

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

CANTOS SEM FIM:

FORMAS POLÍTICAS KAINGANG E SEUS MOVIMENTOS



PAOLA ANDRADE GIBRAM

SÃO PAULO

2021

PAOLA ANDRADE GIBRAM

**Cantos sem Fim:
formas políticas kaingang e seus movimentos**

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Renato Sztutman.

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G437c Gibram, Paola Andrade
Cantos sem fim: formas políticas kaingang e seus movimentos / Paola Andrade Gibram; orientador Renato Sztutman - São Paulo, 2021.
461 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. políticas indígenas. 2. estéticas indígenas. 3. músicas indígenas. 4. retomadas. 5. Kaingang. I. Sztutman, Renato, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

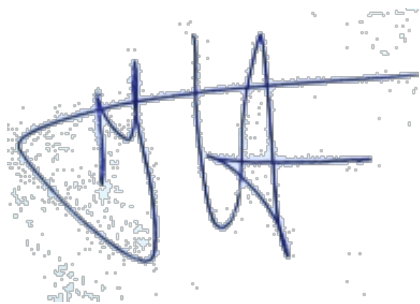
Nome do (a) aluno (a): Paola Andrade Gibram

Data da defesa: 12/11/ 2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Renato Sztutman

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP.**

São Paulo, _23_/12_/ 2021

A handwritten signature in blue ink, consisting of stylized initials and a surname, positioned above a horizontal line.

(Assinatura do orientador)



Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

ATA DE DEFESA

Aluno: 8134 - 9421890 - 1 / Página 1 de 1

Ata de defesa de Tese do(a) Senhor(a) Paola Andrade Gibram no Programa de Ciência Social (Antropologia Social) do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 12 dias do mês de novembro de 2021, no(a) Sala Virtual realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Paola Andrade Gibram, apresentada para a obtenção do título de Doutora intitulada:

"Cantos sem fim: Formas políticas Kaingang e seus movimentos"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Renato Sztutman	Presidente	FFLCH - USP	Não Votante
Rafael Jose de Menezes Bastos	Titular	UFSC - Externo	Aprovado
Beatriz Perrone Moisés	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Ana Elisa de Castro Freitas	Titular	UFPR - Externo	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca considera a tese de Paola Andrade Gibram uma contribuição muito relevante e original para a etnologia indígena, recomendando a sua publicação na íntegra.

Eu, Daiane Neres da Silva _____, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 12 dias do mês de novembro de 2021.

Rafael Jose de Menezes Bastos

Beatriz Perrone Moisés

Ana Elisa de Castro Freitas

Renato Sztutman
Presidente da Comissão Julgadora

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 12/11/2021 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutora em Ciências obtido no Programa Ciência Social (Antropologia Social) - Área de concentração: Antropologia Social.

Presidente da Comissão de Pós-Graduação

Às crianças Katã, Kygvã, Jenmy e Antonio.

AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho só foi possível com a colaboração e o envolvimento de muitas pessoas, às quais agradeço profundamente. A todos os integrantes do Nën Ga, por partilharem experiências e, sobretudo, por confiarem nesta *fóg fi* como uma parceira de seus *movimentos*. A Dona Gilda Kuitá, Nyg Kuitá Kaingang e Goj Kuitá Kaingang por me receberem em sua casa, pela comida farta, pelas risadas, diversão e amizade. À Nyg, agradeço especialmente pela realização de trabalhos em coautoria e pela participação conjunta em eventos acadêmicos e de mobilização. Alguns dos trabalhos envolveram, com a participação de Goj, longos processos de tradução e transcrição, que compõem parte fundamental dessa tese. A Anilton Ayn-My, Thiago Almeida, D. Elza, Camila Almeida, Marilene Bandeira, Janaína Kuitá, Sérgio Kuitá, Ivan Bribes, Goje, Nokag, Gajun, Liziane, Kronun, às crianças Katân, Kygvãn, Jenmy, e a todos que compartilharam dias de acampamento, dias de festa e dias comuns na varanda da Gigi. A Luana Kaingang e sua família, pela hospedagem na TI Morro do Osso. Ao cacique Antônio Moreira pelo convite às festas na TI Rio da Várzea. A Joziléia Kaingang, pelas conversas e encontros sempre inspiradores. A todas e todos agradeço pela amizade, confiança e profundo aprendizado.

No mundo dos *fóg*, esta tese se construiu igualmente dentro de uma incrível rede. Agradeço a todos que dela participaram, em especial:

A meu orientador, Renato Sztutman, pela generosidade, sensibilidade e estímulo em todas as fases da pesquisa. A Rafael Menezes Bastos, Beatriz Perrone-Moisés e Ana Elisa Freitas, pela generosidade e pelas questões levantadas na banca de arguição. Também aos membros suplentes, Marta Amoroso, Marina Vanzolini, Antonio Guerreiro e Rosângela de Tugny, pela disponibilidade e interesse na leitura deste trabalho. Às professoras e professores do PPGAS, em especial Dominique Gallois, Marta Amoroso, Beatriz Perrone-Moisés, Marina Vanzolini, Pedro Cesarino, pelas aulas e conversas, essenciais para as formulações desta pesquisa. A Soraya, Juciele, Lucas e Frank pelo cuidado ao longo destes anos no PPGAS e no CEsta. A Dionísio pela edição do documentário que Nyg e eu codirigimos. Ao LISA e ao CEsta pelo suporte com o empréstimo de materiais de gravação de áudio e vídeo.

A Kimmiye Tommasino, por gentilmente compartilhar textos, documentos, histórias e também pela leitura e comentários sobre o primeiro capítulo desta tese. A Ricardo Cid e Rogério Rosa pelos convites à participação no Ciclo de Estudos Jê no Sul e pelas contribuições ao longo dos últimos anos de pesquisa. A Deise Lucy Montardo e Maria Eugenia Domínguez pelas conversas e indicações de leitura. A Magda Pucci, pelas reflexões conjuntas e pela parceria nos cursos realizados com mestres de música indígena, no ano de 2021. A Pedro Paulo Salles e a Luísa Valentini, pelo curso de difusão na USP sobre formas de percepção e descrição das músicas indígenas. A ambos, agradeço também pelas leituras e sugestões.

À minha família. Antonio e Pedro, pelo companheirismo e compreensão nas longas horas de trabalho e dias de ausência. Meus pais, João Marcos e Daísa, e meu irmão, Felipe, por todo apoio e carinho. Dóris, José, Clara e João; primas, primos, sobrinhas, tios, tias, meus avós que já aqui não estão. Às amigas irmãs Marina, Ritinha, Denise, Marita, Cris, Ju, Renata, Raquel, Ana Flor. Ao compadre Tião Carvalho, a Carlinha, Maria, Maiara, Luísa, Louise, Gaia e a todas as amigas e amigos do mundo da música.

A Aline Ferreira, conselheira e confidente, desde os anos de graduação. Heloísa Souza, pela ajuda imprescindível com a formatação e Brisa Catão, pela leitura e comentários minuciosos, fundamentais para a revisão deste trabalho. Fernanda Marcon, pelo convite à participação em bancas de pesquisadores kaingang na UFFS. A elas e a Fernanda Azeredo, Letícia Coelho, Milena Argenta agradeço por, mesmo distantes, estarem sempre por perto.

A Lays Gonçalves, parceira em momentos importantes de luta, pesquisa e diversão. A Tatiane Klein e Rafael Pacheco, por imaginarem coisas comuns e pela generosidade ao ouvir e sugerir. A eles e a Diógenes Cariaga, Anaí Vera, Roberta Hesse e Joziléia Kaingang, sou também grata pela organização conjunta de encontros de Etnologia Indígena Meridional. A Erick Vidal pelas leituras e comentários, sempre instigantes. A Lauriene Seraguza, Maria Botinhon, Leonardo Braga, Karina Coelho pela alegria dos encontros. A Augusto Ventura, Luíza Ferreira, Ana Estrela, Florbela Ribeiro, Gabriel Bertolin, Marina Guirotto, André Lopes, Emerson Souza, Karen Shiratori, Emmanuel Richard, Guilherme Menezes, Luísa Girardi, Lucas Keese, Marcelo Hotimsky, Fábio Zuker, Aline Aranha e a todos os colegas de doutorado e de (des)orientação.

Por fim, agradeço à CAPES e à FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo nº 2017/17743-7) - pelo apoio com bolsas de pesquisa, bem como pelas leituras criteriosas e sugestivas do parecerista desta última instituição.

Nós estamos aqui exercitando nosso pensamento kaingang, nosso jykre. Eu estou saindo do movimento de juventude e me fortalecendo no movimento das mulheres. É um outro processo, outra forma de fazer a luta, mas não deixa de estar no envolvimento constante com a juventude, porque é a juventude que faz a comunidade, é a ponte entre o passado e o futuro, como dizia o Augusto Opê. A juventude faz o presente, e é assim que os Kaingang pensam, que nós somos o povo do amanhã.

Nyg Kuitá Kaingang, durante o ATL online de 2021

Assim como o pharmakós (a vítima sacrificial) tinha para os gregos o valor ambivalente do veneno e do remédio (a palavra é da mesma raiz de “farmácia”, fármaco, droga), o som tem a ambivalência de produzir ordem e desordem, vida e morte (o ruído é destruidor, invasivo, terrível, ameaçador e dele se extraem harmonias balsâmicas, exaltantes, extáticas).

José Miguel Wisnik, 1989

RESUMO

Esta tese é um exercício de reflexão sobre a relação entre política e estética entre os Kaingang. Percorre categorias como *festa, ritual, movimento, retomada e luta* a partir da etnografia de ações políticas e de formas expressivas engendradas pelo coletivo Nën Ga, cujos integrantes residem na Terra Indígena Apucarantina, localizada no noroeste do estado do Paraná. Após apresentar uma abordagem panorâmica sobre formas verbais e musicais entre coletivos kaingang de diferentes regiões, as descrições centram-se em festas e em eventos de mobilização política dos quais participam este coletivo. Trata-se de eventos de distintas amplitudes: festas e eventos na aldeia local, encontros regionais realizados em outras Terras Indígenas kaingang e encontros anuais de amplitude nacional - aqui tratados como levantes indígenas. Os caminhos percorridos pelo coletivo Nën Ga nesta etnografia passam, portanto, pela retomada da festa e pela retomada da guerra: movimentos para os quais são imprescindíveis a replicação e a repetição de seus *t̃nh* [canto–dança–ritual–movimento].

PALAVRAS-CHAVE: políticas indígenas; estéticas indígenas; músicas indígenas; retomadas; Kaingang

ABSTRACT

This thesis is an exercise of reflection on the relationship between politics and aesthetics among the Kaingang. It covers categories such as feast, ritual, movement, *retomada* [*reclaim*] and *luta* [*struggle*] based on the ethnography of political actions and expressive forms engendered by the Nẽn Ga collective, whose members reside in the Apucarantina Indigenous Land, located in the northwest of the state of Paraná. After presenting a panoramic approach on verbal and musical forms among kaingang collectives from different regions, the descriptions focus on feasts and political mobilization events in which this collective participates. These are events of different scopes: feasts and events in the local village, regional meetings held in other Kaingang Indigenous Lands and annual meetings of national scope – here treated as indigenous uprisings. The paths taken by the Nẽn Ga collective in this ethnography, therefore, involve the reclaim of the feast and the reclaim of the war: movements for which the replication and repetition of their *t̃nh* [sing-dance-ritual-movement] are essential.

KEYWORDS: indigenous politics; indigenous aesthetics; kaingang songs; reclaims; Kaingang

NOTAS SOBRE A GRAFIA E CONVENÇÕES UTILIZADAS

Adoto nesta tese a grafia das palavras kaingang conforme o a escrita adotada na região do Paraná, onde se encontra uma das cinco variantes dialetais identificadas por Úrsula Wieseemann, linguista responsável pelo dicionário Kaingang-Português/Português Kaingang (Wieseemann, 2002). Este dicionário apresenta-se aqui como referência para as convenções utilizadas (ver convenções em anexo).

A maior parte das traduções e transcrições na língua kaingang foi feita visando a elaboração de trabalhos acadêmicos em coautoria e projetos audiovisuais colaborativos realizados ao longo desta pesquisa, dos quais participaram diretamente Jaciane Goj Kuitá Fideles e Jaciele Nyg Kuitá Fideles, ambas pesquisadoras indígenas e moradoras da Terra Indígena Apucarantina (PR). São, no entanto, de minha total responsabilidade quaisquer desvios ortográficos bem como todas as equívocos nos processos tradutivos.

>><<

Escrevo em *itálico* todas as palavras e expressões na língua kaingang, bem como todas as categorias indígenas faladas em português. Com isso, procuro destacar graficamente os usos das categorias indígenas de forma independente das diferenças idiomáticas, ao mesmo tempo buscando maior horizontalidade entre categorias acadêmicas e indígenas – diferença usualmente convencionalizada pelo uso de aspas nestas últimas. Excetuam-se do uso do *itálico* os etnônimos, os quais aqui iniciam-se com letra maiúscula quando em posição subjetiva e com letra minúscula quando em posição adjetiva. Excetuam-se também do *itálico* nomes próprios de pessoas e coletivos, nomes de eventos e de localidades. Utilizo aspas quando transcrevo trechos de falas dos interlocutores desta pesquisa, assim como em citações bibliográficas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
Motivos iniciais	19
Problemas de pesquisa, ou variações sobre o tema	24
Afinando o discurso.....	34
CAPÍTULO 1	
COLETIVOS E TERRITÓRIOS KAINGANG NO <i>ÛRI</i> E NO <i>VÁSÏ</i>.....	38
Parte I – Territórios habitados.....	39
1.1. Os Kaingang, um sobrevôo	39
1.1.a. Família linguística, demografia, ocupação territorial	39
1.1.b. Notas arqueológicas sobre os Jê do Sul.....	41
1.1.c. Etnônimo, grupos locais, regiões dialetais	43
1.1.d. Rios, grupos locais e ocupação territorial.....	46
1.2 Um breve panorama sobre as histórias do contato	48
1.3. Demarcações e histórias locais da TI Apucarantina	55
1.3.a. A atuação do SPI e transformações político-territoriais	57
1.3.b. Ações e alterações entre os <i>pã'i</i>	58
1.3.c. Posto Apucarana	59
1.3.d. Usina Hidrelétrica de Apucarantina	61
1.3.e. Memórias e percepções indígenas	62
1.3.f. Trajetória de uma mestra: D. Gilda Kuitá	65
1.4. O território de Apucarantina e seu entorno, no <i>ũri</i>	69
1.4.a. Disposições atuais.....	70
1.4.b. Apucarantina e seus outros habitantes	75
1.4.c. UHE Apucarantina.....	81
1.4.d. Rios Tibagi e Apucarana	82
1.4.e. O rio e o mito	84
Parte II - Dualismos kaingang.....	86
1.5. O sistema de metades e o dualismo diametral.....	86

1.6. O modelo concêntrico: formas políticas e de parentesco	90
1.7. Desequilíbrio e transformação.....	96

CAPÍTULO 2

KANHGÁG VĨ, KANHGÁG TỠNH: LINGUAGENS E POLÍTICAS KAINGANG.....	101
-----------------------------------------------------------------------	------------

Da relação entre política e linguagem no mundo ameríndio, ou uma breve introdução	102
------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

Parte I – Artes verbais kaingang.....	104
----------------------------------------------	------------

2.1. Categorias voco-sonoras.....	104
2.1.a. <i>Vĩ</i> : voz, fala, língua.....	107
2.2. Falas dos antigos: os <i>aconselhamentos</i>	110
2.2.a. O que faz um aconselhamento	119
2.2.b. Falas de chefe gradativas.....	130
2.2.c. <i>Vêmén</i> : reuniões para conversar	133
2.3. Paralelismo, poética e movimento.....	139
2.4. Intersemioticidade: algumas questões	142

Parte II - <i>Kanhgág tỳnh</i>: música-dança-movimento-ritual.....	148
---------------------------------------------------------------------------	------------

2.5. Música no <i>gufã</i> [tempo mítico]	148
2.6. A música do Kiki.....	152
2.6.a. Música e dualismo	156
2.7. Cantos improvisados, cantos falados.....	163
2.8. <i>Něn Ga tỳnh</i>	171

CAPÍTULO 3

A RETOMADA DA FESTA	184
----------------------------------	------------

Parte I - <i>Něn Ga</i>: movimento, religião, guerra e festa	185
---------------------------------------------------------------------------	------------

3.1. Nasce um <i>movimento</i>	187
3.2. Expansão.....	196

3.3. Retomada da guerra, movimento em <i>luta</i>	201
3.4. <i>Retomadas kanhgág</i>	210
3.4.a. A eminência dos <i>kujá</i>	217
3.5. Movimento em festa.....	221
Parte II - Às voltas com a política ameríndia: festa e guerra kaingang.....	224
3.6. Encontros e festa no cotidiano.....	229
3.6.a. Festa da Mandioca.....	230
3.6.b. Uma nota, sobre <i>políticas internas</i> e partidárias.....	239
3.6.c. Fogão aceso.....	242
3.6.d. Categorias etárias kaingang e redes de <i>juventude indígena</i>	244
3.7. Festa do Pãri.....	249
3.7.a. <i>Pãri</i> , armadilha de pesca <i>kanhgág</i>	252
3.7.b. Festas no <i>vãsy</i> , festas no <i>urĩ</i>	265
3.7.c. Comidas de festa.....	266
3.7.d. Jogos do corpo, jogos sonoros.....	270
3.7.e. O canto da urutágua.....	278
3.7.f. Aproximação e afastamento.....	284
3.8. As festas continuam.....	290
4 CAPÍTULO	
CONCERTO DE MOVIMENTOS.....	293
Parte I.....	295
4.1. O Kiki-koi e suas retomadas.....	295
4.2. O Encontro dos Kujá.....	307
4.2.a. Circulação de conhecimentos: um <i>aconselhamento</i> generalizado.....	315
4.3. Mestres e aprendizes da resistência: o ATL-Sul.....	319
4.3.a. Autonomia, resistência, autodeterminação.....	321
4.3.b. Redes de canto-dança.....	328
4.3.c. Fazendo movimento na BR.....	333
Parte II.....	340

4.4. Acampamento Terra Livre	340
4.4.a. Breve panorama: a APIB	341
4.4.b. Direitos originários x teses anti-indígenas	343
4.4.c. Acontece o acampamento	345
4.4.d. Nêñ Ga no ATL	354
4.5. Plenária e Marcha das Mulheres Indígenas	359
4.6. Cantando políticas indígenas: as marchas no ATL	371
4.6.a. Marchas dos ATLS de 2018 e 2019	381
4.6.b. Povos da vida contra o governo da morte	387
4.7. Levantes indígenas	393
EPÍLOGO: CANTOS SEM FIM.....	400
<i>Retomadas kanhgág</i> , ritornelos existenciais.....	409
Diferença e variação	411
<i>“Melhoraremos de novo”</i>	414
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	418
DISCOGRAFIA	435
GLOSSÁRIO DE TERMOS EM KAINGANG.....	436
GLOSSÁRIO DE TERMOS MUSICAIS.....	438
LISTA DE IMAGENS.....	442
LISTA DE MAPAS	445
ANEXOS	446
Anexo 1 – Convenção linguística adotada.....	446
Anexo 2 – Mitos kaingang	447
Anexo 3 – Documento final do Encontro dos Kujá (TI Morro do Osso, 2018)..	449
Anexo 4 – Documento final do Acampamento Terra Livre de 2017	456
Anexo 5 - Documento final do Acampamento Terra Livre de 2019.....	458





INTRODUÇÃO

Essa tese é fruto de um exercício conjunto e contínuo de fazer desse trabalho uma pesquisa com os Kaingang, não sobre os Kaingang. Claro que esta antecipada generalização – os Kaingang – é aqui apenas um efeito de retórica para localizar o/a leitor/a deste texto que se inicia. Um texto que é a expressão de um determinado momento, feito de ações muito concretas e de relações com pessoas específicas pertencentes àquele povo. Com algumas delas, desenvolvi a solidez do afeto e da amizade duradoura. Com outras, relacionei-me pela e na *luta*, como parceira de seus *movimentos*. Para outras, fui apenas mais uma *fóg* [não-indígena, estrangeira] que circulou por seus territórios e participou de suas *festas*. Em relação a todas, certamente, fui e continuo sendo aprendiz. Com essas pessoas, nas redes de aliança que partilhamos, aprendo meu lugar no mundo, um lugar no encontro entre mundos.

Minhas relações com as pessoas e os coletivos do povo Kaingang remonta há aproximadamente 15 anos. Cursava Ciências Sociais na UFSC e, em determinado momento, pude acompanhar Eliana Diehl, professora do departamento de Saúde Pública daquela universidade, em uma incursão a campo na TI Xaçepó, localizada no oeste Catarinense. Orientada pelo professor Rafael Menezes Bastos, fui informada sobre a necessidade de estudos sobre música e sobre o tema da artisticidade¹ em geral entre os povos Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng). Parti, então, para minha primeira pesquisa entre os Kaingang (Gibram, 2008). Para mim, fazia todo sentido estabelecer relações com povos que habitavam regiões vizinhas àquela que eu morava, entender os processos de ocupação tradicional e de colonização dos territórios no Brasil meridional, as especificidades daqueles povos indígenas, ao mesmo tempo tão próximos e tão pouco conhecidos. O parco conhecimento sobre os povos indígenas no Sul do país causava-me enorme estranhamento. Até então, a etnologia indígena me havia sido apresentada, fundamentalmente, como um conjunto de estudos amazônicos. O que dizer da etnologia dos povos indígenas no Nordeste,

¹ O tema artisticidade, segundo a designação de Menezes Bastos (2007: 295), aponta para “um estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da ‘beleza’, esta compreendida para longe de suas formulações ocidentais consuetudinárias, tipicamente academicistas tão somente como passe de ingresso nos universos da arte (tanto quanto a ‘monstruosidade’, a ‘prototipicidade’, a ‘eficácia’, a ‘formatividade’ e outras senhas)”.

Sul e Sudeste do nosso país? Passei a perscrutar essas etnologias “marginais” e a me orientar também por elas.

Em minha pesquisa de graduação (Gibram, 2008), fiz um estudo panorâmico sobre a musicalidade contemporânea presente na TI Xaçecó, bem como uma análise inicial de aspectos sonoros do importante Ritual do Kiki, do qual nos aproximaremos nos capítulos subsequentes. Instigava-me, sobretudo, entender a importância da música para a sociabilidade e para a vida cotidiana daquele coletivo indígena, as transformações inerentes a suas relações seculares com os não-indígenas, bem como a importância dos cantos para a continuidade do Kiki, que havia deixado de ser realizado em todos os outros territórios kaingang, com exceção de Xaçecó.

Meu interesse pela música, por outro lado, sempre esteve atrelado a experiências pessoais como musicista. Em Minas Gerais, meu estado natal, me formei em piano erudito. Com meu pai, percussionista, sempre participei de rodas de samba promovidas por ele e por músicos da velha guarda local – a música brasileira, imensa, dava-me, desde sempre, saudades do futuro. A partir dos meus 20 anos, já em Florianópolis, passei a experienciar, mais efetivamente, a música popular brasileira, quando grupos de samba, forró e música instrumental tomaram parte no meu cotidiano e na minha atuação profissional. Em São Paulo, onde moro atualmente, sigo atuando como musicista, como instrumentista e compositora.

Sempre percebi a música como um canal comunicativo potente, que cria vínculos, abre possibilidades de conexão entre pessoas e mundos distintos. Mas também sempre a percebi como algo físico, algo substancial, alteradora de ambientes, corpos, pensamentos e sensações. Um tipo de força sensível, geradora de movimento e transformação. Diante da importância que a música tem para mim e para todo o universo ao meu redor, eu estranho a ausência desse assunto, em qualquer meio. Sempre ponderei sobre o verbocentrismo progenitor das ciências sociais e seus possíveis efeitos em nos tornar menos atentos a outras formas de linguagem e expressão, principalmente as sonoras. Essa tese é também fruto desses rebatimentos germinais.

Motivos iniciais

Em abril de 2017, participei pela primeira vez do Acampamento Terra Livre (ATL), na cidade de Brasília. Neste que é considerado o maior encontro de

mobilização indígena do país, fui desde o início impactada pela sua intensidade sonora. Os cantos dos muitos povos ali presentes eram sem fim. Compunham-se em sequências sobrepostas e intercaladas na arena central, continuavam em focos musicais entre as barracas do acampamento, intensificavam-se com as vozes em coro que bradavam ininterruptamente ao longo das marchas até o Congresso Nacional. Com a mesma intensidade, corpos pintados e ornamentados também enchiam os espaços com cores muito vivas, com danças ritmadas. Corpos vivos, sonoros, em movimento, que, em festa, lutavam resolutos pelos seus direitos, frente a frente com policiais e parlamentares.

Durante o ATL de 2017, evento presente nessa etnografia, conheci o coletivo kaingang Nën Ga. Seus cantos podiam ser ouvidos de longe. Na arena central do acampamento, mulheres e homens de várias gerações, sobretudo jovens adultos, concentravam-se em uma roda volumosa. Cantavam um repertório vasto, diversificado, cujas muitas repetições atraíam pessoas do povo Kaingang de outras regiões, que passavam a cantar, quase em uníssono, os cantos entoados. Nas marchas organizadas nos dias subsequentes, o Nën Ga *fazia a frente* a um grande coletivo, delineando um núcleo sonoro de presença guerreira, composto por adultos, jovens e também crianças. Devido à força de seus cantos e à coragem em *tomar à frente* nas manifestações, Sônia Guajajara, então coordenadora executiva da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), indicou-os, no ATL do ano de 2017, como “*um dos cinco coletivos indígenas mais influentes na luta indígena contemporânea*”.

Ao longo dos anos de convívio com os coletivos Kaingang, sobretudo em territórios no noroeste do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, não havia, até então, conhecido um coletivo tão expressivo – sonora e imagetivamente – como o Nën Ga. Afetada pela força de seus cantos e profundamente motivada a conhecê-los melhor, conversei com alguns de seus integrantes, anotei seus contatos e algum tempo depois lhes fiz uma primeira visita na Terra Indígena Apucarantina², onde habitam, no norte do Paraná. Naquele momento, já cursava o doutorado na USP e era bolsista da FAPESP – fatos que tanto eu quanto eles considerávamos de grande valia para o início de uma possível aliança.

² Terra Indígena Apucarana é o nome oficial e jurídico desse território. No entanto, a região é amplamente conhecida, por indígenas e não indígenas, como território ou Terra Indígena Apucarantina, que é a forma que utilizo ao longo dessa tese. Utilizo, a partir daqui, a sigla TI para me referir a Terra Indígena.

O Nën Ga é um coletivo de juventude indígena elaborado e autogerido por seus próprios integrantes. O coletivo não surgiu, como veremos no capítulo 3, a partir de incentivos ou projetos culturais externos, mas a partir da percepção de alguns indígenas *kofá* [*peessoas mais velhas e sábias*] de que o presente pode ser transformado com a circulação intergeracional de conhecimentos e de práticas dos *antigos* [*ëg si ág*], e com o fortalecimento de vínculos com os antepassados [*javé*]. Os integrantes do Nën Ga realizam festas, pesquisam cantos com os mais velhos de suas aldeias, aprendem com eles as artes do trançado e da cestaria, além de conhecimentos sobre cuidados com o corpo, com o território e com o *espírito*. Conjuntamente a essa contínua construção como pessoas *kanhgág*, investem na formação política de seus integrantes por meio, sobretudo, da participação em eventos de mobilização indígena como o ATL.

No início da minha relação com os integrantes do Nën Ga, eu era uma possível apoiadora de seus movimentos. Tal posição consolidou-se com o tempo. Ao mesmo tempo em que fiz essa pesquisa e escrevi essa tese, realizei trabalhos de assessoria na escrita de projetos e editais, na elaboração de materiais de divulgação de informação e portfólios, *flyers*, cards e textos para redes sociais – estes últimos elaborados, principalmente, para difundir solicitações de apoios para suas viagens a eventos de mobilização. Assim, além de acompanhar e colaborar com a participação do Nën Ga em eventos fora da aldeia, trabalhei na produção de algumas atividades envolvendo o coletivo, como uma oficina que integrou a programação do Abril Indígena, no Sesc Santana em São Paulo, em 2019. Esta oficina consistiu na realização de cantos-danças do coletivo, seguida de uma roda de conversas com o público. Já no ano de 2020, conseguimos, conjuntamente, aprovar três projetos pela lei Aldir Blanc do estado do Paraná, envolvendo o Nën Ga e mulheres da TI Apucarantina. Um prêmio pela realização da armadilha de pesca do *pãri*, outro pela artesanaria da confecção de arcos e flechas e outro pelo registro fotográfico da produção de cestos e peneiras de D. Elza Almeida, profunda conhecedora das artes do trançado kaingang. O Nën Ga é um movimento próprio, autônomo. A colaboração para seu fortalecimento seria equivocada se realizada de fora para dentro, segundo lógicas que lhes fossem estrangeiras. Também por este importante motivo, procurei conhecê-los melhor.

Diversas foram também nossas produções acadêmicas colaborativas. Nyg Kuitá Kaingang, integrante do coletivo Nën Ga, é uma das principais parceiras para esses trabalhos. Nyg é pesquisadora, e está no momento terminando seu curso de graduação

em Serviço Social na UFPR. Atua também intensamente em redes do movimento indígena, principalmente nos movimentos nacionais de juventude e de mulheres indígenas. Nyg e eu escrevemos diversos textos acadêmicos em coautoria (Fideles & Gibram, 2018; 2019; 2020; Fideles, Gibram & Silva 2020) e produzimos um documentário audiovisual intitulado “Nên Ga vĩ: uma retomada *kanhgág* em movimento”³. Muito do que foi desenvolvido nesta tese parte de reflexões conjuntas empenhadas para a escrita destes artigos e também para a produção deste documentário, que contou com forte participação dos membros do Nên Ga, professores e lideranças locais.

Para assistir na íntegra o documentário “Nên Ga vĩ: uma retomada *kanhgág* em movimento”, acesse o link: <https://vimeo.com/385950401>

D. Gilda Kuitá é também uma grande parceira para este trabalho e, sobretudo, uma grande mestra. Ela é professora bilíngue aposentada e uma liderança indígena muito reconhecida e respeitada, principalmente por sua luta e pelas conquistas no âmbito da educação escolar e universitária indígena no estado do Paraná. D. Gilda me recebeu em sua casa, na TI Apucarantina, todas as vezes em que lá estive. A recebi em minha casa quando ela foi convidada a participar de um seminário na USP, chamado “Lições de fala: diálogos ameríndios”, no Centro de Estudos Ameríndios (CEsta/ USP), em julho de 2018. Este foi um encontro entre pesquisadores indígenas e não indígenas, pensado a partir da centralidade das falas nos mundos indígenas. D. Gilda fez uma bela exposição sobre formas de circulação de conhecimento, fazendo, por fim, uma fala de *aconselhamento* – tipo de fala sobre a qual tratarei no segundo capítulo - a todos os presentes. D. Gilda é também, como veremos, a principal mentora do coletivo Nên Ga.

Desde o primeiro encontro com o Nên Ga, passei a conviver com seus integrantes em diversas estadias na TI Apucarantina, bem como em viagens realizadas para encontros e eventos de mobilização em outros territórios indígenas e em cidades como Londrina, Curitiba, Florianópolis, Porto Alegre e Brasília. Também recebi visitas em minha casa, em São Paulo. Não consigo contabilizar o tempo

³ Documentário lançado em 2019, com apoio da FAPESP, Centro de Estudos Ameríndios (Cesta/ USP), Laboratório de Imagem e Som e Antropologia (LISA/USP) e Pet Indígena Litoral (UFPR).

passado juntos, mas considero que nossa relação durante estes últimos anos foi contínua, embora nem sempre presencial, pois, mesmo durante a pandemia de Covid-19, comunicávamo-nos constantemente pelo telefone e pela internet.

O Nën Ga é o fio condutor das questões percorridas por esse trabalho. Embora me volte também para outros contextos etnográficos kaingang, além de questões que envolvem outros povos indígenas, suscitadas, por exemplo, por um encontro tão diverso como o ATL. Em relação a demais contextos kaingang, revisito, sobretudo, descrições relativas a períodos e pesquisas anteriores, recuperadas por questões suscitadas no presente momento. Minha pesquisa de mestrado (Gibram, 2012) foi realizada entre os Kaingang da TI Rio da Várzea, localizada no noroeste do Rio Grande do Sul, na região do alto rio Uruguai. Um dos objetivos do meu projeto de doutorado era realizar um panorama sobre formas de linguagem (não apenas verbais) próprias aos Kaingang, prosseguindo com a orientação de que esse tema, que engloba a música, foi pouquíssimo pesquisado e registrado entre os diversos coletivos kaingang, que compõem as diferentes regiões dialetais – sobre as quais falarei no primeiro capítulo. Para tanto, recorri a registros feitos por mim, tanto no período recente como em anteriores, bem como registros realizados por outros pesquisadores. Dentre esses últimos, destacam-se os registros e descrições feitos sobre o Ritual do Kiki⁴, que não é realizado na TI Apucarantina há mais de 70 anos, e do qual pude participar apenas quando estive na TI Kondá (SC), em 2011.

A supralocalidade abarcada por essa pesquisa foi reforçada pela própria forma como ela se construiu. Além do trabalho de campo propriamente dito na TI Apucarantina, estive em eventos realizados em outras terras indígenas kaingang (TI Morro do Osso, no Rio Grande do Sul, e TI Mangueirinha, no Paraná) e em eventos realizados em cidades de diferentes estados, sempre acompanhando o coletivo Nën Ga. Participei da Festa do Pãri (abril de 2018 e 2019) e em festas menores na TI Apucarantina. Acompanhei o Nën Ga no Acampamento Terra Livre (em abril de 2017 e 2019) e na II Marcha das Mulheres Indígenas (setembro de 2021) em Brasília, e em encontros regionais promovidos pelos indígenas no Sul, como o ATL-Sul e o EREI-Sul (Encontro Regional de Estudantes Indígenas). Também participei do Encontro dos Kujá (TI Morro do Osso, Porto Alegre) no ano de 2018, em uma viagem

⁴ Esses registros compreendem textos acadêmicos, documentários e, principalmente, o registro audiovisual realizado por Kimmiye Tommasino e Jorgisnei Resende, nos anos 2000. Eles serão apresentados e discutidos nos capítulos 2 e 4 desta tese.

realizada junto com D. Gilda, Nyg, sua filha Kygvãn, e Marilene Bandeira, pedagoga de uma das escolas na TI Apucarantina e nora de d. Gilda. Por duas vezes, ao longo dos anos desta pesquisa (2016-2021) também estive em eventos festivos realizados na TI Rio da Várzea, a convite de meus amigos de lá.

Problemas de pesquisa, ou variações sobre o tema

Essa tese tem como tema as muitas camadas de relação entre o que podemos entender como estética e política kaingang. Evito, aqui, usos enrijecidos dessas categorias, o que significa que não me orientei pelas características que comumente definem estética e política, nas convenções acadêmicas ou consuetudinárias dos *fóg*. Assim, ao falar de estética, não estou falando, necessariamente, de arte ou representação. De modo semelhante, ao falar de política não estou, necessariamente, remetendo a questões relativas ao Estado, à *pólis* ou ao domínio daquilo que é considerado de ordem pública. Estaremos, os Kaingang e eu, falando de outras coisas e, mais do que isso, da inseparabilidade entre essas coisas.

A questão central aqui esboçada parte da percepção de que soa equivocado pensar as políticas indígenas sem que sejam consideradas as formas dessas políticas ou, ainda, a forma como essas políticas se fazem notar, aparecer. Seja considerando contextos contemporâneos de ação política indígena ou o conjunto de etnografias dedicadas ao problema do político entre povos ameríndios, tudo indica que não existe ação política indígena descolada de formas expressivas como falas de chefe, diálogos cerimoniais, cantos, danças, pinturas, ornamentações.

Essa percepção está em consonância com propostas recentes, como aquela de Antonio Guerreiro, que considera “a noção de forma como uma ferramenta teórico-conceitual potente” para a investigação da questão política no mundo ameríndio (Guerreiro, 2018: 64). Tal constatação surge de desdobramentos no modo como a noção de estética é elaborada por Strathern (1988), a partir de sua etnografia melanesista. Ao abordar esse tema em trabalho recente, Strathern (2021) afirma que a estética, naquele contexto etnográfico, é o conceito que evidencia que as relações devem assumir uma forma adequada para que as ações possam influenciar as ações de outrem. O fato das relações deverem ter uma forma é apresentado pela autora como uma economia de “aparências persuasivas”, em que o fazer-se aparecer é fundamental para a influência ou a capacidade de gerar ações em outrem (Strathern, 2020: 1).

Antonio Guerreiro destaca da noção stratherniana de estética o caráter de influência assumido pela forma no curso das ações de outras pessoas, indicando-a como uma via privilegiada de acesso aos conceitos e práticas políticas indígenas⁵. O autor reforça, com isso, como a atenção à estética pode ser um recurso eficaz para o enfrentamento de questões fulcrais para o problema do político, como a imbricação de domínios exposta pelo tema da assimetria. Estamos no momento, segundo Guerreiro (2018: 54), de nos perguntarmos sobre “formas indígenas da assimetria”, bem como de confrontar as elaborações e conceitos indígenas em relação àqueles que a antropologia fez uso até então. Problemas clássicos, como aqueles referentes à chefia indígena, ganhariam novas possibilidades de análise e reflexão por este viés da estética, uma vez que, além de apontar para dimensões até então pouco exploradas, a atenção às formas permite investir em abordagens que abranjam tanto movimentos de produção e engrandecimento como de dissolução:

Demonstrei como parte dos problemas clássicos em torno da chefia xinguana (como as relações entre centralização e faccionalismo, hereditariedade e fabricação, hierarquia e igualdade) poderia ser superada atentando para a estética assumida pela chefia em diferentes socialidades, o que permitiria dar conta tanto de movimentos de engrandecimento e produção de assimetrias quanto de movimentos de inversão ou dissolução de relações hierárquicas. Há ainda um universo sobre a política a ser explorado nas artes verbais, nas artes visuais, na dimensão coreográfica das festas (ainda muito pouco trabalhadas), na ornamentação corporal – aspectos da vida social que dariam acesso a modos ameríndios de tornar a política visível e eficaz. (Guerreiro, 2018: 64)

Em suma, a noção stratherniana de estética estimula a pensar as formas que as relações assumem, se fazem notar e ganham, ou não, capacidade de influenciar. A releitura e transposição dessa noção para o mundo ameríndio, sugerida por Antonio Guerreiro, estimulam a pensar a política a partir de suas formas, suas aparições. Isso torna possível abarcar o problema por outras vias, que não aquela das caracterizações prévias baseadas em nossas concepções de política - que muitas vezes, como salientado por Perrone-Moisés (2015), mais enublam do que nos aproximam dos

⁵ As formulações de Strathern sobre o conceito de estética, apontando fundamentalmente para a forma das relações, bem como a releitura dessa questão para a abordagem do problema do político no mundo ameríndio, tal como indicado por Antônio Guerreiro, foram basilares para a elaboração do dossiê “A estética e os ameríndios, ou Strathern nas Américas”, publicado em 2020 na Revista Maloca (Unicamp).

mundos indígenas. As formas que a política pode assumir permitiriam pensar, ao contrário, sobre aparições de uma matriz de relações e não sobre tipologias ou generalizações acerca dessas matrizes (cf. Maciel, 2021: 2).

Antes de prosseguirmos, é preciso sublinhar que o uso transcultural da categoria estética remete a longo debate, para o qual foram cruciais as argumentações publicadas na coletânea *Key Debates in Anthropology* (Ingold org., 1996). Joanna Overing foi uma das autoras que se posicionou veementemente contra o emprego dessa categoria para as pesquisas transculturais, alegando tratar-se de um conceito imbricado com as noções ocidentais modernas de arte, transcendência e representação⁶. Peter Gow, destacando que a separabilidade sujeito e objeto é fundamental às Belas Artes ocidentais, calcadas no Iluminismo, posiciona-se também “against the motion”: “It won’t work because Western aesthetics will always outrun us. (...) The Western aesthetic is primarily discriminatory, with regard to both the object and the subject of aesthetic experience” (Gow 1996:219). No calor do debate, tais autores, de certa forma, corroboraram com o que também estava sendo apresentado por Alfred Gell. Em *Art and Agency* (1998), o autor discorre justamente sobre a inadequabilidade da categoria estética para a abordagem das artes indígenas, argumentando que estas, plenamente pragmáticas, apontariam para valores de eficácia e ação ritual, não alcançados pelas noções ocidentais que a categoria estética veicula.

Não intento esgotar as questões suscitadas por esse debate. Ressalto, no entanto, que diferentemente desses autores – que apresentam a estética como uma disciplina ocidental, marcada pelos valores filosóficos modernos de artisticidade – sigo com a proposta stratherniana de atenção às formas estéticas, tal como apresentado acima: uma proposta que privilegia as aparições de matrizes de relações, e não suas tipologias. O uso da categoria estética aqui diz respeito mais a fazeres, reflexões e criatividades indígenas do que a noções emblemáticas que tipificam as artes ocidentais modernas. Algo em consonância com o que diz Cesarino (2011: 16) a respeito da presença do termo estética em sua pesquisa sobre artes verbais e poéticas entre os Marubo: “não se trata de perseguir os critérios filosóficos ocidentais, mas de propor uma investigação sobre os parâmetros possíveis de reflexão, fruição, produção e recepção de expressões criativas entre os Marubo”.

⁶ “The proposition that aesthetics is a cross-cultural category can be contested for one very good reason: the category of aesthetics is specific to the modernist era. As such, it characterizes a *specific consciousness of art*” (Overing, 1996: 210).

Ressalto que dentre os planos estéticos abordados nesse trabalho privilegio as formas sonoras, incluindo formas verbais (artes da fala) e musicais⁷. Tal viés tem a ver com certa familiaridade e interesse próprio, além, obviamente, da potência mobilizadora que os cantos representam para o Nën Ga, e com a importância destinada pelos Kaingang às possibilidades expressivas de *vĩ* – categoria que traduzem principalmente como *voz*, mas também como *fala, língua e expressão*. De todo modo, busco atentar-me para outras formas expressivas engendradas às suas formas de fala e formas de canto, bem como para a imbricação de linguagens em seus *rituais*, categoria que veremos ser mobilizada pelos Kaingang por sua dimensão pragmática, em grande medida marcada pela vocalização dos cantos. Veremos que *vĩ* e *t̃nh* [*canto- dança- movimento- ritual*]⁸ são manifestações que fazem aparecer relações de vínculo: são formas como os Kaingang do *ũri* [tempo presente] ativam seus *javé* [antepassados], com corpos paramentados, dançantes e sonoros. Tais questões serão detidamente abordadas nos capítulos 2 e 3.

A atenção aos planos musicais-sonoros encontra fundamentação em trabalhos basilares para os estudos de antropologia da música, nas terras baixas da América do Sul (TBAS). Dentre eles, destacam-se, no decorrer das próximas páginas, as fundamentais contribuições de Menezes Bastos (2013, 2017), sobre a devida abordagem da música e de suas relações com outras linguagens nas práticas rituais ameríndias, relações percebidas na chave da tradução intersemiótica. Reservo parte do segundo capítulo para essa discussão, destacando certas analogias com questões suscitadas pelo paralelismo no domínio das artes verbais – fenômeno que, já em 2006, Pedro Cesarino percebe não se limitar ao código verbal, apontando para as replicações produzidas, sobretudo, em códigos visuais.

É também fundamental para essa tese, em especial para as análises empreendidas no segundo capítulo, o trabalho de Seeger (2015), no qual ele propõe uma abordagem relacional das formas artísticas vocais *kĩsêdjê* (Jê setentrionais) e a apreensão das formas de sociabilidade desse povo a partir de sua música. Essa

⁷ Ressalto, também advertidamente, que estas e outras classificações próximas – música, formas expressivas, artes verbais, artes da fala e artes em geral – não são êmicas e, portanto, são uma forma de aproximação tradutiva aqui mobilizada tão somente para tornar possíveis as descrições que se seguem. Assim como ocorre para as categorias política ou estética, não quero dizer que estas classificações e o que entendemos a princípio por arte, música ou expressividade sejam exatamente equivalentes com as práticas e registros kaingang aqui abordados.

⁸ As traduções e usos da categoria *t̃nh* pelos Kaingang são centrais para esta etnografia. Trata-se de uma questão que será apresentada no capítulo 2 e posteriormente desenvolvida nos capítulos 3 e 4 desta tese.

abordagem, que toma a música como porta de entrada para a abordagem de outros domínios e não o contrário, é o cerne do que Seeger (2015) propõe como uma “antropologia musical”:

Uma antropologia musical trata da maneira como as performances musicais criam muitos dos aspectos da cultura e da vida social. Em vez de estudar a música na cultura (conforme propôs Alan Merriam, 1960), a antropologia musical estuda a vida social como performance. Em vez de pressupor uma matriz social e cultural preexistente e logicamente antecedente, dentro da qual a música acontece, examina a maneira como a música faz parte da própria construção e interpretação das relações e dos processos sociais conceituais. (Seeger, 2015: 14-15)

Na esteira de Anthony Seeger e Rafael Menezes Bastos (2013, 1995), entendo que a música não é uma expressão de uma cultura ou sociedade já estabelecida. A música e as demais artes expressivas, incluindo as artes verbais e não-verbais, são criadoras e constituintes de relações, de pessoas, de sociabilidade, de mundos.

As performances kaingang interligam planos estéticos com ações políticas, formas de resistência e regimes de constituição de pessoas e coletivos. Estão também imbricadas dimensões da corporalidade, relações de parentesco, diplomacias inter e extra-humanas e relações de conflito. Essa etnografia busca, paulatinamente, percorrer a imbricação desses planos, a partir da descrição de performances kaingang por mim presenciadas, mas também por meio da análise de registros dessas performances, realizadas em períodos anteriores à presente pesquisa. Além da descrição das performances, busquei refletir, junto a interlocutores kaingang, sobre conceitos e categorias na língua vernácula e no português indígena. Descrevo também aspectos de seus cotidianos e formas de organização, indissociáveis de seus momentos de “densidade de significação” (Stasch, 2011), aqui compreendidos como suas festas e mobilizações.

Mas o que dizer exatamente da política? Quais os caminhos escolhi percorrer? Sabe-se que as reflexões sobre o que comumente nos referimos como política ameríndia cresceram vertiginosamente com as fundamentais contribuições de Pierre Clastres. Suas célebres formulações sobre os mecanismos indígenas contra a centralização do poder, sua atenção aos modos de centrifugação social ativados pela guerra e os deveres dos chefes para com seu grupo - mencionando apenas algumas de suas principais contribuições – formaram um escopo teórico único, extremamente

inspirador (cf. Clastres, 2003 [1963]; 2004 [1976]). No entanto, provavelmente devido às severas críticas destinadas às suas formulações em relação à “chefia sem poder”, os estudos de Clastres e o próprio tema da política indígena, nas últimas décadas do século XX, foram praticamente desconsiderados na etnologia sul-americana. Embora, nesse mesmo período, a disciplina passasse por um visível florescimento, estreitando o foco em temas como parentesco, teoria da afinidade, relações entre natureza e sociedade, noção de pessoa. Lembremos que Clastres teve uma morte prematura, que o impediu de reformular seus conceitos e rebater as críticas a ele direcionadas.

Perrone-Moisés (2011, 2015) e Sztutman (2011, 2012), cientes de que as contribuições de Clastres foram precipitadamente descartadas, investiram em sua releitura, aliando as ideias do autor a refinamentos teóricos e etnográficos possibilitados pelo escopo descritivo e teórico da etnologia sul-americana mais recente. Suas revisões evidenciam que Clastres apresentou um interessante e reflexivo alargamento da noção de política, descolando-a da noção de poder coercitivo. O autor lança os desafios de se pensar um mundo onde existem chefes, mas não poder de mando; onde existem facções, mas não centralizações; onde existe liderança, mas não transcendência política⁹. Uma série de questões em aberto, cujo enfrentamento exigia, como exige até hoje, uma grande dose de deslocamento e certa desaceleração teórica - para onde a etnologia sul-americana e a filosofia política estariam nos levando?

Se o desafio da política foi deixado em aberto durante algumas décadas, recentemente vem sendo encarado de forma vigorosa pelas pesquisas americanistas¹⁰.

⁹ Ainda que, aqui, as considerações sobre política ameríndia estejam focadas nas contribuições de Pierre Clastres, vale lembrar que as premissas para a elaboração de uma antropologia política nas Américas foram também influenciadas pela publicação de *African Political Systems* (Fortes & Evans-Pritchard, 1940), determinante não apenas para uma abordagem antropológica do político, mas também para a teoria antropológica em geral. Neste importante livro, seus autores definiram o poder político pela possibilidade de uso legítimo da violência pelos instrumentos estatais, equacionando a política com o poder coercitivo. O problema desse livro, diria, é que ele opera ainda com o par com / sem Estado, opondo “realidades sagradas” e “sistemas segmentares”, em que a organização política depende de sistemas de linhagens e clãs (os grupos de descendência). Logo após a publicação de APS, Lévi-Strauss (1944) e Lowie (1948) publicaram seus artigos pioneiros sobre chefia indígena, esboçando temas que viriam a ser analisados e reformulados por pesquisas posteriores, tais como a ausência de poder do chefe e os deveres e as formas que assumem as relações entre chefe e grupo. Para um balanço das questões gerais que orientaram os estudos de antropologia política ameríndia desde essas pesquisas pioneiras até as mais recentes, ver Guerreiro (2018).

¹⁰ Além das releituras de Sztutman (2011, 2012) e Perrone-Moisés (2015), destaca-se o dossiê dedicado à atualidade da obra de Pierre Clastres para as questões de antropologia política publicado na *Revista de Antropologia* (2011). No texto de Renato Sztutman (2011), encontra-se um panorama da retomada analítica de Clastres, bem como do problema da política entre os ameríndios, no qual apresenta os colóquios e os autores influentes nesse projeto.

A retomada analítica proposta por Perrone-Moisés (2015) e Sztutman (2011, 2012) é cautelosa quanto à atribuição indevida de noções relativas à política ocidental para as, chamadas, políticas ameríndias. Suas reflexões críticas apontam para uma abertura a outros domínios, lugares, formas de expressão e relações que ultrapassam nossos divisores conceituais, que insistem em qualificar separadamente o que é da ordem social ou da ordem cosmológica, o que pertence ao plano humano ou não-humano, o que constitui os regimes xamânicos ou políticos.

Para que as abordagens sobre política ameríndia não ficassem restritas ao plano de relações entre humanos, tampouco consideradas como um domínio pronto e delimitado, Perrone-Moisés e Sztutman (2009), sugerindo uma aproximação às propostas cosmopolíticas de Bruno Latour (2005), propõem inicialmente pensá-la como a “arte de fazer coletivos”, “traçar associações” – domínios para os quais seres não-humanos são também fundamentais, uma vez que

estes são fundamentais no processo de conexão dos atores e, portanto, de composição dos coletivos. Nota-se aí também um deslocamento interessante: da ideia de *representação* que pressupõe um *grupo dado*, passamos para a ideia de *reunião* e *associação*, que implica a maneira pela qual um *coletivo é feito*. (Perrone-Moisés e Sztutman, 2009 :7)

A busca pela política em “termos propriamente ameríndios”, no entanto, leva os autores a frisarem a preponderância de um movimento pendular, em que a arte de construir coletivos só pode ser pensada em relação aos movimentos de dissolução – alternância visível em descrições sobre confederações e guerras do passado (conforme, por exemplo, descrito em Perrone-Moisés e Sztutman, 2010), como em etnografias sobre movimentos recentes de composição e decomposição tanto de coletivos como de lideranças indígenas. Propõe-se, assim, uma definição minimalista para a política ameríndia, em que o ponto de partida é pensá-la como a “arte de fazer, mas também desfazer coletivos, por meio da combinação de vetores de concentração e de dispersão” (Perrone-Moisés e Sztutman 2009: 17), algo considerado, em relação às análises que privilegiam apenas um dos dois polos, como uma definição mais próxima das pragmáticas ameríndias.

Essas formulações, por sua vez, relacionam-se diretamente ao que foi posteriormente elaborado por Perrone-Moisés (2015) acerca do “eixo relacional Festa e Guerra”, e que se apresenta como uma contribuição fundamental para este trabalho.

Para a autora, Festa e Guerra, assim como o movimento pendular de vetores de concentração e dispersão, referem-se diretamente ao “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, proposto por Lévi-Strauss (1991). Trata-se de um par que se relaciona pela diferença, alternância e contraposição, tal como as duplas míticas, as metades e outros pares ameríndios. A alternância entre esses polos encontraria, por sua vez, formas personificadas nas relações entre anfitriões e convidados, aliados e inimigos.

Atenta às dificuldades de linguagem e tradução na busca pela “política nos moldes ameríndios”, Perrone-Moisés (2015) sublinha a alta equivocidade de categorias como política, economia e religião, o que é válido também para divisores como sagrado-profano e cerimonial-mundano. A proposta de Perrone-Moisés (2015) aposta, em suma, em uma abordagem que não recorra a domínios e divisores que podem não dizer respeito aos mundos indígenas. Para a autora, recortes como “domínio cosmológico” *versus* “domínio sociológico” coadunam com a persistência das categorias “ritual” e “política”, presente nas descrições desses contextos. O ajuste léxico e relacional da Festa e da Guerra é apresentado por ela como uma alternativa menos equivocada, por meio da qual a atribuição desses recortes e divisores seria atenuada.

É também destacado o fato de muitos indígenas, de diferentes povos, utilizarem o termo *festa* para os eventos que os antropólogos costumam definir como “ritual”. Geralmente, são eventos plenos de compartilhamentos de comida, presentes, músicas, danças, jogos, brincadeiras, bebedeiras, nos quais as qualidades da generosidade e alegria, extremamente valorizadas nesses cenários, encontrariam sua maior expressão (Perrone-Moisés, 2015)¹¹. Nesse trabalho, contudo, sigo utilizando o termo *ritual*, tal como acionado pelos Kaingang. Como veremos, a forma como mobilizam essa categoria está altamente vinculada à prática de seus cantos-dança¹², e à tradução de *t̃nh* – a qual, como já pontuado, é uma categoria kaingang que aglutina em si noções de *canto*, *dança*, *movimento* e *ritual*. Em certa medida, os usos da categoria *ritual* pelos Kaingang parecem deslocar da equivocação sacralizante que o termo veio assumindo nas pesquisas antropológicas (Perrone-Moisés, 2015).

