tendo como referência o emã, a aldeia fixa. Essa mobilidade no interior de seu território, pelo que se pode deduzir, tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca se organizavam em torno do grupo de parentesco; a aldeia fixa nunca ficava vazia, havendo sempre os que saíam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente, menor distância percorrida e menor tempo fora do emã; outras (pesca de paris) demandavam mais gente, mas o critério continuava vinculado ao grupo de parentesco. Assim também o tempo de permanência variava de acordo com o tipo de atividade (Tommasino 1995: 282).

De fato, aqui também existem diferenças, pois a transformação da vãre em vãre mág na região litorânea efetivou-se e, justamente, por meio de uma área de abrangência que reúne relações cosmológicas, políticas, econômicas, que foi de fundamental importância para que a exposição e venda de artesanato se situassem enquanto parte integrante de um complexo de trocas, ao interagirem com a reivindicação Kaingang por terra e políticas públicas que possibilitassem a vida em aldeias fixas; isso permitiu associar a prática do comércio, como forma de promover a esfera doméstica e a esfera pública aldeã, às relações sociais mais amplas, notadamente, para “apresentar a cultura”, como eles dizem para o uso das marcas téj e ror, visualizadas na cultura material, tanto para os brancos (fóg) quanto para outras etnias indígenas da produtos naturais pelos Kaingang nunca deixou de existir. A transformação que sofreu o ambiente e toda a realidade da população da AI não cessou essa prática [de coleta], embora tenha limitado em alguns aspectos, principalmente no alimentar. O pinhão, que era um produto básico da alimentação, a partir do qual preparavam vários tipos de comida, teve uma queda violenta de produção. A implantação de serrarias no interior das Área[s] Indígena[s] pelo SPI, FUNAI e até de madeireiras particulares provocou uma derrubada quase total das reservas de pinheiro (*Araucaria angustifolia* (Bertol.) O. Kze.). [...] A busca de produtos naturais para artesanato é mais regular, especialmente os utilizados na confecção de cestos. Algumas espécies de cipó (mrür) e taquara (vân) são os principais itens de coleta com finalidade artesanal. Entre os cipós, várias espécies são utilizadas na confecção de cestos para trançar seu corpo e/ou seu acabamento. Mais de um tipo de taquara é empregado nos trançados, havendo também uma especificidade de acordo com a finalidade que se dará ao cesto ou balaio” (Haverroth 1997: 56).

região. Na produção de artesanato, os Kaingang articulam uma série de saberes cosmológicos que proporcionam uma qualidade material e imaterial pouco conhecida pela maioria da população e pelas instituições em geral (mais especialmente, as responsáveis pela preservação ambiental, o que contribui para a restrição do uso do meio ambiente e, em consequência, para o uso do território mais amplo na região) e que estão relacionados à conquista de terras nesta região. No caso da cultura material, esta identidade é expressa pelos trançados visualizados nos artefatos como ra tey e ra ror, respectivamente relacionados a kamé e kanru krë, como informa Baptista da Silva:

Para os Kaingang em geral, e especialmente para aqueles que estão fora das reservas administradas pela FUNAI no Planalto sul-riograndense, seus trançados constituem-se em referências visuais claras de sua alteridade em relação à sociedade nacional envolvente e à outra etnia indígena com quem dividem o palco da pluri-etnicidade no Rio Grande do Sul: os Mbyá-Guarani. Aos olhos leigos da grande maioria dos membros da sociedade nacional, estas duas etnias, e principalmente os Kaingang no âmbito de sua exterioridade aparente (roupas, comportamentos, etc.), não mais se distinguem da população branca de baixa renda, mesmo que os biótipos tipicamente indígena estejam fortemente presentes e se revelem no âmbito desta mesma exterioridade, que é usada, desde fora, para velar, escamotear e, até mesmo, negar a sua identidade. Por outro lado, nos seus trançados estão presentes as marcas visíveis desta alteridade, presentida por poucos membros da sociedade regional ou urbana e, sentida, verdadeiramente, pelos Kaingang (Baptista da Silva 2001: 167).

E o autor informa que a característica marcante dessa diferença se replica tanto na cultura material contemporânea quanto para descrição nativa da cultura material de tempos arqueológicos, considerada, assim, como parte de sua ancestralidade:

Os trançados expostos nas cidades, nas feiras de domingo, na beira de estradas ou em qualquer lugar que esteja um Kaingang, não são apenas wõgfy (trançados em geral, que podem ser kre – cestos – ou tugfy – trançados aplicados a objetos os mais variados, como garrafas, flechas e arcos): são marcas visíveis da diferença, uma vez que são parte de um sistema de representações visuais (as formas tradicionais dos kre, os grafismos tradicionais presentes), originados por um tradicional e específico sistema cultural Kaingang. Além disso, seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmo, enfatizando e sintetizando sua organização social baseada em duas metades [...] Quanto ao nível gráfico, seguindo o nível morfológico do sistema de representações visuais, cabe ressaltar que os grafismos (kong-gãr) presentes nos wõgfy (kre ou tufy), e pintados nos corpos e outros objetos, como flechas – ndo, nda –, arcos – uyi –, cabaças – run-ia –, mortaldas – kurã –, etc., e mesmo, os grafismos presentes na cultura material pré-histórica das ditas tradições locais planálticas (Taquara/Itararé/Casa de Pedra) do sul do Brasil, como painéis rupestres ou cerâmica arqueológica (nga ta kukrü), são sempre referidos e classificados por meus interlocutores Kaingang como téi ou ror. Téi e ror são os nomes das marcas (ra) grafismos (kong-gãr) que identificam, respectivamente, as metades Kamé e Ka-

nhru-krë, percebidas como um sistema que organiza o universo Kaingang. Evidentemente, que muitas marcas (ra) ou grafismos (kong-gãr) recebem nomes específicos. No entanto, mesmo estes grafismos que possuem nomes próprios são considerados téi e ror e estão vinculados (e isto é dito expressamente por meus interlocutores) a uma das duas metades. De qualquer forma, estas duas palavras (téi e ror) são categorias Kaingang fundamentais [...]. Entretanto a própria técnica de confecção dos trançados pode revelar no nível gráfico do wõfy a marca téi ou ror, ou seja, grafismos compridos/abertos ou fechados/quadrangular (no trançado não é possível obter-se grafismos redondos ou circulares). A primeira técnica de trançado denomina-se wõfy ra tei, a segunda wõfy ra ror [...]. O sistema de representações visuais Kaingang marca e acentua, nos rituais, o pertencimento de seus membros a uma das duas metades (Baptista da Silva 2001: 167-173).

Como vemos, para tecerem narrativas sobre o que denominam “histórias dos antigos”, neste caso, também quando se referem aos vestígios arqueológicos, os Kaingang expressam-se por meio das metades exogâmicas, materialmente visualizadas nos grafismos associados a uma ou outra metade, respectivamente. Certamente, esta cosmovisão dualista incide nas narrativas sobre os sítios arqueológicos na região litorânea, pois remete, segundo os Kaingang, também à forma de ocupação ancestral na região. No caso em pauta, como analisei em diversos momentos (Aquino 2008, 2009, 2014), no contexto de ocupação do Morro do Osso, em que o sítio arqueológico fora entendido como uma “terra antiga” (ga sí), ou seja, um lugar onde os “antigos passaram”, mü já ha sí, e ficaram, mobilizou-se uma série de técnicas e rituais, envolvendo as capacidades de liderança, do xamanismo e o parentesco. De um lado, o deslocamento, mü já ha sí (“vamos perto”) e a consequente “transformação” do Morro do Osso em vãre mág a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro.³ De outro, há uma sobreposição desse deslocamento com um “outro” deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um mü já ha sí (“caminho dos antigos”). Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (vënh kej sí) no lugar, onde haveria uma ga si (aldeia antiga ou “terra perdida”). Segue trecho de artigo publicado na Revista Tellus (Aquino 2009):

Em 2003, após seis anos de diálogo com a prefeitura de Porto Alegre, alguns Kaingang, como Zílio Salvador, Jagtag (morador da casa no Jarí), e Antonio dos Santos, Rigre (morador no bairro Agronomia, atuando como delegado no Orçamento Participativo (OP) do município de Porto Alegre), protagonizaram uma “luta” pela compra, por meio do OP, de uma área de seis hectares localizada na Lomba do Pinheiro. Mobilizaram-se a maioria das famílias que habitavam as “aldeias”, “acampamentos” e casas da região litorânea, o que se realizara por meio da presença maciça, em audiências no Ministério Público Federal, nas Secretarias Municipais envolvidas na política de assentamento (Secretaria de Direitos Humanos, SDH, e Secretaria de Meio Ambiente, SMAM) e em debates organizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. [...]