¹¹ A autora aponta ainda que as festas, disfarçadas por outros rótulos, ocuparam sempre lugar de destaque nas etnografias: os maiores eventos políticos descritos pelos americanistas - como o *potlatch*, o ritual antropofágico tupi e o *kwarup* - seriam grandes festas, “elaboradas e espetaculares” (Perrone-Moisés, 2015: 5).

¹² Opto pela grafia canto-dança quando busco enfatizar a interligação dessas formas expressivas, que, neste contexto etnográfico, não podem ser pensadas isoladamente.

Outras questões acerca do problema do político serão abordadas ao longo das próximas páginas. Dentre as principais contribuições para o tema, entre os Kaingang, está o trabalho de Ricardo Cid Fernandes (2003), no qual elabora a questão da chefia por meio, sobretudo, das reflexões sobre as categorias *pã'i* [chefe, cabeça, *aquele que comanda*] e *jamré* [cunhado, pessoa de metade oposta a ego]. O autor relaciona questões políticas e de parentesco, reformulando o modelo dualista vigente nos estudos até então realizados sobre os Kaingang. Em trabalho posterior, Fernandes (2006) aborda as relações entre as “políticas indígenas” e as “políticas dos brancos”, descrevendo como as eleições municipais de Manoel Ribas (PR) acirraram as tensões entre dois segmentos políticos que disputavam a liderança da Terra Indígena de Ivaí. Tais conflitos, segundo o autor, acabaram eclodindo em uma série de transformações estruturantes na organização política local, fomentando sua percepção de que o faccionalismo não deve ser considerado, apenas, como algo desestruturante, mas também como um princípio politicamente constituinte.

O trabalho de Kimiye Tommasino (1995) traz também contribuições fundamentais, uma vez que, além de descrever o histórico de ocupação territorial na bacia do Tibagi (onde se encontra a TI Apucarantina) em longa duração, traz uma detalhada descrição da emergência dos movimentos indígenas e das manifestações de cunho de resistência na região. Outros de seus artigos (Tommasino 2002; Tommasino & Almeida 2014), voltados especialmente a questões ambientais e à relação das ocupações territoriais Kaingang com a difusão da pesca do *pãri*, serão também essenciais para as descrições que se seguem.

Em minha dissertação (Gibram 2012), também abordei a questão política entre os Kaingang. Como mencionado, essa etnografia foi realizada na TI Rio da Várzea (RS), também conhecida como Penhkár. Naquele momento, busquei realizar descrições centradas no domínio das casas, dando ênfase às relações de filiação e criação. As relações de cuidado, portanto, foram centrais para as descrições: *kirir* foi a categoria traduzida como *cuidar*, sendo também apresentada como *fazer crescer*, *dar de comer* e *olhar bem* [*vê há*] – atitudes que qualificam, segundo os Kaingang, o próprio ato de *criar*. Em resumo, busquei relacionar certos regimes de cuidado aos processos de construção do parentesco e, estes, aos mecanismos mais amplos pelos quais os Kaingang de Penhkár concentram relações, revelam proeminências e, assim, constituem tanto figuras de liderança quanto coletivos.

Diante dessa breve menção a pesquisas e temas já elaborados sobre as políticas kaingang, percebo que uma abordagem da política pelo viés da estética ainda é uma tarefa recente e a ser executada. O problema dessa tese não é buscar uma definição de política ou de estética kaingang, mas investigar as muitas relações entre esses domínios, via de regra, abarcados no vocabulário antropológico como universos separados. Procuo, portanto, tomar a música e outros códigos expressivos, sobretudo aqueles que constituem as performances do Nën Ga, como ponto de partida para a apreensão de questões tradicionalmente consideradas como de ordem política.

Diria que proponho somar a categoria “política” à “antropologia musical” de Seeger (2015), na busca por uma antropologia política musical. Uma abordagem que propõe, portanto, somar à tradição da antropologia política kaingang, estreitamente relacionada aos trabalhos de Kimiye Tommasino, Ricardo Cid Fernandes e Rogério Rosa, uma perspectiva atenta à eficácia dos cantos, falas e demais formas assumidas pelas ações e *movimentos* políticos kaingang. Em suma, esse trabalho procura contribuir para as pesquisas na região propondo uma abordagem musicada de política, uma antropologia política musical.

Abordo, assim, o problema da política kaingang a partir de *movimentos de retomada da festa e retomada da guerra* – temas dos capítulos 3 e 4 – empenhados por um coletivo cujas ações são, em grande medida, direcionadas e centralizadas pela pragmática de seus cantos e danças. Procuo descrever o Nën Ga como um coletivo em expansão, que se recria continuamente, mas também como uma reflexão indígena sobre suas relações de alteridade e sobre o que é ser *kanhgág* no *ũri*. Como veremos nos capítulos que se seguem, o termo *kanhgág*, que possui tanto grafia como pronúncia diferente de Kaingang - forma por sua vez disseminada como etnônimo desse povo indígena-, presume formas de ser, existir, comer, falar, cantar. *Ũri* é o tempo presente: um tempo que pode ser manejado pelas pessoas por meio do investimento em vínculos com o *vãsy* [tempo passado], por meio de *retomadas* guiadas por pessoas *kofá kanhró* [pessoas mais velhas e sábias] e empenhadas intergeracionalmente. “*As retomadas a gente faz para as crianças, elas já nascem sabendo que o mundo é assim*”, disse-me certa vez Dona Gilda Kuitá, quem apresentarei em breve.

Veremos ao longo dessa tese que o Nën Ga é uma forma de existir que pressupõe relações que se fazem notar, aparecer e, sobretudo, se fazem ouvir, principalmente por seus cantos-danças, que não ocorrem sem suas ornamentações e

pinturas corporais. Veremos que cantos, danças, visualidades, se apresentarão como linguagens (Menezes Bastos, 2013) que são, ao mesmo tempo, formas, aparições, de ações e movimentos políticos. Sobre essa concepção, alargada, de linguagem, sigo com as elaborações de Menezes Bastos (2013) sobre a “qualidade linguágica”, pela qual se entende que não apenas a fala articulada e o domínio verbal são linguagens, mas também a música, a dança, a pintura, a ornamentação. Encarando esses outros sistemas semióticos como formas comunicativas dotadas de significação, o autor enfatiza estar, assim, fazendo jus à ideia de que a semiótica é uma ciência geral, e não específica à linguística, dos sistemas de signos. Propõe-se, portanto, perceber a música (e outros sistemas comunicativos) como um sistema de códigos pleno, com uma semânticidade que lhe é própria. As relações entre as diversas linguagens presentes nas manifestações e festas indígenas serão, por sua vez, aproximadas das discussões sobre intersemiotividade, tema que vem recebendo grande atenção em etnografias e trabalhos analíticos mais recentes sobre “registros expressivos” (cf. Vidal, 2020) nas Terras Baixas da América do Sul.

Abordadas inicialmente no capítulo 2, essas questões sobre linguagem e intersemiotividade conectam-se diretamente com as relações que buscamos descrever entre estética e política, ou seja, com as formas como certos coletivos e lideranças se constroem e se fazem aparecer, e também o contrário, como os movimentos disruptivos acontecem e fazem-se aparecer. Trata-se, portanto, de optar pela definição minimalista de política, que apreende não apenas movimentos de construção e concentração de coletivos e lideranças, mas também de dispersão e desconstrução de lideranças e coletivos (Perrone-Moisés e Sztutman, 2009; Perrone-Moisés, 2011; Sztutman, 2012). Esse movimento pendular - que se desdobra em torno das chaves relacionais da Festa e da Guerra (Perrone-Moisés, 2015) – é aqui investigado através de uma abordagem estética: quais formas assumem a festa e a guerra Kaingang? O que de sonoro têm essas formas? O que elas dizem e fazem?

Afinando o discurso

Ainda que essa pesquisa aborde formas sonoro-musicais kaingang, não se trata de estruturar um compêndio de cantos kaingang. Realizo, no capítulo 2, uma aproximação abrangente de algumas formas-canto e formas-fala de diferentes regiões dialetais kaingang e, nos capítulos 3 e 4, oriento as descrições para as performances

em festas e eventos de mobilização política dos quais participaram o Nën Ga. Indicarei, por meio de *links* que levam a plataformas na internet, conteúdos de áudio e audiovisual para que o/a leitor/a possa se aproximar dos universos sonoros kaingang aqui apresentados. Faço também uso de algumas transcrições musicais de alguns desses cantos, como uma ferramenta analítica que acredito colaborar para uma percepção mais detalhada de conteúdos e características expressivas que extrapolam o plano verbal.

O repertório de cantos desse coletivo é vasto e está sempre em expansão. Além de cantos aprendidos com os mais velhos da aldeia, seus integrantes compõem novos cantos. Não tenho como objetivo exaurir aspectos da poética das letras desses cantos, uma vez que não é do desejo dos integrantes do Nën Ga que seus cantos sejam todos traduzidos e conhecidos pelos *fóg*. Há uma dimensão de segredo no conteúdo daquilo que cantam, compartilhada apenas entre aqueles que dominam a língua vernácula. Meu intuito é, antes, apontar mecanismos composicionais e estéticos pelos quais os Kaingang se fazem aparecer e ouvir, e como tais aparições criam e transformam os próprios mundos indígenas e as relações com outrem. Em outras palavras, pensaremos sobre a eficácia das linguagens abordadas – eficácia que, como veremos, possuem ação sobre o mundo, seja pela influência nas ações de outrem, seja pela construção ou desconstrução de vínculos.

Como mencionado, esse trabalho trata de um tema ainda pouco percorrido nas pesquisas entre os Kaingang. Especialmente sobre música kaingang, contamos com pouquíssimos estudos: além do importante registro audiovisual do Ritual do Kiki (Tommasino e Resende, 2000), tem-se, até o presente momento, dois trabalhos de conclusão de graduação, aquele de Mônica Arnt (2005) e o meu próprio (Gibram, 2008). Há abordagens sobre o tema na tese de Freitas (2005), na qual apresenta algumas análises e transcrições de letras e músicas de cantos kaingang, na variação dialetal encontrada entre os Kaingang na região leste do Guaíba (Porto Alegre, RS). Sua pesquisa, no entanto, enfoca sobretudo as relações entre o manejo de diversas espécies de cipó [*mrũr*], com os quais os Kaingang elaboram uma rica e diversificada arte de objetos trançados, com as territorialidades kaingang na região.

Outra pesquisa de grande importância para os temas aqui abordados é o trabalho de conclusão de curso, na Licenciatura Indígena da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), de Jaciane Goj Kuitá Fideles (2020), intitulado “Expressões corporais kaingang como forma de transmissão de saberes na Terra

Indígena Apucarantina”. Goj é integrante do Nën Ga e professora bilíngue e apresenta o coletivo a partir de suas próprias experiências e percepções, com as quais dialogo diretamente nas páginas que seguem. Participei da banca de TCC de seu trabalho e deixo aqui registrado que a pesquisa de Goj é promissora: tudo indica que, em breve, irá desdobrar-se em uma pesquisa de mestrado.

Dentre os trabalhos de pesquisadores indígenas, destaco também a dissertação de Douglas Jacinto da Rosa (2020), na qual se dedica ao tema das retomadas kaingang na região da bacia do Alto Uruguai (RS). O trabalho de Rosa é fundamental para a temática, pois aborda diretamente processos que o autor qualifica como “luta pela terra”: lutas que ocorrem dentro dos territórios ancestrais e que são, portanto, “lutas pela recuperação/ retomada de parcelas expropriadas pela colonização e modernidade” (idem: 11). O foco da pesquisa é direcionado à retomada de Goj Veso, seu coletivo de pertencimento, mas suas descrições apontam para redes de atuação de lideranças e outras personagens, incluindo sujeitos socioambientais mais abrangentes, como a Floresta de Araucária. A atenção à dimensão contra-colonial das *retomadas*, tal como apresentada por Rosa, é central para a forma como abordo, guardadas as especificidades, os movimentos de *retomada kanhgág* empenhados pelos Nën Ga, os quais descrevo como movimentos de *retomadas existenciais*, como veremos no capítulo 3.

>><<

Diante desse breve balanço, considero essa tese como mais um passo no caminho inicial traçado por trabalhos sobre os universos sonoros-musicais kaingang, bem como sobre as relações desses e de outros planos estéticos com a política. Espero que esse trabalho possa dialogar e ser, de alguma forma, um estímulo para novas pesquisas e trabalhos colaborativos a serem realizados por pesquisadores indígenas e não indígenas. Espero também que esta tese seja um convite para que mais pessoas conheçam e apoiem a *luta* kaingang, assim como a *luta* de todos os povos indígenas.

Quero, por fim, notar que essa tese é fruto de reflexões conjuntas com os integrantes do Nën Ga acerca de modos de vida *kanhgág*, no presente e no passado. São ressaltadas suas críticas reflexivas sobre os problemas da colonialidade, dos encontros com os mundos dos *fóg*, de como percebem seus próprios mundos e como elaboram seus empenhos contra coloniais, que se apresentam, sobretudo, sob as

rubricas da *luta* e das *retomadas*. As formas como expressam essas reflexões – com falas, cantos, danças, pinturas, ornamentações - não são aqui consideradas apenas meios para atingir um determinado conteúdo ou ideal, mas são um fim em si mesmas, são um modo *kanhgág* de existir, que consiste em cantar, dançar, falar, ouvir, cuidar, fortalecer, embelezar, lutar.

CAPÍTULO 1
COLETIVOS E TERRITÓRIOS KAINGANG
NO *ŨRI* E NO *VÁSŨ*

PARTE I – Territórios habitados

1.1. Os Kaingang, um sobrevôo

Muito já foi escrito sobre os Kaingang. Especialmente nas duas últimas décadas, avolumaram-se teses, dissertações, artigos e demais publicações acadêmicas sobre este povo, que está em contato com os *fóg* [brancos, estrangeiros, não indígenas] há mais de três séculos. Mesmo com essa vasta produção e embora formem um dos mais populosos povos indígenas no país, os Kaingang ainda permanecem relativamente desconhecidos, muitas vezes, invisibilizados. “Existem índios no Sul do Brasil?” – uma pergunta com a qual sou interpelada há anos.

Na primeira parte desse capítulo, realizo uma aproximação a aspectos mais gerais relacionados ao povo Kaingang, por meio de uma macrocaracterização que percorre considerações historiográficas, demográficas e linguísticas, informações sobre a ocupação territorial kaingang e seus modos de habitação. As descrições centram-se, sobretudo, em aspectos da territorialidade da bacia do rio Tibagi, onde se encontra a Terra Indígena Apucarantina, e na história de contato dos Kaingang dessa região com os *fóg*. A segunda parte é dedicada a uma revisão de discussões conceituais antropológicas ligadas aos modelos dualistas propostos inicialmente para os povos Jê, em geral, e para os Kaingang, em particular. Esse primeiro capítulo é, portanto, uma preparação para o que será apresentado nos capítulos subsequentes.

1.1.a. Família linguística, demografia, ocupação territorial

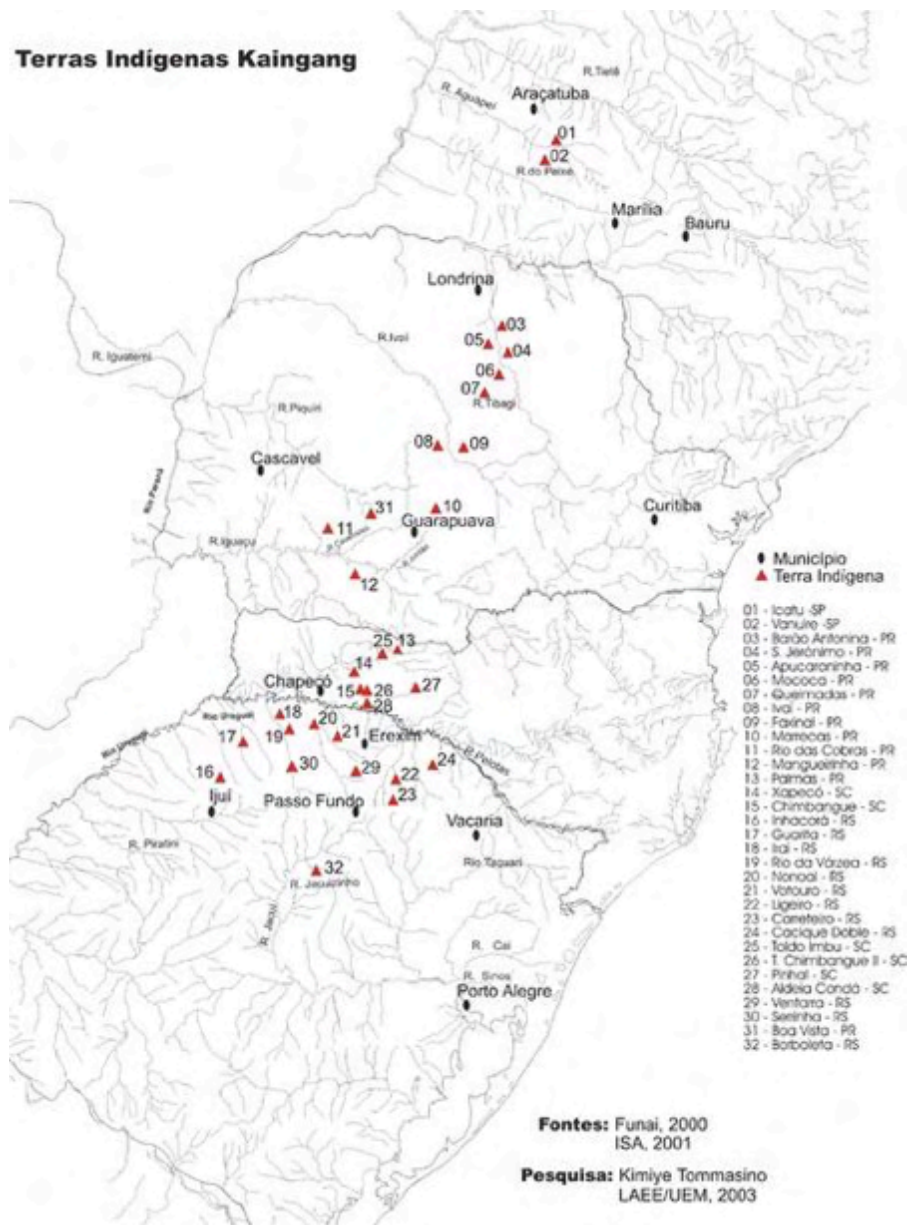
Os Kaingang são classificados linguisticamente como pertencentes ao tronco macro-Jê. Dentro da família linguística Jê, eles formam, junto aos Xokleng, o grupo dos Jê Meridionais. As estimativas demográficas apresentam uma população de aproximadamente 102 mil pessoas referentes a todos os indígenas da família linguística Jê - Meridionais, Centrais e Setentrionais. Nesse panorama, os Kaingang representam aproximadamente 45% do total populacional indicado (cf. Góes, 2018), tratando-se de um dos mais populosos grupos indígenas em território brasileiro, com cerca de 40 mil pessoas (SESAI, 2013).

Atualmente os Kaingang vivem confinados em pequenas porções territoriais, se comparadas aos vastos territórios de ocupação ancestral. Embora bem menores, suas aldeias (*emã*)¹³ permanecem localizadas nas regiões imemorialmente ocupadas por eles, mas que hoje possuem outros entornos. As 54 Terras Indígenas (doravante TIs) kaingang encontram-se nos densamente povoados estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, onde representam, em sua ampla maioria, ilhas florestais em cenários tomados pelo agronegócio¹⁴.

A maior parte dessas terras indígenas já foi homologada, embora algumas ainda estejam envolvidas em distintos processos demarcatórios (cf. Góes, 2018: 80). Além de serem rodeadas por pequenas e grandes propriedades rurais, elas encontram-se, em maior ou menor escala, próximas a pequenos ou médios centros urbanos, o que promove intensa convivialidade entre indígenas e não-indígenas.

¹³ *Emã* são os núcleos populacionais que hoje correspondem às *aldeias* localizadas em território indígena.

¹⁴ A distribuição, por estado, das TIs kaingang se dá da seguinte forma: 2 estão em São Paulo; 15 no Paraná; 6 em Santa Catarina e 31 no Rio Grande do Sul. Em São Paulo, os Kaingang encontram-se em Vanuíre e Icatu, 2 TIs de área bastante reduzida, que são também habitadas por indígenas Krenak e Terena. Já nos estados na região Sul, numerosas aldeias kaingang são também habitadas por indígenas Guarani. Na TI São Jerônimo (PR), moram indígenas Kaingang, Guarani e Xetá. Em muitos dos territórios kaingang habitam também não-indígenas, devido sobretudo aos processos de intrusão por posseiros ao longo do século XX (Tommasino, 1995).



Mapa 1: Terras Indígenas kaingang

1.1.b. Notas arqueológicas sobre os Jê do Sul

A ocupação dos Jê do Sul tem sido compreendida por estudos arqueológicos como um processo migratório de frentes de grupos Jê da região central pela região leste dos estados de São Paulo e do Paraná. Essa migração, segundo Noelli (2004), deve ser percebida em relação a movimentos migratórios dos Guarani, que adentraram a região sul pelo oeste do Mato Grosso, e dos Tupinambá, que realizaram essa rota via litoral atlântico.

Atualmente, os Kaingang habitam a região planáltica dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, além de reduzidas porções territoriais no oeste do estado de São Paulo. O povo Xokleng habita, em sua grande maioria, uma única Terra Indígena, a TI Ibirama Laklãnõ, em Santa Catarina.

Especificamente no Paraná, onde está a TI Apucarantina, estudos arqueológicos apontam para uma ocupação humana de longa duração, que remonta a 10.000 anos antes do presente (AP), por três tradições de populações caçadoras-coletoras pré-ceramistas: Humaitá, habitando os vales dos grandes rios da região; Umbu, nas terras altas; e Sambaqui, no litoral (cf. Noeli, 2000). Ainda que não haja uma definição unânime a respeito dessas ocupações, alguns estudos indicam que essas populações desapareceram com a chegada das frentes Jê e Tupi-Guarani (cf. Mota, 2009; Noeli, 2000). Estudos recentes também apontam uma aproximação de antigas populações Jê e Tupi-Guarani com a tradição ceramista Itararé-Taquara, cujos primeiros vestígios arqueológicos remontam a 4.000 AP (Parellada, 2008). De toda forma, atesta-se, não apenas no Paraná, mas também em outras regiões meridionais brasileiras e em parte da Argentina, uma ocupação de populações Jê que remonta a aproximadamente 3.000 AP¹⁵.

As proposições arqueológicas relativas aos Kaingang têm sido baseadas em sítios onde são encontrados artefatos de cerâmica e casas subterrâneas, descritas como grandes habitações cavadas no solo, encontradas em todo o planalto do sul e em seus arredores¹⁶. “Covas pelo campo de baixo do chão, onde têm fogo de noite e de dia, [...] camas de rama e peles de alimarias que matam” (Souza 1879:90 apud Laroque, 2000: 45). Essa descrição é atribuída às casas dos Guaianá, considerados ascendentes

¹⁵ A presença kaingang na região planáltica do Rio Grande do Sul, especificamente na região de Alto Uruguai, onde se encontra a TI Rio da Várzea (que também é referência geográfica para o conteúdo desse trabalho), remonta há aproximadamente 1.500 anos. Em pesquisa anterior (Gibram 2012, 2016), ressaltai que os inúmeros sítios arqueológicos encontrados na região descartam a ideia de que a presença indígena ali decorreria exclusivamente da formação dos grandes aldeamentos do século XIX, dentre os quais destacam-se os aldeamentos de Nonoai e Guarita, formados majoritariamente pela migração de grupos chefiados pelos caciques Fongue e Nonoai. Somam-se aos dados arqueológicos, os registros que atestam que “grupos chefiados pelo cacique Braga seriam autóctones desta região” (Ebling 1985:14) (Gibram 2012: 41).

¹⁶ As casas subterrâneas eram circulares, feitas com escavações na terra de dimensões que variavam entre 2 e 13 metros de diâmetro, com profundidade entre 2,5 e 6 metros de altura (cf. D´Angelis e Veiga (2003), a partir dos estudos arqueológicos organizados por Schimtz, 1967). A parte superior dessas estruturas era coberta de folhas e sustentada com madeira, conforme sugere a imagem 1. Algumas casas foram encontradas com o piso e as paredes revestidas de pedra. Na maior parte das vezes, foram encontrados conjuntos de casas, embora casas isoladas também ocorressem. Embora a maioria delas tenha sido abandonada no século XVII, em 1940 foram encontrados indígenas kaingang vivendo em casas subterrâneas, nas TIs Votouro e Pontão, no Rio Grande do Sul (cf. Tommasino, 1995:326).

dos atuais Kaingang¹⁷, e foi veiculada em um dos primeiros e raros registros que contém referência a esse povo, o “Tratado descritivo do Brasil, em 1587”, de Gabriel Soares de Souza [1879].



Imagem 1: Modelo de casa subterrânea. Fonte: Fernando LaSalvia (1983), disponível em m USP Imagens - matéria do Jornal da USP por Antonio Mário Quinto (2016). <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-exatas-e-da-terra/arqueologos-reconstituem-trajetorias-e-costume/> (acesso em 15 de julho de 2020)

1.1.c. Etnônimo, grupos locais, regiões dialetais

A partir de meados do século XIX, agentes coloniais passaram a atribuir o etnônimo Kaingang a distintos grupos Jê Meridionais, até então conhecidos por denominações particulares (cf. Amoroso 2003; Mota 2004; Gibram 2016). Ainda que

¹⁷ Existem antigos debates acerca da consideração dos Guaianá como ascendentes das populações kaingang atuais, já que parcelas desse grande grupo também se aproximavam linguisticamente das populações tupi. Prezia (1998) retoma os debates iniciados no século XIX, sugerindo existir diferentes grupos Guaianá, entre os séculos XVI e XVII, no Brasil. Segundo o autor, havia no estado de São Paulo um grupo Guaianá culturalmente semelhante aos Puri do litoral e um grupo Guaianá-Sul, trazido para São Paulo, em meados do século XVII. Esta informação converge com o relato de Cônego Pennafort de que grupos Guaianá haviam sido transferidos para São Paulo de Piratininga pelos portugueses no século XVII, os quais, na ocasião da morte de seus caciques, teriam retornado para seu território de origem, que seria a serra de Apucarana (Pennafort, 1900: 350/352 apud Tommasino, 1995), um local de ocupação tradicional kaingang.

os dados sobre esses usos sejam imprecisos, salienta-se que Telêmaco Borba¹⁸ teria sido o primeiro escritor a se referir àqueles indígenas como Kaingang. Até então, eram conhecidos, genericamente, como Coroados e, mais especificamente, como Camés, Gualachos, Votor e Dorins.



Imagem 2: “Esperando para atirar”. Fonte: Thomas P. Bigg-Whiter (1872-1875)¹⁹

¹⁸ Telêmaco Borba foi um político paranaense atuante no século XIX, que conviveu por longa data com os Kaingang, primeiramente como administrador do aldeamento de São Jerônimo em 1865 e, depois, como “diretor dos índios” da cidade de Tibagi (Mota, 2009: 92).

¹⁹ Bigg-Whiter foi um engenheiro que esteve no norte do Paraná, na segunda metade do século XIX, para a implantação de uma ferrovia que ligaria a região ao Mato Grosso. Encontrou diversos grupos Kaingang, ao visitar fazendas, pequenos povoados e realizar uma expedição canoieira subindo as corredeiras do Tibagi, acompanhado de Telêmaco Borba e de indígenas Kaiowá que habitavam a região de Jataí. Seus registros podem ser encontrados em Bigg-Whiter (1974[1878]).

Bastante difundido entre os *fóg*, no século XIX, o termo Coroado fazia referência à pequena tonsura que possuíam no alto da cabeça, inspirada nos cabelos dos frades franciscanos. Mota (2004) relata que a utilização e a disseminação do etnônimo Kaingang, no final do século XIX, foi promovida pelos próprios indígenas, como uma forma ativa de refutar a perpetuação do termo Coroado, considerado pejorativo. Kaingang seria o aportuguesamento do termo *kanhgág*, forma de autodenominação dessa população indígena, cujas traduções contemporâneas mais recorrentes são: “*gente do mato*”, “*gente como nós*”, “*indígena*”. Dessa forma, mobilizarei nessa tese tanto o etnônimo Kaingang - quando a referência for o etnônimo genérico desse povo - como o termo *kanhgág* - usado como o fazem meus interlocutores, ao diferenciar modos próprios e específicos de ser, conhecer, existir e se relacionar.

Ao comparar aspectos que caracteriza como “morfológicos” entre os Kaingang em relação aos Jê Centrais e Setentrionais, Góes (2018) sugere que o etnônimo Kaingang poderia ser considerado como aquilo que denomina uma “macrounidade étnica”, aproximando-o das categorias Xavante, Timbira e Mebêngôkre. Segundo o autor, todas elas, guardadas suas especificidades, interligam grupos locais diversos, falantes de dialetos de uma mesma língua, entre outros diacríticos. Para tal comparação, o autor baseia-se, entre outros fatores, na caracterização dos Kaingang atuais por distintas regiões dialetais.

A classificação de dialetos kaingang por regiões, por sua vez, não é exatamente recente²⁰. Remete às pesquisas de Wiesemann (1978), linguista que classificou os dialetos kaingang de acordo com o pertencimento a cinco regiões: dialeto de São Paulo, entre os rios Tietê e Paranapanema; dialeto do Paraná, entre os rios Paranapanema e Iguaçu; dialeto central, entre os rios Iguaçu e Uruguai; dialeto sudoeste, ao sul do rio Uruguai e oeste do rio Passo Fundo; dialeto sudeste, ao sul do rio Uruguai e leste do rio Passo Fundo. D’Angelis (2008), em pesquisa mais recente, propõe a divisão das regiões dialetais kaingang em três grandes grupos, São Paulo, Paraná e Sul (RS e SC), com outras aproximações e distanciamentos, a partir de dados linguísticos por ele construídos.

A proposição de Góes (2018) da categoria Kaingang como uma

²⁰ Devo notar que estas classificações não parecem ser proposições operantes entre os próprios Kaingang, que, até onde pude perceber, compreendem diferentes formas *formas de falar* em regiões distintas, mas não subdivisões linguísticas reconhecidas propriamente como dialetos.

“macrounidade étnica” decorre também de uma releitura das diversas denominações atribuídas aos Jê meridionais²¹, ao longo do século XIX. Fernandes (2003: 101) indica que tais denominações derivam das metades duais *Camés* e *Cayurucrés* e suas subdivisões *Nhakfateitei* e *Votorões*, além de referências a territórios ocupados pelos indígenas, *Taven*, e a chefes proeminentes²², *Dorins*²³. Góes (2018:90) associa tais grupos locais kaingang a uma escala sociológica por ele percebida como equivalente a uma “etnia”.

Devo ressaltar que não seguirei, nesse trabalho, com a caracterização da categoria Kaingang como uma “macrounidade étnica”, tampouco com a classificação por “etnia” e suas derivações - entre outros motivos, por não se tratar de classificações étnicas para os Kaingang. Penso, no entanto, ser importante entendermos de forma mais aprofundada diferenças entre coletivos de regiões distintas, buscando perceber se essas diferenças fazem sentido e se são constituintes aos próprios Kaingang.

1.1.d. Rios, grupos locais e ocupação territorial

A organização espacial pelos grandes rios é o fator mais importante da territorialidade kaingang, determinando sua ocupação territorial tanto nos períodos anteriores quanto posteriores ao contato com os não-indígenas. Kimiye Tommasino sugere que os grandes rios estabeleçam os limites territoriais entre grupos inimigos e os rios afluentes diferenciavam os “subterritórios”²⁴ dos grupos locais (Tommasino 1995: 73). As margens dos rios, segundo pontua a autora, seriam pontos de encontro privilegiados para a realização de festas e outros rituais²⁵.

²¹ Ver, por exemplo, os registros de Chagas Lima (1842), dos engenheiros Mabilde (1983 [1836-1866]) e Bigg-Whiterr (1974[1878]), além dos registros deixados pelos Freis Luís de Cimitille e Timotheo de Castelnuovo analisados por Amoroso (2014). Chama-nos a atenção o fato de que muitas dessas denominações eram atribuídas igualmente por não-indígenas.

²² Os Kaingang referiam-se a esses chefes com *pã'i mág*, termo ainda hoje atribuídos aos caciques de grande influência. Estes grandes caciques kaingang eram tratados na literatura aqui mencionada como “caciques principais”. De acordo com Sztutman (2012), o termo “principal” era a forma genérica utilizada pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas para se referirem aos diferentes chefes indígenas: “ora um principal de uma maloca, ora um principal de um grupo local, ora *um dos* principais de um mesmo grupo local, ora *o* principal de toda uma província e assim por diante” (Sztutman, 2012: 284, grifo do autor).

²³ A respeito dessa diversidade de grupos locais, geralmente chamados de “hordas” na literatura, diversos autores (Metraux 1946; Fernandes 2003; Góes 2018) apontam existir uma confusão entre grupos territoriais e grupos reconhecidos por metades ou classes cerimoniais.

²⁴ “Subterritórios” são espaços que abrangeriam várias aldeias, tendo rios, serras, florestas e cemitérios como referência.

²⁵ Os usos dos termos *feira* e *ritual*, tanto pelos Kaingang quanto na literatura antropológica, serão debatidos no próximo capítulo.

Tendo como foco os Kaingang no norte do Paraná, Tommasino (1995:78) apresenta um modelo no qual as fronteiras territoriais são estabelecidas pelos rios Paranapanema e Ivaí e, dentro desses grandes territórios, subterritórios interligados pelos afluentes do Tibagi. Góes (2018:174), no entanto, considera que o rio Tibagi estabelece uma fronteira territorial, tal como os outros dois grandes rios (Paranapanema e Ivaí). Ambos os autores apontam para o fato de que toda a bacia do Tibagi formava um território contínuo de ocupação kaingang. Devido às políticas fundiárias e às expropriações territoriais ocorridas sobretudo a partir da década de 1930²⁶, atualmente os territórios de ocupação kaingang reconhecidos juridicamente, naquela região, são apenas cinco reduzidas Terras Indígenas: Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina, Mococa e Queimadas. O cenário de confinamento, no entanto, não apagou as identificações territoriais indígenas pautadas nos rios, morros, florestas e cemitérios antigos, tampouco cerceou a intensa circulação de pessoas entre essas cinco TIs, estimulada pelas relações de parentesco, trocas, visitas e festas.



Mapa 2: Terras Indígenas da bacia do rio Tibagi. Fonte: <https://earth.google.com/> (acesso em 20 e setembro de 2021). Marcações da autora.

²⁶ Segundo Tommasino & Almeida (2014: 10) as reduções territoriais nessa região foram conduzidas sobretudo por “interesses intersetoriais do Estado e de madeireiros, empresas colonizadoras e colonos”.

1.2 Um breve panorama sobre as histórias do contato

As primeiras frentes coloniais no planalto meridional remetem ao século XVI e início do século XVII quando, pelas ações dos jesuítas, foram criadas 17 reduções no território do Guairá, onde atualmente é o estado do Paraná. Especificamente no vale do Tibagi, instalaram-se as reduções São José, São Francisco Xavier, Encarnación e São Miguel. Mota (2009) destaca, a partir de registros da época, um funcionamento bastante precário desse sistema, sobretudo pela recusa dos indígenas, especialmente daqueles reconhecidos *a posteriori* como Kaingang, de permanecer nas reduções. A presença indígena nesses casos parecia limitar-se a breves aparições estimuladas por doações de ferramentas, panelas de metal e outros objetos manufaturados.

Nesse mesmo período, sucederam-se na região ataques sucessivos por parte dos chamados bandeirantes, motivados pela perseguição de mão de obra escrava para as lavouras paulistas. Suas investidas culminaram na destruição de todas as reduções jesuíticas na região e na construção, em 1628, do primeiro forte militar na margem esquerda do rio Tibagi, sob o comando dos bandeirantes Raposo Tavares e Manuel Preto. Registra-se também, em meados do século XVII, a presença da comitiva do bandeirante Fernão Dias Paes Leme, nas proximidades da Serra do Apucarana, que ali se instalou com o objetivo de aprisionar indígenas para obtenção de mão-de-obra escrava (Mota, 1997)²⁷.

O século XVIII é marcado pela intensificação da presença de expedições militares na região da Serra do Apucarana e do vale do Tibagi, onde havia sido descoberto ouro e diamante, o que causou a atração não apenas de pessoas ligadas ao Estado, mas também de aventureiros *fóg* que se dirigiam ao local em busca de riquezas. Além disso, tratava-se de uma região de rotas de expedições militares, que representaram a principal estratégia de conquista territorial, naquele período²⁸.

²⁷ A partir das inferências de Schmitz de que as casas subterrâneas deixam de ser construídas e habitadas apenas no século XVII, Góes (2018: 107) sugere que o abandono dessas estruturas habitacionais está relacionado aos episódios de invasão colonial no Sul do Brasil. Ou seja, teria sido a evitação do “mau encontro” a causa das migrações das populações Jê meridionais para territórios a Oeste de onde localizam-se a maior parte dos sítios arqueológicos nos quais se encontram as casas subterrâneas e as estruturas funerárias atribuídas a essas populações.

²⁸ As primeiras expedições de tropas coloniais de grande impacto para os territórios kaingang foram aquelas comandadas pelo tenente Affonso Botelho de Sampaio, nos campos de Guarapuava (território localizado no sudoeste do atual estado do Paraná, reconhecido pelos Kaingang como *Kórãm mág re*²⁸), datadas de 1768 a 1774. Os objetivos destas expedições eram, como em outros contextos na mesma

Após 40 anos de embates entre indígenas e militares coloniais nos campos de Guarapuava no contexto da chegada de D. João VI ao Brasil e da oficialização das Guerras Justas contra os então chamados Botocudos, dentre os quais incluía-se os Kaingang e os Xokleng, chega à região a “Junta da Real Expedição e Conquista de Guarapuava”. Nesse momento, foi fundado o povoamento de Atalaia.

Registros históricos destacam que os sucessivos conflitos entre indígenas e não-indígenas agravaram-se com a recusa dos *fóg* dirigentes em aceitar as mulheres kaingang oferecidas pelos chefes indígenas. Tal recusa teria feito com que os chefes kaingang julgassem impossível a efetivação de qualquer aliança com os estrangeiros, que passariam então a ser tomados como inimigos. De fato, se o rapto de mulheres era um dos motores para as guerras entre as “hordas” kaingang²⁹ (cf. Tommasino 1995; Fernandes 2003; Gibram 2016), a recusa das mulheres oferecidas pelos caciques apontava para a negação da possibilidade de efetivar com os estrangeiros relações entre *jamré* [cunhados], basilares para a construção de vínculos comunitários no mundo kaingang.

Essa ruptura inicial na construção de possíveis alianças com os *fóg* suscitou ataques recorrentes, por parte dos indígenas, ao povoamento de Atalaia. Tais ataques foram simultâneos à ruptura das tratativas diplomáticas, então desempenhadas pelo chefe kaingang Pahy, responsável pela comunicação entre os *fóg* e seu grupo. Posteriormente a esses episódios, novas tentativas de contato foram estabelecidas com Pahy que, apenas 40 anos mais tarde, mudou-se para o povoado, levando, posteriormente, seu núcleo familiar. Ao se estabelecerem no povoado, Pahy e sua esposa foram então batizados, recebendo nomes portugueses. No mesmo período,

época, verificar a existência de ouro e as condições para a abertura de pastos para a criação de gado, além de estabelecer contato com a fronteira sul da colônia portuguesa, mirada em disputa com a colônia ibérica (cf. Amoroso, 2003)

²⁹ Segundo os registros deixados pelo padre missionário Chagas Lima (1842:52), as “hordas” reconhecidas neste período nos campos de Guarapuava eram a dos *Camés*, *Votorões*, *Dorins* e *Xokrens*, cujas relações são por ele descritas como de inimizade contínua (ainda que em determinados momentos fossem estabelecidas alianças, como quando os aldeados *Camés* e *Votorões* uniram-se contra os *Dorins*, não-aldeados). Segundo Pierre Mabilde, engenheiro que trabalhou na construção de estradas na região Sul e manteve contato com os Kaingang entre os anos de 1833 e 1866, as guerras entre estas “hordas” era motivada pela lógica da vingança permanente, motivadas sobretudo por questões relativas ao rapto de mulheres ou à invasão de território: “Quase sempre foram motivados pelo fato de um indivíduo de uma tribo ter seduzido a mulher de uma outra tribo – isto no tempo de seus antepassados, há quase vinte gerações – ou ainda, porque os índios de uma tribo foram ao pinhal dos outros colher algum pinhão sem a respectiva licença do cacique daquela época!” (Mabilde, 1982:46). Importante depreender que as florestas de araucária são fundamentais para o estabelecimento de domínios territoriais kaingang, tanto no presente quanto no passado.

Pahy recebe o título de *Capitão dos índios de Guarapuava* (cf. Tommasino, 1995: 93).

O título de *capitão indígena* torna-se, então, central para a consolidação de relações entre alguns chefes indígenas e os *fóg* que, em contrapartida, davam-lhes ferramentas, roupas, remédios, além da promessa de proteção para seu grupo contra ataques inimigos. Além dos *capitães*, destaca-se também as figuras dos *linguarás*, indígenas bilíngues que mediavam a comunicação dos *fóg* com os grupos indígenas não aldeados. Dentre os *linguarás* destaca-se, como uma exceção em um cenário de mediação majoritariamente masculino, a indígena Vanuíre, enviada do Paraná para São Paulo para a atração e o aldeamento dos Kaingang daquela região (cf. Zema & Silva 2021).

Pahy, como *capitão dos índios*, aliciou, além de seu próprio grupo, descrito na literatura como a “horda dos *Camés*”, aquele chefiado pelo cacique Candoia, líder da “horda dos *Votorões*”, atraindo-lhes para o povoado. Com a morte de Pahy, Luis Tigre Gacon o substituiu. Ele passa a investir em guerras incisivas contra os grupos kaingang que se recusavam a aldear-se. Dentre os principais inimigos de Gacon estavam aqueles reconhecidos pelo nome de *Dorins*, os quais, em retaliação às suas investidas, incendiaram, em 1825, o povoamento de Atalaia, matando Gacon e outros 13 indígenas ali estabelecidos. Em decorrência dos vultuosos conflitos, o povoado foi aos poucos sendo abandonado. Alguns chefes indígenas seguiram com seu grupo para Palmas, outros desceram até a região do Alto Uruguai, unindo-se ao cacique Nonoay³⁰ (Tommasino 1995: 96-97).

Incentivos imperiais voltaram-se à implantação de fazendas estrategicamente localizadas, como Guarauna e Fortaleza, esta última localizada na confluência entre os rios Iapó e Tibagi. Fortificadas, essas fazendas foram aos poucos atraindo novos colonos, configurando novos povoados. A fazenda Fortaleza, localizada em território de ocupação ancestral kaingang, foi estabelecida por José Félix, dono de outras 4 fazendas na região. José Felix liderou, no ano de 1796, um dos maiores e mais pungentes ataques às populações Kaingang, o qual ficou conhecido como “chacina do Tibagi”. Conhecido como “Mortandade” pelos moradores locais, o local foi, no

³⁰ Sobre a formação dos aldeamentos, a atuação dos grandes caciques e a histórica confinamento territorial dos kaingang na região do Rio Grande do Sul, ver, entre outros, Nonnenmacher (2000); Laroque (2000); Freitas (2005); Gibram (2016).

último século, ocupado pela empresa madeireira Klabin, que renomeou a localidade, destinada às habitações de seus funcionários, como “Harmonia”.



Imagem 3: Bairro “Harmonia” (1945), onde ocorreu a Chacina do Tibagi. Foto: autor desconhecido; Fonte: <http://montealegretibagi.blogspot.com/2009/05/historia-da-klabin-e-monte-alegre.html> (acesso em 30 de julho de 2020).

Ainda que tenham ocorrido diversas reações dos indígenas às invasões coloniais no planalto sul do Brasil, observa-se, a partir do século XIX, relatos de inúmeras investidas e retaliações portuguesas, que resultaram na morte massiva de indígenas, causadas não apenas pelos embates, mas sobretudo pelas assombrosas epidemias de varíola e sarampo. Até o fim do século XVIII e início do século XIX, as terras no interior do sul do Brasil ainda podiam ser consideradas como sendo predominantemente indígenas. Uma paisagem que foi radicalmente transformada no período subsequente. A abertura de novas estradas, o aumento no número de fazendas, os incentivos concedidos à imigração alemã e italiana e a proliferação dos aldeamentos intensificaram os avanços coloniais sobre terras indígenas no planalto meridional brasileiro.

A conquista dos territórios indígenas no norte do Paraná foi empreendida a partir de 1850, incentivada pelo interesse do governo imperial no estabelecimento de

fazendas e na exploração de rotas terrestres que possibilitassem a ligação entre o Rio de Janeiro e o Mato Grosso. O primeiro empreendimento de ocupação colonial foi a base militar comandada por João da Silva Machado (posteriormente conhecido como Barão de Antonina), o qual contratou o sertanista Joaquim Francisco Lopes para a exploração da região. Este último, por sua vez, por ter anteriormente atuado na exploração de terras no Mato Grosso, investiu no deslocamento de grupos Kaiowá para a região do norte do Paraná, com o intuito de que estes trabalhassem nos aldeamentos e atuassem na atração dos Kaingang não aldeados³¹. Em 1851, foi fundada a Colônia Militar do Jataí, às margens do rio Tibagi, que forneceu as condições para a implantação dos aldeamentos indígenas nessa região.

Drásticas transformações territoriais decorreram da implantação do sistema de aldeamentos na região do Rio Tibagi, dentre os quais se destacam os aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo. Análises recentes de cartas deixadas por missionários capuchinhos administradores destes aldeamentos - Timotheo de Castelnuovo e Luis de Cimitille, administradores, respectivamente de São Pedro de Alcântara e de São Jerônimo - sugerem que o objetivo maior da política regente era a concentração de indígenas para a liberação de terras e sua assimilação como trabalhadores agrícolas (Amoroso, 2014). Pregava-se nesses aldeamentos “o fim das perambulações, o abandono de práticas tradicionais como a poligamia e, com mais empenho, o engajamento nas frentes de trabalho” (Amoroso, 2014: 119). Registros desses capuchinhos revelam que a atração dos indígenas para os aldeamentos era propiciada pela distribuição de objetos utilitários, principalmente ferramentas, sal e remédios, como o mercúrio doce (Amoroso, 2014).

Dentre as atividades desenvolvidas nesses pólos, destaca-se, além da produção agrícola, a produção de aguardente. O que, provavelmente, é uma das causas primeiras do aumento do alcoolismo entre os indígenas, naquela região³². A

³¹ Essa migração dos Kaiowá para a região do Tibagi é também entendida como uma dispersão causada por acirramento de frentes coloniais e inimigas no Mato Grosso, bem como pela garantia oferecida a esses indígenas de proteção contra ataques inimigos e de acesso a bens utilitários no aldeamento.

³² Nota-se, no entanto, certa autonomia indígena em algumas atividades produtivas exercidas nas aldeias ligadas ao sistema dos aldeamentos. É o caso, por exemplo, da solicitação de um alambique para uma das aldeias, gerido de forma independente da administração dos frades. As lideranças kaingang desse período apresentavam suas demandas pessoalmente aos políticos da época, como o presidente Tanay da província de Curitiba, para onde locomoviam-se a pé (Amoroso, 2014: 168). Interessante notar que a prática de se dirigir pessoalmente aos políticos brancos para a apresentação de demandas das aldeias é ainda hoje exercida pelas lideranças indígenas (não apenas kaingang), como veremos.

participação nas frentes de trabalho era o gradiente utilizado pelos frades e demais administradores para classificar os indígenas como: “índios do sertão”, que muito raramente frequentavam o aldeamento, fazendo-o sobretudo em ocasiões festivas; “índios agregados”, que se estabeleciam em locais próximos ao aldeamentos e trocavam produtos extrativistas por sal e outros bens; e “índios aldeados”, que participavam frequentemente das atividades produtivas recebendo mercadorias em troca, além de nomes católicos e registros no censo³³.

Anteriormente à criação do aldeamento de São Jerônimo, os coletivos Guarani Kaiowá vindos do Mato-Grosso organizavam-se em aldeias que se distanciavam em até 35 km da colônia militar do Jataí. Já os Kaingang desta região estabeleciam-se na margem esquerda do rio Tibagi, ao sul, em área contígua à base militar. Devido à reconhecida inimizade entre os Kaingang e os Kaiowá, bem como a episódios de saque às roças na região, os grupos Kaingang foram deslocados para a fazenda São Jerônimo. Esta propriedade foi estabelecida por Barão de Antonina³⁴, o qual se apropriara, respaldado pela Lei de Terras do Império, de vastas terras, não apenas no Paraná, mas também nos estados de São Paulo e Mato Grosso. O período foi marcado pela amenização das relações imemorialmente hostis, especialmente entre os Kaingang e os Guarani e entre diferentes grupos Kaingang³⁵. O fim das guerras e a instituição de uma certa *pax* indígena no Paraná é atribuída à ação dos sertanistas e ao sistema de aldeamentos, o qual apresentava como um de seus principais objetivos assentar em locais distintos grupos considerados inimigos.

A criação do aldeamento de São Jerônimo ocorreu em 1859, quando Barão de Antonina oficializou sua “doação” da fazenda aos Kaingang. A entrega da fazenda, no entanto, havia sido antecipada devido ao fato de que grupos Kaingang da região haviam, um ano antes, invadido sua sede, exigindo a entrega de ferramentas (cf. Novak 2017; Tommasino 1995; Mota 2009). O primeiro cacique a se aldear em São Jerônimo foi Arepquembe, que liderava um grupo de 79 pessoas. A ele, seguiram-se

³³ Dentre os indígenas “agregados” neste sistema, Amoroso destaca os Guarani-Ñandeva, os mesmos descritos como Apapocuva por Kurt Nimuendaju, no início do século XX. Eles teriam se tornado “aldeados”, quando se estabeleceram nos arredores da colônia militar do Jataí, passando a produzir açúcar e milho comercializáveis.

³⁴ Lembremos tratar-se de João da Silva Machado, fundador da colônia militar do Jataí.

³⁵ Em minha dissertação de mestrado (Gibram 2012), discorri sobre a positividade das guerras kaingang, seja em seus potenciais centrífugos de dispersão e formação de novos demos sociopolíticos, seja em seus potenciais centrípetos, propiciadores, por exemplo, da formação de grandes caciques (*pa'í mág*) e/ou grandes guerreiros. Essas questões mostram-se fundamentais para a compreensão de dinâmicas contemporâneas relativas ao que se percebe atualmente como relações de faccionalismo entre os Kaingang, sobre as quais comentarei posteriormente.

os grupos dos caciques Kairu e Gregório. No entanto, de acordo com os registros deixados pelo frei Luís de Cimitille (cf. Amoroso 2014), a maioria desses indígenas permanecia avessa ao contato com os *fóg*, vivendo retirada nas matas ou em acampamentos, onde faziam suas roças, afastados da sede do aldeamento.

Devido a uma epidemia de sarampo que atingiu o aldeamento de São Jerônimo, Arepquembe transferiu-se com seu grupo para o aldeamento de São Pedro de Alcântara, em 1868, ali permanecendo até o ano de sua morte, em 1872, quando fizera uma viagem de visita a Barão de Antonina. No retorno, próximo à província de São Paulo, fora assassinado a tiros, assim como uma de suas mulheres e uma de suas filhas, o motivo sendo ainda desconhecido. Sua morte causou grandes repercussões entre os Kaingang, culminando na realização de vultuosos Kiki-koi – ritual funerário kaingang, no qual o morto é celebrado com cantos, danças e bebidas³⁶.

As mortes decorrentes das epidemias e a reincidência de conflitos entre diferentes grupos indígenas geraram o paulatino abandono dos aldeamentos, levando esse sistema ao completo fracasso. Em 1877, uma epidemia de varíola atingiu os aldeamentos de São Jerônimo e São Pedro de Alcântara, deixando mais de 400 vítimas no Tibagi (Wachowicz *apud* Tommasino 1995: 128). Os indígenas que sobreviveram a este surto fugiram para as florestas, em locais afastados das sedes. Em 1900, o Governo do Paraná encerra o então denominado Serviço de Catequese Indígena, extinguindo as atividades dos aldeamentos.

Os limites da vila do aldeamento de São Jerônimo, então transformada em município, ficaram dentro das terras indígenas então doadas por Barão de Antonina³⁷. Este território foi dividido em duas glebas que posteriormente foram delimitadas como TI São Jerônimo e TI Barão de Antonina. Importante adiantar que, na década de 1980, tais territórios passaram por processos de expulsão de posseiros, por meio de mobilizações fundamentais para as articulações indígenas contemporâneas naquela

³⁶ Dada a importância crucial do Kiki para os Kaingang, no passado e no presente, ainda que tenha deixado de ser realizado na maior parte dos territórios kaingang, esse *ritual* será retomado adiante neste trabalho. O Kiki-koi realizado no aldeamento de São Jerônimo fora descrito por Luis de Cemitille, e aquele realizado nessa ocasião no aldeamento de São Pedro de Alcântara por frei Timotheo de Castelnuovo (cf. Amoroso, 2014), bem como por Telêmaco Borba (Borba, 1908). Anos depois, o etnólogo Curt Nimuendajú, que esteve entre os Kaingang do Ivaí, apresenta uma descrição bastante contrastante em relação às deixadas pelos capuchinhos e pelo administrador Telêmaco Borba, apontando elementos da relação entre as metades *Kamé* e *Kanhru* e, mais amplamente, do dualismo que apontou transpassar os planos de relação entre humanos e não humanos (Nimuendaju [1913]1993).

³⁷ Este município foi construído sobre dois antigos cemitérios kaingang. Os cemitérios antigos [*vênh kej sî*] são parte fundamental da territorialidade kaingang – são espaços de consolidação da relacionalidade dos vivos com seus *javé* (antepassados); apresentam-se também muitas vezes como marcos de ocupação ancestral para este povo.

região.

Os Kaingang que fugiram dos aldeamentos retornaram para as regiões serranas entre os rios Cinza e Tibagi, ocupando regiões então delimitadas pela fazenda denominada Apucarantina. Alguns grupos permaneceram em seus *emã* (aldeias) sem serem aldeados até serem novamente contatados, no final dos anos 20 do século XX, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e pela Companhia de Terras Norte do Paraná (CNPT), empresa privada que financiava a ocupação e a colonização das terras neste Estado. Diversos ataques aos indígenas foram registrados nesse período, como as chacinas dos Kaingang no rio das Cinzas, entre 1911 e 1913, e a chacina na Serra da Pitanga, em 1923 (Tommasino, 1995: 128).

1.3. Demarcações e histórias locais da TI Apucarantina

Com o fim do sistema de aldeamentos na região, os Kaingang aldeados reocuparam os territórios habitados pelos indígenas não-aldeados, voltando aos *emã* [aldeias] espalhados pela extensa área de seus territórios tradicionais, na bacia do Tibagi. Essa dispersão territorial intensificou as frentes de atuação estatal, que visavam o confinamento dos indígenas para a liberação de terras para a colonização. Assim, no ano de 1900, o Governo do Paraná publicou o decreto que delimitou a primeira área reservada aos indígenas dessa região, cuja extensão, de acordo com mapa elaborado pelo SPI em 1940, era de 63.590ha (cf. Novak, 2017: 135).

[...] ficam reservadas, para estabelecimento de colônias indígenas, as terras devolutas sitas entre os rios Tibagy, Apucarana, Apucarantina e a serra do Apucarana, no município de Tibagy (Paraná, 5/7/1900; fonte: Novak, 2017: 134).

Os limites dessa área reservada foram definidos por rios e acidentes geográficos, especificamente pelos rios Apucarantina ao norte, Apucarana, ao sul, Tibagi, a leste, e pela Serra do Cadeado, a oeste. O mapa de 1900, utilizado atualmente como ferramenta para as reivindicações de retomada territorial, aponta que esse primeiro território é dez vezes maior que o atualmente demarcado para a TI Apucarantina. Ainda assim, sabe-se que a região ocupada pelos Kaingang em 1900 extrapolava esses primeiros limites, havendo muitas regiões de ocupação tradicional indígena em áreas onde se estabeleceram fazendas e pequenos núcleos urbanos. Esse

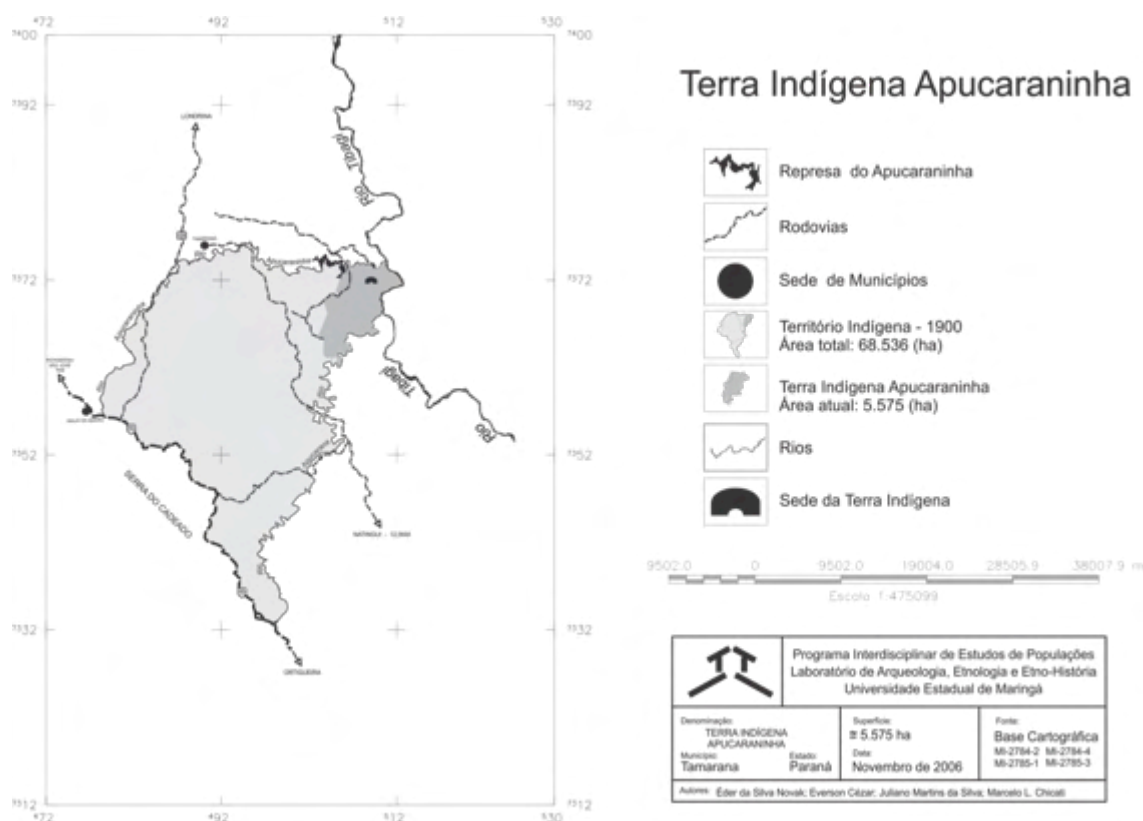
reconhecimento territorial é tratado por Novak (2017), que, acompanhado de alguns indígenas mais velhos da TI Apucarantina, identificou cemitérios, antigos locais de moradia, pontos de encontro para a realização de festas e caminhos feitos pelos *antigos*.

Mesmo com o estabelecimento de limites da primeira reserva territorial de 1900, os períodos subsequentes foram marcados pela crescente invasão territorial por parte de colonos, os quais, ao estabelecerem ali suas moradias e áreas de plantio, acabaram ganhando títulos de propriedade. A drástica expropriação dos territórios indígenas no Paraná, no entanto, ocorreu na década de 1940, em decorrência de determinação do presidente Getúlio Vargas de que as terras indígenas na região sul fossem reduzidas, visando estimular o desenvolvimento regional³⁸.

Em 1949, o governador do estado do Paraná, Moisés Lupion, assinou um acordo com a União visando a reestruturação dos territórios reservados aos indígenas nos decretos do início do século XX. Conhecido como Acordo de 1949, esse documento determinava que a cada família com 5 indígenas deveriam ser reservados 100 hectares de terra, somando mais de 500 hectares destinados aos Postos Indígenas, onde localizavam-se as sedes do SPI. Esse acordo reduziu, sobretudo, os limites dos territórios de Apucarantina e Queimadas, na bacia do Tibagi; de Ivaí e Faxinal, na bacia do rio Ivaí; de Rio das Cobras, na bacia do Rio Piquiri; e de Mangueirinha, na bacia do Rio Iguaçu (Novak, 2017: 129).

Os cálculos determinados pelo Acordo de 1949 estabeleceram um limite de 6.300 hectares para o Território de Apucarantina, tendo sido identificados 250 indígenas habitantes dessa região. Com um território dez vezes menor que o reservado pelo decreto de 1900, a área ainda sofreu novas invasões e expropriações durante os anos 1970 e 1980, perdendo 700 hectares para proprietários rurais que se estabeleceram no entorno da Terra Indígena. Atualmente, os limites territoriais de Apucarantina formam o equivalente a 5.574 hectares, cercados por imensas fazendas de soja e milho transgênico. Dentre essas fazendas, destaca-se a Fazenda Tamarana, onde os Kaingang reivindicam, com base na primeira demarcação do território, uma área de aproximadamente mil hectares, por meio de um movimento de retomada territorial que já perdura por dez anos.

³⁸ Decreto de Lei no. 7692 de 1945. Neste mesmo processo, o Território de São Jerônimo foi dividido entre as duas reduzidas terras indígenas hoje reconhecidas como TI São Jerônimo e TI Barão de Antonina (que possuem, respectivamente, 1.339ha e 3.751ha).



Mapa 3: Processo de desterritorialização dos Kaingang da TI Apucarantina. Fonte: Novak & Mota, 2015.

1.3.a. A atuação do SPI e transformações político-territoriais

A redução do território de Apucarantina, decorrente do acordo de 1949, ocorreu conjuntamente com a presença e atuação do órgão indigenista SPI (Serviço de Proteção aos Índios), que havia construído, em 1942, o Posto Indígena Apucarana, dentro dos novos limites estabelecidos. O SPI foi um órgão indigenista criado em 1910, com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Ainda que, oficialmente, o objetivo inicial dessa instituição fosse defender os territórios indígenas, sua atuação foi fortemente marcada por deslocamentos de populações indígenas para porções territoriais reduzidas, muitas vezes afastadas de seus territórios tradicionais, o que facilitou a liberação de terras para a exploração por terceiros. O SPI foi extinto no ano de 1967, após inúmeras denúncias de corrupção funcional dentro do órgão, sendo então substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Os postos do SPI nas aldeias não foram abandonados, passando a ser ocupados por agentes da FUNAI.

1.3.b. Ações e alterações entre os *pã'i*

Nos postos nas aldeias, o SPI apresentava um quadro heterogêneo de funcionários, que variava de trabalhadores rurais a militares de formação positivista, possuindo geralmente um chefe de posto que nomeava um capitão indígena para atuar na administração local. Com a extinção da função de chefe de posto, o capitão indígena passa, nas TIs kaingang e em outras, a ser nomeado como cacique. Por ser uma posição decorrente daquela anteriormente ocupada pelo capitão indígena, alguns interlocutores kaingang afirmam que o cacique, ainda que receba o nome de *pã'i* - maneira pela qual referem-se aos chefes, às lideranças ou, em português, aos *cabeças* -, em muitos casos não é uma *liderança tradicional kaingang*. Segundo esta perspectiva, no *ĩri* [tempo presente], alguns caciques kaingang acumulam poderes administrativos antes destinados aos *fóg*, chefes de posto, e poderes coercitivos naquela época praticados pelos *capitães indígenas*. Daí, a construção de uma liderança que contém em si um excesso de poder, incompatível com as formas tradicionais de liderança kaingang³⁹.

Em contraposição à atuação dos atuais caciques kaingang, os interlocutores dessa pesquisa afirmam que os *pã'i*, no *vãsy* [tempo passado], eram figuras não autoritárias. Os *pã'i*, chefes tradicionais kaingang, eram pessoas detentoras do *kanhgág jykré* [conhecimento, pensamento kaingang], sendo ao mesmo tempo líder e *kujá* [xamã kaingang]. Referências aos *pã'i mág* – grandes lideranças, grandes chefes – e aos *pã'i sĩ* – lideranças menores, subordinadas ao chefe principal - povoam os registros oitocentistas sobre os Kaingang (Mabilde, 1982 [1836-1866]; Chagas Lima, 1842; Laroque, 2000).

Ao longo do século XX, durante e após, portanto, a presença do SPI nos territórios kaingang, nota-se que essa diferenciação política foi atualizada de formas variadas, por meio de apropriações de patentes militares e cargos policiais, que

³⁹ Em minha dissertação de mestrado (Gibram 2012), descrevo como os Kaingang de Rio da Várzea (RS) percebem diferentes *sistemas* de relação entre os líderes e a *comunidade*. No *sistema índio*, o cacique lideraria *junto* com a comunidade; no *sistema do branco*, os líderes atuariam *contra* a comunidade; no *sistema guarita*, os líderes atuariam *entre* esses dois sistemas, de forma, ao mesmo tempo, despótica e colaborativa com seu núcleo de parentela. Percebo essas classificações como decorrentes de posições perspectivas tanto em camadas intra como inter-aldeãs. Algo comparável às percepções indígenas sobre processos de transformação e classificações de indianidade, também bastante presente no contexto kaingang, onde se encontram posições assumidas por *kanhgág pé* [índios kaingang de verdade]; *mestiços* ou *indianos* e os *fóg* [brancos].

ocorreram, de maneira geral, através de inversões hierárquicas e descolamentos das funções referentes a essas patentes. Os Kaingang costumam descrever esses coletivos de liderança como uma *hierarquia*⁴⁰. Assim, com as devidas variações, encontram-se nas TIs kaingang uma *hierarquia de liderança* que se divide em cacique e vice-cacique (lideranças maiores) e coronéis, capitães, cabos, sargentos, policiais (lideranças menores; *pã'i si*), além dos conselheiros⁴¹. Tais considerações estão relacionadas ao contexto do estabelecimento do Posto Apucarana pelo SPI, facilitando a compreensão da conformação atual da TI Apucarantina.

1.3.c. Posto Apucarana

A criação desse posto ocorreu em 1943. Francisco Garcia foi nomeado como o primeiro chefe de posto dali, encarregado de administrar a construção de uma escola, uma enfermaria, uma casa provisória para a sede, entre outras obras de infraestrutura, como estradas, pontilhões, pontes e suportes para a criação de animais. Os relatórios deixados pelos chefes do Posto Apucarantina para o SPI descrevem a construção de inúmeras dessas obras (cf. Novak 2017). Ainda que de forma velada, tais relatórios - como aqueles deixados por Alan Cardec, chefe do posto no período da transferência da sede do posto - mostram que o principal interesse do órgão estava voltado para as florestas de pinhais, que foram sistematicamente derrubadas com a construção de estradas e com a liberação de terras decorrentes das novas demarcações. Um desses relatórios evidencia a presença de uma serraria dentro dos limites territoriais indígenas. Além dessa serraria, não oficial, atesta-se a construção de uma olaria voltada para os rendimentos do Posto e, teoricamente, para os indígenas locais. Ainda que grande parte das primeiras obras de infraestrutura no Posto de Apucarana tenham contado com a terceirização de serviços de não-indígenas pelo

⁴⁰ Ainda que os Kaingang utilizem do termo *hierarquia* para descrever a constituição de sua liderança, não devemos tomá-lo como equivalente à nossa própria noção de hierarquia. Tudo indica que este termo é, entre outros motivos, mobilizado para ativar a noção de organização interna, visando, com isso, a ativação de relações de respeito sobretudo com não-indígenas. Este, no entanto, é um ponto que merece ser aprofundado etnograficamente.

⁴¹ De acordo com Fernandes (2003), essa é uma forma de organização encontrada em todas as terras indígenas kaingang, apresentando variações como supressão ou acréscimo de algum cargo ou patente, inversão ou ampliação da hierarquia militar (:161-162). Em minha dissertação de mestrado (Gibram 2012), faço uma descrição pormenorizada desses cargos da liderança kaingang no contexto da TI Rio da Várzea (RS). Fernandes (2003, 2006) foi, de fato, o autor que mais dedicou-se à temática da política entre os Kaingang, apresentando neste e em outros de seus textos descrições e propostas de modelos para a estrutura política kaingang, atentando-se a suas transformações e à centralidade constitutiva do faccionalismo.

SPI, muitas das obras subsequentes contaram com a mão-de-obra indígena (Novak 2017: 154).

Além das atividades econômicas e de infraestrutura, a presença da escola é central, desde os primeiros momentos do estabelecimento do Posto, em 1942. Ainda que, inicialmente, a recusa indígena em frequentar a escola tenha sido mais expressiva do que a adesão, o SPI sempre investiu nessa instituição. Quando a presença de alunos indígenas era praticamente nula, os funcionários do órgão organizavam aulas públicas, sobre civilização e nacionalismo. As escolas do Posto Apucarana, assim como em outros contextos de atuação do SPI, misturavam alunos indígenas e não-indígenas, e tinham por objetivo a preparação dos indígenas para o mercado regional. Era ensinado, além do português, noções cívicas, matemáticas, pecuaristas, agrárias, além de atividades domésticas⁴².

Dando continuidade a todo esse projeto exploratório e civilizatório, os registros do SPI demonstram inúmeras atividades de arrendamentos de terras no Posto Apucarana, bem como contratos com não-indígenas da região para a exploração de madeira e pedras. Durante o Golpe Militar de 1964, ocorreram sucessivas alterações na legislação vigente, voltadas principalmente à regularização dos arrendamentos de terras (Novak 2017: 180).

Essa primeira Sede do Posto localizava-se próxima ao toldo Campina. “Toldo” era o nome utilizado, na época, para os *emã*, núcleos populacionais que hoje correspondem às aldeias localizadas nos territórios indígenas. No momento de criação do posto, em 1943, foram localizados dentro dos limites territoriais do Posto Apucarana o toldo dos Moreiras, dos Ingleses, do Apucarana, de Barreiros e do Rio Preto. Estes foram os toldos reconhecidos e registrados na época pelo SPI. Antigos moradores da TI Apucarantina, no entanto, mencionam outros antigos locais de moradia, dentro e fora dos limites reservados em 1900. No momento de estabelecimento do posto, já se registrava uma área de 23.058 hectares perdida para os posseiros, em relação à demarcação de 1900 (Novak 2017: 148). Com o acordo de 1949, os indígenas que habitavam os toldos mais distantes, localizados além dos

⁴² Segundo o relatório de Alan Cardec, de 1957, na escola do Posto Apucarana eram ministradas “[...] aulas preliminares sobre português, aritmética, pequenas noções sobre a descoberta do Brasil, hino nacional, hino a bandeira, uma vez por semana uma aula de costura para as meninas e para os meninos noções sobre lavouras, etc” (SPI, 25/05/1957, Filme 49, Fotograma 73 *apud* Novak 2017).

novos limites demarcados, concentraram-se na Sede e, posteriormente, na aldeia Barreiro.

1.3.d. Usina Hidrelétrica de Apucarantina

Nesse mesmo período, especificamente em 1946, foi construída, dentro dos limites do território indígena, a Usina Hidrelétrica do Apucarantina. A construção e operacionalização da usina demandou a constituição de um bairro para os funcionários, o que intensificou a relação entre indígenas e não-indígenas no local. Visando o fornecimento de energia elétrica, bem como a possibilidade de rendimento e outros benefícios, o SPI decide transferir o Posto de Apucarana para as proximidades da Usina, estabelecendo-se, a partir de 1952, onde atualmente se encontra a aldeia Sede dessa TI⁴³.

A construção da Usina de Apucarantina, dentro dos limites do território indígena, foi decorrente de negociações entre o SPI e a EELSA (Empresa Elétrica Londrina Sociedade Anônima), havendo interesse, por parte do órgão indigenista, não apenas de obter energia elétrica para o Posto, mas também de estabelecer vínculos lucrativos com a empresa, que passaria a arrendar grandes extensões de terras indígenas. Considerando o regime tutelar vigente na política indigenista desse período, o acordo entre a empresa e o órgão indigenista estabelecia que os valores pagos pelos arrendamentos seriam destinados apenas ao SPI e a energia elétrica cobriria apenas a área central do Posto indígena (cf. Novak, 2017:251), não havendo, portanto, nenhuma participação ou benefício destinado aos indígenas.

O acordo estabelecido entre SPI e EELSA durou até 1979. Em 1976, essa empresa foi incorporada pela COPEL (Companhia Paranaense de Energia), com a qual a FUNAI passou a renegociar as tratativas. Décadas mais tarde, as negociações em relação aos processos de indenização desse empreendimento, conduzidas por lideranças indígenas, foram determinantes para a formação de coletivos locais de resistência indígena⁴⁴.

⁴³ Quase todas as TIs Kaingang possuem uma aldeia denominada “Sede” – nomenclatura advinda inicialmente da instalação da Sede do posto do SPI e, posteriormente, do posto da Funai.

⁴⁴ Atualmente, a TI Apucarantina é também indenizada pela construção da UHE Mauá, construída no rio Tibagi, que marca um dos limites do atual território. Cf. Cimbaluk (2013) para uma reflexão sobre as negociações indígenas e as transformações locais em relação a tais processos indenizatórios. Dentre essas transformações, destaca-se a criação da Aldeia Água Branca, cujo coletivo requereu autonomia política em relação à liderança da TI, apresentando seu próprio cacique.

Todas essas iniciativas afetaram diretamente as formas de ocupação territorial kaingang, trazendo também transformações estruturais nas formas de organização sociopolítica e atuação das lideranças locais. Portanto, esse é o pano de fundo histórico a partir do qual surge o movimento político que acompanharemos mais detidamente ao longo dos próximos capítulos.

Até aqui, recorremos a um conjunto de dados e informações majoritariamente não indígenas, embora voltados à compreensão dos modos de vida e da história de contato dos Kaingang com a sociedade não indígena e o Estado brasileiro. Nas próximas páginas, recorreremos a algumas memórias dos próprios indígenas acerca desses períodos e experiências de contato com os *fóg*. Por meio da parceria com Nyg e Dona Gilda, serão também trazidas as perspectivas dessas duas mulheres, sobre histórias envolvendo outras tantas mulheres Kaingang.

1.3.e. Memórias e percepções indígenas

Denúncias relativas à atuação do SPI e, posteriormente, à FUNAI, foram encaminhadas à Comissão Nacional da Verdade, para a qual alguns indígenas mais velhos da TI Apucarantina deram depoimentos. É marcante a percepção de muitos kaingang de que a atuação do órgão indigenista “*roubou o que é do índio*” – para utilizar palavras correntes de indígenas mais velhos dali. Um dos aspectos mais acentuados por D. Gilda e por Tapixi, uma antiga liderança da TI Barão de Antonina, atualmente residente na TI Apucarantina, diz respeito à atuação de agentes do órgão indigenista, referindo-se às figuras dos fiscais (indígenas e não-indígenas) que controlavam, de maneira tenazmente coercitiva, as produções agrícolas realizadas nos territórios indígenas⁴⁵.

Ainda que os primeiros registros do SPI destaquem que os trabalhos iniciais feitos pelos indígenas eram pagos por diárias, com a intensificação de atividades agrícolas o órgão passou a atuar por meio do sistema de *cantina*, também conhecido

⁴⁵ Durante a ditadura militar no Brasil, mais especificamente no ano de 1969 (Portaria no. 231 de 25/09), foi criada, pela então recém-fundada FUNAI, a Guarda Rural Indígena (GRIN), que recrutava indígenas de diversos povos para a atuação militarizada - como guardas ou policiais - em suas aldeias de origem. Ainda que não haja registros de que a GRIN tenha sido instaurada no Paraná, a atribuição de cargos como *chefe de polícia indígena*, no posto Barão de Antonina (cf. Tommasino 1995: 186), demonstra que a militarização era um dos vetores principais de ação dos órgãos indigenistas naquele período. O que não foi inédito nem exclusivo daquele período, tendo ocorrido também no período dos aldeamentos, quando, conforme descrito acima, lideranças indígenas eram nomeadas *capitães indígenas*.

como *panelão*. Nesse sistema, mulheres, homens e crianças trabalhavam o dia inteiro em plantações administradas pelo SPI, em troca de apenas um prato de comida servido em um *panelão* coletivo. Segundo D. Gilda Kuitá, “*essa comida muitas vezes era só polenta*” – corroborando, com detalhes, o fato de que o trabalho indígena para o SPI, no sistema do *panelão*, foi uma forma de trabalho escravo.

Ao escrever um artigo conjuntamente com Nyg Kuitá Kaingang (Fideles & Gibram, 2018), conversamos com indígenas mais velhos [*kofá*] e refletimos sobre problemas do *ũri* [tempo de hoje] decorrentes da influência e atuação de instituições não indígenas, com destaque para o SPI e o sistema de aldeamentos. Considerando suas particularidades históricas e contextuais, ambos tinham como vetores de ação a centralização de poderes, a vigilância e a imposição de práticas militaristas e patriarcais. Chegamos à conclusão de que as lideranças que compõem os postos de fiscalização atualmente, a *polícia* da liderança indígena local, remetem a esses cargos criados pelo SPI, como aquele de *capitão*⁴⁶, ocupado por um indígena homem que “*trabalhava como um carrasco*” (segundo Nyg), vigiando e controlando o trabalho dos demais.

Nesse mesmo texto, trabalhamos também com as memórias de mulheres acerca do sistema do *panelão*, retomando aquilo que é particular à existência e experiência delas. Mulheres mais velhas da TI Ivaí (PR) relatam abortos sofridos, naquela época, por mulheres grávidas obrigadas a trabalhar por muitas horas seguidas, sob o sol quente. Elas eram obrigadas a usar vestidos confeccionados com uma modelagem determinada pelos administradores do SPI. A memória de uma dessas senhoras recupera a imagem de uma mulher rasgando uma das barras de seu vestido para enrolar o feto, colocando-o nos vãos das copas das árvores, até o final da jornada de trabalho. “O feto ficava ali exposto às moscas, até que elas voltassem para a aldeia, quando então podiam realizar os cuidados necessários de enterro do feto” – relata Nyg, a partir do que ouviu das memórias de sua mãe, Gilda Kuitá (cf. Fideles & Gibram, 2018: 10).

A despeito dos violentos mecanismos de atuação do SPI, deparei-me também com muitas narrativas de memórias sobre encontros anteriores com os *fóg*, relativos aos períodos dos aldeamentos e às tentativas posteriores de concentração territorial. Uma narrativa corrente entre os moradores de Apucarantina diz respeito à

⁴⁶ Em outros contextos kaingang, especialmente no estado do Rio Grande do Sul, constata-se outras patentes militares na formação da liderança, como *major*, *sargento*, *cabo*, *polícia*.

constituição demográfica desse território, relacionada à recusa de seus antepassados em se aldear e à fuga decorrente de uma tentativa de assassinato em massa de indígenas, por parte de agentes do Estado nacional (não são especificados quem seriam esses agentes).

Segundo Pedro Almeida, um dos indígenas mais velhos da TI Apucarantina, seus ascendentes viviam na região onde hoje se encontra a cidade de Jataizinho (PR), na margem direita do Tibagi. Ali, alguns *fóg* teriam encontrado indígenas que haviam recusado a concentrarem-se nos aldeamentos. Nesse encontro, tais *fóg* teriam ofertado e aplicado vacinas nos indígenas que permaneceram naquele local - esse ponto, dessa narrativa, é sempre destacado, pelos diversos interlocutores, inclusive pelos mais jovens. Três núcleos familiares, no entanto, negaram-se a tomar essa vacina e fugiram para as florestas. Seriam os ascendentes das famílias Marcolino, Almeida e Zacarias, os núcleos familiares mais numerosos de Apucarantina atualmente. Quando os indígenas, que se recusaram a tomar a vacina, voltaram àquele local de encontro com os estrangeiros, depararam-se com inúmeros indígenas mortos. A vacina, afirmam, era um veneno letal.

De acordo com essa narrativa, o contato com os descendentes dos grupos que fugiram para a mata, naquele momento, só se daria novamente na época de atuação do SPI, quando foram atraídos para onde seria construído o primeiro Posto Indígena, logo transferido para a localidade da atual aldeia Sede desse território. Ao convergirmos essa história com os dados acima explicitados, podemos deduzir que esses ascendentes habitavam os “toldos” que formavam o território de Apucarantina, antes que esse fosse reduzido aos limites estabelecidos pelo Acordo de 1949, sendo contatados e concentrados em localidades próximas ao Posto do SPI.

>><<

Como essas narrativas e passagens históricas se relacionam com as formas de atuação política e de resistência que vêm sendo construídas pelos indígenas de Apucarantina atualmente? Os integrantes do movimento Nën Ga, foco desse trabalho, atuam a partir da ênfase e da apropriação de elementos históricos recuperados pela memória dos mais velhos [*kofá*]-, bem como a partir da pesquisa em trabalhos feitos pelos antropólogos, historiadores e demais pesquisadores. Os Kaingang com os quais construí esta etnografia são pesquisadores de sua própria história, buscando trazer à

tona, de maneira crítica e reflexiva, as relações de mais de 300 anos com o mundo dos *fóg* e as consequências disso para seus modos de vida no *ũri* [tempo presente].

Um dos pontos bastante destacados pelos *kofá*, especialmente Dona Gilda Kuitá, Tapixi, João Cândido, Bota, que acompanham os movimentos da juventude de retomada de práticas *kanhgág*, é o fato da ação do SPI direcionar-se à transformação dos indígenas kaingang em trabalhadores nacionais. Segundo Dona Gilda, isso repercutiu diretamente na proibição das festas kaingang e das práticas xamânicas, gerando profundas alterações em seus modos de vida.

Desde que se aposentou como professora, D. Gilda dedica-se à pesquisa e ao fortalecimento de práticas e dos *kanhgág jykre*⁴⁷ [conhecimentos kaingang], os quais, segundo ela, foram enfraquecidos devido ao longo tempo de contato com os *fóg* e as políticas integracionistas do Estado. Essa diretriz integracionista ditou o funcionamento e as dinâmicas relacionais nos aldeamentos, sendo posteriormente intensificada pelo SPI com a imposição de ideologias nacionalistas, práticas educacionais pautadas no civismo e trabalhos compulsórios formatados para a intensificação da produção agrícola. Tudo isso teria somado para que, nas últimas décadas, “o conhecimento kaingang estivesse dormindo”, segundo Dona Gilda. Por outro lado, é ela mesma quem salienta que com as *retomadas kanhgág*⁴⁸ “nosso conhecimento está acordando”.

1.3.f. Trajetória de uma mestra: D. Gilda Kuitá

D. Gilda Kuitá é uma das principais interlocutoras dessa pesquisa. O conhecimento de sua história de vida é imprescindível para uma melhor compreensão das ações e mobilizações kaingang contemporâneas, como as *retomadas* empenhadas pelo coletivo Nën Ga.

D. Gilda Kuitá é Kaingang, tendo também ascendência Xokleng. Nascida na TI Ibirama (SC), onde vivem os Xokleng atualmente, foi ainda criança para a região de Apucarantina, terra de origem de sua família materna. Sua mãe, Pripra, era filha de Koindu, liderança kaingang que atuou na região de Ibirama, no período de atração

⁴⁷ A noção de *jykre*, aqui apresentada como “conhecimento”, possui um vasto campo semântico e será apresentada de forma mais aprofundada no próximo capítulo.

⁴⁸ Adianto que a noção de *retomada*, para os Kaingang interlocutores desse trabalho, é central para o que será desenvolvido nos capítulos posteriores.

dos Xokleng⁴⁹. O retorno da família de D. Gilda ao território indígena de Apucarantina efetivou-se em meados da década de 1950, um período de muita tensão nessa região, devido ao estabelecimento do Acordo de 1949 que, conforme vimos acima, reduziu drasticamente os territórios indígenas no Paraná.

D. Gilda tem uma formação bastante particular, e destaca-se por ter sido uma das primeiras professoras indígenas bilíngues no Brasil. Quando ainda muito jovem, aos 13 anos, foi selecionada pela então recém-formada FUNAI para fazer parte do Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão⁵⁰, sediado no Posto Indígena Guarita, no Rio Grande do Sul. Tratava-se de um projeto de formação de monitores bilíngues, realizado por uma parceria entre a FUNAI e os luteranos ligados ao Summer Institute of Linguistics. Durante seus anos de formação, obteve também um aprendizado complementar em enfermagem, realizando, posteriormente, um curso técnico nessa área.

Tão logo terminou o curso de monitoria bilíngue, D. Gilda foi contratada pela FUNAI para atuar como professora em diversas terras indígenas kaingang. Atuou tanto na área de educação quanto de saúde, nas TIs onde morou: Ivaí, Mangueirinha, Rio das Cobras, além da TI Xokleng Ibirama e de Apucarantina, onde reside atualmente. Nesses locais, realizou inúmeros partos, todos, segundo ela, com muito sucesso, pois somava os conhecimentos tradicionais *kanhgág* aos conhecimentos adquiridos com a enfermagem.

Ter deixado sua casa e seus parentes quando tinha apenas 13 anos representou uma ruptura grande com os padrões kaingang de comportamento feminino naquela época. Ela saiu do domínio da casa, da parentela, e partiu para um espaço estrangeiro. Sua posterior atuação como professora e funcionária da FUNAI conjugou-se também com sua participação ativa no movimento indígena, principalmente no âmbito da educação. Ela é sempre convidada para comitês gestores, reuniões, frentes políticas. Sua presença enquanto intelectual indígena e boa oradora foram decisivas para diversas conquistas na educação indígena no Paraná⁵¹. Há também sua atuação em

⁴⁹ Sobre a ascendência e memórias biográficas de D. Gilda, ver o artigo de Novak, Rodrigues e Mota (2017), disponível no *site* “Memórias Indígenas”, dedicado a biografias indígenas.

⁵⁰ O Instituto Clara Camarão existiu entre os anos 1970 e 1980, atuando na conversão de indígenas em diversas regiões do Brasil e arredores, tendo investido incisivamente na tradução da bíblia para várias das línguas indígenas com as quais entrava em contato.

⁵¹ Em 2005, D. Gilda elaborou e entregou ao secretário da educação do Paraná o primeiro documento que demandava a criação de um magistério indígena. Participou anteriormente da comissão estadual

políticas internas às aldeias onde morou. Um bom exemplo foi sua decisiva participação na criação da Associação dos Moradores da TI Apucaraninha, em 2012.

D. Gilda conjuga em si mesma planos que geralmente separamos como políticos e domésticos. Sua figura mistura tais planos, cuja divisão, tão presente na literatura antropológica, vem sendo debatida e rebatida por inúmeros estudos, já não tão recentes⁵². D. Gilda, como veremos, é uma figura da fala pública, do *aconselhamento*, da diplomacia entre mundos internos e externos à aldeia. Ao mesmo tempo em que é mãe, avó, bisavó. Criou, além de seus filhos, algumas de suas netas e bisnetas. É uma exímia cozinheira. Quando participa de eventos de mobilização indígena ou festas promovidas pelo Nën Ga, muitas vezes assume a tarefa de cozinhar, em grandes quantidades, para os participantes. Ela cria animais e planta árvores ao redor de sua casa. É parteira. Conhece profundamente os *kanhgág jykré*, os *remédios* [*venh kagtá*], as *comidas do mato* [*ëg jën, nossa comida*]. Mantém viva a circulação de conhecimentos sobre as histórias e formas de existência de seu povo. Dona Gilda luta e cuida, dando vida às crianças, às plantas, aos animais, às palavras.

para regulamentação da Lei 13.134, por meio da qual foram criadas as primeiras vagas para indígenas nas universidades estaduais do Paraná (cf. Novak, Rodrigues e Mota 2017).

⁵² Em minha dissertação de mestrado (Gibram 2012), tive como um dos principais pressupostos a ideia de que o domínio político ultrapassa os planos público e masculino de atuação, trazendo, assim, as mulheres para o centro de análise. Tal abordagem foi influenciada por trabalhos pioneiros em relação à superação da dicotomia entre os domínios jurídico-político e doméstico. Dentre eles, destaco a contribuição de Strathern (2006), que, a partir do contexto etnográfico melanésio, demonstrou como a socialidade política não pode ser compreendida isoladamente, posto que é produzida a partir da socialidade doméstica.



Imagem 4: Gilda Kuitá durante a Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2018

A consciência aguda das imposições e expropriações históricas imputadas aos Kaingang levam D. Gilda a ser uma liderança importante no contexto escolar indígena, bem como para os movimentos de juventude e para os movimentos de *retomada*, que serão tratados posteriormente. Pesquisadora, ela promove o intercâmbio de conhecimentos entre pessoas mais velhas, da própria aldeia e de outras TIs, com os jovens indígenas. Procura sempre conhecer os livros e outros materiais produzidos sobre os Kaingang e investe continuamente na circulação de saberes sobre as práticas dos *kujá* [curandeiro, *líder espiritual*, xamã kaingang], a alimentação *kanhgág*, os conhecimentos sobre as plantas, os *rituais* e as festas tradicionais, que ficaram *adormecidos* por um longo tempo, na região onde vive.

Ela foi uma das precursoras da retomada da Festa do Pãri na TI Apucarantina e tem a intenção de promover um Kiki-koi, festa/ *ritual* kaingang que deixou de ser realizada nas TIs kaingang no Paraná no último século, que ela define como sendo o “*fundamento dos Kaingang*”. Tais festas / *rituais*, bem como os eventos de mobilização indígena dos quais participaram os Nën Ga no período dessa pesquisa, serão abordados especialmente nos capítulos 3 e 4 dessa tese. Por ora, retomo

descrições acerca do território de Apucarantina, aproximando o/a leitor/a de algumas de suas configurações contemporâneas.

1.4. O território de Apucarantina e seu entorno, no *ũri*

Formado por uma geografia acidentada, repleto de cânions, paredes rochosas e vales, o território de Apucarantina apresenta cenários deslumbrantes e é um reduto florestal no estado do Paraná. Muitos de seus moradores, no entanto, dizem que a eles foram deixadas apenas as áreas rochosas, onde não se pode plantar devidamente. Atualmente, seus limites são identificados pelo Rio Apucarantina, ao norte, pelo rio Apucarana, ao sul, pelo rio Tibagi, a leste, e por rios menores e estradas a oeste. É um território pertencente à bacia hidrográfica do Tibagi, assim como as TIs Barão de Antonina, São Jerônimo, Mococa e Queimadas, entre as quais se estabelece uma ampla rede de parentesco, trocas e circulação de pessoas. Antes das delimitações atuais, elas formavam um único território. Terra Indígena Apucarana, como apresentado na Introdução, é o nome oficial e jurídico dessa TI. No entanto, a região é amplamente conhecida, por indígenas e não indígenas, como território ou terra indígena Apucarantina, que é a forma que utilizo ao longo dessa tese.

O núcleo urbano mais próximo de Apucarantina é a cidade de Tamarana, a 28 quilômetros da T.I. O polo urbano mais próximo é a cidade de Londrina, a 70 quilômetros. Compras, serviços de saúde, reuniões na prefeitura para negociações de recursos e reivindicações cotidianas são feitas, majoritariamente, na cidade de Tamarana (PR). Serviços de saúde mais especializados, reivindicações no Ministério Público, estudos na universidade, determinados tipos de compras e, principalmente, venda de artesanatos são realizados na cidade de Londrina. O principal motivo pelo qual os Kaingang se estabelecem em Londrina é a venda de artesanatos. Cestos ou balaios feitos de taquara trançada são os principais objetos produzidos e comercializados. Na maior parte das vezes, a produção é feita nas ruas e grandes avenidas da cidade. Existe um enorme preconceito racial vigente em Londrina - assim como em muitas outras cidades próximas aos territórios indígenas, localizadas em outras regiões do Brasil. Preconceito que fica bastante evidente em conversas com os

motoristas de táxi, vendedores dos mercados e outras pessoas aleatórias, com quem converso em passagens por essas cidades⁵³.

Em meio às ruas organizadas e gentrificadas de Londrina, encontra-se um espaço destinado à permanência urbana dos Kaingang naquela cidade, o *Centro Cultural Kaingang Vãre*, que os Kaingang chamam, como a outras formas de ocupação provisória, de *acampamento*, na língua portuguesa, ou, como o próprio nome indica, pelo termo kaingang *vãre*. Os Kaingang diferenciam o termo *vãre* do termo *ẽma*: este último é utilizado para designar a morada propriamente dita, a aldeia, o território onde encontram seus parentes mais próximos ou onde residem há bastante tempo⁵⁴. Ainda que o termo *ẽma* denote certa permanência, a mobilidade é estrutural na dinâmica de vida dos Kaingang. Se, por um lado, seus territórios foram reduzidos a pequenas porções de terra, por outro, suas redes de circulação entre tais territórios continuam em pleno vigor, por meio de mudanças residenciais com todo o núcleo familiar, visitas entre as redes de parentesco ou por ocasião das festas⁵⁵. A circulação pelas cidades, especialmente aquelas localizadas em territórios de ocupação tradicional – como os Kaingang afirmam ser o caso de Londrina-, é considerada, também pelos próprios indígenas, parte desse *modus vivendi* kaingang.

1.4.a. Disposições atuais

Atualmente, a TI Apucarantina possui as aldeias Sede, Barreiro e Água Branca. Além dessas, há o acampamento de retomada da Serrinha. Por ter instalações próprias de moradias fixas, como água, luz e serviço de transporte escolar, é também

⁵³ Em tais contextos, os indígenas são frequentemente tomados de forma genérica e preconceituosa, como bêbados, vagabundos, sujos, preguiçosos. Em Londrina muitas pessoas não sabem da existência dos Kaingang na região. Na UEL (Universidade Estadual de Londrina), onde estudam muitos indígenas de Apucarantina, notei a existência de uma “Casa dos pioneiros” (referente aos construtores de Londrina), uma “Casa afro-brasileira” e uma “Casa da cultura japonesa”, mas nenhuma “Casa da cultura indígena”.

⁵⁴ Para uma etnografia sobre os processos de criação de novas aldeias kaingang na região litorânea do Rio Grande do Sul (como a TI Morro do Osso) e a análise de categorias utilizadas para diferenciar as ocupações territoriais (*vãre* e *ẽma* e *ga*, categoria cuja tradução mais corrente é *terra*), ver Aquino (2008).

⁵⁵ Em pesquisa anterior (Gibram 2012, 2016), etnografei uma festa de casamento, desde sua preparação, na TI Rio da Várzea (RS), tratando-a como um *potlatch* kaingang. Em artigo mais recente (Gibram 2017), realizo, a partir da descrição da festa de casamento kaingang, da Festa do Kiki e do Encontro dos Kujá, algumas reflexões, a partir desses eventos, sobre a potência política de resistência, construção de vínculos internos e externos às aldeias e de diplomacia entre mundos divergentes. A descrição de festas promovidas das quais participam os integrantes do Nën Ga é central na etnografia apresentada, sobretudo, nos capítulos 3 e 4.

considerado uma aldeia⁵⁶. O acampamento da Serrinha está localizado em uma área de 70 hectares, negociada com o dono da fazenda Tamarana, enquanto os trâmites judiciais são regularizados. O total de habitantes registrado pela SESAI na TI, em 2014, é de 1.752 habitantes, número que certamente cresceu nos últimos anos. Os professores indígenas estimam uma população aproximada de 2.300 habitantes.

A formação da aldeia Água Branca efetivou-se no ano de 2011, quando houve uma ruptura interna, envolvendo dissidências entre núcleos residenciais e o cacique⁵⁷. O coletivo que formou a Aldeia Branca associou-se a um novo cacique, liderança que se colocou como oposição ao cacique vigente na TI, naquele momento. A formação da aldeia Água Branca é associada ao contexto de indenizações referentes à construção da antiga Usina Hidrelétrica de Apucarantina, bem como à construção da Hidrelétrica de Mauá. Detalhes sobre esses processos internos, ponderações sobre o conceito de faccionalismo, bem como mais informações sobre as negociações, lutas e resistências referentes à construção desses empreendimentos serão reportados ao longo dessa etnografia.

A aldeia Barreiro, por sua vez, localiza-se em um antigo *emã*. Sua atual disposição espacial, no entanto, foi planejada pelo SPI, entre os anos de 1950 e 1960. É formada por uma via reta central, em torno da qual se dispõem as casas, explicitando a iniciativa do órgão indigenista de concentrar espacialmente as casas dos indígenas, que antes viviam mais dispersos pelo território. Atualmente, existe ali uma pequena escola de ensino fundamental e um posto de saúde para atendimentos básicos. Apesar dessa aldeia ter sido alvo de ampla influência do SPI, diz-se, entre os moradores da Sede, que ali estão os indígenas que menos convivem com os *fóg*, com um modo de vida mais *tradicional*.

Na Sede, encontram-se duas escolas, o posto de saúde principal, a igreja católica, o salão utilizado para bailes, dois campos de futebol, algumas vendas,

⁵⁶ Os Kaingang de Apucarantina e outras regiões no Paraná utilizam o termo *aldeia* para essas subdivisões territoriais dentro das TIs. Nas terras indígenas kaingang no Rio Grande do Sul, o termo utilizado para estas subdivisões é *setor*, em decorrência da nomenclatura mobilizada por órgãos indigenistas como o SPI e a FUNAI.

⁵⁷ No contexto kaingang, a unidade sociopolítica de referência é a Terra Indígena e não as aldeias ou setores. Assim, se a autoridade máxima da política interna atual é o cacique, a criação da aldeia Água Branca, sendo ligada à seleção de um novo cacique, acabou gerando uma série de conflitos internos que perduram, mesmo que de forma atenuada, ainda hoje. Cimbaluk (2013) trata mais detalhadamente da formação da aldeia Água Branca e dos conflitos e relações de política interna, na TI Apucarantina, neste período.

algumas igrejas evangélicas, a cadeia⁵⁸, o antigo posto da FUNAI, e o maior número de casas da TI, feitas em sua maioria de alvenaria⁵⁹. A aldeia Sede possui um núcleo central, onde encontram-se, além do posto de saúde e da cadeia, uma pequena praça e uma churrasqueira coletiva. Deste núcleo saem duas estradas principais. Uma delas se direciona para o Salto do Apucarantina, uma enorme queda d'água que desemboca em um vale por onde esse rio segue seu curso, formando uma paisagem magnífica que contrasta com as construções da usina hidrelétrica de Apucarantina. A outra estrada direciona-se para as aldeias Água Branca e Serrinha, passando pela Fazenda Tamarana e chegando, enfim, à cidade de Tamarana. Na saída desta segunda estrada, está a casa de D. Gilda Kuitá, onde me hospedei todas as vezes que estive lá. Estradas menores saem também desse núcleo da Sede, levando ao rio Tibagi, ao rio Apucarana, à aldeia Barreiro, às roças e a diversos caminhos/ *picadas* que atravessam a mata enorme que envolve os campos limpos destinados às roças e às habitações.

⁵⁸ A *cadeia* é uma construção de alvenaria com, geralmente, dois recintos, onde as pessoas ficam trancadas por algumas horas ou, quando o delito é considerado mais grave, alguns dias. A apropriação kaingang da cadeia é atribuída ao período de arregimentação do SPI, assim como o *tronco*, forma de punição utilizada em alguns territórios kaingang. A utilização destas formas punitivas nos territórios kaingang e em outros territórios indígenas pelos agentes do SPI pode ser confirmada nos registros presentes no Relatório Figueiredo.

⁵⁹ A construção das casas de alvenaria na TI Apucarantina e na maior parte das TIs no Paraná foi efetivada por um programa do governo do estado, implantado em 2003. Esse padrão de casas concentra-se, em sua maioria, na aldeia Sede. Na aldeia Água Branca, as casas são feitas de madeira, assim como na Serrinha. No Barreiro, algumas são de alvenaria, outras são de blocos de concreto e algumas de madeira. É comum a construção de pequenas casas feitas de madeira [*in sî*; chamadas em português de *paio*], ao lado das casas de alvenaria, utilizadas para o depósito de materiais, insumos e para a feitura de fogo de chão. A *in sî* é construída geralmente em casas onde habitam indígenas mais velhos – aos quais os Kaingang denominam *kofã* -, e construídas à beira dos rios para os períodos de pesca ou próximas às roças, para pernoite, quando os plantios são mais afastados.



Mapa 4: Terra indígena Apucarana, no destaque Aldeia Sede. Abaixo, vista aérea da Aldeia Sede. Fonte: <https://earth.google.com/> (acesso em 20 de setembro de 2021). Marcações da autora.

As duas escolas da Sede são a Escola Estadual Indígena João Kavagtã Vergílio, voltada às séries iniciais do ensino fundamental, e o Colégio Estadual Indígena Benedito Rokág, voltado às séries finais do ensino fundamental e ao ensino médio. Na escola João Kavagtã trabalham 16 professores, sendo 15 indígenas e 1 não-indígena. No momento inicial de minha pesquisa de campo, no ano de 2018, havia 239 alunos matriculados. A ampla maioria dos habitantes de Apucarantina é bilíngue, falante da língua kaingang e do português, com exceção de alguns *fóg* residentes ou indígenas vindos de outras localidades (principalmente da TI São

Jerônimo, onde poucos falam a língua kaingang). Como a língua que aprendem em casa é o kaingang, muitas crianças aprendem a falar português apenas quando vão para a escola. Já no colégio Benedito Rokág, na ocasião, estavam matriculados 250 alunos, com 10 professores não-indígenas e 8 professores indígenas. O diretor do colégio é não-indígena; a pedagoga, Marilene Bandeira, e a diretora da escola João Kavagtãn, Janaína Kuitá, são indígenas (a primeira é nora e a segunda é filha de D. Gilda Kuitá). Além de Janaína e Marilene, outros profissionais da educação indígena são ligados ao núcleo de parentela de D. Gilda Kuitá. Eles aparecerão diversas vezes ao longo dessa etnografia, seja na descrição de eventos ou de conversas informais, uma vez que meu convívio mais intenso em Apucarantina foi com essas pessoas.

D. Gilda disse-me, certa vez: “*se a escola ajudou a tomar o que é dos índios, é por ela que nós vamos ter o que é nosso de volta*”. Segundo Dominique Gallois (2014), as escolas indígenas, bem como outras ações no âmbito de políticas culturais envolvendo populações indígenas, possuem um caráter inerentemente contraditório. Evidenciando as dificuldades intrínsecas a esses lugares de encontro entre diferentes “sistemas de conhecimentos”, a autora afirma que a apropriação do que comumente se denomina “saberes universais”, contrapostos aos ditos “saberes étnicos”, é, do ponto de vista indígena, geralmente percebida como um novo caminho para a construção de autonomia. A autora destaca, entretanto, que as escolas são lugares onde há menos espaço para a criatividade indígena, sendo mais rígidas que outros formatos de projetos culturais. A este respeito, percebo que a escola entre os Kaingang de Apucarantina – talvez por ser uma instituição que está presente entre esses indígenas há muitas décadas – tem ensejado a criação de práticas altamente inventivas, dentre as quais se destacam a formação do coletivo Nën Ga e a *retomada* da Festa do Pãri. Como veremos no próximo capítulo, a ênfase na *retomada* e na circulação de conhecimentos e práticas *kanhgág* promovidas pelo coletivo e intensificadas nessa Festa, são partes de processos que retroalimentam e influenciam diretamente as práticas escolares locais.

Muitos dos cargos assalariados na TI são concedidos nas escolas, em vagas ligadas aos programas de mitigação de impactos das usinas hidrelétricas de Mauá e Apucarantina, e também no posto de saúde, por meio do qual os indígenas atuam como AIS (Agentes Indígenas de Saúde) e AISANs (Agentes Indígenas de Saneamento), técnicos e funcionários de serviços gerais. Em Apucarantina, a enfermeira, o dentista e os médicos são *fóg*. Além desses empregos, as principais

atividades econômicas são as roças familiares e coletivas⁶⁰, o trabalho intermitente de colheita em fazendas da região e o artesanato. O artesanato é uma atividade intimamente ligada à circulação dos Kaingang pelas cidades, constituindo parte importante das atividades exercidas pelas mulheres, que são as principais responsáveis pela confecção dos balaios [*kre*] e peneiras [*gren*]. A atividade dos homens relacionada ao artesanato relaciona-se, sobretudo, à coleta de taquara [*vãn*], principal matéria-prima utilizada, e à feitura de outros objetos, como é o caso da confecção de cocares pelos integrantes do Nën Ga.

Outro dado importante para a caracterização geral do território de Apucarantina é a presença de algumas pessoas não-indígenas [*fóg*], de alguns descendentes de Guarani e de um núcleo familiar Fulni-ô, cujo progenitor veio trazido de Pernambuco pelo SPI para trabalhar como funcionário do Posto de Apucarantina. Seus filhos e filhas são falantes do kaingang e casaram-se com pessoas kaingang. Ademais, meus principais interlocutores, ligados à família Kuitá, possuem ascendência Kaingang e Xokleng, sendo em sua maioria falantes desses dois idiomas, além do português.

1.4.b. Apucarantina e seus outros habitantes

⁶⁰ Encontram-se na TI desde práticas de roçado tradicionais, realizadas por meio da coivara, até plantio com etapas mecanizadas, sendo utilizados tratores e arados nos casos das plantações comunitárias e aquelas de maior extensão pertencente aos núcleos familiares. Nas roças de coivara, muitas vezes encontramos plantações de milho pururuca, conhecido pelos Kaingang como *gãr pé*. Algumas roças são feitas pelo programa de mitigação da UHE Mauá e possuem características de plantio orgânico. As roças plantadas para a subsistência são, na maior parte das vezes, de feijão, milho e mandioca. Encontram-se também algumas hortas entre as casas, bem como diversas árvores frutíferas aos redor das casas.



Imagem 5: Salto do Apucarantina. TI Apucarantina, março de 2018.

Além dos humanos, Kaingang, *fóg*, Fulni-ô, descendentes de Xokleng e Guarani, a terra indígena Apucarantina, habitada por muitas espécies de plantas e animais, é morada também de outra classe de seres, não-humanos. Segundo meus interlocutores, o Salto do Apucarantina e o rochedo que lhe dá continuidade são um ambiente de força e presença de seres visíveis e invisíveis, onde se encontram os *jagré* e os *goj tãn*, *pirã tãn*, *ka tãn*, *krĩ tãn*. Com toda a limitação da tradução, *jagré* seriam os *espíritos-guia* que orientam especialmente os *kujá* [xamã kaingang] em seus trabalhos de cura, principalmente no trânsito até o mundo dos mortos, para a recuperação de espíritos perdidos e seus corpos (cf. Crépeau 1997, 2002; Veiga 2000; Rosa 2005). Os *jagré* são seres que estabelecem comunicação, principalmente pelos sonhos, permitindo que certos *kujá* prevejam acontecimentos futuros. *Tãn*, por sua vez, remete à ideia de *dono* – noção vastamente encontrada em contextos ameríndios diversos⁶¹. Assim, *goj tãn* seria o dono da água; *pirã tãn*, o dono dos peixes; *ka tãn*, o dono das árvores; *krĩ tãn*, o dono da montanha.

Jagré e *tãn*, portanto, são seres associados aos conhecimentos xamânicos, aos conhecimentos relativos às plantas, às florestas e aos seres que nelas habitam. A diferença entre esses dois seres não é tão clara. Cada *kujá* possui um ou mais *jagré*. É com o *jagré* que o *kujá* constrói uma relação mais definitiva, por meio de cuidados e pela comunicação em sonhos – relação esta que já foi descrita como análoga, em muitos casos, à relação matrimonial (Rosa 2005). O *tãn* – traduzido pelos Kaingang também como *mestre* - é uma entidade um pouco mais genérica, dizendo respeito a todos os seres do universo. O *jagré*, no entanto, é também apontado como um *tãn* de sua espécie:

Assim, Jorge Kagnãg Garcia menciona que um *kujá* é diferente de outro pelo fato de cada um possuir um animal *jagrê* que acaba sendo também um *tãn*, termo que ele traduz como "mestre", ou seja, a entidade mestre da espécie que o sufixo *tãn* designa explicitamente. O animal *jagrê* corresponde assim à entidade mestre-*tãn* da espécie que é dotada de características específicas no

⁶¹ Absolutamente fundamentais foram as contribuições de Fausto (2008) para esse tema, ao se deter nas relações consideradas como de “maestria” ou “domínio”, que seriam amplamente difundidas nas socialidades ameríndias. Para o autor, as relações de maestria pressupõem a categoria geralmente traduzida como “dono” ou “mestre” e, com base no que descreve como filiação adotiva, são constantemente constituídas e constitutivas da dinâmica de “predação familiarizante” (:333). Paralelamente às relações de afinidade, portanto, a maestria definiria o mundo ameríndio como um mundo dividido em domínios, onde se relacionariam “donos” e “inimigos”.

nível de sua fisicalidade e interioridade (Crépeau & Rosa 2020: 65; tradução minha).