Em 9 de abril de 2004, o faccionalismo na Lomba do Pinheiro deu origem a

3 A área da Lomba do Pinheiro localiza-se em um bairro de Porto Alegre de mesmo nome que faz fronteira com o Município de Viamão.

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

Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (vênh kej sí), no Morro do Osso, onde haveria uma ga sí (aldeia antiga ou “terra perdida”) – interpretação que recebeu adesão da kujá (xamã) Nimpre, com sua família, que à época [ainda] residiam na Agronomia (Aquino 2009: 116-117, 119, 120).

Verifica-se que, para os Kaingang ocuparem o Morro do Osso, a mediação da kujá e do pa i (cacique) no estabelecimento da vida aldeã foi essencial, pois através dos sonhos e “visões” de Nimpre e dos “conselhos” de Kentanh, juntamente com outras lideranças de sua “marca” (i.e., metade exogâmica) ou de outra “marca”, como Francisco Rokã dos Santos e Valdomiro Sê Vergueiro, respectivamente, e de modo geral das relações que as mulheres e os homens kaingang que constituíram a aldeia estabeleceram com os diversos Outros (como os fóg, os Guarani, os [espíritos de] animais e plantas, pedras, mortos, associados ao “cemitério indígena”, e objetos subjetivados como signos da relação com esses Outros, especialmente, os cacos cerâmicos e materiais líticos) implicados no lugar, que os Kaingang fundaram uma aldeia (vãre mág/ga mág/êmã mág) em uma área nesse processo definida como uma terra ancestral (ga sí; em que sí = antigo).

Isso se deu na prática através de atuações políticas e da organização de rituais que focalizam, de um lado, a relação do grupo local com a alteridade (o ‘exterior’) e, de outro, a constituição do coletivo (o ‘interior’), através dos quais os Kaingang articularam sua presença naquele espaço, em meio ao conflito iniciado com a ocupação do Parque Natural. Destacam-se nesse processo as várias dimensões da reciprocidade nas quais as autoridades estão imersas, principalmente as relações de oposição e complementaridade visualizadas entre os jamré (“cunhado”), e, por isso, devem respeito às suas respectivas ações, mediando conflitos, arranjos matrimoniais e realizando cerimônias intra e interaldeias. Idealmente, o pa i (cacique) precisa fazer valer as regras morais de conduta próprias de um mundo socialmente ordenado, condensadas no valor do “bem viver”, por meio de certas hierarquias (e) rituais que ligam os indivíduos e os

grupos. Isto é, a “lei” (e o “conselho aldeão”) entre os Kaingang relaciona o poder da liderança às relações entre kamë e kanhru e é realizada pelo emparelhamento entre a liderança de uma metade exogâmica, o cacique, e uma liderança de metade oposta, o vice-cacique, na função de “aconselhar”, segundo um padrão replicado; conforme dizem: “o capitão dá conselhos aos da sua ‘marca’ (metade) e o coronel aos da sua”.

Observadas a partir de um padrão ancestral, essas relações que conformam a socialidade kaingang aparecem como fundadas na reciprocidade. Nos eventos que permitem apropriações de poderes ou capacidades exteriores, dos brancos nitidamente e inclusive, os pa i atualizam os atributos de “força” (tar) e da qualidade de “bom” (há) com o intuito de formar um grupo local ou para constituir alianças entre aldeias, isto é, um kanhgág há kar mais amplo.⁴ Responsáveis pela proteção da aldeia, eles devem, ao mesmo tempo, trazer de fora recursos para a comunidade. Se não o fazem, ou aquém do esperado, eles deixam de ser considerados “bons para a comunidade”. Nesse sentido, vale retomar a afirmação de Gordon (2006), que nos diz que a capacidade de liderar pode ser traduzida como uma apropriação de capacidades exteriores, para lançar mão de sua hipótese de que aquilo que podemos chamar de ‘poder’ entre os mebengokre – por contraste e em acordo com essa ideia geral sobre a capacidade técnica do líder indígena, formulada em Clastres⁵ – “tem relação com essa capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas que, por sua vez, condicionam o estabelecimento de outras relações sociais e vice-versa” (Gordon 2006: 295). Mais especificamente, no caso Kaingang, as mediações dos pa i relacionam as pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (kinhrãg), pela apropriação (mãn) de capacidades outras, para a manutenção do coletivo, tais como aquelas que incorporaram as nomenclaturas militares exógenas na composição do “conselho” aldeão (“coronel”, “major”, “capitão” e “polícias”); “bailões” (ao modo regional); campeonatos de futebol; os jangrë (espíritos auxiliares, “guia”, dos xamãs) vinculados ao cristianismo (ver Baptista da Silva (2014)); e as “conquistas de terra”. Voltaremos a este ponto.

Enfatiza-se que a imbricação tempo-espço foi fundamental para tais mediações, pois, ao evocarem as formas sociais ancestrais, vivenciadas no tempo mítico (gufõg), pelos gêmeos kamë e kanhru, as quais permaneceram no tempo histórico (vasÿ), tais como encontramos materializados nos vestígios arqueológicos e nos atuais motivos da cultura material, estabeleceram uma aldeia no tempo atual (üri), conforme as regras de etiqueta que orientam às relações entre as metades. Além disso, com o Morro do Osso, a configuração de relações entre aldeias na região litorânea traduz-se também em termos da ancestralidade da ocupação, o que é reafirmado pelas lideranças ao articularem o parentesco e o xamanismo para a formação do

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

5 Tal como tenho analisado alhures, a configuração dos “aglomerados” pode ser lida à luz da questão levantada por Clastres (2003: 224) sobre a importância da capacidade “técnica” do líder nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas: “Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe?”. O autor responde: “No fim das contas, somente em função de sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras ofensivas ou defensivas” (ver Aquino (2008, 2014)).

aglomerado político-cerimonial. Aqui, cabe uma reflexão sobre as implicações da configuração deste território atual em um contexto em que a territorialidade indígena possibilita a releitura de informações históricas e arqueológicas disponíveis.

Como sabemos, modelos arqueológicos, além de conciliarem etnografias contemporâneas, têm utilizado com sucesso informações históricas sobre a territorialidade kaingang para entender a distribuição de sítios no estado do Rio Grande do Sul. Segundo interpretações de historiadores e arqueólogos contemporâneos, a configuração espacial das aldeias em tempos arqueológicos teria, também, como principal característica a relação entre aldeias; tal argumento, como sabemos, encontra respaldo em modelos antropológicos, os quais informam que vários grupos locais, isto é, um conjunto de aldeias, relacionados entre si compõem os limites espaciais de uma Terra Indígena Kaingang, formando uma “unidade sociopolítica” (Tommasino 1995), uma “unidade político-territorial” (Fernandes 2004), um “conjunto da comunidade”, *vĩ jamã* [êmã] kaingang (Schwingel 2001), um “aglomerado interaldeão” (Aquino 2008).

Ao que tudo indica, o território ocupado pelos Kaingang, que se estendia do planalto ao litoral, por meio de “grupos e subgrupos”, até o século XIX – possivelmente correspondentes às fases Taquara (planalto), Guatambu (encosta da Serra) e Taquaruçu (litoral) (ver Dias (2004)) –, fragmentou-se com o avanço da colonização, de tal modo que houve redução territorial e degradação ecológica do seu habitat, configurando uma situação histórica em que sua interiorização para o planalto ameaçava diretamente a sobrevivência física e cultural. Durante todo este século e o século XX, os grupos rivais, que no período anterior à criação dos aldeamentos estavam localizados em diferentes aglomerados interaldeões, passam a conviver em um mesmo espaço (inter)aldeão, incluindo outras etnias, principalmente os Guarani. Entretanto, a expulsão dos Kaingang da região litorânea e serra, que se realizou juntamente com a reunião forçada de diferentes etnias em aldeamentos desta etnia no noroeste do estado, refletiu, além da manutenção dos territórios ancestrais do planalto, na continuidade das relações interétnicas existentes no litoral, como vemos para os “sítios onde ocorre cerâmica dessas duas tradições [Taquara e Tupiguarani] em associação direta, sem nenhum tipo de mudança ou mistura estilística” (Rogge 2005), incidindo na centralidade que atualmente ocupam na cosmologia Kaingang as relações com diversos outros, entre eles os brancos e o povo Guarani.