As traduções de *jagré* a mim apresentadas em TIs no Rio Grande do Sul (Rio da Várzea, Nonoai, Iraí, Morro do Osso), assim como aquelas comumente disseminadas na literatura kaingang (cf. Rosa 2005), foram *guia* ou *espírito guia*. Alguns interlocutores, como o importante *kujá* Jorge Garcia, da TI Nonoai, referiu-se a esses seres também como *mestres*. Na TI Apucarantina, algumas pessoas usaram também o termo *encantado*, dizendo preferi-lo em relação a *guia*, pois este último remeteria diretamente ao contexto de religiões de matriz africana.

Geralmente apontado como um espírito-animal de sexo oposto ao *kujá*, o *jagré* pode assumir também a forma humana, em alguns casos manifestando-se como santos do panteão católico. Os *jagré* dos *kujá* que conheci eram a jaguatirica [*mĩg*] e o gavião penacho e, no caso do *kujá* da TI Rio da Várzea, Santo Antônio⁶². Cimbaluk (2018), que realizou trabalho de campo na TI Apucarantina e arredores, afirma, a partir de uma de suas interlocutoras, que todas as pessoas possuem um *jagré*, e estes podem ser bons ou ruins [*jagré há / jagré korég*], determinando o caráter da pessoa (Cimbaluk, 2018: 146)⁶³. A percepção de que todas as pessoas, não apenas o *kujá*, possuem um *jagré* e podem, potencialmente, se comunicar com ele, converge com a

⁶² Rosa (2005) fez um amplo estudo sobre o complexo xamânico Kaingang, baseado, principalmente, em pesquisas de campo nas TIs Votouro e Nonoai. Tais pesquisas sugerem que este complexo pode ser dividido entre um “sistema *kujá*” – ligado ao espaço da floresta virgem, associado a certa influência dos Guarani – e um “sistema caboclo” – ligado ao espaço limpo, à casa, à influência dos caboclos e do “catolicismo popular”. Percebo que a influência guarani mencionada se associa, especificamente, a um de seus principais interlocutores, Jorge Garcia, que tem ascendência guarani – não sendo, portanto, um ponto passível de atribuição geral a outros contextos kaingang. Dentre os *jagré* animais, pertencentes ao domínio da floresta e, portanto, ao que chama de “sistema *kujá*”, são listados a jaguatirica, o tigre, o veado macho, a coruja fêmea. Dentre os *jagré* associados ao panteão católico, estão Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São Pedro e São João Maria. Em diálogo com outras fontes, o autor cita o beija-flor, o gato do mato, o pombo e o cachorro, animal que pode ser associado ao domínio do “limpo” e da “casa” (Rosa, 2005: 143-149).

⁶³ O autor acompanhou percursos individuais de curandeiros, de duas *kujá* residentes em Apucarantina, bem como de pessoas que procuram esses especialistas para resolverem seus problemas. Trilhando alguns caminhos apontados por Rosa (2005), sem, no entanto, buscar generalizações ou taxonomias, Cimbaluk (2018) parte de perspectivas de especialistas indígenas e não-indígenas, transitando por elementos de influência cristã, espírita e afro-brasileira, ao abordar moralidades e práticas religiosas e xamânicas *kanhgág*. “Há elementos cristãos na composição dos planos de residência dos mortos, nos rituais e nas práticas xamânicas. Há aproximação a elementos da religiosidade afro-brasileira ou cabocla ao tratar de doenças e feitiçaria. Ao mesmo tempo, mantêm-se algumas figuras como os *kujá*, que, não obstante, parecem deixar cada vez mais seus guias animais da floresta pelos santos católicos. Há, ainda, a crescente adesão a igrejas pentecostais e sua disseminação através de pastores indígenas e da multiplicação das igrejas nas aldeias, com narrativas bíblicas traduzidas ao *kanhgág*” (Cimbaluk, 2018: 28).

maneira como a maioria dos meus interlocutores, integrantes do Nñn Ga, dirigem-se aos *jagré*. Como veremos, eles são *vocados*⁶⁴ em seus *rituais*, *trazidos para perto* por meio de suas vozes, de suas *vĩ*.

A partir de conversas com Jorge Garcia, bem como com outros interlocutores, deparei que os *jagré* são seres com quem se pode comunicar, estabelecer vínculos, trocas e relações de proximidade, enquanto os *tãn* remetem às noções de *força* e *domínio*. Tais percepções convergem com as descrições de Crépeau (2015: 230) sobre os *donos*, como seres com quem os Kaingang entrariam em contato ao, por exemplo, adentrarem na mata para travessias, coleta de remédios ou caça.

Crépeau (2015), ao escrever sobre os *tãn*, refere-se a eles por meio do sufixo *tóg*. Suponho que essa variação se deva às diferenças dialetais da fala e da escrita kaingang, uma vez que a pesquisa do autor foi concentrada na TI Xapecó. Cumpre notar que *tóg* é um sufixo que determina a agência do sujeito na frase, como indicado por Wiesemann (2002: 87): “*Kỹ tóg tẽ mũ*. / Então ele voou”. *Tãn*, cuja pronúncia é parecida com *tóg*, é um termo prontamente traduzido como *dono* ou *mestre* pelos Kaingang, indicando não se tratar de um sufixo, mas de uma palavra substantiva. Não descarto a possibilidade de tratar-se exatamente da mesma palavra, com escrita e interpretação distintas, onde Crépeau considera *tóg* um sufixo que apontaria a agência dos seres/ domínios aos quais se refere. Sigo aqui utilizando a grafia *tãn*, tal como utilizado por meus interlocutores na TI Apucarantina.

Crépeau (2015) chama atenção para a distinção e poder atribuído aos *donos*/ *mestres* de animais:

Em geral, considera-se que o *tóg* de uma entidade animal possui um poder muito grande e certas características que permitem distingui-lo dos membros comuns de sua espécie. Assim, Nimuendajú menciona que o *mĩgtóg*, o dono/ mestre do jaguar, é descrito como branco e bonito. O dono/ mestre do abutre, *jãtãtóg*, é retratado como sendo muito alto. Tem um pescoço longo e a ponta das asas é branca. [...] Em resumo, os donos/mestres possuem características particulares, notadamente a brancura de suas penas ou pelos, e,

⁶⁴ *Vocar*, termo utilizado por diversos Kaingang, diz respeito a certas qualidades ativas da voz, não são estritamente verbais. Diz-se *vocar* em relação a vozes também não-humanas, como as vozes dos pássaros e as vozes dos *tãn* -, que comunicam, ensinam, transformam pensamentos e corpos tanto de quem ouve como de quem profere. Utilizo por vezes o termo *vocar para* descrever o que fazem os Kaingang em relação a seus *javé* [ancestrais] em seus *tĩnh* [cantos- danças- *rituais*] pois entendo que não se trata de uma atualização, de uma presentificação ou mesmo de uma incorporação dos ancestrais, mas sim de uma ativação de *forças* por meio da voz, de *vĩ*. Agradeço a Beatriz Perrone-Moisés por chamar a atenção para estas questões tradutivas, referentes a *tĩnh* e *vĩ*.

unanimemente enfatizado pelos Kaingang, *um poder muito grande*. (Crépeau, 2015: 236 – tradução e grifos meus)

Pude perceber que a força atribuída aos *tãn* faz com que eles sejam sempre ativados pelos *kujá* ou rezadores em seus *benzimentos*, que geralmente evocam nesses momentos os donos de domínios celestes, como o *kanhkã tãn* [dono do céu], o *kysã tãn* [dono da lua], o *rã tãn* [dono do sol] e o *krĩg tãn* [dono das estrelas]. No contexto em que Crépeau (2015:237) realizou sua pesquisa, o *kanhká tãn* [dono do céu] é o *mestre dos mestres*, um ser onipresente, traduzido por alguns de seus interlocutores como *Deus*⁶⁵. Este tema será retomado posteriormente, quando serão trazidas questões relativas às práticas dos *kujá*.

>><<

Em uma parte específica do rochedo que circunda o salto do Apucarantina, está também a morada de *krĩpetufág*. Ouvei narrativas a seu respeito em momentos muito singulares, como em noites em torno da fogueira, quando dormíamos à beira rio. Este ente é associado, pelos Kaingang, àquele que conhecemos como caipora⁶⁶. As narrativas a seu respeito são tenebrosas: diz-se que ele pode comer homens ou mulheres ou raptá-los quando perdidos na mata. Trata-se de um ser que é, ao mesmo tempo, dois: o caipora, *krĩpetu*, e a caipora, *krĩpetufág* [*fág* = elas, delas ou o casal; o casal de *krĩpetu*]. Em uma das narrativas que ouvi, *krĩpetu* teve um filho com *krĩpetufág*, e ele atravessou muitas barreiras para conseguir alcançá-la e então mostrar-lhe o filho. Quando *krĩpetufág* demonstrou desinteresse pelo filho, *krĩpetu* a matou⁶⁷. Entre os Kaingang de Nonoai (RS), *krĩpetufág* havia raptado uma mulher grávida e os Kaingang fizeram uma armadilha em um rio, para capturá-lo. Colocaram uma velha sobre um pinheiro, que estava quebrado, para atraí-lo. Quando *krĩpetufág* subiu para pegá-la, ele caiu sob as pedras. Em outra ocasião, ele havia sido visto em uma tábua no rio, repetindo: “como é bom beber água... como é bom comer grávida.” (Gonçalves 2011:174).

⁶⁵ Outras traduções para “Deus”, amplamente disseminadas entre os Kaingang, são *topẽ* e *ẽg jóg mág* [nosso pai maior], ambas registradas por diversos autores, dentre os quais destaco Wiesemann (2002) e Tommasino (1995). Noto que estes termos/ expressões, utilizados no cotidiano pelos Kaingang, são proferidos tanto em *benzimentos* realizados pelos *kujá*, como nos cultos evangélicos dos Kaingang.

⁶⁶ Na TI Rio da Várzea (RS), havia outro ser tenebroso, que atacava principalmente as mulheres que andavam sozinhas à noite, conhecido como *nigrómág* [nigró = orelha; mág = grande; o *orelhudo*]. Ele era associado ao *lobisomem*. Como o caipora, é um personagem daquilo que costumamos conhecer como *folclore*, de grande popularidade no Brasil.

Krîpetufág é também descrito como o *dono da mata*, aqui encontrando o paralelo mais direto com os relatos amplamente conhecidos sobre o/ a caipora. É um ser que domina o território da mata, podendo fazer com que caçadores ou transeuntes desavisados se percam. De fato, existem muitos relatos de pessoas que se perderam na mata em Apucarantina, mesmo aquelas conhecedoras dos caminhos e trilhas. Existem também relatos de pessoas que simplesmente desapareceram. Por esse e outros motivos, andar à noite na mata é considerado um ato muito perigoso e que demanda a prática de medidas preventivas. O uso de plantas para proteção é uma delas. Cuidados específicos em relação às crianças estão relacionados ao fato de elas serem mais suscetíveis a perderem suas almas [*kãnhveg*, também traduzido como reflexo ou sombra] no mato. Assim, suas mães geralmente chamam seus nomes ao longo do caminho, seguidos de exclamações para que continuem andando, mesmo quando as crianças estão sendo carregadas por elas: “*Kafej!* [nome próprio] *Kunig! Mujé há!*” [Vamos! Caminhe!] – o que é considerado uma forma de garantir que o espírito da criança não se perca no caminho da mata.

Existem, além do *krîpetufág*, muitos outros seres que povoam o *mato* [*nên*] do território de Apucarantina, relacionados a uma série de saberes, narrativas e cuidados. O encontro com o *mîg* - a onça, ou *tigre*, como costumam também se referir - é, possivelmente, um dos acontecimentos mais temidos, havendo uma série de relatos sobre os sinais e os encontros desafortunados com esse ser, que dizem imitar a voz e o grito de adultos e ser atraído por choro de criança. Nas narrativas sobre o *mîg*, não sabemos tratar-se de um *bicho*, um *espírito* ou gente-humana transformada.

Seguindo o vale do Apucarantina, aproximadamente um quilômetro abaixo do Salto, encontra-se o Saltinho, uma cachoeira um pouco menor, onde, no passado, aconteceu um encontro de lideranças Kaingang. Ali também foi realizada a segunda Festa do Pãri, bem como os acampamentos à época das reivindicações dos Kaingang para a regularização das indenizações pela instalação da Usina Hidrelétrica de Apucarantina, instalada em 1946 e em funcionamento até os dias atuais.

1.4.c. UHE Apucarantina

A UHE Apucarantina, com seus dutos, bombas, pontes, represamento e casas de energia contrasta com a vivacidade dos seres que formam e habitam o complexo do Salto e do Saltinho do Apucarantina. Construída em um momento no qual não

havia obrigatoriedade de licenciamento ambiental para projetos desse porte em terras indígenas, o pagamento da indenização e o início da mitigação de impactos efetivou-se, apenas, após os anos 2000. As diferentes formas de negociação, as migrações decorrentes da instalação do empreendimento, bem como as relações dos indígenas com os trabalhadores da usina são descritos pelo estudo histórico realizado por Novak (2017), que salienta que as estratégias indígenas perante a UHE e os órgãos indigenistas efetivaram-se desde os primeiros momentos em que estes instalaram-se em seus territórios.

O ápice das articulações kaingang referentes a UHE Apucarantina, entretanto, se deu quando uma quantidade significativa de habitantes de Apucarantina mobilizou-se em uma ação política reivindicatória direcionada à COPEL (Companhia Paranaense de Energia). Exigindo o pleno direito de indenização, lideranças indígenas e seus familiares acamparam nas proximidades das casas de energia, onde se localiza o Saltinho, e ameaçaram atear fogo nessas instalações com galões cheios de gasolina, caso suas prerrogativas relativas à indenização não fossem atendidas. Tal ameaça, concomitante com o detimento de três funcionários da empresa, ocorreu em outubro de 2006, quando, após quatro anos do início das negociações dos valores e formas de indenização, a COPEL negou-se a pagar o valor requerido pelos indígenas.

Ao longo do período de negociações, eram constantes as manifestações dos Kaingang em Londrina, em frente à sede da FUNAI e da COPEL, nas quais se fazia fortemente presente o grupo Guerreiros, que foi criado na TI Apucarantina nesta mesma época, “*para fortalecer a luta dos Kaingang*”, conforme me disse Ivan Bribes. Ivan é um advogado e liderança kaingang, que atuou decisivamente nos trâmites judiciais dessas negociações. O grupo Guerreiros, nessa época, era formado pelo pai de My e outros indígenas mais velhos, pertencentes a uma geração anterior à de My e dos outros líderes do Nën Ga. Aspectos das relações entre esses coletivos serão abordados no próximo capítulo.

1.4.d. Rios Tibagi e Apucarana

O Tibagi, maior rio da região, é ali conhecido como *Goj Venhróg* [*Goj* = água/rio; *venh* = alguém; *róg* = engolir; “rio que engole”]. Esse nome decorre da narrativa sobre uma criança que misteriosamente desapareceu na beira do rio, enquanto sua mãe lavava roupa. Há versões que afirmam existir uma cobra enorme que teria

engolido a criança, outras atribuem o feito às forças misteriosas desse rio caudaloso. Acompanhada de D. Gilda, Nyg e crianças, passei alguns dias pescando e preparando os alimentos com fogo de chão às margens desse rio. À noite, íamos ao *paiol*⁶⁸ de parentes de D. Gilda, que pescavam grandes quantidades de peixes e os preparavam, assados, cozidos, fritos ou moqueados, no fogão à lenha. Mandi, cascudo, pintado (peixes de couro), traíra, piranha, piapara, lambari, são os peixes mais encontrados ali.

O rio Tibagi possui praias paradisíacas, ótimas para banho, ao mesmo tempo que corredeiras bastante perigosas. Uma delas é conhecida como *corredeira do diabo*. A periculosidade do rio é atualmente acentuada, pelo fato de que sua vazão muda, repentinamente, com a abertura ou fechamento das bombas da UHE Mauá, localizada a seu montante. Crianças e jovens kaingang vão ao Tibagi nos finais de semana, para nadar, brincar, divertir-se. Pessoas adultas e mais velhas também vão ao rio, quando querem ficar *mais retiradas* do convívio social nas aldeias. Embora a quantidade de peixes tenha diminuído drasticamente com as interferências da UHE Mauá, o Tibagi ainda é rico em peixes e os pescadores e pescadoras passam longos períodos ali.



Imagem 6: Jenmy, neta de D. Gilda, no Rio Tibagi. TI Apucarantina, janeiro de 2019

⁶⁸ Como dito acima, os Kaingang constroem casas na beira do rio, geralmente feitas de pau-a-pique, que são chamadas *paiol*. Os locais destinados à pesca geralmente estão a aproximadamente 6 km da aldeia Sede.

Como veremos no próximo capítulo, a Festa do Pãri ocorre no rio Apucarana, um dentre os três rios mais importantes ali, conhecido como *Goj Kuprĩg* [*goj* = água/ rio; *kuprĩg*= branco/ transparente]. O *pãri* é uma armadilha de pesca utilizada ancestralmente pelos Kaingang. Essas armadilhas, os *pãri*, possuem *donos* e marcam territorialidades e domínios sobre certas regiões dos rios. A armadilha feita durante a festa homônima tem como *dono* o coletivo Nën Ga. O que está diretamente relacionado ao fortalecimento de vínculos dos jovens [*kygru*] e crianças [*gĩr*] com o território, sendo os mais novos aprendizes dessa técnica dominada pelos mais velhos [*kofá*] ali presentes, conhecedores tanto da construção do artefato quanto dos cuidados relativos aos peixes e à pescaria. Cientes, sobretudo, das relações atentas que devem estabelecer com os seres e com o campo relacional onde constroem esse tipo de domínio.

É, no entanto, de importância central destacar que os rios foram e continuam sendo palco de disputa com os *fóg*, que enxergam essas corredeiras caudalosas do interior do Paraná como fontes de recursos exploráveis, altamente propícias para a geração de energia elétrica. Ainda no Paraná, o agronegócio mecanizado tomou proporções calamitosas, sendo o estado que mais destruiu a Mata Atlântica nos últimos 30 anos⁶⁹. Como veremos, essas disputas fazem parte dos gatilhos que impulsionaram as lutas dos Kaingang no *ũri*, que são indissociáveis de suas relações com os rios e de seus vínculos com os seres que neles habitam. A Festa do Pãri é um acontecimento que faz aparecer esses vínculos, as formas *kanhgág* de existir em seus próprios territórios.

1.4.e. O rio e o mito

Esses rios do território de Apucarantina tematizam ainda histórias locais de significativa importância. Uma delas trata, justamente, do surgimento dos Kaingang, o que teria ocorrido no Salto do Apucarantina, onde também teria acontecido a divisão entre as *marcas rá rór* e *rá jojo*. Essa história traz descrições sobre o porquê do nome do rio *Goj Kuprĩg* [Água Branca]. Segundo D. Gilda (narrativa em português):

⁶⁹ <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/parana-e-o-estado-que-mais-derrubou-mata-atlantica-nos-ultimos-30-anos-9mkduv8w8bo6xifxhqr3n4zyh/>

Essa é uma história que eu ouvi do João Santo, um professor daqui. Aí... eles contavam que os índios apareceram ali nesse Salto do Apucarantina. Eles moravam ali, não embaixo do salto, mas naquele lado ali. Aí tinham os rá rór e os rá jojo, das duas marcas. Um dia eles fizeram um casamento de uma moça, ela casou com um da outra marca. Aí continuaram vivendo ali e de repente eles resolveram, uns ficaram ali, e outros foram embora, desceram. Passaram o Tibagi e chegaram no Goj Kuprîg. Eles estavam indo para outro lugar. Quando iam, eles não falavam para onde iam, estavam indo. Nessa época, o rio ainda não tinha nome. Quando eles cruzaram o rio, eles viram, de longe eles viram, branco assim no fundo da água. Daí eles foram chegando perto e viram que tudo aquilo era peixe, curimba. Cada peixão, eles nadavam e brilhavam. Aquilo era um monte de peixe, não eram poucos peixinhos não. Aí eles ficaram acampados lá uns tempos comendo peixe, e chamaram esse rio de Goj Kuprîg. Por causa dos peixes que branqueavam o fundo do rio. Agora eu não me lembro qual rá que ficou aqui e qual que foi para lá, mas essa foi a vez quando se dividiram as marcas. Em português não dá para contar bem a história, mas ali no Salto do Apucarantina é onde os Kaingang apareceram, surgiram. As duas marcas. (Gilda Kuitá, julho de 2019)

Utilizo o termo *história* por ser desta forma que D. Gilda e demais interlocutores referem-se a esse tipo de narrativa. Essa *história* é uma variante do mito de origem kaingang, cujas versões mais disseminadas foram aquelas publicadas por Borba (1908) e Nimuendajú (1993)⁷⁰. Ainda que a versão narrada por D. Gilda seja mais resumida, ela relata o surgimento dos Kaingang em um local na Serra de Apucarana, nas proximidades do Salto do Apucarantina. Os mitos registrados por Borba e Nimuendajú também narram o surgimento dos Kaingang em um local alto, uma Serra. Na versão de Borba (1908), os Kaingang sobrevivem a um dilúvio no cume da Serra de Crijinjibé, onde parte deles se esconde em um buraco e outra parte refugia-se nos galhos das árvores. Na versão de Nimuendaju (1993), os Kaingang surgem de um buraco na Serra de Guarapuava, de onde saem dois grupos chefiados pelos irmãos demiurgos Kamé e Kanhru.

Na versão narrada por D. Gilda, ocorre também a divisão dos Kaingang entre as duas *marcas rá jojo e rá ror – marca comprida e marca redonda*, respectivamente. Aqueles que continuaram no Salto eram de uma determinada *marca*, enquanto aqueles que seguiram rio abaixo, chegando ao *Goj Kuprîg*, eram da outra *marca*.

⁷⁰ As versões desse mito, registradas por esses autores, seguem nos anexos.

Portanto, a história narrada por D. Gilda converge com os mitos coletados por Nimuendaju e Borba, não apenas na origem, mas também na divisão dos Kaingang. Na versão de Nimuendaju, os dois demiurgos, *Kamé* e *Kanhru*, dividiram todos os Kaingang conforme sua descendência e criaram todos os seres. Kamé seria aquele que possui e atribui a seus descendentes e seres a *marca riscada* [*rá jojo*] e Kanhru a *marca redonda* [*rá ror*].

Todos esses aspectos remetem a questões sobre o dualismo kaingang, que já foram, de certa forma, amplamente debatidas na literatura referente a esse povo indígena. Retomo, no entanto, algumas questões conceituais ligadas aos modelos dualistas, relacionando-as ao contexto específico dessa pesquisa.



Imagem 7: Vale do rio Apucarantina. TI Apucarantina, março de 2018.

PARTE II - Dualismos kaingang

1.5. O sistema de metades e o dualismo diametral

Muitos antropólogos e antropólogas já se debruçaram sobre a elaboração teórica e etnográfica do dualismo kaingang. Dentre eles, destaca-se uma geração de

pesquisadores cujos trabalhos foram dedicados ao parentesco e à política (Fernandes 1998, 2003), à cosmologia e aos rituais (Veiga 1994, 2000), ao xamanismo (Crépeau 1997, 2002, 2006; Rosa 2005) e à religiosidade contemporânea (Almeida 1998, 2004). Tais estudos traçaram comparações etnológicas entre os Kaingang e a área cultural Jê-Bororo do Brasil Central, região etnográfica que foi contemplada pelas pesquisas do projeto Harvard-Brasil Central (HBCP), no âmbito do qual foi formulado o dualismo como princípio fundamental das populações indígenas em questão.

Uma das maiores inspirações para a formulação do dualismo kaingang foi o trabalho de David Maybury-Lewis (1979, 1992[1989]), que elaborou um modelo de dualismo binário e diametral, cuja teoria social pressupõe equilíbrio e harmonia entre pares contrários. Uma de suas maiores contribuições para o tema foi a percepção de que o dualismo persiste no tempo à revelia das transformações das formas institucionais, não sendo, portanto, dependente de nenhum sistema específico. Isso desvinculou o dualismo, por exemplo, de sua exclusividade no sistema de metades encontrado entre os Jê. Ao enfatizar a “natureza ideológica” do dualismo, o autor postula que se trata de “teorias sociais abrangentes, que ligam o cosmos e a sociedade (...) independentes de qualquer instituição particular” (Maybury-Lewis 1992:114 [traduções minhas]). Esse aspecto teve clara influência em pesquisas como as de Almeida (1998, 2004), voltadas à análise das relações entre católicos e evangélicos, como atualizações do dualismo diametral, entre os Kaingang contemporâneos.

Os Jê meridionais – Kaingang e Xokleng - não foram incluídos no projeto HBCP, o que na época fora atribuído ao fato de não terem sido notados entre esses povos aspectos dualistas explícitos, tais como a espacialidade circular das aldeias, típicas das aldeias Jê setentrionais e centrais. Maybury-Lewis (Maybury-Lewis, 1979:6), um dos coordenadores do projeto, chegou a afirmar que seus “modos de vida estavam extintos”, ainda que, posteriormente, com as pesquisas de Greg Urban e Silvio Coelho dos Santos, tenha revisto seu posicionamento.

Os antropólogos que realizaram pesquisas entre os Kaingang, no final da década de 1990 e início de 2000, formaram um conjunto de etnografias que colaboraram de forma decisiva para a revisão crítica do estigma da aculturação, bem como para o aprofundamento reflexivo sobre as especificidades etnológicas dos Jê Meridionais. Um dos pontos enfatizados por esses pesquisadores é que o dualismo kaingang é altamente expressivo na divisão das coisas do mundo – pessoas, animais,

plantas, astros, espíritos – entre duas metades, as quais recebem os nomes dos demiurgos gêmeos *Kamé* e *Kanhru*. No mito de origem, *Kamé* – mais comprido, mais forte, mais lento, associado ao sol – e *Kanhru* – menor, mais ligeiro, associado à lua – criam os Kaingang e todas as coisas do mundo⁷¹. Já mencionada alhures, uma das versões mais difundidas desse mito é a que foi registrada por Nimuendajú, na região do rio Ivaí (PR):

A tradição dos Kaingang afirma que os primeiros da sua nação saíram do solo; por isso têm cor de terra. Numa serra, não sei bem onde, no sudeste do estado do Paraná, dizem eles que ainda hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Uma parte deles permaneceu subterrânea; essa parte se conserva até hoje lá e a ela se vão reunir as almas dos que morrem aqui em cima. Eles saíram em dois grupos chefiados por dois irmãos, Kanyerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe consigo um grupo de gente. Dizem que Kanyerú e toda a sua gente eram de corpo delgado, pés pequenos, ligeiros, tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. (Nimuendaju, 1986: 86).

A interpretação desse mito, a partir da relação entre os gêmeos, bem como das características atribuídas às pessoas e seres pertencentes a cada metade, levou alguns antropólogos a classificarem o dualismo kaingang como sendo complementar e assimétrico (cf. Crépeau 1997, 2006; Veiga 2000). A assimetria atribuída à relação entre as metades duais liga-se não apenas ao mito, mas também a teorias nativas sobre pessoas e corpos: é comum dizerem que aqueles pertencentes à metade *kanhru* são mais inteligentes e mais rápidos, enquanto aqueles pertencentes à metade *kamé* são mais fortes e corajosos, embora mais lentos. Aspectos físicos são também atribuídos aos humanos, animais e plantas relacionados a cada uma das metades: ser comprido ou possuir *marcas riscadas* são qualidades associadas a *kamé* e ser pequeno, redondo ou possuir *marcas redondas* são qualidades associadas a *kanhru*.

⁷¹ “A organização dual kaingang consiste de metades chamadas *kamé* e *kanhru*, que são concebidas como assimétricas e complementares. O *kamé* é primeiro e associado ao mais forte, masculino, sol, leste, poder político e xamanismo, enquanto o *kanhru* é concebido como segundo, mais fraco, feminino, associado à lua, ao oeste e à organização do rito de segundo funeral” (Crépeau, 2006: 12).

A complementaridade, por seu turno, está associada a formulações do dualismo que o descrevem como um sistema fechado, uma ideia emblemática do dualismo diametral. Uma caracterização que, a meu ver, mereceria ser revista para o contexto kaingang. Os autores que enfatizam o aspecto complementar fundamentam-se em descrições do Ritual do Kiki e em teorias nativas que sugerem a necessidade de sempre haver pessoas das duas metades, *kamé* e *kanhru*, para que haja harmonia no fazer e estar no mundo. Isso também é válido para as ações de liderança e para o sucesso em outras empreitadas, como a caça. Penso, no entanto, que, se temos uma relação de assimetria, ela necessariamente não pode ser complementar, tampouco pressupor uma totalidade. Se é uma relação de diferença, como uma metade complementar a outra formando uma totalidade? É impossível pensar em termos de totalidade ou unidade, ambas decorrentes da ideia de complementaridade, quando o que está em questão são relações de diferença entre metades assimétricas⁷².

Nas relações de parentesco, o pertencimento às metades *kamé* e *kanhru* é patrilinear e estabelece regra de casamento exogâmica⁷³. Se, nos contextos das Terras Indígenas no Rio Grande do Sul, há bastante controle na efetivação dessa regra (cf. Gibram 2016), nas TIs no Paraná, onde estive mais recentemente, não se percebe investimento similar, ou seja, existem muitos casamentos entre pessoas da mesma *marca*/ metade. No contexto da TI Apucarantina, o que foi a mim relatado é que existe um número muito maior de pessoas da marca *rá jojo* do que da marca *rá rór*, tornando inviável a exogamia. Nesta TI, as pessoas fazem quase que exclusivamente referência às *marcas*, não sendo comum a referência às metades *kamé* e *kanhru*, como notado entre as pessoas das TIs no Rio Grande do Sul.

Nos territórios kaingang no Rio Grande do Sul, as metades *kamé* e *kanhru* são associadas, respectivamente, às *marcas riscada* [*rá téj*] e *redonda* [*rá rór*]. Na TI Apucarantina, assim como nas outras TIs a ela relacionadas pelo complexo da bacia do rio Tibagi, a *marca redonda* [*rá rór*] é também designada como *rá kutu* e a *marca riscada* (ou comprida) [*rá téj*] como *rá jojo*. Essas *marcas* [*rá*], além de aludirem diretamente a características daquilo que foi criado por *Kamé* e *Kanhru*, no mito de

⁷² Agradeço à Beatriz Perrone-Moisés por chamar a atenção para este ponto fundamental, durante sua arguição em minha banca de qualificação.

⁷³ Para a descrição dessas regras em diversos contextos kaingang, cf. Veiga, 1994. Esses aspectos – patrilinearidade e exogamia entre as metades – diferem das elaborações sobre o dualismo no HBCP, uma vez que naquele momento o dualismo já foi teoricamente formulado de forma independente dos conceitos de descendência e aliança (cf. Lea, 1995; Coelho de Souza 2002). Em minha dissertação de mestrado, discorro sobre teorias nativas relativas a regras e normas de parentesco (cf. Gibram, 2012).

origem, ligam-se também às pinturas corporais realizadas no Ritual do Kiki. As pinturas corporais no Kiki, como veremos em capítulos vindouros, são realizadas como proteção dos vivos em relação aos *věnh kuprřg* [espíritos dos mortos], que podem capturar o espírito daquele que estiver desprotegido durante a realização do do *ritual*. Nele, os participantes pintam-se com *marcas riscadas* [*rá téj / rá jojo*] ou *marcas redondas* [*rá ror/ rá kutu*], de acordo com o pertencimento, respectivamente, às metades *kamé* e *kanhru*.

1.6. O modelo concêntrico: formas políticas e de parentesco

O modelo diametral do dualismo kaingang foi revisto, pela primeira vez, por Fernandes (2003), em seu estudo sobre formas políticas e de parentesco entre esse povo indígena. A irredutibilidade dessa forma de dualismo ao aspecto diametral, segundo esse autor, justifica-se pelo fato de que as metades *kamé* e *kanhru*, mesmo que exogâmicas, não se definem como “unidades de troca” (Fernandes, 2003:56). Por “unidades de troca”, o autor define unidades através das quais:

são operacionalizadas trocas matrimoniais (o casamento, que ratifica alianças entre grupos e metades), trocas simbólicas (fidelidades rituais, religiosas e políticas) e trocas econômicas (cadeias de solidariedade que garantem o cultivo/produção da terra). (Fernandes, 2006: 33).

A partir de estudos em aldeias no Rio Grande do Sul e Paraná, as análises de Fernandes (2003, 2006) propõem que as “unidades de troca” entre os Kaingang seriam os grupos domésticos e não as metades em si, o que exigiria, portanto, a complexificação do modelo dualista vigente. Assim, à diametralidade das relações entre as metades kaingang *kamé* e *kanhru*, Fernandes (2003) adicionou as proposições do modelo concêntrico de organização sociopolítica, baseado em graus de afinidade estabelecidos a partir de relações de proximidade ou distância (genealógica, geográfica e social), entre os grupos domésticos. A revisão conceitual do autor sugere, portanto, a seguinte configuração: de um lado, têm-se os *régre*, os *irmãos*, todos aqueles pertencentes à mesma metade, consanguíneos ou não⁷⁴. De outro, estão os *jamré*, os *cunhados*, todos aqueles da metade oposta, os afins efetivos e virtuais. A

⁷⁴ *Régre* é também traduzido como *companheiro*, *amigo*, além de designar o número *dois*.

essa divisão, o autor acrescenta os princípios do modelo concêntrico, baseados em relações de proximidade e distância, resultando, nos casos de aproximação, na consanguinização de afins virtuais nos grupos domésticos, tornando-os *kanhkó* [parentes]⁷⁵. Dessa forma, Fernandes (2003) sugere que o modelo dualista concêntrico, nas relações de parentesco, se atualiza na consanguinização de afins virtuais nos grupos domésticos - onde são obliterados os casamentos entre afins próximos, como primos cruzados de primeiro grau ou tios maternos e sobrinhas - e que o modelo diametral⁷⁶ apresenta-se na interdição ou permissão dos casamentos com as pessoas de grupos domésticos distantes, de acordo com o pertencimento às metades⁷⁷.

O modelo etnológico proposto por Fernandes (2003) apresenta claras influências das proposições de Turner (1979), para quem o dualismo não pode ser descolado dos aspectos políticos e sociais expressos, principalmente, nas formas de hierarquia e dominação. Para o autor, que pesquisou junto aos Kayapó no escopo do HBCP, o dualismo foi concebido como uma forma de amenizar as diferenças inter e intra-familiares, decorrentes principalmente da uxorilocalidade - princípio que

⁷⁵ Em minha dissertação de mestrado (Gibram, 2012), descrevi alguns dos mecanismos pelos quais os Kaingang da TI Rio da Várzea constroem suas relações de consanguinidade por meio da identificação e da diferenciação de parentes e afins. Dentre esses mecanismos, destaco a comensalidade, a coresidência e a solidariedade, que configuram graus de proximidade entre os consaguíneos. Para as relações entre afins, destaco sobretudo as relações de *respeito*.

⁷⁶ Percebo, diferente dos autores supra citados, que a diametralidade e o concentramento do dualismo kaingang diz respeito a uma mesma matriz de relação que é a diferença entre duas partes ou duas metades, que são diferentes entre si. Essa questão é elaborada por Lévi-Strauss (1991), ao propor o dualismo ameríndio a partir da noção de perpétuo desequilíbrio, como será mencionado logo adiante.

⁷⁷ Tais constatações sobre o casamento entre os Kaingang aproximam-se da questão geral apresentada por Nimuendaju em suas primeiras pesquisas sobre os Jê (Nimuendaju 1939, 1942, 1946 – respectivamente sobre os Apianyé, os Xerente e os Timbira orientais), cujas descrições destacavam a ausência de uma regra positiva de casamento, conformando tanto um desafio para as teorias da aliança quanto a classificação desses sistemas como semi-complexos (Crow- Omaha). “Os Jê descritos por Nimuendajú nas décadas de 30 e 40 apresentavam terminologias de tipo Crow/Omaha, regra negativa de casamento (casa-se com “não-parentes”), e sistemas de clãs ou metades exógamos. [...] Considerados por Lévi-Strauss como sistemas semi-complexos de aliança (porque, diferentemente do nosso, complexo, a proibição incidia sobre grupos, não sobre relações/posições), permaneceram entretanto por muito tempo como um desafio para a teoria da aliança” (Coelho de Souza, 2002: 2). Tais classificações foram complexificadas pelas pesquisas posteriores realizadas na região, em especial aquelas do HBCP, que enfatizaram a recusa da noção de descendência e apontaram para a ideia de que o domínio do parentesco só poderia ser entendido em correlação com outros domínios, tais como os sistemas de metades e as categorias cerimoniais, a terminologia, a espacialidade das aldeias: “[...] a exogamia, mesmo quando presente, seria um aspecto secundário dos sistemas de metades, e o dualismo jê independente de qualquer substrato matrimonial. As análises centravam-se, alternativamente, naquilo que, expresso no princípio da residência uxorilocal, haveria em comum entre todos esses sistemas: a oposição entre a esfera cerimonial masculina e a esfera doméstica feminina, manifesta no plano da aldeia no dualismo (concêntrico) centro e periferia. [...] Tratava-se de acentuar a dependência do parentesco para com as teorias indígenas da pessoa e da sociedade, da natureza e da cultura, e de suas mútuas relações, numa perspectiva claramente inspirada na crítica schneideriana” (*idem*: 6).

ocasionaria uma concentração de poder na figura do sogro enquanto chefe residencial, por meio do controle hierárquico sobre seus genros. Fernandes (2003), de forma análoga, afirma existir entre os Kaingang uma concentração de poder na figura do sogro [*kakré*]. Enquanto chefes residenciais [*pã'í*], os sogros exerceriam certa dominação por meio de prestações decorrentes do “serviço da noiva”, o que implica na execução de tarefas diversas pelo genro. Assim, Fernandes propõe que o grupo doméstico kaingang, que engloba diferentes grupos familiares, configura-se também como uma “unidade política” (2003: 125).

Em estudo posterior junto aos Kayapó (Mëbengôkre), Lea (1999) faz importantes revisões do modelo de Turner (1979) sobre o ciclo de desenvolvimento da família mëbengôkre, ressaltando que são raros os casos em que os sogros convivem com seus genros, visto que o casamento ali se dá entre homens bem mais velhos do que suas esposas. Ou seja, quando suas filhas se casam, é comum que os pais já tenham morrido ou deixado suas casas, cabendo à mulher o papel de maior autoridade em sua unidade doméstica (Lea, 1999: 189).

A abordagem crítica de Lea dirige-se ao fato de que, no escopo do HBCP, com destaque para a pesquisa de Roberto DaMatta (1976), algumas oposições e associações, como centro/periferia = masculino/ feminino = cultura/ natureza, teriam restringido as mulheres ao plano biológico das relações, cabendo apenas aos homens, cuja espacialidade seria relacionada com o centro das aldeias, as relações sociopolíticas. Ao afirmar que os nomes e os *nekretx* – as maiores riquezas locais – são propriedades das Matri-Casas mëbengôkre, a autora demonstrou que o domínio político e jurídico é extensível ao plano doméstico, e não apenas limitado ao centro e à esfera masculina de atuação. Lea (2012) propõe, assim, que as Casas mëbengôkre (kayapó) constituem “pessoas morais ou jurídicas”, aproximando-as do modelo de Casas tal como elaborado por Lévi-Strauss (1983), em relação às “sociétés à maisons”, onde as Casas não são apenas espaços de moradia, mas sujeitos plenos de direitos e deveres. Lévi-Strauss define a noção de Casa como uma pessoa moral, “detentora de um domínio constituído por bens materiais e imateriais [...] que se perpetua ao transmitir seu nome, sua fortuna e seus títulos em linha direta ou fictícia [...]” (Lévi-Strauss, 1983: 19 *apud* Lea, 2012: 128). A descrição de Lea, contudo, propõe um enviesamento unilinear matri, diferindo da proposição lévi-straussiana, que se define justamente pela cognação.

Em trabalho anterior (Gibram 2012), segui justamente essa direção, desenvolvendo o argumento de que a política kaingang extrapola o domínio da liderança, exclusivamente masculina, constituindo-se também nos processos de parentesco, de construção de pessoas e de constituição e continuidade de grupos domésticos, processos que dependem decisivamente da atuação feminina - ainda que envolvam, obviamente, relações e práticas de homens e mulheres. Para aquela pesquisa, encontrei, novamente, ressonâncias com o modelo esboçado por Fernandes *et al* (1999), no qual se destaca a centralidade das relações de consanguinidade e de solidariedade entre mulheres nos grupos residenciais kaingang. Tais autores atribuem ao plano feminino o fator estruturante das “Casas kaingang”, ao modo de Turner (1979), que propõe a Casa como unidade segmentária efetiva na sociedade kayapó, sem, no entanto, ser dotada das características jurídicas e políticas, tal como no modelo lévi-strausseano endossado por Lea (2012).

Resumidamente, Fernandes *et al* (1999) compreendem que a estruturação das Casas ocorre preponderantemente pelas e nas relações entre mulheres consanguíneas. Tal argumento foi central para minha pesquisa etnográfica anterior (Gibram 2012), na TI Rio da Várzea, na qual enfatizei a importância das relações de solidariedade intergeracionais, entre mulheres consanguíneas, para a constituição dos núcleos residenciais. Para tanto, descrevi os regimes de cuidado [*kirĩr*] intrafamiliares, destacando gradações e diferenciações nas relações de criação [*jẽ'ỹn*]. Diferentes formas de criação eram estabelecidas entre filhos de filhas, filhos de netas e filhos de parentes distantes. Além disso, tudo indicava tratar-se de formas relacionais que se estendiam, com suas evidentes diferenças, às formas de cuidado próprias das relações de criação de animais domésticos [*mẽg*].

Estas formas relacionais de cuidado e solidariedade mostraram-se intimamente ligadas ao caráter político inerente aos processos de construção de parentesco. Por um lado, devido a seu caráter constituinte na formação intergeracional dos núcleos domésticos, ligados diretamente a certa perenidade dos núcleos domésticos em torno das figuras dos *troncos-velhos*⁷⁸ e também à memória genealógica relativa aos

⁷⁸ *Tronco-velho* é uma expressão bastante utilizada entre os Kaingang no Rio Grande do Sul, ao se referirem às pessoas mais velhas, que vivem em um território há muito tempo e que, geralmente, estão ligadas aos *antigos* [*ẽg sĩ*] daquele lugar. São troncos ligados às raízes ancestrais e territoriais, em torno dos quais surgem os galhos, frutas e folhas: filhas, filhos, netas, netos, bisnetas, bisnetos, genros, noras, parentes em geral [*kanhkó*]. No Paraná, essas pessoas são chamadas *kofá*, detentoras de sabedoria e merecedoras de respeito. O termo *kofá*, entretanto, diferencia-se de *tronco-velho* justamente por não enfatizar o caráter centralizador próprio da imagem de um tronco.

parentes antigos [ẽg sĩ]. Por outro lado, mostraram-se também de grande importância para o estabelecimento de redes de relações comunitárias, bem como para processos internos de construção de lideranças e de regimes de diferenciação e prestígio. Configurados em termos de proeminência, tais processos destacam algumas pessoas ativas e concentram uma ampla rede de parentela [*kanhkó*], noção por sua vez que conjuga consanguíneos com afins familiarizados.

Enfatizo, portanto, que o domínio entendido como político, especialmente no que tange a constituição de coletivos, é intrinsecamente ligado às relações descritas geralmente como domésticas, com especial atenção às práticas femininas, não apenas para a constituição de núcleos domésticos, mas também para a constituição de relações interfamiliares e coletivas. Sob essa ótica, a vida e o cotidiano de uma grande avó, como Dona Laurinda Kajeró, um *tronco-velho* que tem seus ancestrais enterrados no antigo cemitério local, mostrou-se indissociável da constituição de *Penhkár*, que é o nome originário do território hoje reconhecido como TI Rio da Várzea⁷⁹ (Gibram 2012, 2016).

Na abordagem de Fernandes e colaboradores (1999), destaca-se a percepção da importância das mulheres na constituição das Casas e, conseqüentemente, para a constituição do “plano sociopolítico”, uma vez que a relação fundamental para o estabelecimento de uma “comunidade” se daria, no mínimo, entre duas Casas. No entanto, os autores (cf. também Fernandes 2003, Góes 2018) enfatizam que a constituição de elos entre as Casas se dá sobretudo na relação entre os *jamré* [cunhado; homem pertencente à outra metade de ego], não fazendo menção às redes mobilizadas também pelas mulheres nas relações coletivas, seja inter-familiares ou públicas. Viés, por sua vez, que acabaria levando ao início da discussão, pois relegaria apenas aos homens, em geral, e aos cunhados, em particular, a constituição propriamente sociopolítica de um *emã* [aldeia].

Esse argumento é também algo que venho, juntamente com outras pesquisadoras indígenas e não indígenas, tentando, se não contrapor, complexificar etnograficamente (Rocha, 2010; Schild, 2016; Gibram 2016; Fideles & Gibram, 2019). Um dos pontos centrais de nosso argumento é que, além das redes

⁷⁹ No plano de ligação dos vivos com os mortos, ter ancestrais enterrados em um antigo cemitério local, em território kaingang, é algo que confere proeminência política aos descendentes daqueles mortos, além de legitimidade para sua ocupação territorial (cf. Gibram, 2012; 2016).

intergeracionais de solidariedade entre mulheres consanguíneas serem decisivas para a constituição dos núcleos domésticos, as mulheres criam em torno de si redes de socialidade que abrangem o plano político comunitário e também externo às aldeias. Redes de socialidade feminina, e não apenas masculinas – o que atualmente parece óbvio, mas ainda merece ser enfatizado-, também constroem coletivos sociopolíticos, bem como organizações indígenas e alianças com outros povos indígenas e não-indígenas. Em suma, buscamos destacar que, assim como são necessários mulheres e homens para a constituição das Casas kaingang, também são necessárias relações de mulheres e homens para a constituição dos *emã* (e não apenas relações entre *jamré*, homens cunhados). Buscamos, portanto, descrever devidamente que as relações no interior das Casas são também sociopolíticas (Schild 2016, Gibram 2016), mas também que as relações entre mulheres de Casas diferentes e a atuação das mulheres no plano público ou comunitário são fundamentais para o que se busca entender como política entre os Kaingang.

Mulheres como Gilda Kuitá, Odila Kysã, Andila Nivygsãnh, Ângela Norfa, Martina Vergueiro, são mulheres que adensam relações, suas trajetórias são indissociáveis dos coletivos e territórios onde habitam⁸⁰. Elas ocupam posições de frente em ações políticas: coadunam o *jykren* - o plano da estratégia, do pensamento e da articulação – com o *hán* - o plano da ação, do movimento, da mobilização, atribuído, muitas vezes, apenas às lideranças kaingang masculinas (Fideles & Gibram 2019). Gerações de mulheres contemporâneas reforçam os caminhos e as trajetórias dessas grandes mulheres: Nyg Kuitá Kaingang, filha de Gilda Kuitá, Joziléia Daniza Kaingang e Fernanda Kaingang, filhas de Ângela e Andila, respectivamente, são mulheres que, junto com outras de suas *régre* [irmãs; pessoas da mesma metade] e *jamré fi* [cunhadas; pessoas da metade oposta], vêm ocupando os espaços públicos, como porta vozes de suas comunidades e de seu povo, em âmbitos regionais, nacionais e internacionais. Elas, vigorosamente, reforçam a luta dos povos indígenas nas redes nacionais de mobilização, como aquelas engendradas pela APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e REJUIND (Rede de Juventude Indígena). Tais questões serão etnograficamente abordadas em capítulos posteriores.

⁸⁰ Para a centralidade das ações e trajetória de Martina Vergueiro para a retomada, ocupação e constituição coletiva do território de Sêgu (RS), ver Rocha (2010). Para a importância da trajetória e das redes articuladas por estas três mulheres para o território de Serrinha (RS), ver Schild (2016).

Por ora, concluirei retomando a contribuição lévi-strausseana às proposições dualistas.

1.7. Desequilíbrio e transformação

Em texto inaugural dedicado à questão do dualismo nas sociedades indígenas Jê-Bororo do Brasil Central, Lévi-Strauss (2008 [1952]) demonstrou que a noção de diametralidade encobre desigualdades estruturais, onde o sistema de trocas não se apresenta equilibrado como naqueles casos regidos pela troca restrita. Centrado na noção de reciprocidade entre e intra-metades e nos sistemas terminológicos - que não reproduziam a divisão em metades, mas as recortavam de forma desequilibrada -, o autor chama atenção para a existência de uma “organização tripartite e assimétrica mais fundamental”, encoberta pelo “dualismo e aparente simetria da estrutura social” (Lévi-Strauss 2008[1952]: 145).

Em trabalho posterior (Lévi-Strauss, 2008 [1956]), o autor sugere que o dualismo e o triadismo seriam indissociáveis, apresentando, então, a ideia de um dualismo concêntrico, pautado nos modelos espaciais circulares das aldeias Jê do Brasil Central. Neste momento, destaca, no entanto, não apenas a relação de oposição entre centro e periferia (ocupada pelas casas), enfatizada nos modelos propostos pelos pesquisadores do HBCP, mas introduz a dimensão exterior, circundante à periferia, ao sistema. Vislumbrava-se, assim, a possibilidade de compreensão do dualismo como um sistema aberto que, contendo em si a relação com o exterior, com os Outros, com a alteridade, torna-se intrinsecamente conectado aos processos de transformação.

Posteriormente, extrapolando sua análise para além dos povos Jê, Lévi-Strauss abandona a própria ideia de ternarismo, sugerindo que modelos diametrais e concêntricos seriam transformações de uma mesma matriz dual. Partindo da análise de mitologias indígenas de toda a América, em especial da mitologia Tupi, o autor desenvolve o que ficou conhecido como o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1991: 212), noção fundamental segundo a qual a transformação e a instabilidade são apontadas como aspectos inerentes ao dualismo ameríndio. Lévi-Strauss passa a apresentá-lo, então, como uma mola mestra do pensamento indígena, para a qual a simetria ou a identidade apresentam-se como valores negativos.

Segundo Lévi-Strauss (1991), o pensamento ameríndio não se constrói na necessidade de superação das diferenças, uma vez que um mundo sem diferenças seria um mundo imóvel, sem transformação. Disso decorre a noção de dualismos dinâmicos, como processos que perpetuam a perenidade das transformações e do surgimento de novas formas, instáveis, de dualismos:

No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável (Lévi-Strauss, 1991: 209).

Para o contexto kaingang, essas noções permitem alargar um sem-número de questões. De imediato, é importante destacar que se trata de um povo Jê Meridional que, como os Xokleng, não possui aldeias circulares. Se existe algo entre os Kaingang que remeteria ao “centro” dos Jê do Brasil Central, ocupado pela “casa dos homens”, seria o próprio *corpus* da liderança, cujas reuniões ocorrem na casa do cacique, nos saguões, nos escritórios dos antigos Postos da Funai ou em algum outro estabelecimento nas aldeias Sede, verdadeiros epicentros demográficos de seus territórios. As diferenças entre centro/ liderança e periferia/ comunidade são, no entanto, mais de assimetria do que de oposição.

Segundo Góes (2018), os Kaingang organizam-se morfologicamente como “raízes tuberosas”⁸¹, que metaforizam tanto as aldeias Sede que concentram o território quanto grandes chefes [*pã’i mág*] que concentram parcialidades demográficas – sendo uma dimensão vinculada à outra:

A ‘Morfologia Kaingang: Tuberosas’ foi elaborada de forma a sugerir as diferentes densidades de cada unidade territorial, as assimetrias entre unidades relacionadas e o processo faccional que origina novos territórios. Cada ponto de enraizamento tuberoso pode gerar suas ramificações, mas aqueles que estão interligados mantêm relações assimétricas. [...] sempre que mais de uma aldeia coexiste em uma mesma terra indígena, haverá

⁸¹ Ao modelo morfológico de “raízes tuberosas”, Góes (2018) contrapõe o modelo de “rizoma” atribuído aos Guarani Mbya, destacando serem seus processos de territorialização desprovidos de um centro e, por isso, apresentando cada ponto como “capaz de lançar suas raízes e assim novamente se expandir e territorializar” (:403). Para o desenvolvimento desses dois modelos morfológicos, o autor lança mão de ampla bibliografia comparativa, dados arqueológicos e descrições etnográficas sobre contextos específicos de cada povo - litoral do Paraná para os Guarani Mbyá e bacia do Tibagi para os Kaingang.

uma aldeia central ou “sede”. Cada unidade territorial possui, assim, uma autonomia político-territorial para temas, digamos, intraaldeões (conflitos familiares, distribuição de áreas agricultáveis, etc.), porém em planos que envolvam articulações com âmbitos externos à terra indígena, são os caciques gerais que realizam essas mediações. (Góes, 2018: 400)

Entre os Kaingang, especificamente aqueles nos territórios encontrados no Rio Grande do Sul, essa imagem encontra ressonância com a imagem de *tronco*: são os *troncos-velhos*, pessoas idosas, que contêm seus umbigos enterrados no território, bem como ascendentes enterrados nos *cemitérios antigos* de seus territórios. Os *troncos-velhos*, geralmente, são o cerne, o centro dos coletivos kaingang. São pessoas idosas em torno das quais, continuamente, são construídas relações de parentesco e cujas trajetórias e memórias atestam a longa cronologia da ocupação em determinados territórios kaingang. Nota-se assim que, se a liderança kaingang configura a imagem de uma tuberosa em torno da qual nascem ramificações, os *troncos-velhos* duplicam essa mesma configuração, em outras escalas. Cada núcleo doméstico tem seu *cabeça*, seu *tronco-velho* ou seu *pã'i*, conformando uma situação que rarefaz a oposição explícita entre centro-periferia ou liderança-comunidade.

Uma das oposições mais significativas entre os Kaingang parecem ser, de fato, aquelas referentes ao sistema de metades *kamé* e *kanhru* que, como vimos, são também atravessadas por assimetrias. Dessa oposição primordial, vimos decorrer as relações definidas pelos *régre* - aqueles pertencentes a uma mesma metade - e os *jamré* - aqueles pertencentes à metade oposta. Todo um sistema relacional decorre dessas oposições, em que os *kanhkó* - os *parentes* - são construídos por meio da ativação do sistema de *metades/ marcas* ou por meio da consanguinização nos núcleos residenciais, as Casas kaingang.

Procuró encarar as formas de dualismo kaingang a partir da noção de “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1991), assumindo que a instabilidade e a transformação são inerentes a todas as formas de dualismo ameríndio. Assim, eu pretendo explorar aqui alguns desdobramentos dessas oposições kaingang, relacionando-as a uma matriz que também as define: a diferenciação crucial entre *nós* e *outros*. Percebo que o *nós*, os *régre* e os *kanhkó* - aqueles pertencentes a uma mesma metade, aqueles do núcleo de parentes e, de um ponto de vista mais amplo, aqueles que se reconhecem como *kanhgág* [kaingang] - só existem em relação. É possível conceber o *nós*, em qualquer um desses planos, somente em relação a

outros, jamré, kato te [inimigos] - aqueles pertencentes a outra metade, aqueles que não são parentes sendo, portanto, potencialmente inimigos, aqueles que não estão vivos, que não são humanos, que não são *kanhgág*.

Todas essas relações constroem-se por meio de instabilidades, gradações, cromatismos: há como ser mais ou menos parente [*kanhkó*], há como ser mais ou menos próximo ou companheiro [*régre*], há como ser mais ou menos *kanhgág*. A relação entre pessoas da mesma metade define-se muitas vezes por práticas de solidariedade⁸². Um núcleo familiar que se muda para uma nova TI, por exemplo, procurará pessoas da mesma *marca* e, ativando relações chave do parentesco, construirá vínculos de solidariedade, ainda que essas pessoas não sejam consanguíneas ou corresidentes. A construção de parentesco *kanhkó* perpassa as relações entre as metades, por meio de práticas de comensalidade, corresidência e solidariedade, em um processo contínuo de consanguinização (cf. Gibram 2012, 2016).

Quando um *nós, kanhgág* se forma? Assim como as dinâmicas relacionais mencionadas acima, esta também é uma instância perspectiva, definida pela diferença. Um *nós, kanhgág* só pode ser concebido a partir de suas relações com *outros, não-kanhgág*. Dentre esses *outros*, há uma miríade de relações possíveis. Historicamente, os *outros* avultam-se como outras populações indígenas, tais como os Guarani, os Xetá, os Xokleng⁸³. Partindo do fato de que *ser kanhgág* aponta para quesitos de humanidade plena (cf. Gibram 2012, 2016), os *outros* apresentam-se também como seres não-humanos: espíritos dos mortos [*vênh kuprĩg*], *jagré, tãñ*, e todas as outras espécies e seres além dos humanos. No entanto, com os processos históricos vivenciados pelos Kaingang, é impossível refletir sobre a existência e os modos de ser *kanhgág* sem levar em conta, fundamentalmente, a relação entre *kanhgág* e *fóg* [brancos, não-indígenas], profundamente definidora dos modos de ser e de se relacionar no mundo contemporâneo, o mundo do *ũri*. Uma relação de opostos desestabilizadores, em constante transformação, que contém em si tanto dinâmicas de

⁸² De acordo com Ewart, entre os Panará, povo Jê setentrional, a diferenciação das metades também é marcada pela oposição entre *nós* e *outros*, com alto grau de solidariedade entre pessoas da mesma metade e baixa coesão na relação inter-metades (2003: 270).

⁸³ Embora os Xokleng sejam inimigos imemoriais de parcialidades kaingang, com relatos de disputas territoriais, raptos de mulheres e cativo de prisioneiros inimigos, existem também inúmeros relatos de guerra entre parcialidades reconhecidas como Kaingang, o que aponta para outras formas de oposição, mais vinculadas às redes *kanhkó* e ao sistema de metades.

aproximação, devir e incorporação quanto de afastamento, negação, diferença total, guerra.

Face aos contínuos processos de transformações decorrentes das relações com os *fóg* – embora não apenas, já que as desestabilizações decorrem de todo tipo de relação com a alteridade - passarei a descrever, sobretudo no terceiro capítulo, práticas do coletivo Nën Ga, cujo principal propósito é o que denominam *retomada do ser kanhgág*. Pretendo, a partir de suas práticas, falas, cantos, danças e demais linguagens, dinâmicas e formas expressivas, refletir como a resistência indígena se constrói justo na variação, na persistência da transformação. Para isso, faz-se necessário adentrarmos, previamente, o universo de estéticas sonoras kaingang, no qual as vozes kaingang do *ĩri*, do presente, ressoam ao mesmo tempo o passado e o futuro. Trarei exemplos de formas de fala e de canto entre coletivos Kaingang de diferentes regiões, para então retornarmos para o contexto de Apucarantina e para as dinâmicas locais do coletivo Nën Ga.

CAPÍTULO 2
KANHGÁG VĪ, KANHGÁG TŶNH:
LINGUAGENS E POLÍTICAS KAINGANG

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras.

(Davi Kopenawa, Kopenawa & Albert, 2010: 390)

Da relação entre política e linguagem no mundo ameríndio, ou uma breve introdução

A busca pelo que seria a “política” nos mundos indígenas é tarefa empenhada há longa data na etnologia americanista. Desde as fundamentais contribuições de Clastres (2003 [1963]; 2004 [1976]), temas como chefia, poder, faccionalismo, autoridade e hierarquia formaram um escopo volumoso de questões e debates que nortearam inúmeras pesquisas na região. Como já mencionado, Perrone-Moisés (2015), em análise mais recente sobre as contribuições clastreanas, destaca, no entanto, que traduções nas línguas indígenas para aquilo que identificamos como “política” são difíceis. Não raro, a utilização do termo é feita em referência à “política dos brancos”. A busca, portanto, continua em aberto e tem apontado para outros lugares de investigação.

Pesquisas recentes têm demonstrado certas concepções indígenas que aproximam a ideia de política daquela de linguagem. Em diferentes contextos, encontram-se formulações que associam a política aos atos de “fazer a fala”, “reunir para conversar” (cf. Sztutman, Vanzolini, Gibram, 2020). Este é o caso, por exemplo, da palavra *wotuno*, como descrito por Girardi (2020), entre os Katxuyana. Porém, mais do que definições, o que se percebe em grande número de etnografias que abordaram a questão política entre coletivos ameríndios, em contextos contemporâneos e outros, é que não existe ação política indígena descolada de falas públicas, falas de chefe, diálogos cerimoniais, bem como de cantos, danças, pinturas corporais, ornamentações.

Minha experiência junto aos Kaingang – não apenas com essa pesquisa, mas também em trabalhos anteriores (Gibram 2008; 2012; 2017) – desdobrou-se em um

conjunto de interesses relacionados à inseparabilidade entre política, linguagem e estética, questão pioneiramente explorada por Clastres (2003 [1963]), quando o autor se deteve ao vínculo entre a chefia e o “dever da palavra”. Esta indissociabilidade, que se mostra pertinente não apenas aos Kaingang, mas a tantos outros povos ameríndios, é facilmente notada, atualmente, em performances e manifestações políticas indígenas, onde estão em jogo códigos diversos e não apenas a fala articulada. Tais códigos, muitas vezes entendidos como formas ou práticas expressivas, extrapolam o plano verbal e apontam para o que, conforme mencionado na Introdução, Menezes Bastos (2013) definiu como plano “linguágico”, que compreende outros sistemas semióticos - música, dança, pintura, ornamentação - como linguagens, formas comunicativas dotadas de significação.

Ao lidar com essas questões, procuro deixar evidente que utilizo categorias como estética, arte, música (e outras) como uma forma de tradução possível às práticas e concepções kaingang às quais aqui buscamos nos aproximar, conforme também apresentado na Introdução dessa tese. Se um dos grandes dilemas da antropologia parece estar nas linguagens manejadas pelos pesquisadores, algumas questões não poderiam estar ausentes desse trabalho: como estabelecer uma relação com conceitos e pensamentos diversos, formulados em uma língua indígena, sendo o mais fiel possível a tais concepções no momento de sua tradução? Questões de tradução, portanto, acompanham todas as etapas dessa etnografia.

De antemão, ressalto que procuro seguir os caminhos abertos pelas categorias nativas, por meio de exercícios de tradução e reflexão com pesquisadores kaingang e demais interlocutores indígenas, com quem convivi ao longo desta e das pesquisas anteriores. No entanto, não deixo de recorrer a termos em português relacionados ao plano da estética, sem tomar como dado conceitos ou definições monolíticas sobre o que seria a arte ou a música. Procuro, ao invés disso, elucidar aspectos da criatividade, agentividade e das reflexões kaingang, através de questões que emergem dos múltiplos usos de suas variadas formas de linguagem. Por vezes, proponho comparações possíveis entre esses planos nos mundos indígenas e não-indígenas.

Ao mesmo tempo que estamos diante da inexorável conexão entre política e linguagem, deparamo-nos com questões que apontam para o próprio alargamento da ideia de linguagem. O que quer dizer, entre os Kaingang, falar? E o que eles dizem sobre cantar? Este capítulo explora, justamente, diferentes formas de linguagem entre

os próprio Kaingang, de diferentes regiões, a partir de registros realizados por mim, por pesquisadores indígenas e por outros antropólogos.

Além de considerar as linguagens como via de transmissão de conteúdos referenciais, elas também serão abordadas em sua dimensão pragmática, isto é, como ação sobre o mundo. Estaremos na companhia de palavras, sons e movimentos que comunicam e fazem coisas, agem sobre as pessoas, seus corpos e pensamentos - *Kanhgág vĩ*.

PARTE I – Artes verbais kaingang

2.1. Categorias voco-sonoras

Existem diferentes termos em kaingang que se referem ao som que as coisas emitem. *Kyr* é uma categoria ampla, que pode ser traduzida, genericamente, como *som*, *ruído* ou *barulho* e abarca uma expressiva variedade sonora, como o canto de pássaros, o barulho emitido por automóveis, o ronco de alguém. Alguns sons específicos – como os estalos do fogo, o som da água da cachoeira, o barulho do vento ou o som das pisadas de alguns animais – são referidos pelo termo *krog*. Esta é uma categoria onomatopéica que faz referência direta a sons específicos: o estalo do fogo ou o cavalgar do cavalo, por exemplo, fazem *krog*.

O termo referente àquilo que entendemos como *música instrumental* é *vãnkry*. *Vãn* é taquara, uma espécie de bambu utilizado para a confecção de variados aparatos de cestaria, além de diversos instrumentos, dentre os quais destacam-se as flautas [*kóká*], os arcos-de-boca [*vãn sĩ* = taquara pequena] e os *туру*, espécie de trompetes, feitos de taquara com cabaças na ponta, tocados durante o Kiki⁸⁴. É bastante raro que esses instrumentos sejam encontrados atualmente. Conheci um tocador de *vãn sĩ* durante o Encontro dos Kujá em Porto Alegre, morador do acampamento de Canela (RS), que se referia ao instrumento como *viola de taquara*. O *vãn sĩ* é construído com

⁸⁴ Kiki é uma celebração funerária, na qual são expressos alguns princípios dualistas kaingang, por meio de prestações mútuas entre aqueles pertencentes às metades *kamé* e *kanhru*, como vimos no capítulo anterior. O Kiki e suas respectivas *retomadas* serão apresentados neste e no último capítulo. Registros sonoros e visuais sobre os *туру* podem ser encontrados em Tommasino & Resende (2000) e no filme “Ritual do Kiki” (1995). Maiores detalhes sobre este instrumento e a música deste *ritual* serão retomados adiante.

uma taquara longa, cujas extremidades são ligadas por uma corda, produzindo uma pequena curvatura. Para tocá-lo, o tocador percute a corda com os dedos e amplia o som com a boca, na qual coloca o arco da taquara. A flauta *koká* também foi tocada nesse encontro, pelo *kujá* Jorge Garcia. Referências às flautas kaingang são encontradas nos registros de Tommasino (1995), nos quais elas aparecem como formas de comunicação a longa distância, efetivas em trilhas e caminhadas realizadas nas florestas⁸⁵.

Para ouvir o som do *vãn sĩ*, acesse o link

<https://www.cantosdafloresta.com.br/audios/kasu-toca-arco-de-boca/>

disponível no *site* do projeto “Cantos da Floresta” (Magda Pucci & Berenice de Almeida 2017), onde é apresentado um trecho da execução do instrumento pelo falecido Kasu Kanheró. Esta faixa foi originalmente gravada para o CD *Kanhgág Ag Vĩ Ýma Mág ki* (Vozes Kaingang na Aldeia Grande), de 2005.

Assim, seguindo a tradução de *kȳr* acima apresentada, *vãnkyr* seria o “som da taquara” – o som emitido pela taquara, em seu estado de instrumento. A taquara apresenta-se aqui, portanto, como um material arquetípico para falar de música instrumental.

⁸⁵ Menezes Bastos (2012) enfatiza, para o contexto kamayurá, a relevância dos condicionantes ecológicos para os usos dos sentidos, entre outros fatores. Transportando esta questão para este caso, a audição surge como mais relevante do que a visão, em uma floresta densa.



Imagem 8:: *Vãn s̃.* VII Encontro dos Kujá, TI Morro do Osso (RS), 2018.

Com relação ao canto vocal, o termo que utilizam é *jãn*, sendo o ato de cantar referido como *jãnjãn*. A especificidade dessa categoria é ela ser traduzida tanto por *canto* quanto por *reza*. Sua forma verbal, *jãnjãn* é, portanto traduzida tanto como *cantar* como *rezar*. Em alguns registros do Kiki nota-se o uso da expressão *jõnjõn ti ag*, traduzida como “rezadores” (cf Rosa, 2005), categoria que inclui pessoas que são *kujá*, como também outros conhecedores do repertório e da realização do Kiki.

Além disso, os cantos do Kiki são geralmente traduzidos na literatura como “rezas”, sendo esta a forma utilizada no registro audiovisual realizado por Tommasino e Resende (2000), um dos materiais de maior importância e disseminação já produzidos sobre essa notável festa/ *ritual* kaingang. Vale notar que *jãn/ jãnjãn* remetem também ao universo das igrejas pentecostais, bastante disseminadas entre os Kaingang, onde essas categorias são traduzidas como *reza-hino* ou *rezar-cantar hinos*.

Existe também um termo para o verbo dançar – *gringrén*. Atualmente (no tempo do *ũri*), esse termo vem sendo mais utilizado em relação à dança nos bailes, onde se toca, principalmente, gêneros de música sertaneja e gaúcha. Em poucos momentos, ouvi o termo *gringrén* em referência às *danças dos antigos* ou àquelas feitas pelos integrantes do Nën Ga, por exemplo. Em contrapartida, as categorias

enfocadas nesse trabalho, utilizadas frequentemente por meus interlocutores, dizem respeito aos contextos de expressão que alguns Kaingang descrevem como *rituais*⁸⁶, nos quais aquilo que entendemos como *dança*, *canto* e *movimento* reúnem-se em um só termo: *t̃nh*.

O termo *t̃nh*, que dimensionado como ação coletiva é expresso como *t̃ygt̃nh*, é central para o que fazem coletivos como o Ñn Ga. No dicionário kaingang, a definição para o termo *t̃ygt̃nh* é: “cantar, festa de canto a noite toda” (Wiesemann, 2002: 90). De fato, nos múltiplos exercícios de tradução realizados em torno destes termos e tema, percebemos que *t̃nh* remete a *cantos-danças-movimentos-rituais* realizados em *festas tradicionais* ou *dos antigos*, que geralmente são noturnas e feitas ao redor do fogo. Os usos referentes a essa categoria, *t̃nh*, são centrais às questões levantadas por esta pesquisa. Pela tradução corrente que os próprios Kaingang fazem de *t̃nh* como *canto*, em certas ocasiões, recorro a esta categoria nesse sentido, ao longo desta etnografia.

Com relação às formas de fala, existem categorias que remetem a contextos específicos. Para o ato de dizer, contar alguma coisa, utiliza-se o verbo *tó*, como na frase “*Inh m̃y ã jiji tó*” [conte seu nome para mim]. Trata-se do ato comunicativo por meio da fala, quando um emissor dirige um conteúdo qualquer a um ouvinte. Além de *tó*, outro verbo utilizado com a mesma finalidade, contar ou dizer, é *vēmén*: “*ẽg m̃y vēmén he m̃ũ*” [fale/ conte para nós]. *Vēmén*, no entanto, é mais formal. É também utilizado no sentido de *conversar*, *reunir para conversa*, sendo o termo usado para se referir também às reuniões de liderança⁸⁷.

2.1.a. *Vĩ*: voz, fala, língua

Além desses termos, existe a categoria *vĩ*, que os Kaingang traduzem para o português como *voz*, *fala* ou *língua*. Este conceito, no entanto, aponta para uma abrangência ainda maior de significados. Em artigo escrito em coautoria com a pesquisadora kaingang Nyg (Fideles & Gibram, 2019a: 10), propusemos que:

⁸⁶ Os usos do termo *ritual*, em português, pelos Kaingang do Ñn Ga serão abordados adiante.

⁸⁷ Ramos (2008) também ressalta o emprego dessa expressão em referência às reuniões de liderança, utilizando, no entanto, uma grafia diferente: *vê me* (Ramos, 2008: 168).

vĩ diz também respeito ao que os Kaingang concebem como *espírito*, apresenta-se como uma manifestação do *espírito* das pessoas. A fala e o canto, assim, não seriam apenas uma forma de comunicação verbal transmissora de sentidos, mas uma *força*, uma *energia* [...]. *Vĩ* aponta para uma forma de manifestação, uma expressão de uma força que as pessoas *kanhgág* têm, e que as conecta com seus antepassados.

O texto supracitado foi escrito a partir do documentário que Nyg e eu codirigimos, intitulado “Nẽn Ga *vĩ*: uma retomada *kanhgág* em movimento”, ambos citados na Introdução. Nesse documentário, as vozes kaingang – *kanhgág* *vĩ* – apresentam-se por meio das vozes, em forma de falas e cantos, de alguns integrantes e outras pessoas ligadas ao coletivo Nẽn Ga. Os cantos [*tỹnh*], sonoramente expressos por *vĩ*, são considerados uma das principais formas pelas quais os Kaingang ativam seus ancestrais [*javé*] e trazem para perto de si seus *jagré* [espíritos-guia]. *Kanhgág* *vĩ* seria, portanto, uma forma de conexão que, por meio de qualidades sonoras, aciona a *força* dos antepassados. Nyg acrescenta que, seja nos *rituais* na aldeia ou em eventos de mobilização, os Nẽn Ga levam consigo, por meio de suas vozes [*vĩ*], a presença de seus antepassados kaingang – os *javé* – e de seus *guias espirituais* - os *jagré*.

Os desdobramentos da tradução de *vĩ* como *voz* – e não apenas como *língua* ou *fala* – ressoam com pesquisas recentes, como aquela de Heurich (2018), que enfatiza a importância das compreensões ameríndias sobre a voz como um passo fundamental para uma aproximação menos equivocada das linguísticas indígenas. De fato, se as metafísicas da linguagem kaingang nos colocam diante de categorias e questões fundamentalmente diferentes das nossas, é porque estamos lidando com noções também diversas de pessoa e subjetividade. Grande exemplo disso é apresentado por Farage (1997), em trabalho pioneiro e fundamental para a relação entre modos discursivos e o tema da construção da pessoa entre os Wapixana. Em sua etnografia, a autora explora o conceito de *udorona* – o qual traduz principalmente como alma, mas também como voz, fala, sopro, pulsação, respiração, sangue. Atenta às formas de eficácia da palavra, Farage detem-se em três gêneros discursivos: as histórias dos antigos (*katuanao dauáo*), as encantações (*pori*) e os cantos xamânicos (*marinaokau*). Esses gêneros são apresentados por meio das gradações daquilo que considera como “coeficiente de alma ou magia”, aspecto que vincula à eficácia e potencial agentivo dessas diferentes manifestações de *udorona*.

Uma possível comparação com a noção de *vĩ*, entendida como uma forma de energia que aponta para potências externas pelas quais se expressa a pessoa *kanhgág*, pode ser encontrada no conceito mapuche de *newen*, tal como apresentado por Magnus Course (2011). Tal conceito, que o autor traduz como “força” e que aponta para uma “totalidade do ser”, passa pela fala, mas também pela terra, e indica uma potência exterior ao sujeito, com a qual ele deve se “alinhar”, para não dizer controlar. A formação da pessoa mapuche, segundo Course, seria diretamente associada à linguagem, ali percebida como uma “forma de alinhamento” com a força *newen*. As diferenciações entre pessoas, gerando distintas autoridades, passaria também pelo maior ou menor alinhamento com *newen*. Course destaca assim as figuras do *ngenpin*, “mestre da palavra” associado ao domínio do ritual *ngillatum*, do líder político *lonko* e do xamã *machi*, expressando diferentes alinhamentos com *newen*. Veremos adiante que, também para os Kaingang, as modulações da linguagem - expressas por distintos modos discursivos e expressivos - estão associadas a diferenças subjetivas e de autoridade.

Existe uma série de usos e expressões conjugadas a *vĩ* que remetem a contextos de fala distintos. Uma destas expressões de uso corrente é *vẽnh vĩ korég* [fala ruim de alguém], cuja tradução comum é *fofoca*. Na tese sobre o que denomina “sistema jurídico kaingang”, Ramos destaca a expressão *vĩ vĩ he*, a qual a autora aproxima da ideia de “denúncia” (2008: 154), remetendo aos contextos em que alguém atribui à liderança atos condenáveis, de acordo com o sistema moral local. A autora chama a atenção para o aspecto contratual da fala neste “sistema jurídico”, em que a *vẽnh vĩ* [fala de alguém] apresenta um estatuto de compromisso entre pessoas envolvidas em algum acordo ou negociação.

Por fim, existem ainda entre os Kaingang modos específicos de fala conhecidos como *vẽnh jyvẽn*, traduzidos para o português como *aconselhamentos* [*jyvẽn* = aconselhar; *vẽnh* = de alguém]. Trata-se de falas proferidas por pessoas detentoras de *conhecimento* [*jykre*] *dos antigos*, geralmente pessoas mais velhas [*kofá*], consideradas sábias [*kajeró*] e conhecedoras do *kanhgág jykre* [conhecimentos, leis, sistemas ou costumes kaingang]⁸⁸.

⁸⁸ A categoria *jykre* remete à *lei, cultura, sistema, costume, pensamento, conhecimento*. Trata-se de uma categoria de amplo campo semântico, que já foi a mim apresentada também como *estratégia e trançado* - e noto haver outras traduções, a depender do contexto em que é empregada. Para mais elaborações sobre *jykre* e seus desdobramentos conceituais, ver a tese do pesquisador kaingang Florêncio Rekayg Fernandes (em elaboração).

2.2. Falas dos antigos: os *aconselhamentos*

Como mencionado, esta pesquisa alinha-se com o aprofundamento reflexivo acerca das políticas ameríndias, investigando como distintos modos discursivos podem estar ligados a processos de construção de pessoas, lideranças e coletivos, bem como a processos disruptivos. Diversas pesquisas mais ou menos recentes – tanto em antropologia como em linguística - têm percorrido esta e outras questões referentes às metafísicas da linguagem nos mundos ameríndios⁸⁹. Uma das questões destacadas por alguns desses trabalhos é justamente que a fala - e, como veremos posteriormente, também o canto e outras formas de expressão - não se restringe ao plano comunicativo. Os atos discursivos – fala, mas também canto, dança ou visualidades - apresentam-se como agências transformadoras do mundo, processos de cura, manejo de forças e potências, bem como maneiras privilegiadas de estabelecimento de vínculos com seres humanos e não humanos. Com as devidas modulações, isso é válido também para os Kaingang.

Rosângela de Tugny é uma referência central para essa abordagem, pois, além de apresentar uma modalidade de etnografia que coloca em primeiro plano a “musicalidade dos enunciados, a sonoridade refinada com a qual funcionam o pensamento e a fala indígena” (2011: XXVIII), ela percorre um caminho analítico que explora as diversas relações entre as enunciações, a escuta e as diferentes formas de poder - “poder de curar, enunciar, enfeitiçar, mapear, perscrutar, auscultar, penetrar, deslocar” (idem: XXIX). Tugny propõe que “as intervenções desse povo ameríndio diante de qualquer forma de alteridade são essencialmente estéticas” (idem), o que ela demonstra descrevendo qualidades dos cantos encontradas também em aspectos da etiqueta, nos mitos, na diplomacia e na arte guerreira tikmũ’un. A autora busca conjugar todos estes elementos orientando-se pelos conceitos de quasidade, intensidade e vicinalidade, que permitem que os cantos não sejam pensados como

⁸⁹ Algumas das referências fundamentais para as reflexões presentes nesta tese são: H. Clastres (1975), Farage (1997), Franchetto (1983, 2003), Gallois (2000), Guerreiro (2015), Graham (1995, 2018), Cesarino (2011), Kelly (2017), Course (2011), Heurich (2018). Estes e outros trabalhos foram fundamentais para a elaboração do dossiê e texto de apresentação homônimo: “Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das Terras Baixas Sul-Americanas” (Sztutman, Vanzolini & Gibram, 2020). Foram reunidos artigos que versam sobre a relação entre linguagem e política no mundo ameríndio, abarcando exemplos etnográficos sobre diferentes modalidades e modulações do discurso. Os artigos trazem formulações indígenas sobre o falar e o cantar, bem como sobre distintas propriedades da linguagem.

“produtos sonoros neutros”, mas por meio de propriedades que são também políticas: a continuidade com corpos vizinhos e com inimigos, aproximações e afastamentos, referentes, sobretudo, a uma “constante vigília” (idem: 212).

Se trago aqui as contribuições de Tugny (2011) sobre o estatuto dos cantos tikmũ’un, é porque neste capítulo apresento algumas formas de fala e, posteriormente, alguns gêneros de canto kaingang, buscando comparar alguns elementos de sonoridade e poética, além de aspectos semânticos e pragmáticos, entre essas formas de enunciação. Inspirada pela análise de Anthony Seeger (2015), procuro abordar os diferentes “gêneros vocais” – termo que utiliza para ressaltar o plano de expressividade sonora da voz e não apenas o plano de estruturação verbal-, atenta também aos gradientes de formalização das falas e cantos.

Seeger considera os cantos *akia* e *ngere* como os “gêneros vocais” mais formais entre os Kĩsêdjê. A formalização destes cantos deve-se à maior fixidez das letras, maior estruturação das formas e a uma “possível fonética arcaica, nas quais o ritmo dita a própria forma do texto” (2015: 105). Tais características são apontadas como transformações graduais, se comparadas com características de outros gêneros verbais kĩsêdjê, como a fala cotidiana, a fala pública, a narração mítica, o recitativo cerimonial e a invocação. Seeger apresenta esses gêneros verbais por meio de um contínuo estabelecido por elementos formais - como grau de fixidez textual, primazia da melodia sobre o texto, grau de repetição e paralelismo -, interligando a fala ao canto por meio de gradações e não por meio de uma ruptura equivalente à presença ou ausência de variação melódica. A fala cotidiana, nesse sentido, seria o gênero menos formal, ao passo que os cantos constituiriam os gêneros mais formais. Voltarei a este assunto adiante.

Com relação às gradações de formalização entre “registros expressivos distintos”, Vidal (2020) chama atenção, com base na etnografia e análise de Bruna Franchetto entre os Kuikuro, para a alteração na forma – a transformação de falas em cantos, especialmente – possibilitando a comunicação com alteridades radicais, em uma relação diretamente proporcional entre alteridade e formalidade. De acordo com o autor, “quanto mais radical ou distante a relação de alteridade que o ritual atualiza, mais formalizada é a linguagem que lhe serve de meio” (Vidal, 2020: 138). “Se é proibido falar a língua dos *outros*, é possível falar cantando a sua própria língua diante dos outros, e é possível cantar a língua dos outros” (Franchetto, 1993: 97 apud Vidal, 2020: 138). O que o autor identifica, então, é uma gradação e uma progressiva

alteração simultânea das relações e da linguagem que expressa ou efetua essas relações, em cujo horizonte parece estar, exatamente, a música (Vidal 2020: 138).

Nesta sessão, apresento inicialmente algumas falas consideradas mais formalizadas entre os Kaingang: os *vēnh jyvēn*, também tratados, em português indígena, como *aconselhamentos*. Trago algumas descrições e reflexões, a partir do que eu tenho aprendido, ao longo de dez anos de convívio intermitente com interlocutores kaingang de diferentes regiões, sobre a importância e o estatuto dessas falas, que são proferidas por pessoas detentoras do que concebem como *kanhgág jykre* [conhecimentos, sistemas, costumes, leis kaingang]. Recupero considerações sobre o que aprendi na Terra Indígena Rio da Várzea, localizada no noroeste do Rio Grande do Sul, onde passei mais tempo durante minha pesquisa de mestrado (Gibram, 2012, 2016). A estas, acrescento tanto o que tenho aprendido na TI Apucarantina (PR) quanto o que vem me ensinando Gilda Kuitá, dentro e fora de lá, a partir de encontros em eventos que ela participou e eu pude acompanhar⁹⁰.

Cumprer notar que os estudos dedicados às expressões verbais e musicais entre os povos falantes de línguas jê ainda são relativamente escassos. Dentre os principais trabalhos realizados a respeito das artes verbais e musicais estão as etnografias de Seeger ([1987] 2015, entre o povo Kisêdjê), Graham ([1995] 2018, entre os Xavante), Urban (1996, entre os Xokleng) e, mais recentemente, o trabalho de Parker (2020), realizado entre os Krahô. Entre os Kaingang, contamos, até o presente momento com os trabalhos de graduação da pesquisadora indígena Jaciane Goj Kuitá Fideles (2020), de Mônica Arnt (2005), o meu próprio (Gibram, 2008), além das contribuições ao tema presentes na tese de Freitas (2005). Lembro que um dos objetivos desta tese é, justamente, estimular novos pesquisadores, principalmente indígenas, para que prossigam com este campo de investigação.

>><<

Assim como em outros contextos indígenas, o estatuto das falas formais kaingang extrapola o nível referencial⁹¹ e aponta para o plano pragmático da

⁹⁰ Meu entendimento sobre a potência da oralidade entre os Kaingang aguçou-se com a fala de Gilda Kuitá no Seminário “Lições de fala – diálogos ameríndios” (USP, julho de 2018). Sendo ela uma *kofá* [pessoa mais velha, anciã, considerada, por isso, sábia], sua fala, como sempre perspicaz e dotada de um humor sofisticado, mostrou-se, ali também, como uma forma de *aconselhamento*.

⁹¹ Agradeço a Erick Vidal por me atentar para o fato que, segundo Jakobson, geralmente, todas as

linguagem: são palavras faladas que constroem mundos, vínculos, modificam corpos, condutas. Além disso, apontam para formas de conexão e atenção específicas e formas de relacionalidade que escapam do olhar limitado ao plano das interações humanas. Um belo exemplo da interligação da linguagem (verbal e não verbal) com planos extra-humanos é manifestado pelos Guarani Mbyá, os quais conjugam o aprendizado da “alma-palavra” (*nhẽ’e*) com os atos de dançar e cantar por períodos prolongados. Ações que tornam seus corpos mais leves e aptos a se elevarem aos deuses. Falar as “belas palavras”, para os Guarani, seria comunicar-se diretamente com *Nhandeeru kuery*, as divindades múltiplas. Seria também vencer os paradoxos de ser uma coisa *ou* outra – pois, justamente, as belas palavras fazem dos Guarani ao mesmo tempo humanos e deuses (cf. Clastres, H., 1975).⁹²

Além dos clássicos estudos sobre as “belas-palavras” Guarani, destaco a contribuição de Kopenawa & Albert (2010) sobre os regimes de conhecimento, as formas de linguagem e as relações com seres não-humanos, entre os Yanomami. Nesta célebre obra *A Queda do Céu*, Davi Kopenawa, xamã e liderança política, descreve como o conhecimento aprendido pelos xamãs se dá por meio de suas relações com os espíritos *xapiri*, com os quais se comunicam pelos sonhos e pela inalação do pó de *yãkoana*. Assim, as palavras proferidas nos diálogos cerimoniais, bem como as falas e os cantos das festas *reahu* – principal evento inter-aldeão yanomami, nos quais anfitriões consolidam relações de amizade com grupos de inimidade latente – são palavras aprendidas com o demiurgo *Omama*, que as transmite àqueles que aprendem a estabelecer vínculos com esses seres espirituais, em sonhos. Além disso, Davi Kopenawa explica que as falas destinadas aos brancos são um desdobramento desse conhecimento adquirido, uma transformação da fala de chefe

funções da linguagem operariam simultaneamente, sendo a diferença definida pela dominância de uma função em relação às outras, de acordo com cada contexto. Em sua dissertação de mestrado, Vidal (2020) pontua que Jakobson define a poesia justamente pela dominância da função poética: “em que a palavra é sentida como palavra, e não como simples substituto do objeto nomeado, nem como explosão de emoção” (Jakobson, [1934] 1977: 46 *apud* Vidal, 2020: 62). O autor lembra-nos, igualmente, que Jakobson distinguiu diferentes funções da linguagem – referencial, poética, conativa, emotiva e, até mesmo, mágica - relegando aos pesquisadores a tarefa de descobrir novas e inesperadas funções da linguagem (Vidal, 2020: 62-63). Ressalto, portanto, que esta pesquisa se atenta para outras funções da linguagem e para suas formas de expressão sem, com isso, preterir conteúdos semânticos e funções referenciais.

⁹² Vale pontuar que a palavra, como vetor de comunicação com as divindades, é um tema clássico que permeia a vasta literatura sobre os povos Guarani, desde os primeiros etnógrafos, como Montoya, Nimuendaju e Cadogan, até as pesquisas mais recentes (cf. Klein & Gibram, no prelo). Destaco também a pesquisa de Deise Lucy Montardo (2009) sobre canto, dança e xamanismo guarani (em especial Kaiowá), em que a categoria *nhẽ’e* assume sentidos que vão além da noção de linguagem articulada, sendo traduzida também como música e dança.

conhecida como *hereamuu*. Assim como este gênero de fala, as falas proferidas por Davi aos brancos são formadas por palavras que penetram fundo no pensamento, devendo por isso serem levadas aos brancos para que as ouçam e as entendam, antes que todos, indígenas e brancos, morram com a queda do céu (cf. Kopenawa e Albert, 2010: 376-384).

Nos já mencionados estudos sobre povos Jê, encontramos alguns exemplos profícuos das interligações entre linguagem, aprendizado e relações com planos extra-humanos. Entre os Kisêdjê, os cantos rituais *akia* e *ngere* são aprendidos pelos xamãs, os quais, por terem o espírito desprendido do corpo, tornam-se aptos a deslocarem-se até o mundo dos espíritos dos animais, com os quais aprendem o repertório ritual (Seeger, 2015). Tais cantos são o modo de comunicação mais formalizada entre os Kisêdjê, constituindo o cerne das performances rituais, que são, por sua vez, centrais para a construção da pessoa e dos coletivos sociopolíticos.

As relações com seres além dos humanos e dos vivos, nos regimes de conhecimento das artes verbo-musicais, foram também tratadas na etnografia de Graham (2018) sobre os Xavante da TI Pimentel Barbosa, onde os velhos compartilham com os vivos os conhecimentos adquiridos em seus encontros oníricos com os ancestrais criadores. Centrada nas narrativas de Warodi, um velho líder local profundamente respeitado por seus conhecimentos, a etnografia de Graham enfatiza como as performances desses sonhos criam uma continuidade dos vivos com seus ancestrais, tornando possível que sejam Xavante para sempre. Por meio dos sonhos, os ancestrais ensinam o repertório de cantos *da-nho're* a homens adultos, bem como transmitem conhecimentos míticos e formas de ser Xavante – conhecimentos que são atualizados por meio de diversas práticas expressivas entre os vivos.

Também entre os Kaingang os cantos e as falas formalizadas – nas quais se incluem as *falas de chefe* e os *aconselhamentos* – fazem parte de regimes de comunicação, aprendizado e circulação de conhecimentos que remetem a planos de relação além do humano. Conversando com alguns *kofá* [pessoas mais velhas, anciãs] – destaco aqui o falecido Sr. João Elias, da TI Rio da Várzea, bem como o renomado *kujá* [xamã kaingang] Jorge Garcia, residente na TI Nonoai, aprendi que esses conhecimentos muitas vezes não são aprendidos restritamente por meio da escuta dos mais velhos ou pela experiência como liderança, mas também através das cuidadosas relações com seres ancestrais e espíritos de outras gentes: animais, plantas, rios, montanhas.

Esses e outros *kofá*, também na TI Apucarantina, salientam que para alguém tornar-se *pã'i* [*chefe, líder ou cabeça*], é necessário que adquira não apenas o *conhecimento de liderança*, mas também o *conhecimento do mato*, o qual é aprendido na floresta, na experiência e na relação com seres não-humanos, os *tãn* e os *jagré* (cf. primeiro capítulo). A palavra que usam para conhecimento, como já mencionado, é *jykre* – categoria que abrange também as noções de *sistema, lei, costume, estratégia, pensamento*, sendo recentemente associada também à noção de *cultura*. Apenas aqueles que dominam o *kanhgág jykre*, veiculado desde o *vãsỹ* [*tempo dos antigos*], tornam-se aptos para falar devidamente para a sua própria comunidade, bem como para proferir *aconselhamentos*. O *kanhgág jykre* abrangeria tanto os *conhecimentos do mato* como os *conhecimentos de liderança*, por conter em si a noção de *sistema* e uma série de saberes relacionados à moralidade e às formas de se relacionar, doméstica e comunitariamente. Os usos da categoria *sistema* evocam diferentes planos conceituais para os Kaingang. Ora utilizam-na para falar de *jeitos* – comportamentos, modos de agir, maneiras de cozinhar, de criar os filhos, etc. Ora utilizam-na para falar daquilo que consideram propriamente como sendo a *cultura*: o idioma, as comidas, as metades *kamé* e *kanhru*, o uso de *remédios-do-mato*. Estes últimos, considerados diacríticos das formas de ser *kanhgág pé* [verdadeiramente kaingang], remetem às diferenças com outros *sistemas* ou *culturas*. Além disso, o uso da categoria *sistema* é central para as concepções kaingang sobre ações e relações políticas.⁹³

O *conhecimento da liderança* foi definido, por diversos líderes kaingang, como aquele referente a saber falar em público, conhecer bem o sistema das *leis internas* indígenas e possuir certo domínio sobre o *sistema do branco*, principalmente no que diz respeito às políticas públicas e ao sistema legislativo. Segundo diversos interlocutores, esses conhecimentos seriam adquiridos processualmente, a partir da experiência como *lideranças menores (pã'i sî)*, para então chegar às *lideranças maiores (pã'i mág)*.

⁹³ Tratei especialmente desta última questão em minha dissertação de mestrado (Gibram 2012), quando abordei um espectro de diferenciações, estabelecidas pelos Kaingang na TI Rio da Várzea, relativo às relações entre liderança e *comunidade*, consideradas axiais para as definições do *sistema do índio, sistema guarita* e *sistema do branco*. Resumidamente, o *sistema do índio* glosa sobre relações de pertencimento e horizontalidade da liderança em relação à comunidade, o *sistema guarita* sobre relações de despotismo, hierarquia exarcebada e centralização na figura do cacique e o *sistema do branco* sobre a ruptura e a formação de um poder separado, que pensa e age segundo lógicas próprias (Gibram, 2012: 167-171). Ali também descrevi como o *sistema guarita* pode ser o *sistema do índio* de outros Kaingang, enquanto o *sistema dos brancos* refere-se à alteridade radical.

A aprendizagem dos *conhecimentos do mato*, por sua vez, é atribuída à capacidade de saber ouvir a floresta e os seres/ *espíritos* que nela habitam. Dentre estes seres encontram-se os *jagré* e os *tãn*. A comunicação com esses seres demanda a construção de vínculos em grande parte associada à capacidade de sonhar, bem como de estar em silêncio e saber ouvir. Saber ouvir os rios, os pássaros, as árvores, os animais é o que possibilita que o próprio espírito possa se comunicar com os *jagré* - traduzidos, a depender da região, como *guias*, *espíritos-guia*, *mestres da mata* ou *encantados*. A fala de Jorge Garcia é iluminadora quanto a isso:

Cada mestre índio tem um tipo de trabalho. Porque o nosso mestre da mata, que nós trabalhamos, não é igual um ao outro. Todas as coisas têm espírito: o céu tem o comandante dele, o sol, a lua, as estrelas, a mata também. Dependendo do pensamento do mestre da mata, ele conta no sonho o trabalho que tem que fazer (...). Eu trabalho com uns três, quatro guias. Hoje cedo ainda veio um, bem no raiar do dia, o gavião penacho. Mas é o guia do gavião penacho que vem. Têm vários tipos de guia, a águia, a onça, mas não é o próprio bicho. É o espírito que comanda aquele bicho que vem vocar na gente, para gente ter sabedoria lá da mata. Por isso eu digo: lá na mata a gente conhece tudo. Eu falo com os passarinhos, eu falo com as madeiras, sei dos bugios, quando estão fazendo a reunião deles, eu sei o que eles estão fazendo, o que eles estão falando, pelo guia deles também. (S. Jorge Garcia, maio de 2017)

Sobre esta fala, encontramos ressonância com o que nos dizem Crépeau e Rosa (2020) sobre a simetrização de posições e conhecimentos relativos à figura do *kujá* em relação a cada *mestre* com os quais entra em contato:

Assim como os Kaingang são comandados por seu *kujá*, que por sua vez recebe o conhecimento de seu animal *jagré*, todos os animais da floresta têm seu "*kujá dos bichinhos*" ou xamã dos animais. Em outras palavras, os macacos são comandados pelo *kujá* ou "mestre dos macacos", enquanto os tatus são comandados pelo *kujá* ou "mestre dos tatus". Isto significa que, no domínio social, o xamã ocupa uma posição análoga àquela da entidade mestre de uma espécie. (Crépeau & Rosa, 2020: 64; tradução minha)

Tais vínculos e relações com seres além do humano, conforme apresentado no primeiro capítulo, são vivenciados de formas gradativas, isto é, ainda que existam

especialistas como os e as *kujá*, os curandeiros e as benzedeiras, o conhecimento dos poderes das plantas e dos *remédios do mato* [*vēnhkagta*], por exemplo, não é exclusivo deles, mas amplamente difundido entre os Kaingang, principalmente entre as mulheres (Gibram, 2016: 87). E, de forma geral, o *conhecimento do mato* é associado ao *conhecimento dos antigos*, estando relacionado a uma forma de ser, de viver, como *kanhgang-pé* [*verdadeiramente indígena/kaingang*].

Os *kanhgág jykre* são transmitidos intergeracionalmente. Essa transmissão de conhecimentos faz parte da criação dos filhos, por meio das falas dos *kofá* [pessoas mais velhas] aos mais novos, principalmente entre os avós e seus netos e bisnetos. O ambiente mais propício para a transmissão desses conhecimentos no âmbito doméstico é a *ĩn sĩ* [casa pequena], a casa de fogo, localizada geralmente ao lado das casas residenciais, onde os *kofá* reúnem-se para conversar com pessoas de seus núcleos familiares e com visitantes. Nesses encontros os mais velhos contam histórias e aconselham os mais novos de seu núcleo familiar, de forma mais íntima, menos formal que em ambientes comunitários.

Por outro lado, a transmissão dos *kanhgág jykre* é também feita de forma mais convencional, em âmbitos públicos e em ocasiões específicas, por meio dos *vēnh jyvên* [aconselhamentos] feitos por *conselheiros* [*vēnh jyvên ti ag*], que em certos contextos formam também o corpo da liderança local⁹⁴. Quando os conselheiros integram a liderança, como no caso da TI Rio da Várzea e outras na mesma região (alto Rio Uruguai, RS), estes são representados por dois anciãos, pertencentes a metades diferentes (*kamé* e *kanhru*), apresentando forte influência nas tomadas de decisões do cacique e de toda a liderança.

Os conselheiros (neste caso, também o cacique da TI Apucarantina) são responsáveis por aconselhar as pessoas que cometam algum *kygnê* [erro], que tenham infringido alguma das *leis internas* e recebido, por isso, algum tipo de punição⁹⁵. Os Kaingang, tanto na TI Apucarantina quanto em Rio da Várzea, não

⁹⁴ Na TI Rio da Várzea, a liderança era composta por cacique e vice-cacique (lideranças maiores), coronel, capitão, major, cabos e polícias (lideranças menores), além de dois *conselheiros*, um de cada metade (*kamé* e *kanhru*). Na TI Apucarantina, a liderança é formada por cacique, vice-cacique e polícias, não havendo a figura dos conselheiros. Cimbaluk (2013) relata também a figura do “chefe de lideranças” e do “secretário” do cacique, durante sua pesquisa de campo nesta localidade. Os aconselhamentos, neste contexto, são feitos pelo próprio cacique. Segundo interlocutores mais velhos de Apucarantina, este acúmulo de funções na figura do cacique é decorrente da influência do SPI e, até um passado recente, havia a figura dos conselheiros nesta TI.

⁹⁵ No sistema punitivo local destacam-se, na TI Apucarantina, os trabalhos comunitários e a *cadeia*. Apresentada no capítulo anterior, trata-se de uma casa onde as pessoas ficam presas

utilizam a palavra *crime* para os delitos cometidos internamente. Dizem, em português, *erro*, ou, em kaingang, *kygnẽ*, que pode ser empregado tanto como substantivo como verbo, ao indicar o ato de *errar*. Ao termo *kygnẽ* pode-se adicionar o adjetivo *mág* [grande], para designar erros mais graves [*kygnẽ mág*]. *Crime* é um termo algumas vezes utilizado para se referirem aos delitos condenados pela *justiça dos brancos*. Os termos relacionados a esses sistemas de punição são, em sua maioria, proferidos em português – o que parece reforçar a ideia de que o regime de punição se constituiu a partir da apropriação de sistemas exógenos, como aqueles impostos nos territórios indígenas por longas décadas pelo SPI. Assim, os *aconselhamentos*, pertencentes aos universos da palavra e da política, podem também ser compreendidos como uma forma de resistência, bem como uma alternativa à punição, à força e à *polícia*.

A expressão *leis internas*, em português indígena, é a forma como os Kaingang, de diferentes regiões, referem-se às normas locais que orientam as formas de conduta consideradas ideais (cf. Gibram, 2012; 2016). O termo equivalente à *lei* em kaingang, como vimos acima, é a ampla categoria *jykre*. A este respeito, destaca-se a pesquisa de Ramos (2008), realizada nos territórios indígenas kaingang na bacia do rio Tibagi⁹⁶. Segundo a autora, a categoria *jykre* e a expressão *ki ha han ke* - traduzida como “fazer a coisa certa”, “proceder da maneira correta” ou “obrigação” (Ramos, 2008: 154) – seriam centrais para a formulação do “sistema jurídico kaingang”:

Em Kaingang, *jykre* refere-se às regras menos flexíveis e aos comandos gerais e impessoais. Assim, é *jykre* todo ordenamento determinado culturalmente, como por exemplo o contido nos mitos, ou emanado de agente legítimo, tanto de fazer quanto de não fazer. [...] *Ki ha han ke*, por outro lado, refere-se aos atos e comportamentos ideais, sobretudo em relação à sexualidade, aos parentes, aos chefes, aos co-cidadãos etc. (Ramos, 2008: 153)

por algumas horas ou alguns poucos dias, a depender da gravidade do *kygnẽ* [erro]. Os *aconselhamentos*, como veremos, fazem parte desse sistema de punições, e é atualmente apresentado por pesquisadores indígenas e alguns *kofá* como a forma tradicional do sistema jurídico kaingang, em comparação a essas outras formas coercitivas, implantadas nos territórios kaingang no período de atuação do SPI.

⁹⁶ Conforme apresentado no primeiro capítulo, trata-se das TIs Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina, Mococa e Queimadas, as quais, antes das demarcações, interligavam-se em um só território e constituem atualmente uma intensa rede relacional e de parentesco.

Diante do que me foi apresentado, a expressão em português *leis internas* parece englobar as duas instâncias apresentadas por Ramos (2008). Outros termos são também destacados pela autora, a partir de variações da categoria *jykre*, como *jykre kuryj* –traduzido como *justo* ou *justiça*, onde *kuryj* é um termo que remete à ideia de *direito* ou *justiça*. A ideia oposta a *jykre kuryj* seria *jykre pãno* [*pãno* = torto; tortuoso; torcido], traduzido como *injusto* ou *ilegal*. Traduzida literalmente a expressão seria algo como lei torcida, torta, que não é direita.

Ainda que possuam um forte grau de inovação, de acordo com as necessidades contemporâneas [*ũri*] da *comunidade*, as *leis internas* existiriam desde o *vãsỹ* [tempo dos antigos]. Quando há a necessidade de elaboração de alguma nova *lei*, esta é efetivada pelas *lideranças maiores*, comunicada às *lideranças menores* e submetida à aprovação da comunidade. Tanto na TI Rio da Várzea como nas TIs da bacia do Tibagi, as *leis internas* são transmitidas oralmente, são expressões do *kanhgág jykre* e estão em conformidade com o conteúdo dos *vẽnh jyvẽn* [aconselhamentos] proferidos pelas lideranças. Nestes contextos, percebe-se um processo de juridicização de convenções, regras e assuntos relativos à organização social “tradicional”, tais como a exogamia de metades (especificamente na TI Rio da Várzea) e a hierarquia da liderança. Essas regras assumem o estatuto de *lei*, ligando-se ao sistema punitivo local. Em algumas TIs kaingang, nota-se ainda a criação de estatutos escritos, listando as *leis internas* operantes no local. Tal é o caso, por exemplo, das TIs Inhacorá e Iraí (RS). Em Rio da Várzea, indígenas da liderança também manifestaram o desejo de elaborar esse tipo de documento. Penso que a estabilização de leis orais em documentos escritos, bem como todos esses processos de juridicização em curso entre os Kaingang merecem ser mais profundamente investigados.

2.2.a. O que faz um aconselhamento

Os *vẽnh jyvẽn* [aconselhamentos] são imprescindíveis ao *sistema* das *leis internas*, relativo a *vẽnh jykre* e a *ki ha han ke* [fazer a coisa certa], e ao sistema punitivo kaingang, destinado a pessoas que tenham *kygnẽ*, *errado*, desviado sua conduta dos padrões morais considerados corretos. São falas que constituem parte fundamental daquilo que Ramos (2008) caracterizou como “sistema jurídico

kaingang”. Quando alguém bebe demais, briga, causa confusão, os *aconselhamentos* tornam-se imprescindíveis.

Segundo o falecido João Elias, “*primeiro executa, depois aconselha, porque é só com o conselho que a execução pega bem*”. Há casos em que as pessoas pagam seus *kygnê* na cadeia local, outros em que fazem trabalho comunitário, mas estes só têm eficácia se ocorrerem seguidos dos *aconselhamentos*. Quando se trata de um *kygnê* [erro] pequeno, de pouca gravidade, as pessoas que o cometeram são apenas aconselhadas.

Além da ingestão excessiva de bebidas alcóolicas e das brigas, *falar mal* das lideranças e outros casos de *fofoca* são também considerados *kygnê*. A expressão em kaingang utilizada para estes casos, como apresentado anteriormente, é *vênh vĩ korég* [fala ruim de alguém]. As principais *vênh vĩ korég* condenáveis, além daquelas referentes à liderança, são aquelas que envolvem casais e possíveis adultérios, ato cujas expressões em kaingang são *prũ tũ mré nỹ* e *mén tũ mré nỹ*⁹⁷. Quando esse tipo de acusação ocorre, o casal envolvido, o relator e a terceira pessoa, que teria participado do adultério, são colocados frente a frente, para que se descubra quem está falando a verdade. Se constatarem que o caso foi verídico, a pessoa adúltera e a outra pessoa envolvida no adultério vão para a cadeia. Se a suposição for desmentida, condena-se o fofoqueiro.

Grande parte das *leis internas* kaingang são voltadas para o plano familiar ou doméstico, mais especificamente às relações conjugais, o que também é válido para o conteúdo dos *aconselhamentos*. No contexto da TI Rio da Várzea, uma dessas *leis*, considerada uma *vênh jykre* por remeter ao *costume dos antigos* e aplicada aos Kaingang no *vãsy* [tempo passado], diz respeito à regra de exogamia entre os pertencentes às metades *kamé* e *kanhru*. Os casamentos só são aprovados pela liderança se essa condição for respeitada. No entanto, essa regra não vigora nas TIs da bacia do Tibagi, onde as próprias festas de casamento são também bastante diferentes daquelas efetuadas nas TIs do Alto Uruguai (cf. Gibram, 2016, 2017).

Outra ocasião típica de atuação dos *conselheiros* é justamente quando as pessoas se casam. Os *aconselhamentos* são imprescindíveis tanto no casamento

⁹⁷ A tradução dessas expressões seria algo como “ficar com alguém que não é tua noiva”; “ficar com alguém que não é teu noivo” [*prũ* = noiva; *mén* = noivo; *tũ* = não, sem, adjetivo que remete à ausência; *mré* = com, junto; *nỹ* = indicativo de ação]. Tive diversas conversas a respeito da possível monogamia entre os Kaingang, que sugeriram que todos – ou quase todos – têm relações extraconjugais, sendo condenável as relações extraconjugais que vêm a se tornar públicas ou que envolvam terceiros que as denunciem.

quanto na separação de casais, algo também notado por Ramos (2008: 186) nas TIs na bacia do Tibagi. Existe também uma eficácia dos *aconselhamentos* nestes últimos casos, uma vez que as separações são também consideradas um *kygnê* [erro]. Existem relatos de diversos casos, tanto no contexto da TI Rio da Várzea quanto em Apucarantina, de casais que se reconciliaram após terem sido aconselhados.

Na TI Apucarantina, ainda que as festas de casamento sejam de menor porte, nesta ocasião o cacique exerce sua função de conselheiro ao casal. As cerimônias de casamento nas terras indígenas kaingang no Alto Uruguai, no entanto, são impressionantes, um verdadeiro *potlatch* jê meridional, em que as partes do noivo e da noiva disputam quem fornece mais comida, bebida e, principalmente, quem queima mais foguetes⁹⁸. Tais festas grandiosas só acontecem quando se *casa bem*, ou seja, quando o casamento respeita a exogamia das metades *kamé* e *kanhru* e a devida distância genealógica.

Na TI Rio da Várzea e em outras próximas a ela, a festa de casamento não ocorre sem a presença e a fala dos *conselheiros*. São eles também que garantem que se *case bem*. Como nos processos de formação de lideranças, a festa de casamento conta com dois conselheiros, em geral convidados de outras aldeias, sendo um da mesma metade do noivo e o outro da mesma metade da noiva, *kamé* ou *kanhru*. O ápice da festa ocorre com a disputa de foguetes, realizada em cortejo. Após este embate, seguem as falas dos conselheiros direcionadas aos jovens noivos. Feitos os *aconselhamentos*, é o momento da fala do cacique, direcionada a todos os convidados presentes.