De outro modo, em muitos aspectos, a impossibilidade de continuidade da tradicional ocupação da região adjacente ao planalto, entre os rios Taquari, Caí, Sinos, estendendo-se ao Delta do Jacuí, onde se encontra o Morro do Osso, tal como descrita no contexto arqueológico para as práticas de subsistência e sítios do litoral, articulou-se à dinâmica de conflitos internos, amplificando-os com as restrições de terras impostas pelo poder colonial quando da criação dos aldeamentos. Por isso, mesmo considerando que os aldeamentos do século XIX confinaram os Kaingang no planalto, destaca-se que os constantes deslocamentos da população do planalto para o litoral durante o século XIX, inclusive para articulações políticas com o governo provincial, bem como a constituição de aldeias na região litorânea nas últimas décadas do século XX, estão inseridos num território que, num contexto social, político e econômico mais amplo, se materializa como um espaço ancestral, inclusive quando há uma eventual sobreposição com áreas de ocupação Guarani. Nesse sentido, aponta-se para a necessidade de reavaliar as atuais dimensões social, cosmológica, política e territorial à luz das pesquisas em etnoarqueologia, as quais permitem uma melhor compreensão da ocupação indígena na região litorânea, tal como registraram as últimas escavações que margearam o Lago Guaíba, em 2014, onde foram encontrados vestígios arqueológicos de tradição taquara (Kaingang). Nesta margem, encon-

tra-se localizado o Morro do Osso. A página da Secretaria Municipal de Obras e Viação (*SMOV*)⁶ assim descreve o achado arqueológico:

Uma ponta de flecha e pedaços de cerâmica utilizados por povos indígenas no período anterior à colonização europeia na América foram encontrados nas escavações realizadas pela Smov nas obras do trecho 4 da duplicação da avenida Edvaldo Pereira Paiva. A grande surpresa para a equipe de arqueologia que acompanha os engenheiros responsáveis pelas obras é que se trata de material de um grupo indígena anterior aos guaranis, que povoaram largamente Porto Alegre. Segundo o arqueólogo Alberto Tavares trata-se, provavelmente, dos mesmos que viveram na região serrana do Rio Grande do Sul e deram origem ao que se denomina hoje povo kaingang [...]. “Esperávamos encontrar os vestígios das casas aqui, talvez até algum material Guarani. Mas esta descoberta foi incrível, pois não se tinha conhecimento deste grupo indígena em Porto Alegre. Eles habitaram a região da Serra até a área onde hoje fica a cidade de Taquara. É improvável que eles tenham habitado Porto Alegre na mesma época que os Guaranis, um povo guerreiro e dominador”, explicou o arqueólogo Alberto Tavares. De qualquer forma, o pesquisador não quer apressar conclusões e informa que o material será minuciosamente analisado por peritos para precisar datas e épocas de sua confecção.

Para os Kaingang, o “cemitério indígena” do Morro do Osso e os demais sítios arqueológicos encontrados na região são a materialização da imbricação espaçotemporal informada acima e, como veremos no próximo item, revelam a importância da escatologia na compreensão das incorporações das relações sociais externas da pessoa (as objetificações em si) para a fabricação do corpo. Neste momento, detenho-me no conteúdo histórico que traduz essa ocupação ancestral em termos da memória compartilhada kaingang, para, em seguida, aproximá-la do contexto arqueológico. Esta memória segue, em geral, os deslocamentos de grandes caciques do século XIX (ver, por exemplo, Laroque (2006)),⁷ dentre os quais podemos ressaltar aqueles associados à intensa mobilidade do cacique Doble, como nos informa Simonian (1994):

Grande parte dos registros Kaingang de Caseros dizem respeito ao século passado, sendo no mais das vezes conectados com a ação do cacique Doble que ali viveu por alguns anos. Do ponto de vista cultural destacam-se a estrutura interna de poder e a capacidade militar deste cacique. A capacidade de mobilidade de Doble e de seus liderados chega a impressionar, pois ora

6 Disponível em: <<http://www2.portoalegre.rs.gov.br/smov>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

7 Conforme Laroque (2006: 76): “Transpondo essas interpretações para as demais regiões Kaingang (veja mapa 4 [não reproduzido aqui]) é possível pensarmos, grosso modo, que grandes rios como o Uruguai, Peperi-Guaçu, Chapecó, Várzea, Passo Fundo, Peixe, Lageado, Canoas, Jacuí, Sinos, Caí, Antas e Taquari servissem para delimitar os territórios das tribos lideradas por Endjotoi, Nhancuiá, Fongue, Nonohay, Condá, Votouro, Nicafim, Vaicofé, Nhuncoré, Condurá, Braga, entre outros, e muitos afluentes desses rios limitassem os subterritórios ocupados pelas várias subtribos pertencentes a esses caciques. Acreditamos, porém, que maiores informações para avançarmos nesta questão poderão ser fornecidas pelos estudos arqueológicos e pelos depoimentos de Kaingang que atualmente habitam ou que já tenham vivido nestes territórios”.

estava nos “fundos do Guarita”, em Nonoai, nos Campos do Meio, em Caseros, no Pontão, em Porto Alegre, etc... Aliás, pode-se afirmar que Doble fez escola em Caseros, pois a memória social dos indígenas ali nascidos e sobreviventes continua a registrar a capacidade de mobilização dos antigos (Augusta Rosa, 1994, comunicação pessoal), principalmente suas constantes idas a Porto Alegre, em busca de recursos para os seus [...]. Mas a maior parte dos Kaingang que nasceram neste século em Caseros se encontra em “cemitérios alheios”, como eles dizem, principalmente em áreas indígenas do norte e nordeste do estado (Simonian 1994: 8).

Do mesmo modo, as narrativas da população da região litorânea enfatizam que a memória dos sucessivos deslocamentos para Porto Alegre se constitui a partir da continuidade das alianças entre estas aldeias demarcadas no planalto, as quais atravessam todo o século XX, o que indica que seus ancestrais reconheciam esse território por meio desta mesma memória social mais ampla kaingang – isto é, os seus ancestrais diretos que viveram e foram enterrados, como no caso de Monte Caseros, nas Terras Indígenas do norte do Rio Grande do Sul. Após a reunião dessas diversas facções nos aldeamentos, o faccionalismo será, conseqüentemente, importante vetor nas “trajetórias” de famílias específicas que originaram novos deslocamentos, realizados neste último século para a região metropolitana de Porto Alegre e arredores. No próximo item, veremos como esta memória é vivenciada a partir dos vestígios e eventos do passado, que são fontes de transmissão da cultura e da experiência do contato, importantes aspectos na constituição da vida aldeã no Morro do Osso.

A cultura material e os outros na ocupação contemporânea em uma terra ancestral

Para os Kaingang, além do “cemitério indígena” e a “casa subterrânea”, o “Pé de Deus”, nome dado a uma pedra popularmente conhecida na região, é um dos índices mais importantes que informam a ancestralidade da ocupação indígena no Morro do Osso e foi observado desde os primeiros momentos da ocupação. Além de ter lugar de destaque na paisagem local, este índice veio à tona quando os Kaingang atribuíram poder mágico de cura a um buraco, localizado na pedra, o qual possui a forma de um pé. Este buraco deu o nome popular à pedra e, posteriormente, deu o nome à aldeia: Tupë Pö (Tupë = Deus e pö = pedra). Localizada na paisagem central do Morro, próxima a um platô, a pedra “Pé de Deus” tem aproximadamente quatro metros de altura, forma arredondada e, no cume, superfície plana. Encontram-se aí, ao lado do buraco que lhe dá nome, outros buracos com formas circulares. Tal conjunto de formas esculpidas na pedra fora identificado pelos Kaingang como “painéis de índio” (como são conhecidas regionalmente as oficinas líticas) e, conforme seu tamanho e contorno, são associadas às “marcas” (ra = desenhos; grafismos) pertencentes às metades exogâmicas: o ra téj (“marca comprida”) e ra ror (“marca redonda”).

A cura mágica atribuída à pedra foi observada pelos membros da aldeia em constituição quando um Kaingang que havia se ferido na perna (devido às desavenças faccionais na aldeia onde morava) subiu na pedra, colocou o pé no buraco em forma de pé e foi curado. Tal cura, segundo eles, deveu-se ao contato com esse buraco, que tinha a forma de um

pé, relacionando-se, ainda, ao fato de o pé do índio afligido se encaixar perfeitamente na forma do “buraco”. Entretanto, o efeito mágico-curativo está associado não só a essa similitude, mas também ao contágio das ervas macetadas pelos antigos kujá nestas oficinas líticas, pois “não foi Deus quem fez, quem fez [o buraco] foram os kujá, que o utilizavam para fazer remédio”, conforme Rokã. Os Kaingang atribuem essa possibilidade de cura por contágio, a partir do contato de “remédios do mato” (folhas, cascas, sementes) com o “buraco” na pedra, à sua qualidade de ser “dura” e, portanto, longeva, o que permite conservar as substâncias nela impregnadas, ainda segundo Rokã, pelo “trabalho dos antigos kujá”, de tal modo que as propriedades de cura das substâncias do “Pé de Deus” são transferidas pela pedra imperativamente para o índio afligido.

A importância desta pedra, assim como os demais objetos (cacos cerâmicos, “cemitério indígena”, casa subterrânea, etc.), como signos da relação com os outros, neste cosmos povoado de seres com atributos humanos, os fóg, os mortos, os Guarani, os [espíritos de] animais, minerais e plantas, enfatiza a forma característica da relação que os Kaingang estabelecem com a cultura material, em que objetivam:

incorporar a propriedade imaterial visada, materializada nos corpos, pedaços ou partes de outros seres do cosmos, e através de inúmeras técnicas e rituais, que vão desde a confecção e uso de pinturas, “adornos”, “objetos” junto ao corpo, passando pelo banho, fumigação, ingestão, fricção, inalação de parcelas dos corpos destas alteridades, até a experiência onírica onde a relação com a alteridade acontece, sem esquecer da visão dos seres-guias (iangrë) (Baptista da Silva 2014: 72).

Baptista da Silva (2014) continua, para falar da incorporação de propriedades imateriais “nestas alteridades, que compõem, protegem e curam”:

Além disso, para serem utilizados, estes remédios necessitam ser maceados, moídos, por pilões e mãos-de-pilão, preferencialmente confeccionados em pedra [...]. Este ser cosmológico, por sua dureza e longa duração, constitui, intrinsecamente, um poder curativo ou preventivo. Por outro lado, num nível maior de abstração, pode-se notar que a potência do pilão e da mão-de-pilão para processar o remédio fica acrescido do fato de neste ato estar contida uma relação ou união entre alteridades opostas: a mão-de-pilão, considerada kamé (por ser comprida e delgada) e o pilão (Kréi, inclusive, é nome masculino do estoque kainru-kré), concebido como kainru-kré (por ser baixo, arredondado ou circular, e de forma fechada) (Baptista da Silva 2014: 72-73).

Neste sentido, retomo as questões relacionadas à fabricação do corpo e a noção de pessoa, desde sua centralidade na sociocosmologia Kaingang, para compreender a cultura material (inclui-se a interpretação indígena dos vestígios arqueológicos), pois a ocupação e a reivindicação do Morro do Osso, ao relacionar estes índices de ocupação ancestral, enquanto “marcadores físicos” deste “discurso-explicação” (Gallois (1994); ver adiante), expressam de forma mais ampla e disseminada a sua sociocosmologia, na qual se verifica a complementaridade entre as metades exogâmicas e, particularmente, a relação com o “mundo dos mortos” (nügme), observada a partir dos atributos do kujá (xamã) e nas técnicas rituais e funções cerimoniais dos pëj (classe cerimonial). Como informam os mitos e

os eventos que remetem a “histórias dos antigos”, o “mundo dos mortos” se constitui num eixo central das narrativas relacionadas à ancestralidade, para a qual a constituição da identidade mais propriamente atribuída à origem da humanidade kanhgág implica distinguir, por meio da nomenclatura, o legítimo ou verdadeiro, conforme Tommasino:

Para os Kaingang há dois tipos de nomes: jiji hã e jiji korég. Os nomes do primeiro tipo, nomes bonitos ou legítimos, nomes dos Kamé e dos Kairu, os descendentes diretos dos pais criadores. Jiji korég são os outros nomes, que não foram criados por Kamé e Kairu. Não são nomes “legítimos” como os jiji hã. Os Votor e os Wonhétky possuem jiji korég (Veiga, 1994).

Podemos pensar, então, que os Kaingang produziram duas categorias de pessoas kaingang-pé (ou verdadeiras, no sentido de que são os descendentes diretos dos criadores míticos) Kamé e Kairu e duas categorias de pessoas – Wonhétky e Votor – com funções cerimoniais nos funerais. Na explicação de Veiga, os Votor e os Wonhétky seriam pessoas de outras etnias incorporadas à sociedade kaingang na condição de escravos ou prisioneiros de guerra. As pessoas das seções wonhétky e votor têm jiji korég, sendo essa a condição para exercerem os serviços em funerais. Como se vê, os Votor e Wonhétky são estrangeiros na origem e continuam tratados como tais, pois a incorporação estrutural se dá ao assumirem papéis cerimoniais.

No entanto, além dessas duas categorias péj que são os Wonhétky e os Votor (que já nascem “curados”), os Kujà (rezador, xamã) ainda podem “fazer” outros péj, como mostrou Veiga (1994). Pessoas kamé e kairu que receberam jiji hã, num contexto de doença ou perigo grave, podem ter seu nome original jiji hã trocado por outro. Pelos dados, há dois caminhos possíveis: um é conferir nome derivado de ga (Tommasino, 1995; Rosa, 1998), e outro é trocar por nome da metade oposta (Veiga, 1994). Essas pessoas tornam-se péj porque os novos nomes são jiji korég. Há ainda uma terceira possibilidade: agregar um segundo nome ao primeiro, da metade oposta, tornando-se rá rengré; isso pode ser evidenciado na pintura durante o kikikoi que combina riscos e círculos (Veiga, 1994; Tommasino, 1995) (Tommasino 2005: 7-8).

Particularmente, a autora observa a centralidade do corpo na relação cosmológica com a alteridade, sugerindo que o conceito ga, como várias etnografias têm demonstrado, para a nomenclatura dos péj é fundamental na relação dos Kaingang com o exterior. De fato, os conceitos ga e kri⁸ indicam a íntima relação entre a nomenclatura, ritual e a morte como monstra o mito de origem, como segue:

8 Tommasino (2005: 9-10) introduz o conceito kri para entender casos de assassinato, a partir dos quais demonstra que o corpo e a noção de pessoa na cosmologia Kaingang estão intimamente relacionados ao mito de origem e às cerimônias associadas ao mundo dos mortos: “O vocábulo Krī significa colina, monte, montanha. Entra na constituição do nome do monte Krījijimbé, do mito do dilúvio [...]. Como disse, krī também significa cabeça [...]. A esses dados etnográficos somam-se outros que parecem fazer parte de um complexo sistema cultural kaingang. Horta Barboza (1913 apud Becker: 265) registrou que em épocas antigas se uma pessoa morresse longe de sua aldeia, seus companheiros enterravam seu corpo no lugar, mas guardavam a cabeça do morto num vaso. Ao retornarem para a aldeia, celebravam uma cerimônia fúnebre e enterravam a cabeça no cemitério da comunidade. São informações importantes que evidenciam que a cabeça ocupa um lugar específico na simbologia kaingang”.