Nos *aconselhamentos* durante o casamento, os conselheiros enfatizam o respeito à exogamia das metades, as boas relações com os *jamré* [cunhados ou aqueles que pertencem a metades diferentes], o respeito para com os *kakrã* [sogros, homem mais velho de metade diferente] e *má* [sogras], apontando essas relações como a base da vida *kanhgág*, aquilo que organiza o bem viver em comunidade desde o tempo dos antigos [*vãsy*]. As admoestações, nesse sentido, dizem respeito a regras de etiqueta entre afins, as quais são caracterizadas pelo termo *mỹ'a*, traduzido como

⁹⁸ Em minha dissertação de mestrado (Gibram, 2012), descrevi com detalhes uma destas festas de casamento, na TI Rio da Várzea. Não pude acompanhar a realização destas festas em outras TIs, mas ouvi inúmeras vezes que festas do mesmo porte são realizadas em todas as TIs na região do Alto Uruguai.

vergonha ou *respeito*⁹⁹. Trata-se, portanto, de uma categoria de evitação que marca uma forma de se relacionar com distanciamento e contenção, tanto em regimes de socialidade de proximidade efetiva entre afins¹⁰⁰ como também em regimes de socialidade comunitária, nos quais o uso desta expressão remete à contenção de atitudes e à discrição. Dentre vários exemplos, diz-se que mulheres *mén tũ* [sem marido; solteiras] que andam com muitos homens, bebem com eles, andam à noite pela aldeia, são desprovidas de *mỹ'a*. Homens que bebem em demasia, não respeitam seus *jamré* e *kakré*, abordam as mulheres, causam confusão no espaço público, brigam, também o são. Diferente da conotação negativa que o termo “vergonha” assume em português, entre os kaingang esta noção assume a forma de prerrogativa para a boa conduta, fundamental para a capacidade de se relacionar/ agir sociavelmente (cf. Coelho de Souza, 2004).

Além disso, os aconselhamentos proferidos durante os casamentos reiteram os compromissos e o respeito que *mén* [noivo] e *prũnh* [noiva] devem ter um com o outro. Destaca-se as mudanças na forma de vida após o casamento, nos cuidados que deverão ter com os filhos, com o sustento da casa, com os alimentos e com as demais providências domésticas. Assim, diz-se que o *aconselhamento* garante que o casamento seja eficaz, que dure, que se *case bem*.

Pude participar de duas festas de casamento na TI Rio da Várzea. Traduzi trechos de *aconselhamentos* de forma simultânea, com a ajuda de algumas de minhas amigas kaingang, professoras bilíngues, ali presentes. Outros trechos foram registrados em audiovisual, realizado por mim por solicitação dos noivos. As falas de *aconselhamentos* são, nestes contextos, proferidas por pessoas da mesma metade daquelas a quem essas falas são dirigidas. Abaixo, trago um trecho de um *aconselhamento* proferido em um desses casamentos, ocorrido em maio de 2013, por

⁹⁹ *Mỹ'a* é uma noção que aproxima os regimes de socialidade Kaingang aos de outros grupos Jê: o conceito de *piâm*, traduzido tanto por *respeito* quanto por *vergonha*, recebeu bastante atenção nas etnografias sobre os Timbira, principalmente entre os Apinayé estudados por da Matta (1976). Entre os Krahó, Carneiro da Cunha descreve *pahàm* como algo que “denota timidez, reserva, autocontrole, observância da etiqueta, distância social” (1978: 123). Categoria de evitação semelhante, *piam*, é encontrada também entre os Mebêngôkre (Lea, 2012).

¹⁰⁰ Em trabalho anterior (Gibram 2016) descrevi como relações de afinidade efetivas representem versões “menos energizadas” de uma afinidade potencial prototípica e como as relações entre os *jamré* mostram-se marcadas por ambiguidades e densidades morais de todo tipo. Assim, tais relações, fundamentais para a socialidade kaingang, visto que se estabelecem a partir de diferentes grupos domésticos, demandam maiores esforços coletivos voltados ao estabelecimento de regras de etiqueta centradas na noção de *mỹ'a*.

um conselheiro da metade *kanhru*, dirigindo-se ao noivo, pertencente à mesma metade:

Ũri ã tóg prũnh ke fi mré nĩ.

[Hoje você está com a mulher que vai ser sua esposa]

Ũri ã kakrã vin ve ã tóg compromisso han mũ.

[Hoje seu sogro dá um compromisso grande para você assumir]

Ũri ã tóg ã jykre fi mãn ke nĩ.

[Hoje você está refazendo seu pensamento / Hoje você está repensando sua conduta]

Ã pié tỹ gĩr jẽ ha. Mog kãn ã tóg mũ.

[A partir de agora você não é mais criança, você é um homem crescido]

Ũri ẽg rike ã tóg nĩ ha.

[Hoje você é igual a nós]

Ũri ã jykre hãn ã tóg mũ.

[Hoje você está fazendo teu pensamento]

Hẽ ri ken kỹ?

[Mas por quê?]

Ũri ã tóg ã kakrã kósin fi mré nĩ.

[Hoje você está com a filha do teu sogro]

Ũri ã compromisso tóg mág nĩ.

[Hoje teu compromisso é grande]

Ã tỹ ã kakrã mré compromisso tag han vỹ tỹ ã tỹ ẽg jóg mág mré compromisso han ri ke nĩ.

[Firmar esse compromisso perante teu sogro é como se estivesse firmando um compromisso com nosso pai maior]

(...)

Nén'ũ tỹ fi mỹ tũ nĩ kỹ fi tóg mỹ'a ke nĩ.

[Se faltar alguma coisa, ela vai ficar com vergonha]

Ã tỹ fi mỹ nén'ũ hãn tu nĩ kỹ fi hẽri ken kỹ ã mỹ hãn ke mũ gé?

[Se você não fizer nada para ela, como ela vai fazer alguma coisa para você?]

Ã jóg rike ã jẽnh ke nĩ ha.

[Você tem um exemplo como teu pai].

Nén'ũ kóken mág ti, kir inh jé [três meses] kysã tagtu kãki ajag tũ jagnẽ vãm ke mẽ he, ãn tatá ã fi tugrĩn.

[Ele teve uma despesa grande, não quero saber de conversas dentro de três meses falando que você já quer se separar, arrumar outra mulher.]

Ã jóg vỹ nĩ, ã jóg kofá ke gé.
[Teu pai está aqui, teu tio está aqui também]

Ã vejé ag tóg kãmũ mũ. Ã prũ fi tóg ã mré kã nĩ gé.
[Vieram de longe para te ver. Tua mulher está aqui com você agora]

Kanhró ã jě!
[Você é inteligente!]

Jykre há ajag nỹtĩ.
[Você e ela têm as leis (sistema, liderança)]

Jagy ti tĩ, ã kanhkã ag vỹ kuvar tá kamujěg, ã ve je. Ã régre fag, ã jamré ág ke gé.
[É difícil, teus parentes vieram de longe para te ver. Tuas irmãs, teus cunhados também]

Ûri ã compromisso tóg mág nĩ, ã kakrã tóg ã věg nĩ nĩ.
[Hoje teu compromisso é grande, teu sogro está ali sentado te olhando]

Ûri ã tóg ã jykre fi mãn ke nĩ
[Hoje você está refazendo seu pensamento / Hoje você está repensando sua conduta]¹⁰¹

Os *aconselhamentos* – *věnh jyvěh* – exploram com profundidade recursos poéticos, semânticos e gramaticais da língua kaingang, o que faz com que sejam considerados falas de grande beleza e eficácia. Encontramos muita dificuldade para a transcrição e tradução de outros trechos, uma vez que os *conselheiros* fazem uso de termos e expressões kaingang que muitas vezes não são compreensíveis para os jovens professores e pesquisadores indígenas, com quem realizei inúmeros exercícios de tradução, ao longo desta pesquisa. Este excerto, contudo, mostra-se exemplar para ilustrar algumas características que considero fundamentais para a qualificação deste tipo de fala como uma arte verbal kaingang.

Percebe-se no trecho transcrito não apenas a menção, como também a reiteração de conceitos e categorias centrais para as questões morais e epistêmicas aqui destacadas. De início, saliento a recorrente presença da categoria *jykre*. Em cada uma das quatro sentenças que ela surgiu, foram apresentadas diferentes alternativas

¹⁰¹ Transcrição realizada com o auxílio da pesquisadora indígena Goj Kuitá, estudante do curso de Licenciatura Indígena da UFSC e habitante da TI Apucarantina (Paraná). Pode haver divergências na grafia das palavras devido às variações da língua kaingang falada nas regiões do Paraná e Rio Grande do Sul.

para a tradução, reforçando o caráter de sua ampla semanticidade. Na primeira e na segunda sentenças – “*Ũri ã tóg ã jykre fi mǎn ke nĩ*” e “*Ũri ã jykre hǎn ã tóg mũ*” – *jykre* foi traduzido como *pensamento*. Algo que deveria ser *refeito* e estava, de fato, sendo *feito* naquele momento: “hoje você está fazendo teu pensamento”. *Ũri*, traduzido como *hoje*, poderia ser também traduzido como *agora*. Temos, nesta frase, o indício daquilo que faz o *aconselhamento*, naquele momento: ele age sobre o *pensamento* de quem ouve, que está ali sendo (*re*) *feito*. À primeira sentença, que se repete de forma idêntica ao final do trecho (*Ũri ã tóg ã jykre fi mǎn ke nĩ*), foi também sugerida uma tradução em que *jykre* apresentou-se tanto como substantivo - *pensamento*- quanto como verbo - *repensar*-, enquanto o agenciamento da frase foi indicado tanto pelo verbo *refazer* (“hoje você está refazendo seu pensamento”), quanto pelo substantivo *conduta* (“hoje você está repensando sua conduta”). Tal ambiguidade decorre da palavra *tóg*, que se apresenta nesse caso como um indicativo de ação que pode ser referente tanto ao *refazer/ conduta* quanto ao *pensar/ pensamento*. Tais desafios estiveram presentes em todos os exercícios de tradução realizados.

Já na terceira vez em que a categoria *jykre* foi mencionada - *Jykre há ajag nỹtĩ* -, ela foi traduzida como *lei*, *sistema* ou *liderança*: “você e ela têm as leis (sistema, liderança)”. A *liderança* figurou-se, portanto, como uma personificação do *jykre*. Este aspecto remete ao que acima foi apresentado em relação às *vẽnh jykre*, apontadas como o cerne do chamado sistema jurídico kaingang. Nesta sentença, a tradução levou à interligação entre *lei* e *sistema*, já comentada, mas também à ideia da *liderança*, conforme meus interlocutores durante os exercícios de tradução, como uma personificação do *jykre*, em seu sentido jurídico.

Outra importante categoria mencionada neste trecho de fala de aconselhamento é *mỹ'a*: “*Nén'ũ tỹ fi mỹ tũ nĩ kỹ fi tóg mỹ'a ke nĩ* [Se faltar alguma coisa, ela vai ficar com vergonha]”. *Mỹ'a*, neste contexto, é empregada e traduzida como *vergonha*, mas não no sentido de *respeito* e *evitação*, conforme apresentado anteriormente, mas como um sentimento da noiva de mal-estar, constrangimento ou exposição a possíveis julgamentos, caso “falte alguma coisa”, ou seja, caso sua casa não seja bem provida com alimentos e outros bens domésticos. Trata-se, portanto, de um sentido de vergonha diferente daqueles evocados em relação a uma moralidade considerada exemplar.

Por fim, é importante destacar que o conselheiro não menciona nomes próprios ao longo de todo o *aconselhamento*, e não apenas neste trecho, valendo-se de termos de parentesco para se referir às pessoas ligadas ao noivo aconselhado. A referência à noiva é feita pelo termo *prũnh* [*prũ* é o termo utilizado para esposa], bem como por *kakrã kósin fi* [filha do sogro]. O sogro – *kakrã* – é reiteradamente mencionado, apresentando-se como uma figura central em relação a tudo o que é aconselhado. O sogro está ali ao lado, observando seu futuro genro – cujo *compromisso*, neste momento, passa a ser grande: “*Ûri ã compromisso tóg mág nĩ, ã kakrã tóg ã vëg nĩ nĩ*” [Hoje teu compromisso é grande, teu sogro está ali sentado te olhando]¹⁰². A menção ao *compromisso* e ao *refazer o pensamento* mostra-se intrinsecamente ligada à construção de uma relação de respeito e obrigações do genro para com seu sogro.

Ademais, o conselheiro refere-se também a alguns dos parentes [*kanhkã*] presentes, visando dar a devida importância ao momento, que não é trivial e deve ser devidamente valorizado. Ideia expressa pelo investimento, em diversas camadas, naquilo que é entendido como *casar bem* [*ty prũ há* = casar bem com uma mulher; *ty mén há* = casar bem com um homem]. Pela fala do conselheiro, depreende-se que a presença dos *kanhkã* reforçam a importância dada ao se *casar bem*. Dentre os *kanhkã* [parentes] mencionados, estão o *jóg* [pai]; *jóg kofá* [tio mais velho; *jóg* = pai; *kofá* = mais velho]; as *régre fag* [irmãs; *régre* = irmão; *fág* = elas]; os *jamré ág* [cunhados; *jamré* = cunhado; *ág* = eles]. Considerando a patrilinearidade e o quociente de distância genealógica, os *jamré* podem ser considerados afins efetivos (irmãos do noivo/ noiva) ou afins classificatórios, isto é, aqueles pertencentes a metades diferentes (*kamé/ kanhru*). A mesma lógica é válida para o *kakrã*: trata-se tanto do pai da noiva, como também da categoria classificatória extensível aos homens mais velhos pertencentes à metade oposta de ego. O mesmo, porém com sinais inversos, é válido para os *régre*: trata-se de irmãos consanguíneos, mas também daqueles pertencentes a uma mesma metade¹⁰³.

¹⁰² O termo *compromisso*, em português indígena, é enfatizado algumas vezes. Interessante que isso não exclui a possibilidade de haver correlatos a este termo em kaingang, apontando, no entanto, para a consolidada apropriação de termos em português, mesmo se tratando de um *vënh jyvën*, uma *fala dos antigos*.

¹⁰³ Para uma listagem de termos de parentesco, mas com grafia diferente daquela da região do Paraná, por se tratar do contexto da TI Rio da Várzea (RS), ver Gibram (2012: 108). No estudo anterior, me concentrei em processos de construção de parentesco, abarcando a consaguinização de afins – remetendo ao fato que, no trecho de aconselhamento acima, os *jamré ag* foram incluídos na categoria *kanhkã* (=kanhkó). “Além de incluir todos os consanguíneos próximos, o uso do termo *kanhkó* aponta

Tal obliteração dos nomes próprios em favor dos termos de parentesco não parece ser contingente. Algo semelhante é demonstrado por Graham (2018) a respeito do *ĩ-hi mrémé*, um estilo de fala xavante, por ela traduzido como “fala dos velhos”, que é pronunciada apenas por homens que refinaram suas competências discursivas ao longo da vida. Trata-se de um tipo de fala formal utilizada para contar histórias tradicionais, dar instruções aos mais jovens ou pronunciar saudações cerimoniais. Segundo a autora, esta fala distingue-se formalmente do xavante coloquial e caracteriza-se também por apresentar dispositivos retóricos que permitem uma despersonalização do discurso. Dentre estes dispositivos, encontra-se o recurso citatório, pelo qual o orador atribui o conteúdo do discurso aos ancestrais xavante, em especial aos criadores *höimana’u’ö* (Graham, 2018: 234), e utiliza preferencialmente termos de parentesco em detrimento dos nomes próprios, algo válido para todos os discursos de âmbito público. No *ĩ-hi mrémé* evita-se, inclusive, falar os nomes dos criadores, remetendo aos mesmos de forma genérica. Todos esses recursos seriam formas do orador tornar-se “menos responsável” por aquilo que diz (idem: 235). Objetiva-se, com isso, atribuir o conteúdo do discurso aos ancestrais, aos criadores xavante. Assim, depreende-se que o distanciamento do orador xavante em relação a seu discurso é, segundo Graham, um ideal. Para se alcançar este ideal neste e em outros contextos de fala pública, oradores xavante empreendem uma série de mecanismos retóricos, conforme veremos adiante.

Percebe-se, nos *aconselhamentos* kaingang, não apenas a obliteração dos nomes próprios em prol do uso de termos de parentesco, mas também a menção ao criador kaingang pelo termo de parentesco *jóg mág* [*jóg* = pai; *mág* = grande]. Estes dispositivos retóricos sugerem que o conselheiro kaingang também visa despersonalizar seu discurso, uma vez que aquilo que está sendo transmitido, segundo metadiscursos de meus interlocutores sobre essa forma de fala, são conteúdos referentes ao *kanhgág jykre*, veiculados desde o *vãsỹ*, o *tempo dos antigos*. Não se

também para o mecanismo de consanguinização dos afins próximos. Reiterando-se que, para os Kaingang, são afins (virtuais e reais) aqueles pertencentes à metade oposta à de Ego, sendo estes referenciados extensivamente pela categoria classificatória *jamré* - termo por sua vez traduzido genericamente como ‘cunhado’. Nota-se que para os homens mais velhos da metade oposta, os Kaingang possuem um termo classificatório específico: *kakré*, também traduzido como ‘sogro’. Logo, em um mesmo grupo doméstico encontram-se consanguíneos, afins virtuais - como os primos cruzados de primeiro grau (FZS, FZD, MBS, MZD) - e afins reais (genros, sogros e cunhados)” (Gibram, 2012: 108).

trata, portanto, de um conteúdo de autoria individual dos conselheiros, mesmo que haja graus de variação e inovação por parte destes.

Outro ponto salientado por Graham (2018) sobre o *ĩ-hi mrémé* refere-se aos aspectos formais: trata-se de um tipo de fala que apresenta qualidades vocais e entonações específicas, bem como elevados graus de paralelismo e repetição. Estas e outras características apontadas pela autora remetem aos traços destacados por Bauman (1977) como definidores de certos discursos como “artes verbais”, como a presença de um código especial/ arcaísmo, o uso de linguagem figurativa, a presença de traços paralinguísticos especiais e o paralelismo (cf. Franchetto, 1983).

Veja-se que tanto o *ĩ-hi mrémé* xavante como os *vẽnh jyvẽn* kaingang são formas de discurso que apresentam, em maior ou menor medida, todos estes traços discriminados por Bauman. O uso de um código especial ou de arcaísmos foram apresentados por meus interlocutores como típicos dos *vẽnh jyvẽn*, fato que indica a dificuldade em se transcrever e traduzir trechos de falas como essas. Também para o *ĩ-hi mrémé*, Graham (2018: 233) salienta que “palavras e frases de ocorrência rara ou mesmo nula na fala cotidiana aparecem na fala dos velhos”. O uso de linguagem figurativa, ou seja, a apresentação de conteúdos essencialmente metafóricos, também seria uma característica do *ĩ-hi mrémé* – no qual a autora destaca o uso metafórico do substantivo *wapru* (sangue) na referência aos descendentes. Em outros trechos de *vẽnh jyvẽn*, uma palavra bastante usada é *rĩn*, verbo traduzido como *acordar*. Metaforicamente, este verbo é usado para dizer que o conhecimento/ sistema/ leis [*jykre*] foi despertado e, por isso, deve permanecer vivo, guiando quem é aconselhado, como na frase: *ũri ã jykre rĩn ã tóg mÿr* [hoje você despertou o seu pensamento].

A presença de traços paralinguísticos especiais é referente à duração, pausa, tom de voz, acentuação, aspectos que dificilmente podem ser representados na transcrição, mas que remetem ao ato de fala em si, sua sonoridade e à corporalidade do emissor. São traços que, junto ao paralelismo e às demais formas de repetição, permitem aproximar certos tipos de fala a outras formas de arte verbal, como os cantos. Graham (2018: 232) destaca que o *ĩ-hi mrémé* é caracterizado por:

uma qualidade vocal específica e por um padrão especial de entonação, traços que lhe conferem uma forma acústica peculiar.

Os oradores manipulam a emissão de palavras de modo a obter padrões sonoros sistemáticos e, na realidade, quase musicais ¹⁰⁴.

A performance associada aos *vēnh jyvēn* varia contextualmente. No caso dos aconselhamentos proferidos nas cerimônias de casamento que presenciei, os conselheiros falaram ao microfone, ainda que estivessem bastante próximos dos noivos. Suas falas têm uma entonação própria, com características exortativas (*Kanhró ã jē!* Você é inteligente!). Diferentemente do kaingang coloquial, acentuam inícios e finais de frase, as quais tendem a ser curtas e bem delimitadas, algumas delas sendo expressas em tom explosivo. Estas características, no entanto, apresentam alto grau de variação, a depender do conselheiro e da ocasião.

Por fim, percebe-se tanto no *ĩ-hi mrémé* como no *vēnh jyvēn* usos bastante visíveis (sonoros) de paralelismo. Jakobson (1960) definiu o paralelismo como um elemento fundamental para as poéticas orais: “a repetição pervasiva com sistemática variação de estrutura fônica, prosódica, gramatical e semântica” (Franchetto, 1983: 60). A respeito dos gêneros de falas de chefe *kuikuro*, Franchetto salienta que “o corpo do texto é formado essencialmente por versos rimados, que se sucedem com combinações paralelas” (ibidem), característica que as transcrições da autora revelam de forma evidente. Com relação ao *ĩ-hi mrémé*, Graham (2018) apresenta o paralelismo como uma de suas características mais fortes. Algumas de suas transcrições são exemplares quanto a isso (Graham, 2018: 233):

Warodi: *wa- waprui-re hã*

wa- waprui-re hã

wa-noi-re hã

wa-noi-re hã te're-wa-zaze wa'aba wēténé

Nos *vēnh jyvēn* também notamos certo grau de paralelismo. No excerto transcrito, por exemplo, percebe-se a repetição reiterada do termo *ũri* [hoje] no início das frases, bem como o espelhamento de frases inteiras - “*Ũri ã compromisso tóg mág nĩ*” [*Hoje teu compromisso é grande*]. Além disso, nota-se a repetição com variação sintática das frases *Ũri ã tóg ã jykre fi mãn ke nĩ / Ũri ã jykre hãn ã tóg mũ*. O

¹⁰⁴ Ainda que as transcrições de Graham não salientem tais traços paralinguísticos, seu livro “Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante” (Graham, 2018) vem acompanhado de um CD com exemplos de áudios, o que torna perceptíveis as especificidades formais dos diferentes gêneros verbais que a autora aborda.

paralelismo, como veremos, é de fato um aspecto central, um assunto incontornável, no que tange a esta e demais artes verbais kaingang, aqui abordadas. Retomaremos este tema adiante.

2.2.b. Falas de chefe gradativas

Os *vênh jyvên* [aconselhamentos] kaingang, além de serem falas internas - ou seja, proferidas entre e para os Kaingang e não para os brancos [*fóg*] ou outros indígenas -, são falas particularizadas, ou seja, direcionadas a uma pessoa específica. Eles são uma forma de ensinamento, uma lição de fala, passada de alguém mais velho e mais sábio [*kanhró*] para alguém mais jovem e inexperiente, que está prestes a se casar ou que tenha cometido erros de conduta. Nestes aspectos, os *aconselhamentos* kaingang diferem das clássicas falas de chefe, tais como descritas por Clastres (2003 [1963]), especialmente no artigo “O dever da palavra”, por Bruce Albert e Davi Yanomami (Kopenawa & Albert, 2010), a respeito das falas *hereamuu*, ou por Bruna Franchetto, em relação a exemplos xinguanos:

O chefe é o falador público, o homem da praça, é quem detém a sabedoria do discurso verdadeiro, que se opõe à fala ruim, à fofoca. [...] eles dirigem as trocas intertribais e exortam suas comunidades a respeitar as tradições, assim como um pai faria com seus filhos (Franchetto, 1983: 48).

Falas de chefe são falas públicas, genéricas, dirigidas a toda a comunidade. Além disso, são falas que podem tanto ser internas às aldeias quanto externas, podendo ser dirigidas a outros coletivos indígenas e também aos não-indígenas. Em contextos supralocais, é comum que as lideranças profiram formas específicas de fala. Um caso exemplar seria aquele destacado por Davi Kopenawa acerca de suas próprias falas para os brancos, as quais seriam uma transformação da fala de chefe conhecida como *hereamuu*. De forma semelhante, Gallois (2000) ressalta que as falas políticas dos Wajãpi destinadas aos brancos - que geralmente assumem o aspecto de “falas duras” - são transformações de falas de chefes, bem como de narrativas míticas.

Entre os kaingang, as falas públicas para os *fóg* [brancos] muitas vezes se constroem por meio de transformações decorrentes de experiências da pessoa *kanhgág* e de seus contatos com o mundo dos *fóg*. Trata-se de uma forma de

comunicação transformada, cuja matéria-prima formal e conceitual são os conhecimentos adquiridos com os *antigos* e as vivências em espaços de interlocução formal com os brancos. De forma geral, elas remetem às relações entre *ûri* [tempo presente; hoje] e *vãsỹ* [tempo passado, dos antigos], aludindo às transformações decorrentes do contato colonial e às necessidades inerentes a essas transformações: saúde qualificada, educação, melhoria nos transportes. Os oradores baseiam-se no *kanhgág jykre* e ao terminar o discurso sempre usam marcadores como: “este foi meu pensamento”, “isto é o que eu tinha para dizer”, “esta era minha fala e meu pensamento”. Abaixo, o trecho de uma fala do cacique Antônio Moreira, da TI Rio da Várzea, no II ATL- Sul, em dezembro de 2018:

Boa tarde a todos, a todas as grandes lideranças aqui presentes, à delegação do Rio Grande do Sul que veio com a gente para enfrentar aqui o que nós sentimos que superamos.

Porque estamos aqui, com outros companheiros, parentes Guarani, Xokleng, somos todos parentes aqui na região.

Nós estamos passando uma dificuldade, como nós vamos estrategiar para enfrentar o presidente, o governo que está assumindo dia primeiro [01/01/2019].

Como nós vamos fazer?

Ele está querendo tirar todos nossos direitos, aquilo que nós podemos dar continuidade no nosso país.

Os Kaingang têm enfrentado muitas batalhas, muitas barreiras, muitas vezes apanhando dentro dos nossos direitos.

Mas cada governo que entra, ele não olha para os nossos direitos.

Ele tenta discriminar, acabar com os nossos direitos.

E esse direito que nós temos, nós temos que trazer para dentro das nossas terras indígenas, nosso território brasileiro, nosso povo, nosso país brasileiro.

Mas eu quero dizer que nós temos que mostrar que nós somos guerreiros!

Nós temos que mostrar para eles que querem estrategiar contra nossos direitos, contra nossas etnias.

É isso que nós queremos dizer para o Bolsonaro, que nós temos coragem, que nós vamos até a morte, derramamos nosso sangue para defender nossa terra brasileira.

Porque nós sabemos que as etnias que são donas desse lugar.

Muito obrigado ao povo, aos caciques que estão aqui, para nós fazermos o documento e deixarmos na mesa do Bolsonaro para ele olhar.

Tem que dizer para ele não!

Ele disse que é melhor morta nossa etnia kaingang, os índios do Brasil. Quinhentos e poucos anos que somos massacrados.

Muitas vezes colocam os políticos para cima da gente.

Chega os políticos lá para dividir nossos parentes, dividir nossas etnias, para colocar contra a gente, nossas lideranças.

Nós não queremos isso.

Nós temos que abraçar a causa da geração que está nascendo e está crescendo, que amanhã ou depois eles têm que conhecer o que nós estamos em cima ainda dessa terra.

Mas nós temos que estrategiar, parentes.

[...]

Porque se não tivesse índio hoje no país, não existiam as terras indígenas, não existiam essas matas, não existia peixe.

Mas já estão acabando.

*Na verdade, já acabou!
Uma parte aqui da nossa região já acabou!
Será que nossos filhos vão conhecer essas coisas que estão perdidas?
Não vão conhecer mais!
E nós sabemos que o governo brasileiro vai ter que respeitar, porque os que nasceram aqui primeiro fomos nós!
E nós vamos dizer para ele que não!
Aquilo que ele está atacando para cima dos indígenas!
Para cima da gente, nós queremos dizer que não!
[...]
Vocês sabem que o pessoal do sul é muito valente, nós já apanhamos muito em Brasília.
Nós apanhamos muito!
Mas nunca desistimos, e nunca vamos desistir.
Enquanto nós estamos vivos, nós vamos enfrentar!
E vamos buscar nossos direitos, aquilo que dá os direitos para gente.
Nós sabemos que temos as terras para demarcar.
Essas terras que o governo está comendo tudo na verdade!
Estão mandando para outros países nossos direitos!
Este direito nós queremos, porque muitos deles nós já perdemos.
E nós sabemos que é esse grupo, que são os guerreiros, as mulheres guerreiras, crianças guerreiras, estão nascendo e crescendo, como elas vão desenvolver? Desenvolver com estratégia, com inteligência da nossa cultura, de forma de organização! [...]
Era essa minha palavra, e muito obrigado.*

Nesta fala, percebe-se a reiteração da necessidade de ter *estratégia* – mencionada por meio do verbo no português indígena *estrategiar*. A fala do cacique conclui também com a ideia de *estratégia* - desta vez associada à *inteligência da cultura* e à *forma de organização*. Todos os elementos remetem ao campo semântico de *jykre*, traduzido como *conhecimento, pensamento, lei, sistema*, mas também como *cultura e estratégia*. Este é o ponto central da fala do cacique Antonio Moreira, naquela ocasião: é preciso *estrategiar* para saber qual a *estratégia* do governo para acabar com os direitos indígenas. O *jykre* parece ser a ponte que permite a associação e a guerra real entre dois mundos, o mundo indígena e o Estado não-indígena. Outro elemento notório, bastante presente em outras falas públicas fora do âmbito da aldeia, é a rememoração de lutas indígenas passadas, do esforço e da coragem [*vãsan*] dos guerreiros ancestrais – elementos que são apresentados em continuidade no tempo e que, por isso, mostram-se como uma exortação à *luta* e às resistências indígenas no presente.



Imagem 9: Cacique Antonio Moreira da TI Rio da Várzea, no momento de sua fala durante o II ATL- Sul. TI Manguairinha (PR), dezembro de 2018.

2.2.c. *Vēmén*: reuniões para conversar

Entre os Kaingang, as falas internas de chefe ocorrem nas reuniões do cacique com as demais lideranças ou com toda a comunidade. Essas reuniões podem ser referidas pelo termo *vēmén* – palavra traduzida também como *conversar*, *reunir para conversar*. Nas TIs onde estive, as reuniões de liderança eram realizadas ao menos uma vez por semana e aquelas maiores, com toda a comunidade, uma ou duas vezes por mês. Geralmente, estas últimas intentam apresentar ou discutir problemas relativos ao cotidiano da aldeia ou alguma questão extraordinária, como a troca de alguma liderança. Nessas reuniões, todos se fazem presentes: mulheres, homens, crianças e idosos. Na TI Rio da Várzea, mulheres e homens dispunham-se diametralmente opostos no espaço onde ocorria a reunião, sentados em bancos de madeira ou no chão. Os membros da liderança sentavam-se em cadeiras, em um ponto demarcado entre os homens. O cacique, principal orador da reunião, posicionava-se

no centro e falava por aproximadamente três horas, sendo muitas vezes interrompido por algum conselheiro, pelos comentários ou risadas dos demais presentes. Os momentos em que apenas o cacique falava eram raros.

As reuniões da liderança também apresentavam configuração discursiva similar: dificilmente alguém falava sozinho, sendo o mais comum duas ou três pessoas falarem ao mesmo tempo. Pude observar essas reuniões nas TIs Rio da Várzea, Queimadas, Mococa e Apucarantina, onde muitas vezes as mulheres também se reuniam paralelamente para conversar, destacar e trançar taquaras para a confecção de cestos e peneiras.¹⁰⁵

Esse aspecto discursivo de sobreposição do emissor principal nas *vēmén* [reuniões para conversar; reuniões de liderança] kaingang é comparável ao que Graham (1993; 2018) apresenta em relação às performances xavante, nas reuniões de liderança conhecidas como *warã*. Neste contexto, a autora destaca que o discurso xavante se configura como um fenômeno extra-individual, tratando-se de uma produção coletiva formada por múltiplas vozes. No *warã*, que ocorre à noite, os participantes sentam-se de costas um para o outro, evitando identificar quem são os emissores de cada fala. Além disso, simultaneamente às falas de cada emissor, outros presentes também falam ou emitem sonoridades enunciativas que sinalizam concordância com o discurso dos emissores, resultando em uma colagem de múltiplas vozes em repetição.

O discurso no *warã*, portanto, produz-se de forma dialógica, onde muitas vezes a fala do orador é completada pela de outro emissor ou acrescida de sons, interjeições e repetições de partes já proferidas, não sendo o orador, portanto, completamente responsável pela fala. A sobreposição de vozes, os murmúrios e as falas simultâneas não são consideradas interrupções, inconveniências ou distúrbios comunicativos, mas colaborações coletivas para a produção do discurso. As análises de Graham (1993; 2018) propõem que a disposição das falas no *warã* - onde reúnem-se os diversos chefes pertencentes às diferentes metades xavante (metades exogâmicas *poriza'õno* e *õwawẽ* e as metades agâmicas definidas por classes de

¹⁰⁵ Pude acompanhar as reuniões de liderança apenas parcialmente, pois, nas TIs onde estive elas são consideradas ocasiões de participação estritamente masculina. Na TIs acima mencionada, elas às vezes ocorriam de forma simultânea a reuniões de mulheres, realizadas em locais contíguos, o que me permitia perceber o que acontecia em ambas as reuniões.

idade)- acontece de modo a contrapor as forças centrífugas decorrentes do acirrado faccionalismo presente entre os Xavante¹⁰⁶.

Assim, se levarmos em conta os aspectos discursivos acima apontados sobre o *ĩ-hi mrémé*, percebemos com clareza que o distanciamento do orador xavante em relação a seu discurso é um ideal, propositalmente alcançado por mecanismos discursivos e performáticos. Segundo Graham, “um orador xavante é como o autor bakhtiniano: fala por meio da língua, servindo-se dos recursos expressivos disponíveis para objetivá-la e dela distanciar-se” (2018: 237).

Vimos com os *vẽnh jyvẽn* – os *aconselhamentos* - que também existe um ideal de distanciamento do indivíduo emissor em relação ao conteúdo de seu discurso. Este afastamento, no entanto, não ocorre por vias sonoras através de intervenções dialógicas de outros emissores. Ele ocorre, como vimos, no plano da autoria dessas falas, uma vez que o conteúdo das mensagens dos *aconselhamentos* é atribuído ao *kanhgág jykre*, um conhecimento que existe desde o *tempo dos antigos* [*vãsy*], transmitido intergeracionalmente. Não é, portanto, um conteúdo considerado inédito ou criado – no sentido da autoria individual - pela pessoa que aconselha.

De forma similar, as falas do cacique nas reuniões com a comunidade, além de tratarem de assuntos e problemas conjunturais, remetiam sempre ao *vẽnh jykre*, fazendo constante referência às *leis internas* e às condutas morais dos antigos. Constatei que os conteúdos das falas do cacique e aqueles dos *aconselhamentos* apresentam, em grande medida, temas similares, com a diferença de que nos *aconselhamentos* usa-se o imperativo na segunda pessoa do singular: *você* deve se comportar bem, ter respeito por sua esposa/ marido, respeitar seu sogro/ sua sogra, respeitar as lideranças, respeitar os antigos, não fazer fofocas. Ao passo que as falas de chefe kaingang – no caso, as falas do cacique quando reúne toda a comunidade ao

¹⁰⁶ Penso que a ênfase da autora de que as práticas discursivas xavante operam de forma a criar coesão social em contraposição às forças centrífugas do faccionalismo confere à sua análise um certo ar funcionalista, que convém ser posto em suspeição. Na resenha sobre a versão em inglês do livro *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil* (Graham 1995), Coelho de Souza (1997), ainda que elogie a minuciosa descrição etnográfica elaborada por Graham, ressalta criticamente o fio condutor pelo qual a autora conecta as várias formas discursivas xavante, que seria, justamente, a “dupla dinâmica expressão individual/ coletiva, invenção/continuidade cultural” (1997: 190). Percebo que a questão da coesão social x faccionalismo, tal como apresentada por Graham, é perpassada justamente pela dinâmica da continuidade cultural e das questões referentes aos pólos individual x coletivo.

seu redor – apresentam esses mesmos conteúdos, sendo, no entanto, destinadas a todos os presentes, a toda comunidade.

Tudo indica, portanto, que os *věnh jyvěh* - *aconselhamentos* kaingang - podem ser considerados como falas de chefe, em outra escala. Ou seja, eles seriam formas minimalistas de falas de chefe, dirigidas a uma pessoa de cada vez – ainda que, em ocasiões públicas, sejam ouvidos por muitas pessoas ao mesmo tempo. Em formas gradativas, os aconselhamentos não formais, de âmbito familiar, ocorrem também continuamente no cotidiano da aldeia, geralmente em torno dos fogos das *ĩn sĩ* [paiol, casa de fogo], quando os mais velhos [*kofá*] de uma casa aconselham os mais jovens.

Os aconselhamentos seriam, assim, falas com conteúdos similares às falas de chefe, que, em geral, todos já sabem, precisam ser faladas pelas lideranças, seja pelo fato de as lideranças *deverem* essas palavras¹⁰⁷, seja porque tais palavras *fazem* coisas: criam vínculos, do *ĩri* [tempo presente], com os antigos e com o tempo do *vãsy*, transmitem continuamente conhecimentos que não podem ser esquecidos, sob pena de ser também esquecido o modo de ser verdadeiramente indígena, o modo de ser *kanhgág pé*.

As performances das falas de *aconselhamento* e das falas de chefe/ cacique, no entanto, diferenciam-se em diversos pontos. O ato de fala do cacique, por não ser direcionado a uma só pessoa, apresenta gestuais de ênfase às próprias palavras. Além disso, o cacique costuma falar andando de um lado para o outro, muito provavelmente, para que todos o ouçam. Os conselheiros, por sua vez, falam de pé, parados, próximos ao ouvinte e realizam suas performances de fala com apontamentos de dedos à pessoa que é aconselhada. O aconselhado geralmente fica sentado, ouvindo o *aconselhamento* de cabeça baixa, sem direcionar seu olhar para o conselheiro.

Uma das formas pelas quais o termo *aconselhamento* foi traduzido, no contexto da TI Rio da Várzea, aponta para um dos aspectos pragmáticos desta forma de dialogia. Disse-me uma professora bilíngue que o termo *mỹ ge ke há*¹⁰⁸ é utilizado para quem se envolve neste ato de fala, ou seja, aquele que dá e recebe o

¹⁰⁷ Refiro-me aqui à proposição clastreana em relação às palavras dos chefes indígenas, em que as palavras possuíam valor de troca com a sociedade, sendo reciprocadas por alguns atributos reservados à chefia, dentre eles o direito à poligamia. Essa interpretação, em última instância, fomenta a ideia de que as falas de chefe produzem continuamente a vida em comum (Clastres, 2003 [1963]).

¹⁰⁸ A tradução dessa expressão é bastante difícil, pois envolve termos com múltiplos sentidos. A definição mais próxima seria: *mỹ* = dar para/ receber de; *ge* = semelhante ou ordem; *ke* = fazer ou dizer; *há* = bom, verdadeiro].

aconselhamento. O sufixo *há* qualifica as ações ou as coisas como boas, bonitas, verdadeiras, que deram certo. Esta expressão, portanto, aponta para a eficácia daquilo que é dito: a fala deu certo como uma lição. Por outro lado, a expressão utilizada para o aconselhamento que “*não pegou*”, não deu certo ou não foi apreendido pelo receptor é *mỹ ge ke korég*. Sendo *korég* o qualificativo associado a ruim, mal, feio, errado.

Perceber o *aconselhamento* a partir dos universos semânticos de *há* e *korég* associa-se também ao conteúdo do que é transmitido. O que é qualificado como *há* remete ao que é bom, bonito, sadio, aquilo que é valorizado, em contraposição a *korég*, que é feio, ruim, traz malefícios. Esses qualificativos podem tanto ser atribuídos a pessoas e coisas, como também às práticas, que é o que estimulam os *aconselhamentos*: ser respeitoso, agir como os *antigos*, seguir as *leis internas*. Tudo isso faz parte de *há*. Beber demais, causar confusões, desrespeitar as lideranças e os mais velhos associa-se a *korég*.

Há um paralelo entre este ponto e aquilo que foi descrito por Santos (2017) a respeito dos aconselhamentos guarani, chamados *nhemongueta*. Segundo o autor, essas falas, proferidas pelos mais velhos, atualizam a oposição *vai* e *porã*, o primeiro termo apontando para o que é perecível, feio, agressivo e o segundo para aquilo que é divino, imperecível, belo. O autor evidencia a importância de não cristalizar a oposição guarani *vai/ porã* em termos de conteúdos morais. Isto, em certo sentido, distancia a oposição guarani daquela kaingang, *há/ korég*, que é válida também para princípios de moralidade. Por outro lado, se os *aconselhamentos* kaingang têm como referência os modos de vida dos *antigos* no tempo do *vãsy* [passado], entre os Guarani enfatiza-se o modo de vida deixado pelas “divindades”:

Nesses discursos são enfatizados justamente os preceitos relacionados ao *teko porã* (modo de vida deixado pelas divindades), ao comedimento, à generosidade (*mborayvu*), às regras matrimoniais (*-mendakuaa*), ao uso correto do idioma (*ayvukuaa*), aos alimentos verdadeiros (*tembi’u ete’i*) e à importância dos cantos (*mboraei*), danças (*jeroky*) e rezas (*tarova*). Os enunciados negativos que aparecem nos discursos normalmente são reprovações à falta de generosidade com os parentes, a ter comportamentos coléricos como de inimigos (*-vaija*) e a viver de modo parecido com os não indígenas (*jurua reko*) (Santos, 2017: 236).

De modo análogo, o *kanhgág jykre* propagado pelos *aconselhamentos* entre os Kaingang não é circunscrito aos planos de relacionalidade apenas humana. Além da transmissão intergeracional de conhecimentos e modos de ser que remetem aos *javé* – os antepassados kaingang – o aprendizado do *kanhgág jykre* é também atribuído a seres além dos humanos, os *jagré* e os *tãn*, conforme elucidado pela fala supracitada do *kujá* Jorge Garcia, que faz referência aos *mestres da mata*.

>><<

Vimos que as falas de *aconselhamento* kaingang, os *vẽnh jyvẽn*, apontam diretamente para aquilo que foi apresentado como “sistema jurídico kaingang”, indicando, portanto, para a conjunção entre estética e política e a atenuação dos limites entre essas categorias. Estão em jogo, nestas formas discursivas, relações morais, de respeito e autoridade, circulação de conhecimentos, atribuições daquilo que é *há* e *korég*, modos de ser *kanhgág pé*. Além das questões de conteúdo, são falas que possuem formas específicas: para proferi-las os conselheiros devem ser conhecedores dos *kanhgág jykre*, o que inclui formas de falar, de se expressar, cujo domínio é imprescindível para a eficácia desta fala-lição.

O aspecto pragmático desta forma de discurso apresenta-se como dimensão fulcral: os *aconselhamentos* não apenas comunicam ou transmitem informações e conhecimentos, mas são falas que agem no mundo, atuam sobre as pessoas e seus pensamentos. Os *aconselhamentos* fazem com que as pessoas *se casem bem*, que as lições e punições *peguem bem*, fazem também com que as pessoas *refaçam seu pensamento*. Esta dimensão dos *aconselhamentos* relaciona-se com a função fática da linguagem, que extrapola o nível estritamente verbal, apontando para a forma como esses discursos são proferidos, por meio de gestos, expressões paralinguísticas, alterações na intensidade sonora da fala, diferenciação timbrística, movimentações e ênfases geradas por repetições e paralelismos¹⁰⁹.

Veremos, nas próximas sessões, como estes recursos são fundamentais também para outras práticas expressivas kaingang, em especial a “música vocal” - expressão utilizada por Menezes Bastos (2017) que procura evidenciar a primazia do

¹⁰⁹ O aspecto fático refere-se a funções diferentes daquela exercida pela “comunicação referencial de informações, considerada esta como a fundamental da linguagem” (Francheto, 1983: 68). Segundo a autora, a função fática liga-se a performances cuja comunicação se situa em outro nível, não propriamente linguístico. Vale pontuar que tal função mostra-se essencial na comunicação alto-xinguana, onde se encontra um sistema multilíngue.

plano sonoro-musical destas expressões. Geralmente conhecidas como *cantos*, essas expressões são também “artes verbais”. No entanto, penso que essa caracterização segue privilegiando o plano verbal em detrimento de outros códigos envolvidos, em especial o código musical. Deter-me-ei, por ora, no paralelismo, um recurso que é, ao mesmo tempo, poético, sonoro e, como veremos, também coreológico e visual.

2.3. Paralelismo, poética e movimento

Considerado por Cesarino como “a essência mesma do artifício poético” (2006: 106), o paralelismo é um recurso que, por muito tempo, foi apreendido apenas por seu potencial mnemotécnico. A eficácia da repetição para o aprendizado e a circulação de conhecimentos por vias orais foi apontada por estudos clássicos, como aqueles de Jakobson (1970; 1973). O autor, no entanto, não se restringiu a esse ponto e alargou o campo de questões sobre as repetições verbais, indicando que estas apontam para outros campos de significação, mais amplos do que aqueles dos versos e palavras isoladas.

Estudos recentes sobre o tema sugerem que o paralelismo é um elemento fundamental para as poéticas ameríndias (cf., por exemplo, Cesarino 2011; Vidal 2020). A repetição paralelística com pequenas variações é um recurso reiteradamente encontrado em diversas formas de fala e formas de canto. Vislumbram-se nas poéticas ameríndias diversas formas de paralelismo, que vão de micro, presentes dentro de um único verso, a macroparalelismos, configurando blocos de versos ou estrofes em relações de repetição com variação (Cesarino, 2006: 108). Segundo Franchetto (2003), em relação às artes verbais karib, este recurso pode se apresentar do micro ao macro, por meio da repetição estrita de versos, pela repetição de versos com pequenas variações ou, ainda, pela repetição alternada de blocos de versos. Franchetto é enfática ao destacar que a competência narrativa de artes verbais entre os Kuikuro passa, necessariamente, pelo domínio da arte do paralelismo, em suas formas mais complexas. Sobre a importância fundamental dos paralelismos para uma abordagem aprofundada das artes verbais ameríndias, a linguista ressalta ainda que

forma e significado estão interligados. A construção de paralelismos determina a escolha das formas gramaticais e lexicais. Assim, a análise de paralelismos pode lançar luz sobre a

relação entre significados e formas gramaticais. (Franchetto, 2003: 215, tradução minha).

De fato, estudos como o de Franchetto (1983, 2003), Cesarino (2006, 2011), Heurich (2015)¹¹⁰ e Graham (2018) revelam que, para uma abordagem analítica cuidadosa sobre as artes verbais entre diferentes povos indígenas, o paralelismo é assunto inescapável. Encará-lo apenas como uma repetição estilística, desprovida de significação, é desconsiderar ou subestimar um elemento fundamental da poeticidade indígena, em suas camadas sintáticas, semânticas e pragmáticas.

O paralelismo apresenta-se como uma estrutura que extrapola as artes verbais, estando presente também em outros registros. Trata-se de um elemento que confere movimento ao discurso, atrelando a palavra ao som e ao ritmo, bem como à dança e às visualidades. Severi (2004), ao analisar conjuntamente cantos e pictografias ameríndias, ressalta justamente o caráter visual do paralelismo, conduzindo à ideia de uma “mnemotécnica figurada”¹¹¹. Cesarino, a partir de muitos exemplos, irrestritos ao contexto ameríndio, mostra como o paralelismo de fato não se reduz ao texto, levando muitas vezes a planos de visualização e não apenas de narração (Cesarino, 2006: 107). Em momento posterior de seu trabalho, inclusive, a visualização das narrativas é indicada como particularmente importante para o sistema xamânico marubo (Cesarino, 2011). Além disso, o paralelismo aponta também para as relações entre diferentes qualidades estéticas, formas de subjetivação e agenciamento indígenas. Questionando-se especificamente sobre as poéticas xamanísticas, Cesarino (2006) indica que um dos principais efeitos do paralelismo seria apresentar os cantos como uma construção de eventos e caminhos, indicando uma dinâmica relacional de transformação xamânica. Ponto este que tornaria possível a aproximação das estéticas indígenas com as cosmologias perspectivistas (cf. Viveiros de Castro, 2002) e com o aspecto partível da proposição sobre pessoas múltiplas (cf. Cesarino 2011). Este último aspecto é desenvolvido na etnografia do autor sobre cantos xamânicos marubo, nos quais o paralelismo é justamente associado a outros regimes expressivos e a formas de subjetivação:

¹¹⁰ A pesquisa de Heurich (2015) entre os Araweté aponta para a relação entre música, morte e esquecimento. Ao abordar o paralelismo estrutural dos cantos araweté, ele destaca uma “anti-mnemotécnica”, isto é, os cantos como forma de esquecimento, apresentando um exemplo prático de que o paralelismo não pode ser reduzido a efeitos de memória e aprendizado.

¹¹¹ Vidal (2021), ao retomar das análises de Severi (2007) a relação intersemiótica de pictografias ameríndias e formas rituais de enunciação, caracteriza o paralelismo como uma estrutura que conjuga repetição com microvariação, algo que se percebe presente em ambos os “registros expressivos”.

As reiteraões, os paralelismos e o sistema de classificação a partir dos quais se estruturam os cantos e narrativas marubo extrapolam o domínio verbal e repercutem em outras expressões estéticas (tais como a música, o desenho, a coreografia). O rendimento do paralelismo, como se verá, não se reduz aqui a um traço geral da oralidade: além de seguir uma via alternativa e desenvolver uma mnemotécnica lastreada em signos visuais, pressupõe também a necessidade de uma apreensão intensiva do campo relacional gerado pela cisão entre duplos e corpos, de que a análise dos cantos de cura (shōki) aqui apresentada é exemplar (Cesarino, 2011: 20).

Além de sua extensa etnografia, um dos exemplos explorados anteriormente pelo autor (Cesarino, 2006) diz respeito à repetição paralelística nos cantos *ahitemoi* Warao, onde o recurso torna possível que o xamã capture o ponto de vista do espírito agressor. Abordando também exemplos de cantos *huni muka* huni kuin e o *ikar* kuna, o autor destaca os campos de relações transformacionais e o aumento daquilo que chama de “gradiente intensivo” das relações personificantes (Cesarino, 2006: 123). O argumento é de que as diferenças intensivas criadas pelas repetições paralelísticas apontam para modos de subjetivação indígena. O que concerne às poéticas xamânicas nos fenômenos de repetição nos cantos está vinculado à própria replicação do sujeito cantor, por meio de seus duplos e da agência dos cantos em seus próprios duplos e em duplos de outrem.

Assim, se o paralelismo até então vinha sendo compreendido por meio de sua função mnemotécnica, como recurso estilístico que permite a captura de atenção dos ouvintes ou mesmo como forma de categorização do mundo, Cesarino expande o rendimento deste recurso estético nas cosmologias xamânicas ameríndias para campos muito mais vastos:

As estéticas xamanísticas, “sequestrando” as variaões e as reiteraões para diversas de suas expressões (mitologias, grafismos, artes verbais, coreografias, entre tantas outras), as fazem reverberar nos dilemas agentivos, cosmopráticos e relacionais em que se encontram envolvidos os cantadores. Cesarino (2006: 116)

2.4. Intersemiotividade: algumas questões

O paralelismo, tratado tipicamente nos estudos de artes verbais, liga-se diretamente a outra questão. A arte da repetição paralelística com variação confere ritmo e movimento ao discurso, apontando justamente para o caráter transformacional dos códigos indígenas em questão: “cantos, desenhos, coreografias estarão assim de fato apartados?”, questiona-se Cesarino (2006: 125-126). Aponta, portanto, para o elo entre as diferentes formas estéticas indígenas, para a intertradução entre diversas vias expressivas. Elo que foi abordado por Menezes Bastos (2007, 2015) na chave da tradução intersemiótica, e proposto como um modo fundamental de compreensão das performances rituais no mundo ameríndio.

A interligação de múltiplos códigos - ou linguagens, se optarmos pelo caminho analítico proposto por Menezes Bastos (2013, 2017) - que caracteriza certos eventos indígenas como “multissemióticos” (Cesarino, 2011), remete a um campo de questões de difícil definição, que vêm recebendo, recentemente, maior ênfase etnográfica (cf., por exemplo, Lagrou & Severi, 2013). A partir de uma série de exemplos etnográficos, esses eventos indígenas têm sido pensados por meio de noções como “sinestesia”, “tradução”, “intersemiotividade”¹¹².

Erick Vidal (2020, 2021), que recentemente se deteve sobre a questão da intersemiotividade nas pesquisas em etnologia ameríndia, apresenta uma investigação minuciosa sobre o estatuto da relação entre atividades expressivas diversas. O autor propõe que as relações de transformação entre registros de um mesmo gênero (como o verbal) e gêneros distintos (visual e verbal, visual e musical etc.) podem ser análogas, apontando para a “possibilidade de transposição inscrita em todo sistema de signos” (2021: 20). Segundo Vidal, a percepção desse sistema transformacional nos mundos ameríndios interligaria as questões de intersemiotividade com aquelas de cunho epistemológico e cosmológico, presentes nessas mesmas relações, o que, por sua vez, alargaria o problema da intersemiotividade para entendimentos mais gerais sobre diferença e relação no mundo ameríndio (idem). O problema, todavia, não se apresenta desprovido de inúmeras ressalvas por parte do autor, que coloca seus termos em suspeição, destacando ser este um campo recente:

¹¹² Para um levantamento desses exemplos em etnografias amazonistas, bem como para uma reflexão sobre certas questões epistêmicas envolvidas nessas abordagens, cf. Vidal, 2017.

o que estamos chamando, por conveniência, de “intersemioticidade”, outros chamam de sinestesia; o que apresentamos como tradução, outros abordam, primariamente, como um problema neuro-cognitivo (Vidal, 2020: 16).