Essa forma de enterramento antiga lembra a montanha de Krinjijimbé, onde os espíritos de Kamé e Kairu foram morar quando morreram durante a grande inundação. Essa reprodução da sepultura em forma de montanha, ao rememorar o que fizeram os heróis fundadores, deveria permitir que o mesmo acontecesse com cada um dos mortos: regressar ao mundo dos vivos, imbuídos do poder criador (Veiga 2000: 163 apud Tommasino 2005: 12).

Do mesmo modo que as categorias cerimoniais e a forma ritual de tratamento com os mortos pelos estrangeiros ou os de outra metade (cerimonial) estão associadas a incorporações de capacidades outras, inclusive possibilitadas pela nomeação, enquanto a forma de enterramento traduz mais propriamente o momento em que os gêmeos ancestrais regressam do mundo dos mortos para serem reincorporados no mundo dos vivos, ou seja, permitindo-lhes compartilhar capacidades humanas (dos vivos), o uso dos conceitos *ga* e *krĩ*, que se encontram disseminados nestes aspectos sociais e cosmológicos, parece estar associado à transformação da pessoa concebida a partir da relação com a alteridade. Daí este espaço físico, “social e simbolicamente transformado”, definir território e terra tradicional:

Ga é o lugar onde os Kaingang se realizam como sociedade específica fundada num espaço físico, social e simbolicamente transformado. Como disse em outro lugar, território é onde os Kaingang vivem de acordo com suas metades e seções, segundo regras de reciprocidade e aliança. É a base material sobre a qual imprimem seus padrões identitários, de consanguinidade e afinidade, de residência uxorilocal e descendência patrilinear (Tommasino, 2000: 210). Foi possível mostrar que a concepção kaingang de território e de terra tradicional possui uma dimensão mítico-cosmológica diferente da concepção ocidental (Tommasino 2005: 5).

Como venho propondo, a ancestralidade da ocupação da terra (*ga*) pode ser entendida à luz das narrativas kaingang sobre a cultura material, tal como ela é narrada na mitologia e nas “histórias dos antigos”, como é o caso da forma da sepultura citada acima e dos índices de ocupação ancestral presentes no Morro do Osso, devido à importância da relação das metades exogâmicas na constituição do território, bem como da terra reivindicada, em seu conteúdo mítico-cosmológico, que situam o “caminho dos antigos” e esta paisagem (em especial, por ser um morro, já que o conceito *krĩ* está relacionado às cerimônias mortuárias e à forma da sepultura mítica) no eixo narrativo do encontro com esta alteridade específica, o morto. Principalmente, esta exegese nativa para o contexto da ocupação contemporânea no Morro do Osso imbrica-se com variações nas formas rituais e de estilo narrativo que incidem na continuidade da vida social e cosmológica e se desdobram no tempo e no espaço, não enquanto uma realidade dada, mas sim construída num contexto de transformação, a partir da relação dos Kaingang com a alteridade (com os brancos, inclusive).

Como informa Baptista da Silva (2014), trata-se de distinguir-se das “outras identidades que povoam o cosmos, com corpos e naturezas diferentes”, um aspecto importante que deve ser controlado no processo de ritualização de sua identidade própria. Neste contexto, as várias dimensões do cosmos articulam-se, como sugere o autor, às “cerimônias

politicamente construídas”, as quais têm “implicações políticas evidentes de afirmação identitária frente ao Estado nacional”, bem como dizem respeito às formas de englobamento kaingang em relação a elementos exteriores, como é “o caso dos iangrê vinculados ao cristianismo”, da atuação dos “grupos de dança” na reivindicação de terras e da “revitalização da festa do Kiki” que, tal como visualizada nas pinturas corporais, reúne aspectos internos e externos para a constituição da vida aldeã:

Com relação às pinturas corporais, elas também, durante a realização de rituais no cemitério, protegem contra os vein kuprin (almas dos falecidos), entidades que podem causar doenças e a morte, uma vez que, impulsionadas pela saudade de seus parentes próximos, pretendem levá-los para o numbê (aldeia dos mortos). A pintura corporal torna a pessoa invisível em relação aos espíritos dos mortos [...] A revitalização da festa do kiki pelos Kaingang de Xanxerê – SC, e o surgimento de grupos kaingang de danças guerreiras, no RS, ambos dentro de um contexto político da retomada das terras e da marcação da diferença sociocultural em relação à sociedade nacional, tem motivado o reaparecimento, nos últimos anos, do sistema de representações visuais kaingang, notadamente das marcas usadas na pintura corporal. Não obstante, complexamente, neste momento de corpo enquanto tela social, temos, no ritual do Kiki, um corpo que se protege contra os almas dos mortos (vein kuprin), convidados do ritual, contra seus ataques possíveis. Igualmente, estes grafismos são produzidos por substâncias ligadas/retiradas de seres não humanos da mesma metade da pessoa marcada pela pintura corporal, indicando suas substâncias e propriedades imateriais iguais (Baptista da Silva 2014: 76-81).

Como argumentei no item anterior, essa dimensão mítico-cosmológica no Morro do Osso, principalmente, devido à existência de um “cemitério indígena” (vënh kej sí), é expressa na mediação do pa i e do kujá, tanto para com o ‘exterior’ como no ‘interior’, em que diversos outros, que compõem o cosmos kanhgág, estão envolvidos, pois atuam por meio de técnicas e rituais relacionados à incorporação de alteridades dotadas de ponto de vista e agência, no processo de fabricação do corpo, pois relaciona as “marcas” de pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (kinhrâng), pela apropriação (mãñ) de capacidades outras. De tal modo que a eficácia das suas ações ancorou-se na combinação da enunciação de que o Morro do Osso era uma ga sí (em que si = antigo; aldeia antiga), com o estabelecimento simultâneo de uma ga mág (aldeia; terra grande). Isto é, para ocuparem o Morro do Osso e atribuírem a ele o significado de ga sí, em detrimento da possibilidade de ser um território de outros coletivos, as evocações dos kujá e dos pa i em relação à presença de ancestrais kaingang constituíram, propriamente, atos constitutivos do coletivo kaingang (kanhgág kar), com o estabelecimento da vida aldeã e a promoção da esfera político-cerimonial.

Especificamente, tais manifestações traduziram-se de forma mais ampla e sistemática no Encontro dos Kujá, quando os pa i reuniram os pëj e os kujá para realização de rituais. Este Encontro acontece, a princípio, anualmente e, apesar de poucas variações, tornou-se recorrente desde os primeiros anos da ocupação, contando com a presença dos “grupos

de dança”, a realização de cerimônias de nomeação, a “queima de ervas” (venh kagta pür) para proteção do corpo pelos kujá e “reza” dos pëj, que vêm de várias aldeias do planalto e do litoral para o evento. Como argumento em artigo recente publicado na Revista Espaço Ameríndio (Aquino 2014), por meio de uma descrição aprofundada das edições II, III e IV do Encontro, verificou-se, paralelamente à fala política das lideranças no pátio da aldeia, a importância da imbricação espaço-tempo na “configuração de espaços rituais”. Principalmente, estes rituais se articulam a certos elementos da paisagem, como o “Pé de Deus” (onde ocorre a reza dos pëj para informar a importância da relação com o mundo dos mortos, evidenciada pela existência do “cemitério do indígena” no local) e a “Casa subterrânea”, que compõem o nèn kãmí mü jé há (“vamos andar dentro da floresta”), seguindo o “caminho dos antigos”, que, por sua vez, leva às fontes d’água (gój ror) para que sejam benzidos com “àquela água” (goj tu jé) pelos kujá e, depois, voltam para o pátio da aldeia (onde ocorrem a “queima de ervas” e a nomeação), na constituição deste território como um sítio considerado ancestral.⁹

De outro modo, o “regresso” mítico, que permite os gêmeos provenientes do mundo dos mortos acessarem o domínio dos vivos, adquire neste sítio um significado eminentemente político para a reivindicação da terra como ancestral, pois se refere ao critério de avaliação de terras indígenas reivindicadas, dentre aquelas possivelmente reconhecidas pelo Estado como relacionadas às questões como direitos originários e a diversidade sociocultural, a multiculturalidade, ou mesmo a pluriétnicidade, em que os Kaingang experienciam em relação aos diversos outros uma identidade indígena não apenas contrastiva, mas constitutiva de uma história sociopolítica com motivações próprias, formulada na capacidade das lideranças políticas e dos xamãs de apropriarem-se de questões políticas dos brancos para constituírem um grupo local. Do mesmo modo que a ancestralidade, o termo, também político, de tradicionalidade motiva questões pragmáticas de reivindicação de terras, desde que esteja em relação com uma legislação que o prevê como princípio para demarcação de terras indígenas, ao considerar a preservação física e cultural e os usos, costumes e tradições na definição do território. Nesse aspecto, enquanto uma característica do contexto do contato, a argumentação de Gallois (2004) nos permite perceber que estes critérios de avaliação kaingang, assim como para as demais sociocosmologias indígenas, são elaborações de conhecimentos e estratégias territoriais para traduzir, a partir de seus próprios conceitos, essa lógica subjacente às políticas de controle territorial, e isto ocorre independentemente da possibilidade de equivalência do conceito ocidental moderno de Terra Indígena com algum conceito local.

Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade [...]. De fato, as respostas dos grupos indígenas variam enormemente e sob muitos aspectos. Por isso, não é possível concluir que a apropriação de uma terra necessariamente resulte na trans-

9 Observa-se, aqui, a relevância que este Encontro adquire na configuração de um aglomerado político-cerimonial na região litorânea: “A partir dos Encontros que o Morro do Osso, sobretudo por ser uma área reivindicada como Terra Indígena – já que as demais aldeias da região litorânea são áreas que foram reivindicadas em âmbito local e adquiridas pelas prefeituras municipais –, afirma-se como polo político e cerimonial, conquistando assim uma importância política inédita na região, tanto em sua posição frente a outras aldeias no planalto, bem como enquanto aldeia-mãe em relação às demais aldeias-“satélites” do litoral” (Aquino 2014: 121).

formação da identidade étnica em marcador territorial. Concepções nativas de território, quando existem e considerando-se suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social que são tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de troca de diversos tipos, apesar do encapsulamento em terras fragmentadas [...]. Nessa abordagem, o contato é efetivamente uma experiência que acrescenta elementos à territorialidade, levando à criação de novas estratégias. Mas o contato não é uma prática do território em si. Como vimos acima, apenas em relação à terra – e na transformação do território em terra – pode-se falar em posse e propriedade [...]. As relações de apropriação do espaço são aspecto central nesse tipo de abordagem. Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais. Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais (Gallois 2004: 39-41).

Por outro lado, para situar a discussão do território a partir da arqueologia, para a qual seria necessário aprofundar os estudos nesta região, é importante indicar que os Kaingang ocupavam regiões da serra, bem como territórios mais próximos da faixa litorânea do Rio Grande do Sul, isto é, uma região adjacente ao planalto. Dias (2004) informa com propriedade a importância de alguns avanços arqueológicos para maior entendimento dessa territorialidade, mais especificamente ele se propõe a “examinar de maneira empírica a continuidade histórica entre a tradição Taquara e o índio Kaingang”. Segundo o autor:

Temporalmente, para a Arqueologia, utilizamos as informações da tradição Taquara que começa nos primeiros séculos depois de Cristo e se estende até o século XIX. Da Etnografia usamos predominantemente os dados do século XIX, pois é durante este período que temos a descrição feita pelo engenheiro belga Alphonse Mabilde a respeito dos hábitos e costumes dos Kaingang antes de eles serem aldeados no Estado. Suas descrições foram posteriormente utilizadas por outros pesquisadores e nos serviram como fonte primária no que diz respeito às informações sobre a cultura material destes indígenas e sua organização sociocultural. Datas de Carbono 14 (C14), para a tradição Taquara indicando sua continuidade em meados do século XIX, com a ocupação de suas características “casas subterrâneas”, coincidem com o tempo em que Mabilde descreve os índios Kaingang, no mesmo lugar [no caso, o planalto meridional], como seus únicos habitantes. A coincidência temporal é perfeita [...]. Trabalhamos com a hipótese de estarmos diante de um mesmo grupo étnico, apenas tratado com óticas diferentes (Dias 2004: 17-18).

O autor, apesar de afirmar explicitamente que limita seus estudos às áreas do planalto, traz referências importantes para entendermos os diversos ambientes de ocupação

Kaingang, a partir da comparação com a Tradição Taquara,¹⁰ pois a partir do que o autor denomina “áreas adjacentes” ao planalto é possível estabelecer correlações entre os sítios arqueológicos da Tradição Taquara e a ocupação kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Principalmente, observa-se que a configuração espacial das aldeias em tempos arqueológicos teria como principal característica a relação entre aldeias, o que nos fornece um útil controle para nossa própria discussão realizada acima:

Os dados ambientais para a tradição Taquara e o índio Kaingang são grandemente coincidentes. Não há outro grupo indígena pré-colonial e histórico na área. O registro arqueológico atesta a formação de diversos núcleos compostos por “casas subterrâneas” e suas variantes anteriormente descritas, que podem ser considerados como aldeias, formando entre si as diferentes fases da tradição Taquara, o que nos leva a pensar em uma divisão interna destes grupos. Cada fase desta tradição ocupa vários locais, dominando um ambiente específico. Temos sítios localizados no topo do planalto, na encosta e alguns no litoral. As fases Taquara, Guatambu e Taquaruçu podem estar correspondendo ao sistema de divisão em tribos e os sítios agrupados destas fases seriam de suas sub-tribos, cada uma com um território definido, acarretando na formação de um conjunto de aldeias. Estas aldeias achavam-se sempre longe dos grandes rios, próximas do topo das áreas elevadas, junto de arroios e córregos.

Para o índio Kaingang o padrão de assentamento é similar: temos a divisão geográfica do Planalto Meridional entre vários caciques principais, cada um deles possuindo um território bem delimitado e no interior deste se organizam na forma de sub-tribos, formando várias aldeias, cada uma com espaço próprio e delimitado por um sistema de marcas que indicava qual sub-tribo dominava determinado local. Mabilde (1983) indica que cada subcacique possuía uma marca própria para demarcar o seu território e que ainda era colocada nos utensílios dos membros de seu grupo, como indicam as marcas encontradas nas hastes de suas flechas.

Através dos relatos etnográficos, vemos que entre as sub-tribos Kaingang era comum a dispersão pelo seu território durante boa parte do ano, reunindo-se somente em ocasiões comemorativas ou para as colheitas do pinhão e do produto de suas roças (TOMMASINO, 1995).

Esta rotação pelo território acarreta na construção de várias habitações, que eram abandonadas depois de certo tempo, sendo erguidas novas em outro local, até que seja efetuada a volta à aldeia anterior (Dias 2004: 156, grifos meus).

10 O autor esclarece as migrações das populações Jê para o sul do Brasil: “O que sabemos através de estudos de relevo e geografia é que os grupos Jê dirigiram-se para as regiões situadas ao sul de seu território original, fixando-se em áreas semelhantes ao seu hábitat nativo, ou seja, o Planalto Meridional [...]. Restringimos nosso estudo ao Planalto Meridional brasileiro, mais especificamente trataremos do Planalto Sul-Rio-Grandense e adjacências (encosta e litoral), pois as datações obtidas para este espaço são as mais antigas até o momento registradas para a Tradição Taquara/Itararé, seu indicador arqueológico” (Dias 2004: 41).