Severi (2014) é um destes autores que associa questões de intersemioticidade àquelas da cognição, propondo que uma etnografia da tradução pode ser uma forma privilegiada de observação dos processos do pensamento. Severi parte das classificações de Jakobson sobre diferentes tipos de tradução, tratando de forma mais detida da “transmutação”, que se torna conceito-chave para suas análises sobre diversos exemplos etnográficos ameríndios, nos quais estão em jogo processos de tradução, principalmente, entre códigos sonoros e visuais:

[Jakobson] has defined three forms of translation: intralinguistic, interlingual, and transmutation. According to him, “intralinguistic translation or “rewording” is an interpretation of verbal signs by means of other signs of the same language,” “interlingual translation or *translation proper* is an interpretation of verbal signs by means of some other language,” and “intersemiotic translation or *transmutation* is an interpretation of verbal signs by means of signs of nonverbal sign systems” (Jakobson, 1959: 233 *apud* Severi, 2014: 46)

O avanço na abordagem de Severi está, justamente, em extrapolar os limites da questão da tradução para além das diferenças entre linguagens e códigos não-linguísticos, propondo que as distinções apresentadas por Jakobson apontariam também para “exercícios do pensamento em si” (Severi, 2014: 64, tradução minha). Sua hipótese é de que, assim, seria possível transpor a oposição abstrata entre “pensamento” e “linguagem”, alcançando um estudo das múltiplas relações entre formas de cognição e diferentes formas de tradução (intralinguística, interlinguística e intersemiótica). De modo que as variações nos usos dos diferentes códigos, em diferentes contextos pragmáticos, poderiam ser consideradas como fontes (“sources”) para os processos do pensamento, bem como para a “subsequente definição de ‘estados de mundo’, ou de ontologias” (ibidem, tradução minha). Essa hipótese é desenvolvida pelo autor através de análises de ações rituais e expressões do pensamento visual entre alguns povos amazônicos, dentre os quais, no trabalho citado, destaca os Wayana, os Wayampi e os Ye’kwana.

A abordagem de Carlo Severi acerca da intersemioticidade aproxima-se daquela de Rafael Menezes Bastos (2007, 2013, 2017), sob muitos aspectos. No

entanto, se a maior preocupação do primeiro é a questão cognitiva, o foco do segundo recai sobre as múltiplas formas de comunicação suscitadas pelos rituais ameríndios. Ambos estão atentos ao plano pragmático dos rituais ameríndios, os quais, como sublinha Menezes Bastos (2017), nada têm de inefáveis. Entretanto, enquanto a abordagem de Severi (2014) extrapola a questão linguística ao relacionar as distinções entre linguagem e códigos não linguísticos com questões do exercício do pensamento, a abordagem de Menezes Bastos (2007, 2013, 2017) volta-se ao alargamento da própria noção de linguagem.

Menezes Bastos (2013) conjuga a questão da intersemiotividade com a proposta de uma “semântica musical”, por meio da qual propõe uma crítica reflexiva a tradições analíticas logocêntricas, isto é, que privilegiam os códigos verbais em detrimento de outros planos da linguagem. A proposta de uma semântica musical atenta-se à pertinência de um conteúdo musical, codificado na expressão. O autor busca recolocar a música como linguagem, um sistema significante e de significado, visando “a possibilidade da evidenciação analítica das transformações operadas pelo nativo entre expressão e conteúdo musicais” (Menezes Bastos, 2013: 59). Segundo o autor, considerar que a música seja apenas “som” ou “contexto” e que, portanto, não “envie nada”, vai contra toda a experiência.

Os desdobramentos da consideração de uma semântica musical são inúmeros para as pesquisas em antropologia, em especial para as pesquisas recentes em etnologia voltadas para o estudo de rituais, festas e formas de artisticidade indígenas. O primeiro desdobramento, já mencionado na Introdução desta tese, seria dar a devida atenção à “qualidade linguística”: aquela que não está restrita à fala articulada ou ao domínio verbal. Segundo o autor, recorrendo a Saussure (1967), a “qualidade linguística” da linguagem faz jus a todo o campo semiológico, sendo congruente com a ideia de que a semiologia seria uma ciência geral do sistema de signos, irrestrita à linguística. O autor não pretende, com isso, apenas deslocar a problemática do modelo linguístico para a música (ou para outros sistemas semióticos), o que desencadearia uma caracterização destes sistemas apenas em termos de insuficiência em relação à língua falada, mas propõe abordar a música (e outros sistemas comunicativos) como um sistema pleno de códigos, com uma semanticidade própria. Menezes Bastos não apenas considera a música como linguagem, mas também outros sistemas, dentre os quais destaca a dança, “linguagem das linguagens” para os Kamaiurá (2013: 418).

O segundo desdobramento decorrente da consideração de uma semântica musical deriva da concepção de diversos sistemas expressivos como linguagens, bem como da atenção à dimensão performativa dos rituais. Um dos pontos frisados por Menezes Bastos ao longo de *A Festa da Jaguatirica* (2013), é de que a música, no ritual do Yawari - bem como em muitos outros rituais amazônicos, como propõe em outros textos (2007, 2017) - opera como um pivô dentro de uma “cadeia intersemiótica”, constituída também pelo mito e pelas artes verbais, pela dança e pela ornamentação. Esta constatação dialoga com considerações anteriores de Basso (1985) sobre rituais xinguanos, os quais foram por ela qualificados como eminentemente musicais.

Para Menezes Bastos (2013), a música seria como um “rationale” do ritual, uma máquina mesmo de organização e criação do tempo. No caso do Yawari, as seqüências de cantos e vinhetas apontam para uma estrutura complexa ligada à cronologia dos dias e das noites, elaborada em processos complexos de repetição e diferenciação, os quais o autor revelou por meio de “estruturas sequenciais”. A música, portanto, encontraria no ritual – *torùp*, em kamaiurá – seu lugar de excelência, sendo ali apresentada de maneira peculiar. No *torùp*, espaço de reconstituição dos personagens e acontecimentos do tempo mítico (*mawe*) no tempo histórico (*ang*), a música faria parte de um “sistema tripartite”, constituindo-se como uma ponte que ligaria os extremos, ocupados, por um lado, pelo mito e, por outro, pela dança e ornamentação. A relação entre esses sistemas, apresentados em cadeia - e assim chegamos ao ponto que especialmente nos interessa –, se daria pelo nexo da “tradução intersemiótica” (Menezes Bastos, 2013: 427). A dança, a plumária e o adereçamento seriam as formas pelas quais o tempo mítico (*mawe*) seria teatralizado e corporificado no tempo histórico (*ang*). Essa “imitação” passaria pela música, que transformaria um discurso em outro por meio de códigos tonais e motívicos. O discurso musical seria, assim, a voz do ritual, que extrapola o plano da letra e age diretamente nos corpos, manifestando práticas coreográficas e expressividades visuais. Segundo o autor, “esta seria a ordem de manifestação do ritual: da interpretação à corporificação, passando pela tono-motivação ambiental” (Menezes Bastos, 2013: 427). Acompanhando a concepção kamaiurá, o autor salienta que, assim como as letras das canções do Yawari “vão dentro” (*-pùpe*) da música – passando, portanto, pela transformação e codificação tonal-motívica -, a música “vai dentro” do corpo que dança, pintado e adereçado. Este “ir dentro” é o nexo da tradutibilidade

entre estes sistemas, e aponta para o fenômeno de intersemiotividade, no qual um sistema não pode ser pensado isoladamente. A tradução entre os sistemas – discurso mítico, música, dança, pintura e adereçamento – apontam para uma “relação semântica entre os sistemas linguísticos envolvidos em sua geometria” (ibidem).

É preciso, no entanto, atentar para aspectos importantes no que diz respeito à noção de intersemiotividade proposta por Menezes Bastos. Ao desenvolver a questão em outros textos (2007, 2017), o autor esclarece, a partir da retomada do conceito de “evocação” de Walter Benjamin (1968 *apud* Menezes Bastos, 2017), que a tradução na relação intersemiótica não pressupõe sinonímia, mas aponta para relações de ressonância e reverberação, não de similitude, entre sistemas e códigos diferentes. Além disso, o autor acrescenta que a tradução intersemiótica não se efetiva por uma “reprodução do igual pelo diferente”, em uma relação de representação de um significado puro, o que seria entendido como uma “reprodução alegórica”. Ao invés disso, as relações entre narrativa mítica, música e dança/ ornamentação seriam, no caso, “tautegóricas”, ou seja, apontariam para “esforços de expressão significante” (2013: 427), a partir de significados anteriores, criando, no entanto, novos significados. Desta forma, o *torùp* (ritual, em kamaiurá), além de presentificar o passado, indicaria também o futuro, em uma nova dinâmica de significação.

Em outras palavras, Menezes Bastos propõe que, para o contexto xinguano e outros, a música seria o sistema que intermedia os universos das artes verbais em relação àqueles das expressões plástico-visuais (grafismos, adereços) e coreológicas. As relações entre esses subsistemas, por sua vez, se dariam pelo nexo geral da tradução, que é considerada pelo autor como uma das chaves de entrada para a compreensão da música nos rituais ameríndios – chaves consideradas como “marcas”, por sua tipicidade:

é possível falar de uma generalidade do papel da música na cadeia intersemiótica do ritual nas terras baixas da América do Sul apontando para um lugar semântico que engloba os nexos de *integração*, *intermediação*, *desencadeamento* e similares, sintetizáveis pelo nexo geral de *tradução* (2007: 298).

De acordo com o autor (2007, 2017), outras marcas generalizantes da música nos rituais ameríndios seriam a “variação motívica”, a “sequencialidade” e a “estrutura núcleo-periferia” – elementos que serão trazidos junto às descrições e análises que serão aqui apresentadas.

>><<

Tais questões acerca do conceito de intersemiotividade serão um importante aporte para a etnografia de algumas práticas expressivas kaingang, em especial algumas de suas formas de *cantos*. Veremos que essas músicas vocais kaingang revelam, a princípio, a imbricação dos domínios verbais e musicais – o que a própria noção de paralelismo evidencia. Essa imbricação, por outro lado, apresenta-se também de formas gradativas: existem cantos que estão mais próximos da fala cotidiana do que daquilo que comumente entendemos e identificamos como música e existem cantos que são vocais, mas não compostos por palavras (poderíamos dizer que são musicais, mas não verbais). Por fim, veremos que as concepções kaingang de *t̃nh*, *movimento* e *ritual* indicam a imbricação do código sonoro-musical não apenas com o código verbal, mas também com os códigos coreológicos e visuais (pintura e ornamentação).

Portanto, se *vĩ* [*voz, fala, língua* e suas múltiplas derivações] foi a categoria que conduziu as descrições e análises deste capítulo até aqui, a categoria que norteará esta segunda parte será *t̃nh*. *Vĩ* é uma categoria que remete à expressão vocal, à uma potência expressiva da pessoa *kanhgág* e também a falas que transmitem mensagens, apresentam conteúdo de significação e efeitos pragmáticos. *T̃nh*, como veremos, é uma categoria que entrelaça o plano sonoro (vocal e instrumental) ao movimento, à dança, ao ritual. *T̃nh* é uma categoria, em si, intersemiótica.

Como já mencionado, tomo como inspiração a etnografia de Seeger (2015) sobre o povo Kĩsêdjê, a qual explora a continuidade entre diversos gêneros de fala e cantos, diferenciados por parâmetros formais e autorais e não contrastados por uma ruptura estabelecida pela presença ou ausência de variação melódica. Sua abordagem abrangente das “formas artísticas vocais” leva à apreensão das estéticas vocais k̃sêdjê em relação às diferenças de idade, status social e político, à corporalidade, bem como às relações com seres não humanos, aos quais são atribuídos a autoria dos cantos.

Em minha abordagem sobre formas de fala e formas de canto kaingang, a presença ou ausência de variação melódica também não são prioritárias, entendendo que essa clivagem, convencionalizada pela música ocidental, não deve ser tomada transculturalmente, como bem pontuado por Seeger. No entanto, não procurarei estabelecer um contínuo entre os gêneros de fala e de canto aqui abordados, mas refletir sobre diferenças de conteúdo, gradações na forma como são apresentados e questões relativas a cada contexto de performance. Uma transição, portanto, do verbo, da palavra, para o som e para o movimento: *kanhgág t̃nh*.

PARTE II - *Kanhgág t̃nh*: música-dança-movimento-ritual

Nesta sessão, apresentarei algumas variantes da música vocal kaingang, chegando aos cantos do Nẽn Ga, o coletivo que definirá os caminhos desta etnografia nos próximos capítulos. Apresentarei também, ainda que brevemente, alguns aspectos da música instrumental kaingang. Adianto que não pretendo esgotar nenhum repertório ou apontar critérios de classificação totalizantes sobre a música kaingang – tarefa que, além de indesejada, julgo impossível, por tratar-se de formas expressivas em constante transformação e inovação. Veremos que, mesmo a música considerada *tradicional* – a *música dos antigos* –, passa por variações estéticas, nas performances feitas por coletivos no presente. Abordarei também alguns dos cantos-rezas do Kiki, alguns dos *cantos-falas* apresentados por Sr. Hortêncio Constante (*in memoriam*), da TI Iraí (RS), e, finalmente, alguns dos cantos do repertório executado pelo coletivo Nẽn Ga.

2.5. Música no *gufũ* [tempo mítico]



Imagem 10: Desenho de Gene Woiski, 1938.

Não sabiam cantar nem dançar. Em suas reuniões bebiam o *quiquy*¹¹³, sentados junto ao fogo. Sua boca, porém, estava fechada. Por esse motivo suas festas eram monótonas e, salvo a alegria produzida pela embriaguez, tristes. Desejavam aprender a cantar e dançar, mas não havia quem os ensinasse. As outras gentes ainda não existiam. Um dia em que homens de *Cayurucré*¹¹⁴ andavam caçando, encontraram, em uma clareira do mato, um grande tronco de árvore caído. Sob ele estavam encostadas umas pequenas varas com folhas, a terra junto ao tronco muito limpa, examinando-a pareceu-lhes ver umas como pequenas pegadas de crianças, admiraram-se disso. À noite, em seus ranchos, contaram o que tinham visto e convidaram os outros a irem examinar o que seria. Ao outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente do tronco e escutaram. Daí a pouco viram um pequeno purungo [cabaça], na ponta de uma varinha, que se movia produzindo um som assim: *xi, xi, xi*. As varas que estavam encostadas ao tronco começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz débil, porém clara, cantava assim:

Emi no tin vê...

ê ê ê.

Andô chô caê voá á.

Ha, ha, ha.

Emi no tin vê ê.

Ê ê ê.

*Emi no tin vê*¹¹⁵...

Compreenderam que aquilo era canto e dança, decoraram as palavras, sem, contudo, as entender. Aproximaram-se do tronco e só viram as varas e os pequenos purungos. Examinaram o chão e não encontraram nenhum esconderijo, ficaram sem saber quem seriam os dançadores. Passados os dias voltaram à clareira usando das preocupações anteriores. Viram o pequeno purungo e as varas mover-se e a voz cantar:

Dou camá corô ê,

quê agnan kananban.

Côyogda emi nô ting

Ê qui matin...

Ê qui matin.

Decoraram o canto, aproximaram-se do tronco, e só viram o pequeno purungo, as varas e pegadas pequenas no chão. Examinando o purungo, encontraram dentro dele pequenas sementes duras, de cor preta. Prepararam outros iguais. Fizeram uma festa, dançaram e, abrindo a boca, cantaram os cantos que tinham ouvido, fazendo com as varas nas mãos os movimentos que tinham visto.

Com o tempo foram compondo outros cantos e inventando outras danças. Mas, em suas festas principiam sempre por estes. Passadas algumas luas destes fatos, *Cayurucré* que sempre procurava descobrir quem seriam seus mestres de canto e

¹¹³ *Quiquy* = Kiki. Nesta transcrição, de um registro de Telêmaco Borba (1908: 24-26), mantenho a grafia do kaingang utilizada pelo autor, mas adapto a grafia do português antigo.

¹¹⁴ *Cayurucré* = *Kanhru kré* = filhos de *Kanhru*. Forma com os Kaingang, ainda hoje, referem-se àqueles pertencentes à metade *kanhru*. Curioso notar que formulação equivalente não ocorre com *kamé*, isto é, não se referem àqueles pertencentes à metade *kamé* como *Kamé kré*.

¹¹⁵ Além de os cantos conterem um conteúdo incompreensível aos Kaingang, a grafia utilizada por Telêmaco Borba também dificulta a possibilidade de exercícios tradutivos.

dança, andando e caçando, deparou com um Tamanduá-mirim (*Cacrekin*)¹¹⁶. Levando o seu cacete para matá-lo, o Tamanduá ficou de pé e principiou a cantar e dançar as modas que eles tinham aprendido. Então conheceu *Cayurucré* que este tinha sido seu mestre de canto e dança. Depois de dançar, o Tamanduá disse a *Cayurucré*: dá-me teu cacete que eu quero examiná-lo para te dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. Deu-lhe *Cayurucré*, e ele, depois de dançar, disse: - Eu fico com o cacete, teu filho é homem. Isto há de servir de sinal a tua gente, quando encontrarem comigo e me derem seus cacetes, se eu ficar com eles seus filhos serão homens, mas, se os deitar fora, depois de ter, com ele na mão, dançado, serão mulheres.

Os tamanduás sabem muitas outras coisas mais, pensamos que eles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos. Quando os encontramos, sempre lhes damos nossos cacetes. Se eles os segurarem, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens.

Registrado por Telêmaco Borba entre os Kaingang na bacia do Tibagi, e veiculado em sua publicação de 1908 (*Actualidade Indígena*), este mito [*kãme*] traz elementos riquíssimos sobre a origem dos *t̃nh* [canto-dança-movimento-ritual] no *gufã*, o tempo mítico. O desenho retrata o encontro de um grupo de homens kaingang – no mito descritos como *Cayurucré* [*kanhru kré* = filhos de *kanhru*] – com um coletivo de tamanduás-mirins [*kãkrékin*], que *cantam-dançam-fazem ritual: kãkrétin t̃nh*. O coletivo de tamanduás apresenta-se com um tamanduá no meio, circundado pelos demais. Todos dançam e tocam o *xykxy* [chocalho], conforme descrito no mito. Um deles, porém, parece soprar a vara da qual pende o purungo, tal qual fazem os tocadores de *turu*, aerofone feito com vara de taquara e cabaça na ponta que, no entanto, não é preenchido por semente - no *turu*, a cabaça é aberta em uma das extremidades, para que funcione como um amplificador sonoro. Essa imagem que acompanha o mito é um desenho de Gene Woiski (1938), uma artista norte americana que acompanhou o fotógrafo Wladimir Kozák em visitas aos Kaingang, no Paraná¹¹⁷.

Como bem notado por Rosa & Crépeau (2020), o protagonismo de animais em narrativas kaingang sobre a origem de conhecimentos técnicos e rituais é bastante comum. Segundo estes autores, após o grande dilúvio descrito no mito de origem (cf.

¹¹⁶ *Kãkrékin*, conforme a grafia utilizada neste trabalho. O *kãkrékin* é o mestre doador de canto-dança, inventor do *xykxy* [chocalho], e citado também pelos Kaingang como premonitor do sexo dos filhos.

¹¹⁷ Wladimir Kozák era fotógrafo e cinegrafista vinculado à Universidade Federal do Paraná, onde compunha a equipe de expedições científicas de José Loureiro Fernandes. Seu acervo encontra-se no Museu Paranaense, assim como desenhos de Gene Woiski – sobre estes últimos, agradeço ao professor Ricardo Cid Fernandes pela indicação.

Capítulo 1), os animais foram os primeiros organizadores do Kikikoi¹¹⁸. Ao passo que os *kãkrétin* [tamanduá-mirim] foram aqueles que ensinaram os cantos e danças que tornaram-se parte das festas do Kiki, as quais, segundo o mito, até então eram “monótonas e tristes”. De fato, diversos *kujá*, que são também *jãnjã ti ag* [rezadores], afirmam que foram os *bichinhos* quem primeiro ensinaram aos Kaingang os cantos referentes a este ritual (cf. Tommasino, 2000). A configuração espacial pela qual se apresentam os *kãkrétin* no desenho remete aos *tãn*, apresentados anteriormente. Tudo indica que aquele que se encontra no meio seja o “mestre dos tamanduás”, uma vez que, conforme já apontado na narrativa de Jorge Garcia, “todos os seres têm seu mestre”. Pode-se depreender que, assim como o *kujá* [xamã kaingang] diz que aprende seus conhecimentos com os *jagré* e com os *tãn*, é com o *kakrétin tãn* (o dono/ mestre dos tamanduás) que *Cayurucré*, o demiurgo no mito, entra em contato para aprender os cantos e danças do Ritual do Kiki. Relatos similares sobre a origem de cantos e danças rituais são encontrados entre muitos outros povos indígenas. Seeger (2015) destaca, exatamente, que para os xamãs Kisêdjê aprenderem os cantos rituais *akia* e *ngere*, eles deslocam seus espíritos até o mundo dos “espíritos dos animais”, com os quais estabelecem contato para esta aprendizagem (o autor não se refere a estes mestres como “donos”, mas como “espíritos”). O tema do encontro transespecífico como origem de cantos-danças está também presente no livro do Beudet (2019), sobre importantes cerimônias Wajãpi, as quais “reanimam” estes encontros originais “que terminaram mal, e ameaçam assim as alianças, os jogos de forças mais ou menos estabilizados entre os diferentes seres que cruzam no universo.” (Beudet, 2019: 37).

O mito associa também os primeiros *tÿnh* à realização do Kiki (*quiquy*), que antes da aquisição dos conhecimentos com *kãkrétin* [tamanduá-mirim], consistia em reuniões em que se bebia o *kiki* - uma bebida do tipo hidromel - , ao redor do fogo, silenciosamente. A própria categoria *tÿnh* conduz à essa contextualização: trata-se não de cantar-dançar em bailes ou igrejas evangélicas, mas de *cantar-dançar* em festas – fazer *ritual* em festas –, nos moldes indígenas. São festas, muitas vezes, ao redor do fogo - *festas dos antigos*, *festas kanhgág*. Como veremos no capítulo subsequente com a contribuição de Perrone-Moisés (2015), festa é o termo em português que mais se aproxima dos eventos, tantas vezes, descritos e traduzidos como rituais. O Kiki,

¹¹⁸ *Kiki*= hidromel; *koi/ko* = comer; Kikikoi é outra forma de designação desta festa/ ritual]

comumente referido pelos Kaingang contemporâneos como Ritual do Kiki¹¹⁹, é a principal *festa dos antigos*, *festa kanhgág*.

2.6. A música do Kiki

O Kiki é considerado a festa/ *ritual* de maior relevância para os Kaingang. Em geral, indígenas e antropólogos qualificam-o como o ritual mais *tradicional* da *cultura* deste povo. Atualmente, a realização do Kiki é restrita ao domínio de pouquíssimos *kujá* [xamãs] e rezadores [*jõnjõn ti ag*]. A partir da metade deste século, ele passou a ser realizado apenas na TI Xapecó (SC), embora recentemente tenha sido *retomado* em novos contextos, como na TI Kondá, em 2011¹²⁰, e na TI Foxá (RS), em 2013, onde foi relacionado ao contexto de reivindicação territorial dos Kaingang da região do Vale do Taquari (Crépeau & Rosa, 2018). Uma descrição mais pormenorizada deste *ritual*, com base nos registros aqui citados e na minha experiência em um de seus contextos de *retomada*, será trazida no quarto capítulo desta tese. Por ora, destaco alguns elementos de seu plano sonoro-musical, procurando estabelecer conexões com outros gêneros de canto e fala abordados neste capítulo e com as reflexões em construção sobre a noção de *t̃nh*.

>><<

A música no Kiki compõe-se de um repertório de cantos-rezas pertencentes a cada uma das metades *kamé* e *kanhru* e de sons instrumentais produzidos pelos *xykxy* (chocalho), que podem acompanhar o canto ou não, e pelos *turu* (aerofones do tipo trompete, feitos originalmente com taquara). Como veremos, os *turu* fazem parte da “periferia” sonora desse ritual (cf. Menezes Bastos, 2007). A música vocal do Kiki é mobilizada, tanto pelos Kaingang quanto pelos pesquisadores que a registraram (Tommasino & Resende, 2000), pelos termos *canto* e *reza*, em português. Refiro-me à

¹¹⁹ Diversos registros, relativos à década de 1990 e períodos anteriores, pontuam outras formas de referência a esta festa/ *ritual* pelos Kaingang, como a expressão, já mencionada, *Kiki-koi* [*comer o kiki*], *Festa do Kiki* e, em certos contextos, *Fandango* (Tommasino, 2000). Como será desenvolvido adiante, não pretendo descartar os usos da expressão *ritual* pelos indígenas, mas tratar de forma crítica as abordagens antropológicas que privilegiam planos caracterizados como cerimoniais ou de culto em detrimento daqueles relacionados à festa.

¹²⁰ Pude presenciar parte do Kiki realizado na TI Kondá naquele ano, quando acompanhava o professor Ricardo Cid para a realização de um estudo na região.

música no Kiki, portanto, como canto-reza, a fim também de diferenciá-la de outros gêneros de canto kaingang que serão aqui abordados. De toda forma, os cantos-rezas do Kiki são uma forma de expressão sonora que não é desvinculada da coreografia e do contexto ritual, tratando-se, portanto, de *t̃nh*.

Os cantos-rezas do Kiki, segundo diversos interlocutores, não podem ser traduzidos. Além de serem apresentados pelos próprios Kaingang como *sagrados*, eles compõem-se por uma série de sons onomatopeicos e arcaísmos de difícil tradução e definição. Trata-se, ademais, de um repertório de domínio exclusivo de pouquíssimos *kujá* [xamãs] e demais *j̃nj̃n ti ág* [rezadores]. Sendo o Kiki um *ritual* funerário, é preciso saber cantá-lo de forma estritamente correta. Assim, estes cantores-rezadores são considerados especialistas, sem os quais não é possível realizar o *ritual*. Caso os cantos-rezas não sejam desempenhados de forma correta ou haja qualquer erro na execução de alguma fase do ritual, existe o risco de retaliação por parte dos *ṽnh kupr̃g* [espíritos dos mortos].

Devido a estes motivos, irei circunscrever a análise a alguns aspectos formais do plano sonoro-musical do repertório do Kiki, não explorando, portanto, seu conteúdo verbal ou articulado. Para esta abordagem, utilizo como fonte os registros encontrados no CD “Kanhgág Jykré – Pensamento Kaingang”¹²¹ e no livro, de conteúdo audiovisual, “Kikikoi – ritual dos Kaingang na área indígena de Xapecó: registro áudio-fotográfico do ritual do Mortos” (Tommasino & Resende, 2000)¹²².

Estes registros apresentam o repertório de cantos-rezas do Kiki, de acordo com o pertencimento às metades *kamé* e *kanhru*. Segundo Tommasino e Resende (2000: 11), que se referem a este repertório como “rezas melódicas cantadas no Kaingang arcaico”, esses cantos-rezas são oferecidos pelos integrantes pertencentes a

¹²¹ As gravações deste CD, produzido por Jorge Herrmann, Rogério Rosa e Fábio Torres, foram fruto da união de pesquisadores e indígenas entre os anos 2000 e 2002, após longos períodos de trabalho de campo, durante os anos 90. Nesta época, conforme mencionado no capítulo 1, diversos pesquisadores se voltaram à pesquisa “propriamente etnológica” (Fernandes, 2016) entre os Kaingang, empenhados em alguns temas clássicos como mitologia (Veiga, 1994; 2000), xamanismo (Rosa, 1998; 2005), religião (Almeida, 1994), política (Fernandes, 1998; 2003), parentesco (Veiga, 1994, 2000; Fernandes, 2003). Durante este período, estes pesquisadores aliaram-se a lideranças e professores indígenas e promoveram a organização do Kikikoi, em Xapecó. O CD, além de faixas sonoras do ritual, contém faixas com outros conteúdos, como relatos e rezas de antigos *kujá* [xamãs].

¹²² Esse livro contém registros visuais e fonográficos, bem como descrições etnográficas do Kiki. Dentre as 39 faixas sonoras, 28 foram gravadas em estúdio e 11 foram gravadas durante a realização do Kiki, em 1998, na TI Xapecó. Neste material, parte das faixas foi gravada em estúdio e parte gravada *in loco*, durante a realização do Kiki na TI Xapecó em 1998. As gravações em estúdio, segundo Kimyie Tommasino, foram solicitadas pelos próprios rezadores, para que fossem registradas de forma mais audível e clara. Estas e outras gravações têm sido utilizadas atualmente por descendentes desses rezadores (hoje já falecidos), em retomadas do Ritual do Kiki (cf. Crépeau & Rosa, 2018).

uma metade àqueles pertencentes à outra. Percebe-se também diferenças na vocalização do repertório entoado pelos *jãnjãn ti ág* [rezadores] e por cada metade: os *kamé* expressam-se por uma sonoridade mais clara e audível e os *kanhru* por uma sonoridade mais grave e mais baixa.

Todas as etapas do Kiki compõem-se com música ou sonoridades muito específicas. Quando os *jãnjãn ti ág* [rezadores] não estão cantando, a paisagem sonora é preenchida pelo toque dos *xykxy* e dos *turu*, bem como por intervenções vocais como exclamações e gritos dos participantes. Os cantos-rezas, por sua vez, além de particulares a cada metade, são também distintivos de cada etapa do Kiki. Os registros de áudio organizados por Tommasino & Resende (2000) compõem-se de gravações realizados durante o Kiki de 1998 na TI Xapecó (SC) e de gravações feitas em um estúdio na cidade de Palmas (PR). Essas gravações contaram com a participação dos rezadores Vicente Fokãe, *kujá* da metade *kanhru*, considerado o *cabeça* [*pã'i*] do Kikikoi da TI Xapecó; os *kujá* da metade *kamé* Irineu Pinheiro e Simplicio da Silva, e o rezador da metade *kanhru* João Narciso (todos já falecidos). Esses rezadores organizaram os cantos-rezas gravados em estúdio da seguinte forma¹²³:

Reza <i>kamé</i> para benzer a bebida e iniciar o primeiro fogo.	Reza <i>kanhru</i> para benzer a bebida e iniciar o primeiro fogo.
Reza <i>kamé</i> para dançar.	Reza <i>kanhru</i> para dançar.
Reza <i>kamé</i> para encerrar o primeiro fogo.	Reza <i>kanhru</i> para encerrar o primeiro fogo.
Reza <i>kamé</i> para iniciar o segundo fogo.	Reza <i>kanhru</i> para iniciar o segundo fogo.
Reza <i>kamé</i> para “furar o ouvido” e batizar a bebida com água amarga.	Reza <i>kanhru</i> para “furar o ouvido” e batizar a bebida com água amarga.
Reza <i>kamé</i> .	
Reza <i>kamé</i> para derrubar o pinheiro.	Reza <i>kanhru</i> para derrubar o pinheiro.
Reza <i>kamé</i> durante o carregamento do pinheiro.	Reza <i>kanhru</i> durante o carregamento do pinheiro.
Reza <i>kamé</i> para chegada do pinheiro na praça de dança.	Reza <i>kanhru</i> para fincar a cruz dentro do cemitério.
<i>Reto-tové</i> - Reza <i>kamé</i> para ser feita no cemitério.	Reza <i>kanhru</i> para ser dançada no cemitério.

¹²³ Segundo disse-me Kimiye Tommasino, a quem agradeço imensamente por todas as considerações e trocas durante os anos de pesquisa, os rezadores seguiram, no dia da gravação no estúdio, as sequências de cantos-rezas próprias do Ritual do Kiki. Eles entraram no estúdio rezando-cantando, como se fosse de fato uma prática do *ritual*. Kimiye também salientou que essas gravações em estúdio foram solicitadas pelos próprios rezadores, para que os registros ficassem sem ruídos e, portanto, com uma melhor qualidade sonora para o acesso dos pesquisadores indígenas no futuro.

Reza <i>kamé</i> para ser dançada no cemitério.	Reza <i>kanhru</i> para ser dançada no cemitério.
Reza <i>kamé</i> para ser dançada no cemitério.	Reza <i>kanhru</i> para ser dançada no cemitério.
Reza <i>kamé</i> para saída do cemitério.	Reza <i>kanhru</i> para saída do cemitério.
Reza <i>kamé</i> para saída do cemitério.	
Reza <i>kamé</i> feita na praça de danças momentos antes da virada do <i>kōkei</i> e do encerramento do ritual.	

Os cantos-rezas, além de serem oferecidos por rezadores de uma metade a seus *jamré* [pessoas da outra metade] são também uma forma de comunicação com os *vēnh kuprīg* [espírito dos mortos]. Para ofertar um canto, um rezador *kamé* dirige-se ao fogo *kanhru* para cantar e vice-versa. Canta-se no cemitério e, nos fogos, os *vēnh kuprīg* são convidados a comparecer. Por isso é tão importante que se saiba cantar o repertório correto. É também crucial que as pessoas fiquem próximas aos fogos e estejam pintadas de acordo com as *marcas* (*rá ror/ rá kutu* e *rá téj/ rá jojo*), a forma mais eficaz de proteção contra possíveis agressões por parte dos *vēnh kuprīg*. Os cantos-rezas do Kiki são, portanto, formas comunicacionais específicas, as quais criam vínculos e atualizam diferenças, simultaneamente, entre as duas metades e entre vivos e mortos.

Além de agirem no plano comunicacional humano e extra-humano, os cantos-rezas do Kiki apresentam aspectos pragmáticos de extrema importância. Durante todo o processo de escolher, derrubar e esculpir o pinheiro que será transformado em *kōnkei* [recipiente onde será armazenada a bebida que se transformará em *kiki*], os *jānjān ti ág* [rezadores] cantam-rezam ininterruptamente, portando seus *xykxy* [chocalhos]. Assim o fazem para que o pinheiro seja “acordado espiritualmente”, pois, uma vez derrubado, o pinheiro-defunto precisa ser acordado para que sua seiva, que irá se misturar com o hidromel e compor o *kiki*, possa ser bebida. A eficácia dos cantos-rezas, neste aspecto, estende-se também à aguardente utilizada no preparo do *kiki*, a qual é “acordada” e passa de “veneno” a “remédio” (Almeida, 2004).

2.6.a. Música e dualismo

Nesta sessão, retomo uma breve análise de alguns cantos-rezas do Kiki (Gibram, 2008, 2008b). Proponho a ideia de que os elementos propriamente formais referentes à música não são descolados do conteúdo semântico e da pragmática referentes aos gêneros de cantos e falas kaingang. Mobilizo, para isso, alguns termos da teoria musical - utilizados correntemente em práticas musicais, bem como em estudos de etnomusicologia e musicologia -, como uma ferramenta analítica que permite perceber com mais precisão certos aspectos formais que estruturam os cantos-rezas do Kiki. Como suporte, ofereço ao final desta tese um glossário de termos musicais aos leitores não familiarizados com este vocabulário específico (ver página 438).

Em trabalhos anteriores (Gibram, 2008, 2008b), transcrevi musicalmente dois cantos-rezas do Kiki, destacando as relações entre a voz do rezador e o toque do *xykxy* (chocalho). Naquele momento, em que procurava elementos do dualismo nas músicas kaingang, destaquei que as relações entre melodia e ritmo na “reza *kamé* para dançar no cemitério” eram de complementaridade ou ênfase e tais relações na “reza *kanhru* para dançar no cemitério” eram de independência ou oposição. Como não havia, em nenhum dos dois canto-reza, um padrão cíclico determinante de fórmulas de compasso, percebi que o canto-reza *kamé* operava com uma acentuação marcada pelo toque do *xykxy*, no momento de entoação das sílabas tônicas do canto, enquanto o canto *kanhru* atuava com frases melódicas independentes do ostinato marcado pelo *xykxy*. Estes foram apenas primeiros aspectos destacados, a despeito da relação entre dois elementos centrais no repertório do Kiki, a voz e o *xykxy*.

Evidenciei, desta forma, dois padrões musicais. O primeiro, que aparece primordialmente em cantos-rezas [*tÿnh*] *kamé*, mas também em alguns cantos *kairu*, possui andamento mais lento: seu *beat* oscila em torno de 65 bpm. O toque do *xykxy* destaca os tempos fortes e não preenche os espaços entre as notas entoadas na melodia:

Exemplo 1 - Faixa 19 do CD Kikikoi: Reza Kamé para ser dançada no cemitério

The musical score is presented in a system of two staves: the upper staff is labeled 'CANTO' (Vocal) and the lower staff is labeled 'XYKXY' (Percussion). The score consists of several systems of music. The first system shows the vocal line starting with a rest, followed by a melodic phrase marked 'A'. The second system shows the percussion line with a rhythmic pattern of eighth notes. The third system shows the vocal line with a melodic phrase marked 'A'' and a fermata. The fourth system shows the vocal line with a melodic phrase marked 'B'. The fifth system shows the vocal line with a melodic phrase marked 'B'' and a fermata. The sixth system shows the vocal line with a melodic phrase marked 'Volta ao A'. The seventh system shows the vocal line with a melodic phrase marked 'Coda' and a fermata. The percussion line is consistently present throughout the score, providing a rhythmic accompaniment to the vocal line.

Para ouvir esta faixa (Faixa 19 do CD Kikikoi) acesse o link:

https://drive.google.com/file/d/1lkeLJujHnpLH2_7WgSS7cUkwhR2ZN4Md/view

O segundo padrão musical identificado apresenta o toque do *xykxy* composto por mais notas, tocadas em ostinato, em um andamento mais acelerado. O andamento desta voz percussiva oscila em torno de 180bpm. A voz do rezador, no entanto, mantém um andamento lento, apresentando como tempo forte notas longas, que se deslocam do tempo forte marcado pelo *xykxy*. São notas que apresentam um padrão rítmico independente do toque do *xykxy*, o qual se configura mais como uma linha melódica do que como uma marcação rítmica.

Exemplo 2 – Faixa 3 do CD Kikikoi - Reza Kairu para benzer a bebida e iniciar o primeiro fogo

The image displays a musical score for a piece titled 'Reza Kairu'. It consists of five systems of music, each with a vocal line on a treble clef staff and a rhythmic accompaniment on a bass clef staff. The score is marked with various letters and symbols: 'A' at the beginning of the first system, 'B' at the start of the second system, 'A'' at the start of the third system, 'B''' at the start of the fourth system, and 'Coda' at the start of the fifth system. The music features a mix of eighth and sixteenth notes, with some notes marked with accents (>). The accompaniment is a steady, rhythmic pattern of eighth notes.

Para ouvir esta faixa (Faixa 3 do CD Kikikoi) acesse o link:

<https://drive.google.com/file/d/1IBqxB2-MM-2pEBfiFHET7rCZS6PShlpZ/view>

A maioria das gravações que apresentam este segundo padrão são identificadas como cantos-rezas da metade *kanhru*. As melodias são cantadas numa dinâmica mais suave, o que coincide com a técnica vocal dos rezadores pertencentes a esta metade. Porém, dentre os registros analisados, também se encontram alguns cantos-rezas do repertório *kamé* que podem ser associados a este padrão.

Existem, ainda, cantos-rezas nos quais os padrões se combinam, por exemplo, quando dois rezadores cantam juntos. Nestes casos, as vozes dos rezadores se relacionam por contraponto. No exemplo 3, abaixo, a melodia – relacionada ao primeiro padrão - é cantada em alturas diferentes, por cada um dos rezadores. Às vozes dos rezadores soma-se a voz do *xykxy*, em ostinato, tal como descrito para o segundo padrão. Descrevi o resultado dessa sobreposição de vozes em 2008 em

termos de uma relação de complementaridade entre as vozes dos rezadores e de oposição ou independência em relação à voz do *xykxy*.

Como apresentado no primeiro capítulo, as relações por complementaridade e oposição foram princípios descritos como fundamentais para a elaboração do modelo diametral do dualismo kaingang. A partir disso, apresentei as complexificações do dualismo kaingang decorrentes das formulações do concentristo (Fernandes, 2003), assumindo, por fim, que compreendo o dualismo ameríndio, em suas muitas formas, como uma matriz de relações assimétricas em eterno desequilíbrio, conforme proposto por Lévi-Strauss (1991). Como ponderei anteriormente, se as metades *kamé* e *kanhru* são absolutamente assimétricas, diferentes entre si, questiono a ideia de totalidade ou unidade decorrente da noção de complementaridade. Portanto, de modo análogo, sugiro neste momento que a relação entre as vozes dos rezadores e a voz do *xykxy* expressam, sonoramente, não uma complementaridade, mas uma desestabilização e uma variação intrínseca ao dualismo kaingang. Quando os dois padrões musicais se encontram em uma só peça, esta não é finalizada por uma relação totalizante que sugere uma unidade de peça acabada, mas pela diferença continuamente criada, ora entre as vozes dos rezadores, ora entre essas vozes e a voz do *xykxy*.

Se nos exemplos 1 e 2 estão em jogo as relações entre a voz do rezador e a voz do *xykxy*, no exemplo abaixo e em muitos outros, o plano da variação se encontra na relação entre as próprias vozes dos rezadores. Trata-se de cantos-rezas em que um rezador principia o canto e, em seguida, é acompanhado por outro rezador, que canta em heterofonia. As relações entre as vozes nesses casos acontecem de duas maneiras: ora com melodia e letra diferentes, porém com certa integração rítmica congruente com a marcação do *xykxy*, ora com a mesma letra, porém com melodias e durações diferentes, conforme o exemplo abaixo:

Exemplo 3 - Trecho da faixa 9 do CD KANHGÁG JYKRE: “Rezas do ritual do Kikikoi. Os irmãos Chiquinho e Simplício, Terra Indígena de Palmas/ PR, cantam para que o *jamré* Gaspar descanse”

The image shows a musical score for three instruments: Rezador 1, Rezador 2, and Xykyxy. The score is presented in two systems. In the first system, Rezador 1 and Rezador 2 have rests, while Xykyxy plays a rhythmic pattern of eighth notes. In the second system, Rezador 1 and Rezador 2 play melodic lines, and Xykyxy continues with a rhythmic pattern of eighth notes.

A contínua produção de diferenças musicais diz respeito também ao plano composicional e é sonoramente perceptível em grande parte das faixas dos registros aqui analisados. Trata-se de um processo coerente com a marca de “variação motívica” (Menezes Bastos 2007, 2017), sobre a qual entende-se que nos processos composicionais intracancionais ameríndios estão em jogo uma “fina dialética entre repetição e diferenciação” (2017: 348) na relação entre os motivos musicais. Entende-se o motivo como o material temático básico, estruturado no nível micro da composição musical. A variação motívica está assim diretamente ligada com a ideia de transformação, em que os motivos, apresentados geralmente no início das peças, são elaborados por procedimentos como aumento, diminuição, transposição, retrogradação, repetição e outros, “as transformações daí resultantes guardando as características essenciais daquele material” (2007:303).

Se analisarmos as transcrições dos exemplos 1 e 2, percebemos princípios composicionais de variação motívica por processos de aumento, diminuição, repetição, espelhamento e transposição. Especificamente na peça do exemplo 1, temos primeiramente a apresentação do motivo A e em seguida o motivo B. Retorna-se então ao A, com uma vinheta de aumento, gerando A'. Apresenta-se então B', com uma prorrogação rítmica e aumento de uma vinheta final transposta uma quinta acima. Repete-se o motivo A em diminuição- sem que ele seja executado por completo-, e em seguida a coda, na finalização. Na peça do exemplo 2, temos no início a apresentação do motivo A, seguido de um motivo B. Repete-se o primeiro motivo, porém com a transposição e antecipação rítmica da quarta nota, antecipando todas as demais, gerando A''. Ao repetir B, suprime-se a primeira nota, e desloca-se a vinheta de três notas inferiores, e a vinheta de três saltos consecutivos. Não sugiro,

portanto, que se trate aqui de um novo motivo, porque os padrões rítmicos e melódicos utilizados são os mesmos, porém deslocados ou transpostos.

>><<

Outro aspecto sonoro relevante no Kiki diz respeito à relação entre os *jãnjãn ti ág* [rezadores-cantores] com os demais integrantes do evento. Outra das “marcas” apontadas por Menezes Bastos (2007) como típicas dos rituais ameríndios, que ele caracteriza como “estrutura núcleo e periferia”, nos auxilia a pensar essa relação. Conforme descreve o autor, nesta estrutura o núcleo compõe-se pelos solistas e ajudantes mais velhos, os “mestres de música”. A “periferia”, por sua vez, compõe-se geralmente por pessoas mais jovens e crianças. A sonoridade emitida por ela é formada por onomatopeias improvisadas, em hetero e polifonia.

Ainda que tenha como base etnográfica o complexo de rituais kamayurá, Menezes Bastos (2007) situa esta estrutura como de grande alcance para os rituais ameríndios, a partir do material presente em outras etnografias. O autor adverte, no entanto, que não se trata de um modelo com estrutura de relação fixa entre solo e coro, mas de um sistema que pode assumir formas complexas, diversificadas. A partir das fontes pesquisadas sobre o Kiki, bem como em minha breve experiência no *ritual* realizado na TI Kondá, em 2011, pude inferir um núcleo formado pelos *jãnjãn ti ág*, categoria que, como vimos, inclui os/ as *kujá*, e os/ as demais rezadores. Trata-se de pessoas mais velhas, que detêm o conhecimento sobre os princípios, a sequência e o repertório dos *t̃nh* específicos do Kiki. Os cantos-rezas no núcleo são entoados às vezes por um, às vezes por dois ou mais *jãnjãn ti ág*. Nas gravações *in loco*, percebe-se claramente a sonoridade oriunda da “periferia” – formada por adultos, jovens e crianças de ambos os sexos, havendo, no entanto, uma certa predominância de mulheres. Advindas daí, escuta-se exclamações, aclamações, onomatopeias, que são designadas como sons de animais.

O toque dos *туру* também compõe o tecido sonoro da periferia. Como já apresentado, os *туру* são aerofones do tipo trompete, feitos originalmente com taquaras e purungos (cabaças) nas pontas. Nos registros aqui analisados, no entanto, eles aparecem também feitos com canos de PVC e garrafas de plástico. Segundo alguns interlocutores, os sons dos *туру* remetem ao som dos tucanos e de outros pássaros: quando mais compridos, emitem um som grave, quando mais curtos, um som mais agudo. Nas gravações, o toque destes instrumentos aparece, em certos

momentos, com uma pulsação determinada, às vezes aliada à pulsação do *xykxy* e do canto, às vezes não. Os *туру* são tocados transversalmente, apenas por homens.

Para ouvir o som dos *туру* e a sonoridade geral do Ritual do Kiki, ver o registro realizado por Simone Dreyfus nas **duas últimas faixas** do CD *Musique Indienne du Brésil* (1968), disponível pelo link: <https://youtu.be/0IEZ7enEIRg>

Estes registros foram realizados no ano de 1955, no período em que Simone Dreyfus integrava o Département d'Ethnomusicologie du Musée de L'Homme. O disco contém também gravações realizadas entre os Kayapó, com os quais realizou sua pesquisa de



Imagem 11: Participantes do Kiki tocando *туру*, um feito com taquara e cabaça, outro feito com garrafa de plástico na ponta. Fonte: Tommasino & Resende (2000: 23).

A dança no Kiki remete ao mito acima apresentado. No filme “Ritual do Kiki” (1995) e nos registros visuais realizados por Tommasino & Resende (2000) percebe-se que, principalmente as mulheres, dançam fazendo os movimentos do *kãkrétin*, o tamanduá-mirim, que, segundo o mito, ensinou os *t̃nh* aos Kaingang, bem como a confecção e o uso dos *xykxy* e dos *turu*. Segundo interlocutores presentes no Kiki da TI Kondá, o *kãkrétin* [tamanduá] é da metade *kamé*, assim como a sua dança. A dança realizada pelas pessoas da metade *kanhru* é a dança do mico [*kajêr*], animal pertencente a esta metade¹²⁴.

2.7. Cantos improvisados, cantos falados

Neste tópico, o foco volta-se para gêneros de música vocal kaingang que prescindem de contexto *ritual*: são cantos do domínio de alguns *kofá* [pessoas mais velhas], que conheci tanto na TI Rio da Várzea (RS) como na TI Apucarantina (PR), e metadiscursos de alguns desses *kofá* sobre a prática desses cantos. Não se trata de cantos que fazem parte do cotidiano no *ũri* [tempo presente]. Os *kofá* a eles se referem como cantos executados no *vãsỹ* [tempo passado] ou como a *música dos antigos*, que os fazem lembrar de sua infância ou juventude.

Um desses gêneros de *música dos antigos* é descrito por Tapixi, liderança kaingang que atualmente habita na TI Apucarantina, como sendo de livre improvisação:

A música que eu lembro, a música do índio, ele faz ela na hora. Quando ele separa da mulher - o índio separa bastante! - ele tem uma música. Quando ele arruma uma namorada, ele tem uma música. Se a mulher deixa dele, vai embora, ele tem uma música. Se ele vai para o trabalho, ele faz uma música. Então ele é meio repentista (Tapixi, Londrina, 18 de abril de 2018).

Ao comparar a música vocal kaingang com a música de *repente*, Tapixi está enfatizando o caráter improvisatório destas práticas musicais, cujos conteúdos versam sobre temas variados da vida cotidiana. A improvisação neste caso, devo salientar, é bastante diferente do aspecto de variação encontrado no repertório do Kiki, em que

¹²⁴ Tommasino & Resende (2000: 12) citam também a dança do serelepe (espécie de esquilo também conhecido como caxinguelê), do lagarto e de alguns pássaros.

estão em jogo processos de diferenciação e repetição a partir de motivos existentes, conforme apresentado acima. Como vimos, este conteúdo, de autoridade inquestionável, é transmitido intergeracionalmente e atualmente é de domínio de apenas alguns *jãnjã ti ág* [rezadores] que são reconhecidos *kujá* [xamã]. Não seguir à risca a forma e o conteúdo dos cantos-rezas do Kiki pode acarretar consequências nefastas: contrariados, os *vênh kuprîg* [espíritos dos mortos] podem atuar no plano dos vivos, causando mortes entre os envolvidos no *ritual*.

Tapixi fala sobre cantos kaingang que podem ser aprendidos, entoados e improvisados por qualquer pessoa, sem que haja prerrogativas para isso. Trata-se de cantos que os *antigos* faziam sobre temas como relações amorosas, trabalho, caça, pesca. Em sua fala, perante ouvintes e expectadores não-indígenas – tratava-se de um “evento cultural” organizado na cidade de Londrina--, ele comentou:

Então tem a música que você vai caçar, a música que você vai pescar, a música que você vai trabalhar... muito interessante. De repente, você está jogando bola, tem um grupo de rapaziada, de 14 anos para baixo. Ai tem o grupo das meninas. Ai um menino inventou uma música, e a menina “ah, ele tá falando comigo!”. É assim, o telefone do índio!

O *telefone do índio* é a analogia pela qual Tapixi descreve um aspecto dialógico, que parece ser válido também para outros gêneros de canto kaingang. Como vimos, os cantos-rezas do Kiki, além de serem direcionados aos *jamré* [cunhado; pessoa de *marca*/ metade diferente] são também direcionados aos *vênh kuprîg* [espíritos dos mortos]. No dia em que falava a respeito destes cantos, Tapixi cantou um trecho de uma música, *inventada na hora*, em kaingang e depois em português¹²⁵.

¹²⁵ Este canto, como mencionado, foi apresentado por Tapixi em um “evento cultural” na cidade de Londrina, no dia 18 de abril de 2018..

Para ouvir um canto de autoria de Tapixi, bem como outros exemplos de *cantos dos antigos* da TI Apucarantina (como do ancião, falecido em 2021, José Bonifácio), acesse o link: <https://youtu.be/8RXY5ZRxhU8>

Este link contém registros realizados pelo Centro de Memória e Cultura Kaingang, organização criada como parte dos projetos de mitigação de impactos da PCH de Apucarantina (cf. capítulo1)

Outras formas de canto kaingang, encontradas em outras localidades, prescindem de contextos *rituais* específicos. Existem, por exemplo, cantos que contam *histórias dos antigos* ou narrativas míticas, do tempo do *gufã* [tempo mítico], como aqueles presentes no CD *Kanhgág Ag Vi Ymã Mág Ki – Vozes Kaingang* na Aldeia Grande (Herrman, Rosa & Venzon, 2005). Os registros neste CD compõem-se de narrativas faladas e cantadas, como a história da formiga, *Pénkrig fi t̃yñh kãme* [canto da história da formiga], que narra o encontro de uma formiga com uma mulher socando o pilão. Trata-se, segundo descrições de professores kaingang bilíngues com quem conversei, de cantos que compõem parte da *memória ancestral* kaingang, e que são hoje de domínio de apenas alguns *kofã* moradores no Rio Grande do Sul . Os registros deste CD são fonte para professores kaingang, que os utilizam para ensinar as *histórias* e os *cantos antigos* às crianças.



Imagem 12: Encarte do CD *Kanhgág Ag Vi Ymã Mág Ki – Vozes Kaingang na Aldeia Grande*

Este CD contém registros de música tanto vocal quanto instrumental com gravações de Carlos Kanheró Kasu cantando e tocando *vãn sĩ* (arco de boca; viola de taquara), além de cantos de Felipe da Silva Retón e Zílio Salvador Jagtyg. A transcrição musical e verbal de *Pénkrig fi t̃nh kãme* [canto da história da formiga], encontra-se no livro didático de Pucci & Almeida (2018), livro que contém também uma transcrição musical de um trecho melódico do *vãn si* sendo tocado por Kasu. Para ouvir o *Pénkrig fi t̃nh kãme* [canto da história da formiga], bem como visualizar sua transcrição, acesse o link:

<https://www.cantosdafloresta.com.br/audios/canto-da-formiga/>

Outro gênero de canto kaingang não atrelado a contextos *rituais* específicos me foi apresentado por um *kofã*, Hortêncio Constante, hoje já falecido, na TI Rio da Várzea. Sr. Hortêncio era morador da TI Iraí, mas visitava com frequência a TI Rio da Várzea, seu território natal, onde possuía muitos parentes. Ele era conselheiro, liderança antiga, um *kofã kanhró* [velho sábio, conhecedor das histórias e do pensamento kaingang]. Ele conhecia um vasto repertório de *cantos antigos kaingang*,

os quais pediu para que eu os registrasse. As temáticas desses cantos, de certa forma, coincidem com o que descreveu Tapixi: trata-se de cantos que narram encontros com os *jamré* [cunhados; pessoas de metade distintas], narram o momento da caça, encontros entre os *antigos* [*ti si ág*], bem como com outros *kanhgág*. Eram, conforme me falou Sr. Hortêncio, “*cantos que os antigos faziam*”.