No que se refere aos relatos Kaingang sobre a ocupação ancestral na região litorânea, enfatizei, devido às dimensões deste artigo, o conjunto de experiências Kaingang com o espaço, em seu aspecto mítico e ritual, enfatizando os marcadores físicos e sua apropriação segundo uma lógica que, transcorridas num tempo mítico, possibilita a interpretação dos motivos relacionados à cultura material, que dão sustentação às narrativas da ocupação atual, deixando para outro momento as narrativas sobre a história de ocupação, as quais surgem, como no caso da memória acessada por descendentes do cacique Doble, entre outros que ocuparam a região, de forma individual ou em grupos, em tempos mais recentes, a partir de “crônicas genealógicas (Viveiros de Castro, 1993), identificando os ancestrais diretos que participam da cadeia de transmissão [das narrativas sobre eventos]” (Gallois 1994: 22), sem que com isso houvesse a pretensão de que ambos os conteúdos caracterizariam a continuidade histórica e da trajetória espacial, pois a perspectiva etnoarqueológica aqui formulada entende que tal continuidade se acha “comprovada por epistemologias alternativas à pronapiana”, como propõe Baptista da Silva para empreender análise da cultura material Kaingang:

A analogia etnográfica é possível pelo menos do ponto de vista da continuidade existente entre o registro arqueológico destas ditas tradições ceramistas locais (taquara, Casa de Pedra e Itararé) [...]. O entendimento da etnoarte Kaingang passa necessariamente pela compreensão de sua forma de sensibilidade e de um entendimento mais profundo e amplo de outros aspectos da cultura Kaingang (Geertz, 1986:139). Daí meu investimento em tentar fazer uma análise da cultura Kaingang além das representações gráficas, puramente. A partir desta premissa teórica e metodológica, foi possível criar um quadro referencial para a compreensão da etnoarte atual, ou histórica, para começar a empreender um entendimento da etnoarte pré-histórica (Baptista da Silva 2001: 30).

Segundo os Kaingang, a ocupação indígena no litoral é ancestral, pois este é um lugar onde os antigos passaram, acamparam e/ou moraram. Vinham das aldeias do planalto para fazer política em Porto Alegre, já no século XIX e outras incursões, registradas nas narrativas dos antigos, nas quais estão presentes elementos da paisagem encontrada nessa região, como o mar ou o lago Guaíba (respectivamente, gój kafó tu e orë mág). Tais incursões são lembradas na memória de guerras e por meio de sonhos ou visões, os quais os Kaingang traduzem como índices de sua ocupação ancestral na região litorânea, o que os permite localizar no tempo e no espaço aqueles que “vieram a Porto Alegre e nunca mais voltaram [para a aldeia em que moraram seus parentes, sua “aldeia de origem”]” (como Antônio Koito que, segundo dizem, viveu e morreu no Morro do Osso). De fato, as “performances narrativas” e os “discursos-explicação” (Gallois 1994) aqui apresentados no reconhecimento do território e da terra como indígena pelos Kaingang aproximam-se dos relatos da origem ancestral da fortaleza de Macapá, Mairi, principalmente no que diz respeito à apropriação do conteúdo mítico para a interpretação dos acontecimentos históricos,¹¹ notadamente porque as narrativas falam da reincorporação de um território que foi perdido para os brancos:

11 Conforme Gallois (1994: 30): “Os textos não se referem a acontecimentos propriamente ditos, mas à origem mítica de um tipo de relacionamento conflituoso, situado nos primórdios da humanidade, fora do tempo histórico. Outros eventos podem ser datados, especialmente quando os relatos identificam a fonte [...]. Pouco importa, aliás, pois a tradição Waiapi amalgama todos os episódios [...]. O que nos é contado é que a história começa no palco da fortaleza, Mairi, hoje um marco essencial na história territorial e na consciência étnica dos Waiãpi do Amapá”.

Trata-se de um conjunto de narrativas que não tinham sido levantadas anteriormente, porque surgiram num contexto muito recente: a maior dependência dos waiãpi em relação aos bens e serviços que, por sua vez, resultou num transito mais intenso pára a cidade. Contexto que suscitou a reintegração da fortaleza de Macapá em sua história [...]. As narrativas acerca desses temas têm como causa e como resultado uma consciência mais clara da necessidade de defender – inclusive em forma discursiva – seus direitos territoriais (Gallois 1994: 84).

Neste aspecto, em que o “mito se torna história para enfatizar a perda territorial” (Gallois 1994: 38), destacam-se os diversos contextos de enunciação, interna ou externa, no caso aqueles que são relevantes para a análise de situações decorrentes do contato que têm como paradigma a unidade do grupo em relação aos brancos, ou seja, trata-se de um “discurso político, ou ainda, exegeses elaboradas para sustentar argumentos discursivos” (Gallois 1994 84), que afirmam sua especificidade e sua autonomia cultural. Desse modo, Gallois analisa um conjunto de narrativas, em que “os Waiãpi se mostram preocupados em recuperar sua totalidade [...] em recompor uma unidade perdida no contato” (Gallois 1994: 64), o que se constitui como modalidade de transmissão de experiência do contato e traduzem em argumentos (inclusive para branco), como formas de estar no mundo entre outros “discursos-explicação” e “performances narrativas”, que informam a experiência individual ou em grupo, seja apoiando-se em “marcadores físicos”, seja reportando-se aos “ancestrais sempre citados” na relação com os brancos, ou ainda explicações mais genéricas baseados na experiência dos que viveram próximos aos brancos e perderam suas vidas e/ou tiveram as terras expropriadas.

Em diversos contextos em que transformações originadas por deslocamentos ou relações intra e/ou interétnicas, por cisões ou conflitos, caracterizam as pesquisas etnoarqueológicas e etnohistóricas, verifica-se a importância da imbricação na mesma narrativa do mito e da história, de tal modo que estes contextos traduzem a complementariedade, e não uma dicotomia, entre o mito e o ritual, mito e história, pois ora as novidades são incorporadas nas atividades cotidianas e extracotidianas, ora ao longo das performances narrativas, para, a partir daí, possibilitar a interpretação dos vestígios do passado ou dos fatos históricos, isto é, os acontecimentos históricos, assim como os vestígios materiais do passado são “objetos de discursos diferenciados, embasados por diferentes visões de mundo”.¹² Como venho afirmando, para os Kaingang, a ancestralidade e tradicionalidade

12 Traço aqui um paralelo com a análise de Silva sobre os significados atribuídos para as oficinas líticas pelos Assurini dos Xingu, uma população cujos vários deslocamentos, a partir de seu local de origem, por pressões de grupos inimigos e por consequência do contato, levaram ao estabelecimento definitivo no local onde se encontram atualmente, o que se concretizou apenas na década de 1980. Conforme a autora, eles interpretam estas oficinas como marcas dos pés e das nádegas de Mayra, o herói criador e ancestral mítico Asurini: “Cabe ressaltar ainda que em um dos sítios localizei cacos cerâmicos que não foram produzidos pelos Asurini. Esse tipo de material cerâmico também foi encontrado na sede da antiga aldeia, bem como na aldeia atual. Pode-se inferir, portanto, que algumas destas oficinas líticas são indicadoras da presença de assentamentos pré-históricos nas proximidades [...]. No caso Asurini é possível constatar que eles se inter-relacionam e incorporam os vestígios arqueológicos como sendo os testemunhos da existência e presença de seus ancestrais míticos. Conforme Müller (1990) demonstrou, a cosmologia Asurini é repleta de seres que vivem em mundos distintos mas que, ao mesmo tempo, podem se apresentar e relacionar com os humanos seja durante os rituais, seja no cotidiano [...]. A autora chama a atenção, também, para a noção de concomitância de planos no pensamento Asurini, ou seja,

da ocupação, apoiadas em marcadores físicos existentes no sítio reivindicado, relacionam-se aos marcadores temporais: *vãsy* (tempo histórico) e *gufõg* (tempo mítico), os quais se amalgamam nas enunciações de eventos, que correspondem às suas formas de estar no mundo. Os eventos vividos em um tempo presente (*üri*) tornam-se, no dizer dos Kaingang, logo que passam, parte do tempo passado (*vãsy*) que, por sua vez, os conecta ao tempo mítico (*gufõg*). Como eles dizem, o passado, os eventos guerreiros, os deslocamentos e “tudo que se faz” é formado por “histórias verdadeiras” como os mitos de origem, que remetem à criação dos seres pelos gêmeos ancestrais, *kamë* e *kanhru*. Ou seja, para os Kaingang, tanto as técnicas rituais (utilizadas estritamente em contextos cerimoniais) como as técnicas instrumentais, vivenciadas no tempo presente (*üri*), fazem com que os eventos se tornem *vãsy* e, conseqüentemente, *gufõg*. Para tanto, os Kaingang compartilham de uma característica comum da historicidade indígena, o fato de a relação com a alteridade constituir a memória do coletivo, como analisou Saéz, para Yaminawa:

A vida dos Yaminawa experimentou muitas novidades nos últimos trinta anos; apenas a novidade em si é que não era nova em absoluto para eles [...]. Entretanto, seu conteúdo factual merece algumas ponderações em virtude da indefinição dessa “tradição” abandonada, assim como das condutas mais deletérias para o bom governo do grupo (brigas internas, constante deslocamento, cisões) que, relatadas em outros momentos como características dos “antigos”, parecem mostrar de modo mais evidente a continuidade essencial dessa tradição “perdida” [...]. A narração do chefe Yaminawa apresenta um alto grau de sistematização: a história não é uma ilação de eventos, mas uma sucessão de estruturas – de relação interétnica – unidas, ou mais precisamente separadas, por eventos pontuais. Uma história em última análise consideravelmente fria, que leva as estruturas a gerar novas variantes de si mesma [...]. Como em tantas outras ocasiões, a elucidação da história indígena recupera como problema um processo raramente tematizado, mas habitual em qualquer consciência histórica, a saber, a transformação em memória própria de informações obtidas de outrem. No caso indígena, a fronteira entre o próprio e o alheio, supostamente mais clara, sugere o paradoxo comum da fixação do factual mediante uma memória fictícia [...]. Em última análise, que melhor lugar para esse curso da história senão um modo cambiante de contá-la? Os mitos Yaminawa são história não porque abarquem informações inéditas e irredutíveis sobre o passado, mas porque o reformulam constantemente. Fazem-no agora e nada indica que não o tenham feito anteriormente [...]. Além disso, a própria precariedade dos documentos referidos aos Yaminawa e a indeterminação de uma identidade transtemporal impedem que pensemos o discurso Yaminawa sobre o passado como uma “tomada de consciência” de uma história já existente. Dirigidos ao homem branco, e elaboradas com um uso generoso

‘à ideia de ‘universo transformacional’ e da multiplicidade de mundos na cosmologia’ (Müller, 1990, p. 199), salientando que o *xamã* pode transitar por estes mundos e entrar em contato com esses diferentes seres. Na convivência com os Asurini essas noções tornam-se evidentes não apenas em função das interpretações e representações que eles fazem dos vestígios arqueológicos mas, também, devido à percepção que têm da presença dos seres mitológicos no seu cotidiano” (Silva 2002: 179-183).

de seus termos, as narrativas Yaminawa mostram frequentemente a história como invenção [...] Os povos indígenas absorvem a história alheia não porque careçam dela, mas porque a submetem ao mesmo regime de subjetivação que é aplicado ao material sociológico, ideológico ou técnico (Saéz 2005: 45-49).

Considerações finais

Como vimos, os acampamentos, o estabelecimento de aldeias e a posterior constituição de um aglomerado político-cerimonial interaldeão na região litorânea revelam o contexto de relações e processos históricos que se desenrolaram a partir da década de 1990, com os deslocamentos de parentelas, famílias extensas e nucleares a grandes distâncias, mü jé ha tey (“vamos caminhar longe”), os deslocamentos a pequena distância, mü jé ha sī (“eles passam e não param” ou “vamos caminhar perto”) e os deslocamentos que seguem o caminho dos antigos, mü jé ha si (“aqueles que passaram” ou “caminho dos antigos”). Esses deslocamentos conectaram e constituíram a rede de vãre mág (aldeia), articulando-as tanto com a história kaingang, na qual incluem os Guarani e outros Outros (espíritos em geral: mortos, animais, plantas, entre outros) quanto com a história dos brancos, em um processo de contração e expansão territorial. Mais especificamente, para os Kaingang que aí habitam, tanto os deslocamentos quanto a fundação de aldeias incorporaram esses Outros em suas ações para a “conquista de terras”.

Trata-se, por outro lado, de compreender o grupo local kaingang, antes de tudo, como um grupo de parentes. Nas aldeias, as pessoas trocam substâncias e por meio do casamento exogâmico entre os que pertencem à metade kamë e os que pertencem à metade kanhru krë dão origem às pessoas vivas (dotadas de vënh kënvhvëg = alma, sombra, reflexo), as quais vão se decompor na morte, quando conseqüentemente, emerge a “alma dos mortos” (vënh kupríg). Esta última irá para a aldeia dos mortos, nügme, e sente saudades dos parentes que deixou, permanecendo ativa na constituição do grupo local, pois as pessoas vivas podem ser abordadas por seus parentes mortos, adoecer e morrer, e seu vënh kupríg ir para o nügme. A aldeia, como tenho argumentado, é, pois, constituída por vários processos que visam a manutenção física e espiritual de todos que compõem o coletivo, o kanhgág kar, e é parte do amplo horizonte sociocultural que envolve as relações internas e externas ao coletivo; por isso, as imbricações espaço-tempo estão intimamente relacionadas ao processo de fabricação do corpo e a constituição do coletivo, concebido como “um corpo que se faz como corpo de parente” (Coelho de Souza 2001: 75). Desse modo, num contexto em que “cemitérios antigos” (venh kej sí) foram encontrados e/ou novos cemitérios foram “demarcados” (no caso, na Lomba do Pinheiro), tanto as vãre mág quanto o aglomerado interaldeão materializaram-se em uma conjunção temporal de tal forma que o gufã (tempo mítico), vãsi (tempo histórico e/ou passado) e üri (tempo presente) se fizeram presentes na constituição da vida aldeã, (re)configurando a territorialidade kaingang na região litorânea. Foi, justamente, com essa perspectiva indígena de sua territorialidade e fazendo correlações com os dados arqueológicos e históricos atualmente disponíveis para esta região, sobretudo, para relacioná-los com os processos de apropriação do exterior que tentei entender como os Kaingang fazem sua própria história na conformação de um território.

Referências

- AQUINO, Alexandre M. 2008. *Ën Ga Vyg Ën Tóg* (“Nós Conquistamos Nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- _____. 2009. “Mü jé ha (“Vamos”): a fundação de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul”. *Revista Tellus*, 9(17):111-136.
- _____. 2014. “Ritual e xamanismo entre os Kaingang: o tempo e a sociocosmologia dos espaços rituais”. *Revista Espaço Ameríndio*, 8(1):109-134. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/47517/29956>>. Acesso em: 05 jan. 2017.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. 2001. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2014. “Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang”. In: E. C. D. Fleck (org.), *Coletânea História das Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul – Volume III – Tema: Manifestações da religiosidade indígena*.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify. Traduzido de *Lá Société contre l’Etat – recherches d’anthropologie politique*. Les Editions de Minuit.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. “Nós os vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96.
- DIAS, Jefferson L. Z. 2004. *A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang*. São Leopoldo. Dissertação de Mestrado. PPGH, Unisinos.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 2004. “Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang”. In: K. Tommasino, L. T. Mota & F. S. Noelli (orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 83-143.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp.
- _____. 2004. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: F. Ricardo (org.), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 37-41.
- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp.
- HAVERROTH, Moacir. 1997. *Kaingang. Um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xaçepó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

- LAROQUE, Luis F. S. 2006. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930). Tese de Doutorado. PPGH, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- ROGGE, Jairo H. 2005. "Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul". Pesquisas, n. 62.
- SAÉZ, Oscar Calávia. 2005. "A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas". Revista Brasileira de Ciências Sociais, 20(57):39-51.
- SCHWINGEL, Lúcio Roberto. 2001. Chefia kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização. Uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (norte do estado do Rio Grande do Sul). Dissertação de Mestrado. IFCH/PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SILVA, Fabíola A. 2002. "Mito e Arqueologia: a interpretação dos Assurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu - Pará". Horizontes Antropológicos, 8(18):175-187.
- SIMONIAN, Ligia T. L. 1994. Toldo Monte Caseros, RS: Terra de índio. (Laudo Antropológico Fundiário). Consultoria do CTI/SP.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995. A história dos kaingang da bacia do tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2005. "Considerações etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: ga e krĩ". In: Anais da VI Reunión de Antropologia del Mercosur. Universidad de la República, Montevideo, Uruguai.
- WIESEMANN, Ursula. 1960. "Semantic categories of 'good' and 'bad' in relation to kaingang personal names". Revista do Museu Paulista, Nova Série, XII: 177-184.

Recebido em 31 out. 2015.

Aceito em 5 out. 2016.