Quanto aos aspectos sonoros e prosódicos do repertório apresentado por Sr. Hortêncio Constante, destacam-se a quase completa ausência de variação melódica, bem como a ausência do uso de *xykxy* e de fórmulas rítmicas definidas. A rítmica desses cantos é estabelecida pela estrutura das letras da narrativa. Já a poética vai de encontro ao musical: é a dimensão que cria o movimento sonoro fazendo destes repertórios *cantos*, propriamente, e não narrativas faladas. Por isso, considero-os “cantos-falados”, uma forma situada entre o canto e a fala kaingang. Eles possuem estruturas fixas, elementos rítmicos estabelecidos pela poética frasal e por interjeições, e origem de autoridade inquestionável.

As transcrições destes cantos-falados cumprem também com a finalidade de registro, como me foi solicitado por Sr. Hortêncio Constante - que, se não foi o único, foi um dos raros conhecedores deste importante repertório. Um destes cantos-falados narra o encontro entre dois *jamré* [cunhados, pessoas pertencentes a metades diferentes]. Embora se trate de um canto dialógico, ele é cantado apenas por uma pessoa. Apresento abaixo sua transcrição, realizada com a professora bilíngue Silvana Pinto, atualmente moradora da TI Votouro:

Jamré, ã mÿ kã já?

Hÿ tÿnh jãn nÿ inh!

Sÿ tÿnh vÿ, jamré

Kÿ tÿ inh mÿ ãn sÿ ã fÿg ke kÿ,

Kÿ já kãmãg ge jánh jamré sÿ

Hei!

Ãg mÿ há kar hã ra?

Hÿ!

Inh vê kar fag ke nÿ ti hã ra?

Hÿ ke nÿ tÿ kar nÿn, kÿ tÿ ãg mÿ sér ti!

Inh jamré ag tÿ ke nÿ ti kar nÿ gé!

Cunhado, você está aí?

Sim, eu estou aqui cantando!

Estou cantando, cunhado

Então sirva-me uma bebida

Assim eu fico bebendo, pequeno cunhado

Sim!

Estão todos bem?

Sim!

E todas as minhas irmãs estão bem?

Sim, estão todos, por isso estamos felizes

Todos os meus cunhados estão também!

Neste canto, o locutor assume as vozes dos dois *jamré*, que cantam, bebem e ficam felizes com a reunião de suas irmãs: trata-se de um encontro festivo. Este canto, particularmente, não é composto por graus intensos de paralelismo e repetição. Nota-se, contudo, a reiteração da forma pergunta-resposta e a repetição com variação de alguns elementos do diálogo, como as respostas interjetivas (*hei! hỹ!*) e a menção às ações e estados que estruturam o conteúdo da narrativa (cantar, beber, ficar feliz).

Sr. Hortêncio, que a cada dia que nos encontrávamos me apresentava um canto diferente, cantou também o trecho de um canto que narra um relato de caça. Ele disse que este canto, como os demais, era cantado frequentemente pelos *antigos*, quando se reuniam à beira do fogo em suas *ĩn sĩ* [casa pequena, casa de fogo], para contar as histórias e os feitos de seus antepassados. Apresento abaixo a transcrição do trecho gravado:

<i>No ã je</i>	<i>Essa é a flecha</i>
<i>Kám mág</i>	<i>Corta grande</i>
<i>Jũ vã kri jãg ky</i>	<i>feroz em cima do rastro</i>
<i>Uj ke jãg ve kanhgág</i>	<i>O kanhgág assobia</i>
<i>Krág mág kri jág ky</i>	<i>Em cima do grande porco do mato</i>
<i>Kanhgág ã vỹ</i>	<i>Esse é o kanhgág</i>
<i>Kanhgág ã vỹ</i>	<i>Esse é o kanhgág</i>

Apresento, por fim, um canto-falado que narra um encontro entre os *kanhgág-pé* [verdadeiros kaingang ou verdadeiros indígenas] com os *kanhgág jũ* [indígenas bravos ou *kanhgág* bravos]. Segundo Sr. Hortêncio e outros interlocutores, *kanhgág jũ* era a forma como os Kaingang referiam-se aos Xokleng, no passado. Segundo alguns *kanhgág kofá* [pessoas *kanhgág* mais velhas] com quem conversei, os Xokleng eram os inimigos épicos dos Kaingang. Sr. Hortêncio e Sr. João Elias (ambos já falecidos), narraram-me uma guerra memorável entre um grupo kaingang e um grupo xokleng às margens do rio Uruguai. Posteriormente, ouvi versões distintas desta guerra da parte de professores bilíngues mais jovens.

Na transcrição abaixo, a forte presença do recurso paralelístico confere ritmo à narrativa, criando também o movimento e a imagem do caminho e do encontro entre os *kanhgág-pé* e os *kanhgág jũ*. De modo semelhante ao que foi percebido por Cesarino (2006) em relação a cantos xamânicos diversos, o paralelismo apresenta-se

aqui como um recurso que favorece a criação de imagens de caminhos e a alteração de perspectivas:

<i>Ūri, ūri, ūri</i>	<i>Hoje, hoje, hoje</i>
<i>Ti si ag jé</i>	<i>Eles, os antigos</i>
<i>Vanh mã han ge vỹ</i>	<i>Sentem-se bem ao se reunir</i>
<i>Vanh mã han ge vỹ</i>	<i>Sentem-se bem ao se reunir</i>
<i>Vanh mã han ge vỹ</i>	<i>Sentem-se bem ao se reunir</i>
<i>Á my ũ nẽ?</i>	<i>Para você quem é?</i>
<i>Pãnánh ũ</i>	<i>Em cima do morro</i>
<i>Hã vỹ</i>	<i>É, sim</i>
<i>Hã vỹ</i>	<i>É, sim</i>
<i>Pãnánh ũ vỹ</i>	<i>Lá em cima do morro</i>
<i>Mrón ké</i>	<i>Faz-se barulho no mato</i>
<i>Mrón ké</i>	<i>Faz-se barulho no mato</i>
<i>Ne nỹ?</i>	<i>O que é?</i>
<i>Ne nỹ?</i>	<i>O que é?</i>
<i>Kanhgág jũ</i>	<i>Kanhgág [indígenas] bravos</i>
<i>Ag kãre vỹ</i>	<i>Eles estão descendo</i>
<i>Ag kãre vỹ</i>	<i>Eles estão descendo</i>
<i>Kỹ tỹ panonh ũ fĩn ram ke kỹ</i>	<i>Então ultrapassaram o morro</i>
<i>Ag veg jan nĩn ken</i>	<i>E ficaram olhando para eles</i>
<i>Hã vỹ</i>	<i>É, sim</i>
<i>Hã vỹ</i>	<i>É, sim</i>
<i>Á my ũ nẽ?</i>	<i>Para você, quem é?</i>
<i>Kanhgág vê</i>	<i>São kanhgág</i>
<i>Kanhgág vê</i>	<i>São kanhgág</i>
<i>Kanhgág vê</i>	<i>São kanhgág</i>
<i>Pãnánh ũ vỹ</i>	<i>Lá em cima do morro</i>
<i>Mrón ké</i>	<i>Faz-se barulho no mato</i>
<i>Mrón ké</i>	<i>Faz-se barulho no mato</i>
<i>Kanhgág vê</i>	<i>São kanhgág</i>
<i>Kanhgág vê</i>	<i>São kanhgág</i>
<i>Hã ra</i>	<i>Para onde</i>
<i>Kanhgág jũ vỹ</i>	<i>São kanhgág bravos</i>
<i>Kanhgág jũ vỹ</i>	<i>São kanhgág bravos</i>
<i>Ag mré raranh ke vỹ</i>	<i>Vão brigar com eles</i>
<i>Kanhgág pé ag</i>	<i>Os kanhgág verdadeiros</i>
<i>tag ke</i>	<i>Daqui</i>
<i>tag ke</i>	<i>Daqui</i>
<i>Ga tag ke</i>	<i>Desta terra</i>
<i>Hã ki ke ag</i>	<i>Eles são daqui mesmo</i>
<i>Tag ke ga tag</i>	<i>Desta terra, aqui</i>
<i>Nỹ tĩ ja ki ke ag vỹ</i>	<i>Eles são daqui</i>
<i>Kỹ eg tỹ tó ny ti</i>	<i>Então nós estamos contando</i>
<i>Á my ũ nẽ?</i>	<i>Para você quem é?</i>
<i>Êg no vỹ</i>	<i>Nossa flecha</i>
<i>Ti jén ã ne má há ti vỹ</i>	<i>Dá pra ouvir os passos dele</i>
<i>Kanhgág ã vỹ hãra</i>	<i>Mas (você) era kanhgág</i>

Inh tó, inh má
Kanhgág vỹ hãra
Kanhgág vỹ hãra

Eu contei, eu ouvi
Mas é/ sou kanhgág
*Mas é/ sou kanhgág*¹²⁶

Outro aspecto bastante significativo neste canto-falado é o reiterado uso de palavras e expressões que atuam como marcadores epistêmicos, ao longo da narrativa. Estes marcadores, conforme salientou Avery (2018: 40) explicitam “relações implicadas no evento de um canto”, uma vez que evidenciam critérios de diferenciação. Um exemplo é o marcador epistêmico *hã vỹ* [é sim], utilizado, repetidamente, para conferir veracidade ao que está sendo dito. A partícula *vỹ*, quando utilizada isoladamente, pode também ser utilizada para conferir dúvida: “será que?”. Nos exercícios de tradução ela não foi explicitada, mas aparece em referência aos *kanhgág jũ*, os outros indígenas, bravos, que são avistados, mas cuja aproximação e identificação são incertas.

A modalidade epistêmica da narrativa deste canto-falado oscila entre dois modos de relação com o saber. O primeiro seria uma relação indireta com os fatos ocorridos - trata-se de eventos ocorridos com *Ti si ag jé* [eles, os antigos] -, o que fica evidenciado com frases na terceira pessoa do plural e com a frase de referência *Inh tó, inh má* [eu contei, eu ouvi]. O segundo, seria uma relação direta com o saber, que pode ser depreendida por uma alteração da perspectiva do cantor. Esta modalidade é evidenciada pelo uso da primeira pessoa do plural - *Kỹ eg tỹ tó ny ti* [Então nós estamos contando] - e da segunda pessoa do singular - *Ã my ã nẽ?* [Para você, quem é?]-, evidenciando o caráter dialógico do canto e o engajamento do cantor como sujeito da narrativa. O uso da primeira pessoa do plural explicita o vínculo do cantor/narrador com aquela terra e aquele povo, sua identificação como *kanhgág-pé*. Trata-se de um marcador que, assim como *Inh tó, inh má* [eu contei, eu ouvi], constitui regimes de verdade nesta e, tipicamente, também em outras artes verbais ameríndias¹²⁷.

¹²⁶ Estas e as demais transcrições e traduções foram realizadas conjuntamente com a professora bilíngue Silvana Pinto, em 2011, durante trabalho de campo realizado na TI Rio da Várzea (RS). Note-se que a grafia utilizada para estas transcrições segue a variante dialetal do noroeste do Rio Grande do Sul, distinta da grafia no norte do Paraná, utilizada em outras sessões deste trabalho.

¹²⁷ Retomando Déléage (2011), Avery (2018: 40) destaca que “o critério de diferenciação, que pode ser entendido como epistêmico, permite ao autor desdobrar uma análise dos princípios composicionais dos diferentes gêneros de palavras, dos seus marcadores evidenciais e epistêmicos e, assim, das relações implicadas no evento de um canto”.

Para a abordagem dos aspectos sonoros/ musicais deste repertório de cantos-falados kaingang é importante recuperar o que Seeger pontuou: “costuma-se tomar as relações de altura por característica musical distintiva. Isso não é universalmente assim” (2015: 110). A etnografia de Seeger (2015) demonstra uma continuidade entre os diversos gêneros de fala e os cantos kīsêdjê, os quais são diferenciados por parâmetros formais e de autoria, e não contrastados por uma ruptura estabelecida pela presença ou ausência de variação melódica. Sua abordagem abrangente das “formas artísticas vocais” leva à apreensão das estéticas vocais kīsêdjê em relação às diferenças de idade, *status* social e político, corporalidade, bem como às relações com seres não humanos, aos quais se atribui a autoria dos cantos.

Os cantos do repertório de Sr. Hortêncio Constante não apresentam variações de altura (melódicas) significativas, e isso não os descaracteriza como *cantos* - eles foram a mim apresentados como exemplares de *cantos dos antigos kaingang*. Trata-se de cantos sem variação melódica que, no entanto, diferenciam-se tanto das falas cotidianas como também de outros tipos de falas mais formais, como as *falas de aconselhamento*, (*věnh jyvěh*). Essa diferenciação acontece por meio de alguns elementos também destacados por Seeger em relação aos cantos kīsêdjê, quais sejam: a presença de paralelismo e de repetição, a estabilidade de manifestação (canta-se todas as vezes da mesma maneira), o tamanho regular das frases (o que acaba criando, junto com o paralelismo, uma rítmica) e a “autoridade inquestionável” de suas letras, que são fixas (Seeger, 2015: 114).

2.8. Něn Ga tỹnh

Até então, abordei neste capítulo algumas artes verbais e musicais kaingang, destacando aspectos que perpassam a fala e o canto, além de questões que atravessam os domínios da poética e da música. O conteúdo aqui analisado partiu de uma revisita a registros realizados por outros pesquisadores, bem como por mim mesma, quando estive na região do Alto Uruguai, especificamente na Terra Indígena Rio da Várzea. A partir de agora, teremos como fio condutor minha experiência etnográfica com o coletivo Něn Ga, da TI Apucarantina (PR), junto ao qual passaremos a refletir.

O Něn Ga, como apresentado anteriormente, é um coletivo intergeracional que, por meio da prática musical-coreográfica-ritual, da organização de festas tradicionais e da participação em eventos do movimento indígena, atua na *retomada*

de práticas e conhecimentos *kanhgág* que consideram que estavam *adormecidos*. O *adormecimento* destas práticas e conhecimentos é atribuído ao longo período de contato com os brancos [*fóg*], marcado por inúmeros conflitos e expropriações, bem como por períodos de convivência relativamente pacífica, que no entanto, não deixam de afetar os modos de ser indígena. O silenciamento dos cantos, dos saberes e das práticas *rituais* e festivas, no entanto, é atribuído sobretudo ao trabalho compulsório na terra, à vigilância e outras arbitrariedades praticadas por agentes indigenistas ligados ao período de vigência do SPI (conforme apresentado no capítulo 1).

Versões sobre o surgimento do coletivo Nën Ga, reflexões construídas com seus integrantes sobre seus movimentos de *retomada* e sobre suas múltiplas formas de ação política serão enfocadas no próximo capítulo. Por ora, apresento aspectos de sua música vocal, que são fundamentais para a apreensão do que será sequencialmente apresentado nesta tese.

Ressalto, novamente, que mobilizo o termo música em um sentido expandido, assim como as próprias categorias kaingang indicam. Vimos, com as transcrições acima, que a tradução imediata de *tÿnh* é *canto*, assim como de *tygtÿnh* é *cantar*. No entanto, vimos também que o termo *tÿnh* é relacionado a contextos festivos/ *rituais*, onde expressa, ao mesmo tempo, *cantar-dançar-fazer movimento-fazer ritual*. Para as questões aqui levantadas, desta forma, busco salientar as relações, de caráter intersemiótico, entre música e outras linguagens presentes nos *rituais* realizados pelo Nën Ga – música, dança, pintura corporal e facial, ornamentação. Utilizo, portanto, o termo música, assim como o termo canto, muitas vezes como epítome dessa confluência de códigos, o que se faz expresso, em kaingang, pela categoria *tÿnh*. Assim apresentado, passemos aos cantos do Nën Ga.

>><<

O repertório de cantos do coletivo Nën Ga é vasto. Dentre os Kaingang, é um dos poucos coletivos¹²⁸ que investem intensivamente em pesquisa, aprendizagem e ensino de um amplo repertório, considerado *tradicional da cultura kaingang*. Nos encontros regionais indígenas são reconhecidos e tomados como exemplo para a juventude indígena. Em encontros nacionais, no Acampamento Terra Livre (ATL),

¹²⁸ Existem, além do Nën Ga, outros dois coletivos de cantos-danças na TI Apucarantina, denominados Guerreiros Kakrékin e Vãnh Ga, sobre os quais comentarei no capítulo seguinte.

fazem frente nas marchas concentrando os Kaingang de diferentes regiões, reunidos pela potência de seus cantos.

A autoria de parte dos cantos do Nën Ga é atribuída aos *antigos* [*ti si ág*]: são cantos transmitidos intergeracionalmente, aprendidos com alguns cantadores *kofá* da TI Apucaraninha, que, por sua vez, dizem ter aprendido com seus pais e avós. Outra parte dos cantos é de autoria coletiva, não existindo, ao menos até o momento em que escrevo, uma noção referente à autoria individual. Os cantos criados coletivamente por seus integrantes surgem, em sua maioria, de improvisos sobre temas e conjuntos melódicos-rítmicos já existentes, os quais, nos procedimentos composicionais, apresentam-se com variação. Sobre estes cantos, um dos integrantes do Nën Ga disse-me que “*estão fazendo como os antigos, que cantavam sobre tudo*”. O ensino aos integrantes, que atualmente chegam a 90 pessoas, faz com que os temas improvisados sejam convencionalizados, isto é, passem a fazer parte do repertório. Considera-se que não existe uma hierarquização entre cantos mais ou menos *tradicionais*: os cantos criados por eles são tão *kanhgág* quanto aqueles que aprenderam com os *antigos*, pois a prática de cantar e improvisar sobre tudo é o que definiria esta *tradição*.

Acerca desta questão, recupero as contribuições de Wagner (2010), a respeito de toda tradição ser inventada, em um certo sentido. Invenção, na perspectiva wagneriana, não remeteria à ideia de artifício ou irrealidade, mas à ideia de “obviação” – pela qual se entende que as tradições, para existir, dependem de processos contínuos de reinvenção. A tradição kaingang a que se remetem os integrantes do Nën Ga diz respeito justamente à arte do improviso – à arte de inovar a partir de certas convenções. Outra forma de tradição diz respeito aos cantos-rezas do Kiki, os quais devem ser reproduzidos sem desvios ou improvisações, conhecimento este que, como vimos, apenas alguns *jãnjãn ti ág* [rezadores] dominam atualmente.

As performances do Nën Ga, como a autoria de seus cantos, são sempre coletivas. Em uma grande roda, a maior parte dos integrantes canta conjuntamente os temas principais, enquanto outros integrantes produzem a “periferia” (Menezes Bastos, 2007). A periferia do Nën Ga não é espacial, mas sonora: seus integrantes cantam-dançam junto com aqueles que formam o núcleo da performance, vocalizando, simultaneamente, gritos agudíssimos e sons onomatopéicos inspirados nos cantos dos pássaros e sons de onça [*mĩg*].

O canto coletivo e a massa sonora criada pela periferia podem ser interpretados como mecanismos de obliteração do indivíduo cantor, isto é, uma

expressão sonora do princípio constituinte tanto dos cantos (que nunca são compostos individualmente) quanto do coletivo em si. Conforme exposto acima, a obliteração da autoria discursiva individual é um ideal perseguido tanto nas artes verbais kaingang quanto xavante, conforme descrito por Graham (2018).

Os cantos entoados pelos Kaingang do Nën Ga são performados exclusivamente em suas manifestações coletivas – encontros semanais na aldeia, festas locais e supralocais, eventos de mobilização indígena, manifestações públicas nas cidades. Eles são apresentados em sequências ininterruptas, sugerindo, em acordo com o que propõe Menezes Bastos (2007) sobre as músicas ameríndias em geral, que parece ser inconcebível a ideia de música como peça isolada. Os cantos, de expressiva variação de intensidade¹²⁹, são apresentados em sequências que conjugam repetições intra e intercancionais. As sequências intracancionais são formadas, na maior parte do repertório, com três repetições de cada frase, como veremos adiante. A execução dos cantos, como já salientado, não ocorre de forma isolada, mas sempre conjugando dança, gestos, pinturas corporais e ornamentos. Os integrantes do Nën Ga são enfáticos ao dizer que seus *tÿnh* não são *apresentações*, mas *rituais*¹³⁰.

Dentre os aspectos formais e composicionais do repertório do Nën Ga, observo duas modalidades estéticas, que podem ser mais claramente notadas quando tomamos como referência alguns *cantos dos antigos* kaingang - como aqueles

¹²⁹ Em pesquisa realizada para o curso de extensão “Quem tem medo da Jaguatirica? Elementos para a escuta, descrição e análise de músicas indígenas” (ministrado por Luísa Valentini, Pedro Paulo Salles e por mim), Pedro Paulo Salles destacou um padrão de composição sonora entre cantos xavante que reconheceu como “composição de intensidades”. Esses cantos possuem pouquíssima variação melódica, repetem padrões rítmicos com micro variações e variam tenazmente os ataques fortes e fracos ao longo de toda a execução. Um dos exemplos é Darö Wihã, um canto do rito de iniciação wapté, que pode ser ouvido pelo link <https://www.cantosdafloresta.com.br/audios/daro-wiha/> do já mencionado projeto Cantos da Floresta, de Magda Pucci e Berenice de Almeida. Neste link há também uma transcrição musical de um trecho deste canto que corrobora a indicação de que fala Pedro Paulo Salles. Outros cantos xavante podem ser ouvidos no CD “Etenhiritipá – Cantos da Tradição Xavante”, disponível no link <https://www.youtube.com/watch?v=dPoQyozSdHA>.

¹³⁰ Existem, no entanto, refrações no que se refere ao contexto em que ocorrem estes *rituais*. A presença de espectadores (não-indígenas ou mesmo indígenas de outras localidades), como ocorre em eventos na universidade ou em eventos “culturais”, leva à transposição desta prática ritual para a chave do espetáculo – o que não impede que ali aconteçam, de fato, efeitos atribuídos ao espectro do *ritual*, como a *circulação de energia* e a ativação da *força dos ancestrais* por meio da voz, conforme apresentado pelos integrantes do Nën Ga. Algo análogo foi descrito por Capiberibe (2014) acerca da espetacularização de músicas rituais Palikur no projeto “Ponte entre Povos”, onde aspectos do domínio extra-humano fizeram-se presentes, borrando a ideia de objetificação cultural. Segundo Capiberibe (que faz menção às contribuições de Carneiro da Cunha [2009] acerca dos trânsitos e transformações do conceito de “cultura”), “o ‘Ponte’ parece dizer que mesmo objetificando, transformando a cultura em uma coisa, aquilo que é reificado carrega em si elementos significativos, provenientes do outro sentido de cultura, aquele sem as aspas” (2014:185).

anteriormente apresentados nesta sessão e aqueles registrados pelo Centro de Memória e Cultura Kaingang (p. 164). Chamo essas modalidades estéticas de ritmização e melodização, ambas coerentes com a vocalização em coro e com a performance musical-coreográfica em ritmos quaternários, qualidades características das performances dos Nën Ga *tÿnh*.

A operação de ritmização nos cantos entoados pelos Nën Ga se dá na relação voz/ *xykxy* e dança. O *xykxy*, tocado pelo puxador principal dos cantos – geralmente My, mas também Gojé, Thiago e, mais recentemente Ty- e por alguns outros homens do coletivo, opera como um marcador de ritmo, sendo percutido no primeiro e no terceiro tempo dos compassos quaternários, fórmula que compõe a maior parte dos cantos do Nën Ga (a única exceção que conheço é um canto composto em compasso ternário). Portanto, diferente do repertório do Kiki, no qual o *xykxy* compõe uma linha de ostinato ou uma marcação que acentua os tempos fortes irregulares do canto, o *xykxy* nos cantos do Nën Ga aparece como um elemento ritmizador. Os tempos fortes dos compassos quaternários, ou seja, o primeiro e o terceiro tempo de cada compasso, são acentuados pelo toque do *xykxy* e pela pisada forte com o pé direito dos cantores/dançarinos (a pisada leve com o pé esquerdo ocorre, portanto, nos tempos fracos, ou seja, no segundo e no quarto). Como a coreografia conjuga-se com a música, a pisada também compõe a ritmização. A pisada, obviamente, leva todo o corpo: é um elemento rítmico musical, ao mesmo tempo que um passo de dança que movimenta os corpos em performance. À pisada, somam-se balanços dos troncos e dos braços, feitos de forma mais acentuada pelos homens e de forma mais amena pelas mulheres.

A segunda modalidade composicional, a qual chamo de melodização, refere-se à definição e à ampliação das relações de altura entre os intervalos melódicos. Vimos que os cantos-falados apresentados por Sr. Hortêncio Constante possuem variação melódica bem pouco significativa, e que os cantos-rezas do Kiki são geralmente compostos pela reiteração de um único intervalo (de 4ª, de 5ª ou de 8ª), que se alterna com uníssonos ou com variações microtonais. Em contraste a estes dois tipos de canto – um com quase ausência de variação melódica, outro com reiteração de variação melódica -, os cantos do Nën Ga compõem-se, além de intervalos de 4ª, 5ª e 8ª, também por intervalos de 3ªs e 2ªs, o que configura a composição de uma centralidade tonal. Veja-se o exemplo abaixo, de um canto composto coletivamente pelos integrantes do Nën Ga:

Mũjé há

Mũ jé há(inh) ré - gre Mũ jé há(inh) ré - gre Mũ jé há(inh) ré - gre Ầ

7 vyj mré ầ no gé Ầ vyj mré ầ no gé Ầ vyj mré ầ no gé Ếg

13 ga ku-nũnh jé há Ếg ga ku-nũnh jé há Ếg ga ku-nũnh jé há Vầ-sần

19 mần inh ré - gre Vầ-sần mần inh ré - gre Vầ-sần mần inh ré - gre Kronh ke

25 tũnh inh ré - gre Kronh ke tũnh inh ré - gre Kronh ke tũnh inh ré - gre

Mũjé há inh régre

Mũjé há inh régre

Mũjé há inh régre

Ầ vyj mré ầ no gé

Ầ vyj mré ầ no gé

Ầ vyj mré ầ no gé

Ếg ga kunũnh jé há

Ếg ga kunũnh jé há

Ếg ga kunũnh jé há

Vầ-sần mần inh régre

Vầ-sần mần inh régre

Vầ-sần mần inh régre

Kronh ke tũnh inh régre

Kronh ke tũnh inh régre

Kronh ke tũnh inh régre

Vamos lá meu irmão/irmã/ companheiro/companheira

Vamos lá meu irmão/irmã/ companheiro/companheira

Vamos lá meu irmão/irmã/ companheiro/companheira

Pegue seu arco e flecha

Pegue seu arco e flecha

Pegue seu arco e flecha

Vamos tomar a nossa terra

Vamos tomar a nossa terra

Vamos tomar a nossa terra

Coragem meu/minha irmão/irmã

Coragem meu/minha irmão/irmã

Coragem meu/minha irmão/irmã

Não desista meu/minha irmão/irmã

Não desista meu/minha irmão/irmã

Não desista meu irmão

Para ouvir esta faixa, pelas mulheres do coletivo Nën Ga durante o ATL de 2019, acesse o link:

https://drive.google.com/file/d/1oJCdRhRPqMGTIF8ZV_ZQ9LqA5ithBfp/view

Este canto, que me foi apresentado como um *canto de guerra*, foi composto pelos próprios integrantes do Nën Ga, quando, no ano de 2017, ocuparam a sede da Fazenda Tamarana, limítrofe à TI Apucaraninha, onde se localiza o acampamento de retomada da Serrinha, hoje já considerado uma aldeia da TI. Nesta ocupação, os integrantes do Nën Ga e do outro coletivo da TI Apucaraninha, mais antigo, chamado Guerreiros Kakrékin, ocuparam a sede *cantando-dançando-fazendo movimento-ritual*. Esta ocupação foi decisiva para o movimento que vinha ocorrendo, ao longo de meses, quando muitos moradores de Apucaraninha se uniram aos moradores do acampamento de Serrinha, e deram grande visibilidade a este movimento de retomada territorial. O território reivindicado está dentro dos 6.300 ha demarcados, após o acordo de 1949, os quais, devido à invasão de fazendeiros, foram diminuídos para os 5.574 ha atuais (cf. capítulo 1).

Em relação aos aspectos formais que a transcrição permite observar, nota-se que as repetições das frases, apresentadas em tríades, contrasta com o quaternarismo do ritmo. Esse contraste entre as repetições ternárias e o ritmo quaternário acaba configurando um movimento cíclico e sem resolução, compatível com o movimento circular da coreografia. Interessante perceber os efeitos que esta estrutura gera nos corpos dos integrantes: “*quando a gente faz nosso movimento, é como se a roda rodasse dentro da gente, é tipo um transe*”, disse-me uma integrante do Nën Ga.

O canto descrito apresenta intervalos de 3^a e 2^a e uma extensão melódica de 5^a. As notas do tempo forte estão dentro da tríade do acorde de si bemol maior, havendo assim a configuração de um centro tonal. Isso torna o recurso de melodização bastante perceptível, assim como ocorre em outros cantos compostos pelos integrantes do Nën Ga. Contudo, é importante frisar que parte dos cantos – sobretudo aqueles que não foram compostos pelos integrantes do Nën Ga, mas transmitidos intergeracionalmente pelos *kanhgág kofá* – mantêm a ausência de variação melódica significativa ou a reiteração de apenas um tipo de intervalo. Neste caso, os cantos passam apenas pelo

processo de ritmização ao serem executados. O *canto de guerra* – *kanhgág vễ kanhgág* – de onde surge o nome do coletivo Nễn Ga, é um exemplo¹³¹.

Kanhgág vễ kanhgág

Voz

Xykyx

Kanh gág vễ kanh gág Kanh gág vễ kanh gág Kanh gág vễ kanh gág Nễn

8

1. 2.

ga vễ nễn ga Nễn ga vễ nễn ga Nễn ga vễ nễn ga Kanh ga Inh ra rá ky inh mỹ

16

há Inh ra rá ky inh mỹ há Inh ra rá ky inh mỹ há Inhvẻnh ge ka inh mỹ há Inhvẻnh

23

D.C.

ge ka inh mỹ há Inh vẻnh ge ka inh mỹ há Kanh

Kanhgág vễ kanhgág

Kanhgág vễ kanhgág

Kanhgág vễ kanhgág

Nễn ga vễ nễn ga

Nễn ga vễ nễn ga

Nễn ga vễ nễn ga

Inh rará kễ inh mỹ há

Inh rará kễ inh mỹ há

¹³¹ Comentários acerca da tradução do nome do coletivo e de trechos deste canto serão trazidos no próximo capítulo.

Inh rará kÿ inh mÿ há

Inh vÿnh génh ka inh mÿ há

Inh vÿnh génh ka inh mÿ há

Inh vÿnh génh ka inh mÿ há

Para ouvir este canto pelos integrantes do Nÿn Ga na Festa do Pãri de 2019, acesse o link:

<https://drive.google.com/file/d/1E4EPWZ93cWZ0-3MIBoevluNf9cZrZtCg/view>

A respeito das atualizações estéticas na reprodução dos *cantos dos antigos* aqui mencionadas, é interessante tecer algumas comparações acerca do que foi relatado por Hoffmann (2011) sobre modos xokleng de lidar com a assim chamada “música do mato”. Segundo o autor, a “música do mato” xokleng deve ser reproduzida no presente exatamente como era feita no passado, sem variações estéticas ou qualquer transformação de conteúdo – aspecto que a aproxima, por sua vez, da música do Kiki, conforme acima apresentado. A “música do mato” xokleng é descrita pelo autor como uma musicalidade voltada para as relações no tempo mítico e não para o “que está por vir nas relações sociais” (2011: 102). Difere, portanto, da concepção de mito mobilizada neste trabalho, em que o *gufã* [tempo mítico] ativa continuamente o passado no presente, construindo variações e possibilidades futuras, conforme veremos de forma mais detida adiante. Hoffmann destaca, ainda, não ter encontrado novas composições de “música do mato”, sendo este tipo de música sempre associada a regimes de escassez - algo que lhe pareceu ser constitutivo:

Nunca ouvi falar de metamorfose relacionada à “música do mato” – ela é sempre abordada pelo discurso da escassez ou da extinção, tanto nas conversas com o antropólogo como entre eles [os Xokleng]. [...] Poder-se-ia talvez falar em uma musicalidade fria, para tomar emprestada a metáfora lévi-straussiana: um modo de perceber o objeto (aqui, a “música do mato”) que valoriza a (ilusão da) permanência (neste caso, escassa, sempre em perigo), a imutabilidade relativa ao seu tempo de criação. [...] Sendo esta música então a mimese do tempo originário, logicamente não se pensa em algum tipo de variação (composição) intencional neste gênero. Trata-se de uma musicalidade fria cuja eficácia está ligada à reprodução de uma

forma colocada anteriormente – um investimento mais na reprodução do que na produção, portanto (mesmo que pragmaticamente a reprodução consista em algum tipo de produção/ transformação, com resíduos e refrações) (Hoffman 2011: 102-103).

Devo, no entanto, notar que mesmo que os Kaingang, neste contexto, afirmem que o caráter de improvisação seja fundamental acerca dos processos composicionais dos *cantos dos antigos* - e isso abra possibilidades tanto de variação formal para a música feita no presente quanto de composição de novos cantos-, nota-se também um investimento na reprodução rigorosa dos cantos aprendidos intergeracionalmente. Este encontro, entre a possibilidade de improvisação e novas composições e uma reprodução precisa dos cantos aprendidos com as gerações precedentes, me faz considerar os cantos do repertório do Nên Ga como “cantos contemporâneos tradicionais”. Trata-se de músicas, e este ponto me parece fundamental, que não se voltam apenas para o passado, para o plano do *vãsy* [tempo dos antigos], mas também para as relações no *ũri* [tempo presente]. Além disso, temas relacionados ao *gufã* [tempo mítico] permeiam tanto as composições *dos antigos* como aquelas contemporâneas, reforçando a ideia de que o mito não está congelado em um tempo passado, mas é constantemente recriado, produzindo efeitos no presente e no futuro¹³².

Contudo, é pertinente ponderar que, no contexto em questão, as refrações nos *cantos dos antigos* e as novas composições estão também ligadas a um movimento relativamente recente, vinculado à constituição e ao fortalecimento do movimento indígena nacional e à insurgência de coletivos de juventude indígena, diferente do que foi experienciado por Hoffmann dez anos atrás, entre os Xokleng. Neste período pós-tutelar dos movimentos indígenas, os movimentos da juventude têm se fortalecido conjuntamente com o advento da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil)¹³³. Percebe-se, além disso, a recente emergência de um movimento de artes indígenas contemporâneas, que vêm ganhando cada vez mais espaços e

¹³² Coletivos anteriores ao Nên Ga já procediam desta forma, indicando que a improvisação, a variação e a constituição de relações no presente e no futuro, com referência ao passado, são marcas constitutivas dessas práticas musicais. Veremos isso mais detalhadamente no capítulo seguinte, ao abordarmos as aqui chamadas “retomadas existenciais” empenhadas pelo Nên Ga.

¹³³ A emergência da APIB, o período pós-tutela, a crescente visibilidade e engajamento em eventos de mobilização indígena – e a contínua formação do Nên Ga neste cenário - são temas desenvolvidos no quarto capítulo desta tese.

visibilidade¹³⁴. Neste cenário, o Nën Ga, além de um movimento de juventude indígena que se compõe em rede com outros movimentos nacionais, compõe também, de forma menos explícita, com esta rede, fazendo cantos “contemporâneos tradicionais”.

Percebo as modalidades composicionais de ritmização e melodização mobilizadas pelo Nën Ga como parte das técnicas de transmissão, isto é, formas por meio das quais os cantos são ensinados e aprendidos. A estruturação melódica em intervalos definidos, sempre cantados da mesma forma, as repetições ternárias das estrofes e a ritmização quaternária marcada pelo *xykxy* fomentam a construção de padrões estéticos centrais para fazer aparecer este movimento que, desde sua gênese, está em expansão.

Os mecanismos de canto em coro com repetição, somados às técnicas coreográficas de acentuação rítmica com os pés, permitem que os cantos sejam aprendidos de maneira eficaz pelos falantes da língua kaingang e aprendidos, de maneira gradual, por aqueles que não são falantes do idioma indígena¹³⁵. São técnicas, portanto, que permitem que o Nën Ga se constitua como coletivo em contínua expansão, em número de integrantes e em potência sonora. São cantos agregadores: saber cantar é a forma audível dos vínculos e do pertencimento àquele coletivo.

¹³⁴ O movimento de arte indígena contemporânea tem recentemente ganhado grande visibilidade com trabalhos de artistas, pesquisadores e curadores indígenas como de Jaider Esbell, Denilson Baniwa, Daiara Tukano, Cristine Takuá, Carlos Papa, Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Aislan Pankararu, Naine Terena e Ailton Krenak. Esses e muitos outros artistas tiveram suas obras presentes em exposições como *Véxoa – nós sabemos*, na Pinacoteca (outubro de 2020 a março de 2021), com curadoria de Naine Terena e *Moquém Suarari: arte indígena contemporânea*, no Museu da Arte Moderna de São Paulo (setembro a novembro de 2021), com curadoria de Jaider Esbell. Obras de artistas indígenas também estão expostas na 34ª Bienal – *Faz escuro mas eu canto*. Além dessas importantes exposições, o Prêmio PIPA online premiou, nos anos 2020 e 2021, os artistas Isael Maxakali (2020) e Daiara Tukano (2021). Na cena mais específica da música indígena contemporânea, foi realizado o *Yby Festival* de música indígena (29 de novembro a 01 de dezembro de 2019), evento idealizado pela rádio indígena Yandê, que consta como uma das principais difusoras da música indígena atualmente. No ano de 2021, participei da produção do Festival online de Artes Indígenas *Rec Tyty*, que contou com curadoria de Ailton Krenak, Carlos Papá, Cristine Takuá, Naine Terena e Sandra Benites. Nesta ocasião, pude entrar em contato com um grande número de artistas indígenas - artistas plásticos, fotógrafos, cineastas, músicos, performers-, o que me permitiu perceber a força dessa rede que vem crescendo e se fortalecendo de maneira vertiginosa.

¹³⁵ Conheci alguns integrantes, vindos de outras TIs, que não eram falantes do kaingang e ao longo dos anos de participação e convívio com o Nën Ga foram aprendendo a se comunicar na língua. Todos são unânimes em afirmar que os cantos foram essenciais para isso. Como explicitado no capítulo 1, quase toda a população da TI Apucarantina é falante do kaingang e do português, havendo algumas pessoas mais velhas que falam apenas o kaingang. Isso não é válido para todas as TIs kaingang, especialmente aquelas de muito contato com os *fóg* e com bastante proximidade com as cidades, como ocorre na bacia do Tibagi, com a TI São Jerônimo, também habitada por pessoas dos povos Guarani e Xetá.

Os recursos estéticos aqui destacados permitem a intensificação do canto em coro, que muitas vezes é entoado, como veremos de forma mais detida no capítulo 4, em manifestações políticas nas quais as vozes kaingang – *kanhgág vĩ* – configuram-se como um de seus mais poderosos instrumentos de guerra. São cantos que podem ser ouvidos à distância, cantos que expressam a força [*tár*] do povo kaingang, guerreiros do tempo passado [*vãsyĩ*] e do tempo atual [*ũri*]. Pintados e ornamentados, os integrantes do Nën Ga fazem com que a festa, coletiva e sonora, prefigure-se em guerra.

A estruturação formal dos cantos do Nën Ga pode ser percebida, por um lado, como um aspecto estético que os diferenciam de outras formas de arte musical/ verbal kaingang e, por outro, como uma técnica sonora e corporal de circulação de conhecimentos, comunicação, ação sobre o mundo. Os efeitos da vocalização massiva, repetitiva e circular, são formas de fazer aparecer ou, mais especificamente, fazer ouvir as vozes kaingang para os próprios Kaingang, para outros indígenas, para os espíritos, para os *fóg*. Tudo isso faz com que essas linguagens se apresentem também como uma de suas principais formas de ação política contemporânea.

>><<

Abordei neste capítulo algumas formas de fala e de canto kaingang, a partir de pesquisas que realizei anteriormente, investigações atuais e registros feitos por outros pesquisadores. Busquei demonstrar a centralidade de *vĩ* [fala, língua, voz] e *tỹnh* [música-dança-movimento-ritual] para a circulação do *kanhgág jykré* [pensamento/ conhecimento kaingang], para relações comunitárias cotidianas e para algumas práticas *rituais* kaingang. Abordei, inicialmente, um modo de fala específico, de domínio de alguns *kanhgág kofá*, conhecido como *aconselhamento*, no português indígena, ou *vẽnh jyvẽn*, em kaingang. Devido às suas características formais, o qualifiquei como uma arte verbal kaingang, destacando também aspectos de seus conteúdos, que remetem ao plano mítico [*gufã*], às relações entre as metades *kamé* e *kanhru*, a aspectos da moralidade kaingang, bem como a formas de conhecimento específicas.

Na primeira parte do capítulo, abordei formas expressivas ligadas à *vĩ* [fala, língua, voz], ao passo que, na segunda parte, concentrei-me em descrever algumas expressões de *tỹnh*, categoria algumas vezes traduzida, genericamente, como *canto*,

mas que, como vimos, aglutina outros códigos: *música-dança-movimento-ritual*. Apresentei algumas questões que tangem o domínio dos cantos do Kiki, dos cantos-falados apresentados por Sr. Hortêncio Constante, dos cantos improvisados qualificados por Tapixi e, por fim, dos cantos do Nën Ga. Busquei destacar alguns elementos que determinam a qualificação destes repertórios enquanto cantos, isto é, música vocal, e não falas. Por fim, refleti sobre aspectos estéticos mobilizados pelo coletivo Nën Ga na prática e na composição de um repertório que caracterizei como cantos tradicionais contemporâneos.

Seguindo umas das proposições centrais apresentadas por Seeger (2015), a ordem dos capítulos endossa uma abordagem que parte da música e de outras linguagens para outros domínios e não o contrário. Assim, busco destacar o aspecto constituinte das práticas verbo-musicais e dos demais códigos nelas engendrados, evitando considerá-los apenas como uma representação do mundo ou de relações preexistentes. Novamente, estamos diante da íntima relação entre linguagem e política, esboçada no início deste capítulo: as múltiplas linguagens (fala, canto, dança, visualidades), além de serem forma e conteúdo das ações políticas, constroem pessoas e vínculos, coletivos e mundos compartilhados.

O próximo capítulo será dedicado à gênese e às ações locais do movimento Nën Ga, a partir de longos exercícios de tradução e reflexão conjunta. Trarei descrições sobre suas mobilizações enquanto festa e guerra, destacando concepções *kanhgág* sobre as noções de *ritual*, *festa*, *luta*, *retomada* e *movimento*, buscando aprofundar as reflexões acerca das categorias *tÿnh* e *vĩ*, centrais para as formulações desta tese.

CAPÍTULO 3
A RETOMADA DA FESTA

PARTE I - Nẽn Ga: movimento, religião, guerra e festa

“O Nẽn Ga não é um grupo de dança. É um coletivo de juventude kaingang que vem retomando as práticas espirituais *kanhgág* que estavam adormecidas”, alertou-me Nyg, em uma conversa por whatsapp, a respeito da sinopse do documentário “*Nẽn Ga vĩ – uma retomada kanhgág em movimento*”¹³⁶ (Fideles & Gibram, 2019). Este alerta converge com muitas das ideias centrais que norteiam as práticas deste coletivo, cuja continuidade é sempre conjuntamente pensada, discutida, debatida, em reuniões na varanda da casa de Dona Gilda, no saguão da aldeia ou algum outro local propício para essas conversas.

Como veremos, o Nẽn Ga apresenta-se como um coletivo de retomadas de práticas *kanhgág* e como um modo de reflexão indígena sobre a contemporaneidade - sobre o que é ser *kanhgág* no *ũri* [hoje; tempo presente], como se relacionar com os próprios Kaingang, com outros indígenas e com os *fóg*. Parte importante da reflexividade no Nẽn Ga volta-se também para a elaboração de entendimentos sobre quais direções esse *movimento* deve tomar. Reflexões, portanto, sobre o passado e o futuro, sempre em movimento, no *ũri* [presente; hoje].

Neste capítulo, abordarei a formação deste coletivo, bem como algumas formas de sua organização interna, no cotidiano da aldeia. Veremos que a formação e a continuidade do Nẽn Ga estão intimamente ligadas à realização da Festa do Pãri. Devido à relevância desta festa e aos muitos efeitos que ela surte na existência e nas reflexões suscitadas no Nẽn Ga, descreverei-a detalhadamente. Outros eventos intra-aldeãos também serão abordados, de forma a elucidar algumas das ideias e conceitos manejados pelos múltiplos integrantes do Nẽn Ga, a partir de seus diferentes pontos de vista. Assim, abordarei algumas de suas elaborações comparativas em relação a outras formas de *movimento*, indígenas e não- indígenas. Como os Nẽn Ga pensam as conexões no interior da aldeia comparativamente ao que é feito fora da própria aldeia, por outros Kaingang, por outros indígenas, pelos *fóg*?

Este capítulo, no entanto, não é construído apenas de descrições sobre o que fazem os Nẽn Ga, como se organizam, como fazem suas festas. Trata-se, sobretudo, de um exercício de reflexão conjunta sobre o surgimento e a existência desse movimento, a partir de muito aprendizado, escuta e produção escrita e audiovisual em

¹³⁶ Disponível em: <https://vimeo.com/385950401>

regimes de coautoria com algumas de suas integrantes, em especial com Nyg Kuitá Fideles. Como mencionado na Introdução, escrevemos juntas dois artigos apresentados em congressos acadêmicos (Fideles & Gibram, 2018; 2019), além de dois textos informativos, sobre o IV Encontro Regional de Estudantes Indígenas da Região Sul (IV EREI-Sul), em coautoria também com a pesquisadora Lays Gonçalves da Silva (Fideles, Gibram & Silva, 2020), e sobre a situação dos territórios kaingang durante a pandemia do coronavírus (Fideles & Gibram, 2020). Além destas experiências de escrita, codirigimos o documentário, acima mencionado, “*Nën Ga vĩ: uma retomada kanhgág em movimento*” (idem, 2019)¹³⁷.

Na esteira da parceria intelectual com alguns integrantes do Nën Ga, participei da banca de defesa do trabalho de conclusão de curso de Goj Kuitá, formada em Licenciatura Indígena pela Universidade Federal de Santa Catarina. O tema da pesquisa de Goj Kuitá Fideles, intitulada “Expressões corporais kaingang como forma de transmissão de saberes na Terra Indígena Apucarantina” (Fideles, 2020), foi a transmissão de saberes kaingang na TI Apucarantina e o coletivo Nën Ga, de modo que nossas pesquisas, descrições e textos se retroalimentam. A estes trabalhos, soma-se também o artigo escrito em coautoria com Nyg para o III Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (III CIPIAL), sobre as práticas de retomada ativadas pelo Nën Ga nos últimos anos (Fideles & Gibram, 2019).

Este capítulo, portanto, foi elaborado por muitas vozes, canetas, parcerias e visões. Ele decorre das experiências vividas juntos e paulatinas construções conjuntas, que tiveram início no momento que cheguei, pela primeira vez, na TI Apucarantina e conheci meus atuais amigos/as e parceiros/as de trabalho e pesquisa. Passemos, então, ao movimento Nën Ga.

¹³⁷ Em julho de 2019, organizei uma sessão de cinema em Londrina para o lançamento deste documentário codirigido por mim e por Nyg. Como conseguimos recursos para o transporte da aldeia até Londrina, assim muitos integrantes do Nën Ga puderam comparecer a este lançamento. Estiveram também presentes professores universitários e indigenistas da região. Também no ano de 2019, em outra ocasião, nesta mesma cidade, os encontrei quando participaram do evento cultural chamado Quizomba, do qual também participei como musicista do grupo do compositor maranhense Tião Carvalho. Neste dia, eles dançaram junto com as apresentações de bumba meu boi maranhense, regidas por Ana Maria de Carvalho, irmã de Tião.

3.1. Nasce um *movimento*

O Nẽn Ga é um coletivo formado predominantemente por jovens, mas também por crianças, adultos e pessoas mais velhas da Terra Indígena Apucaraniha. Desde 2013, o Nẽn Ga vem trabalhando no fortalecimento e na *retomada* de práticas e conhecimentos *kanhgág*, que estavam *adormecidos*. *Adormecimento* considerado, como vimos, decorrente de expropriações, imposições e do confinamento territorial advindos de práticas e diretrizes colonizadoras do Estado, que perpassaram o período de aldeamentos e aquele de atuação de órgãos indigenistas, já no século XX (cf. capítulo 1). Portanto, é imprescindível termos em mente que as ações do coletivo Nẽn Ga são uma resposta consciente às históricas violações, dentre elas muitas que perpetuam e reverberam até os dias de hoje, pelas quais passou e passa o povo Kaingang, desde as primeiras investidas dos *fóg* em seus territórios. D. Gilda Kuitá, assim como a maior parte dos integrantes do coletivo, não percebe essas modulações históricas a partir das noções de perda ou aculturação, mas como dinâmicas culturais passíveis de transformação, e reversíveis a partir dos agenciamentos indígenas. Para o documentário “*Nẽn Ga vi*”, D. Gilda nos disse:

Êg jykré si ti rĩn mãn êg,

[Nós acordamos de novo nosso conhecimento antigo]

nũr ti nã vễ,

[ele estava ali dormindo]

êg jykré si ti,

[nosso conhecimento antigo]

tũg ke tĩ vễ,

[ele ia acabar]

kã êg jatú,

[estávamos esquecendo]

ónky fóg tũ hã han mũ,

[fazendo só o que era parecido com o dos brancos]

hãra tóg ũri rĩr kỹ tĩ ha.

[mas hoje ele está acordado]

Kỹ isóg ùri ù tỹ...

[Então hoje, enquanto algum...]

kyrũ tỹ fóg ag mré vẽnħ kanhrãnrãn mũ

[jovem está estudando com os brancos],

tag ag tóg ki nỹtĩ

[estes estão sendo/ existindo aqui]¹³⁸

tag ag tóg rĩnrĩn mũ,

[estes estão acordando]

Tag ag tóg to vãsãnsãn ke mũ.

[são estes que vão fortalecer/ lutar nessa direção]¹³⁹.

O Nẽn Ga foi formado por alunos do ensino médio do Colégio Estadual Indígena Benedito Rokag, na aldeia Sede da TI Apucaraninha. Dentre esses alunos, estavam Anilton Ayn-My Lourenço (conhecido como My), Thiago Pỹn Tynh Almeida, Cristiano Goje, Laércio Nokág e Goj Kuitá, que é casada com My e também filha de D. Gilda. Estes e outros alunos da escola, naquela ocasião, o ano era de 2012, formaram um pequeno grupo de danças para se *apresentar* nos *eventos culturais* realizados na aldeia.

Ainda que, atualmente, o coletivo Nẽn Ga não se identifique como um grupo de danças kaingang que faz *apresentações*, esse foi um dos impulsionadores para a sua criação. Como Goj afirmou em seu trabalho, a respeito do termo *apresentação*: “Nessa época inicial usava-se este termo para se referir às performances dos cantos e danças feitas pelo grupo” (Fideles, 2020: 31). Atualmente, os integrantes preferem qualificar suas práticas como *rituais*. Através deste e outros exemplos, é possível perceber que existem inúmeras imbricações entre processos de objetificação cultural e movimentos de afecção ligados à construção da pessoa, dos corpos e daquilo que é chamado *espiritualidade kanhgág*. Tais ideias serão desenvolvidas ao longo deste capítulo.

¹³⁸ *Tag*= [estes]; *ag* = [eles]; *tóg*= [agente]; *ki* = [indicativo; aqui] ; *nỹtĩ* [ser; existir].

¹³⁹ *Tag*= [estes]; *ag* = [eles]; *tóg*= [agente]; *to* = [em direção a]; *vãsãnsãn* = pl. fortalecer; esforçar; lutar; *ke* = ind. futuro; *mũ* = [indicativo de ação].

O nome Nẽn Ga geralmente é traduzido como *espírito da mata*. Ainda que esta seja a primeira opção apresentada quando interpelados a respeito do significado do nome, os integrantes do Nẽn Ga recorrem a uma considerável variedade de traduções: *bichos da mata*, *piolhos da mata*, *espírito da terra*, *donos da mata*. Nos muitos exercícios tradutivos realizados, explicaram-me que, em português, a noção mais próxima à *nẽn* é *mata virgem* ou *floresta*. É notável, no entanto, o destaque que foi dado ao fato de *nẽn* ser uma categoria que abrange tanto o plano tangível da *mata virgem* ou *floresta*, que inclui as árvores, os animais, os rios, as montanhas, como também seus planos intangíveis, habitados por seres como os *jagré* e os *tãn*. Esta categoria, portanto, compartilha, até certo ponto, a ideia de natureza concebida pelos *fóg*, ao mesmo tempo que dela se distancia, por abranger também seus planos invisíveis, sem os quais *nẽn* não existiria. *Nẽn*, desta forma, diferencia-se de *vãnh*, termo apresentado como o *matão*, *mato visível*, *palpável*.

Ga mostrou-se uma categoria com uma variação semântica ainda maior. Uma de suas possíveis traduções é *terra* ou *território*. De fato, os Kaingang mobilizam essa categoria em documentos destinados a reivindicações relativas a demarcações territoriais, nos quais *ga* aparece como o elemento fundamental para a existência e continuidade do povo Kaingang¹⁴⁰. Por outro lado, *ga* é uma palavra também traduzida como *bicho*, *praga*, *piolho* [*krig ga* = bicho da cabeça], *bicho do mato* [*vãnh ga*], seres que são dependentes de um meio para existir, em uma forma relacional perene. Trata-se de seres, *bichos*, que, uma vez que não seja exterminado o meio em que vivem, dificilmente serão exterminados. *Ga*, portanto, seriam seres que não podem viver em outro lugar, são específicos, característicos, originários, de um determinado meio. *Ga* é parte do ambiente em que vive, não podendo existir de maneira isolada. Assim como o piolho está para a cabeça e os cabelos, as pragas estão para as roças e cultivos e as larvas para os troncos e frutas maduras, *ga* está para *nẽn* [floresta] ou seja, a habita e depende dela para existir.

Os integrantes do Nẽn Ga identificam-se profundamente com essas acepções. Suas falas [*vãnh vĩ*], ao explicarem o surgimento e as motivações da existência do coletivo, trazem essas ideias e categorias entrelaçadas:

¹⁴⁰ Ver nos anexos o documento final elaborado pelas lideranças reunidas no VIII Encontro dos Kujá (TI Morro do Osso, 2018).

Nẽn Ga tóg ěg m̃y t̃y... Nẽn Ga he ag tóg t̃i m̃y... h̃ara ěg t̃y tó há han ti k̃y ěg t̃y nẽn ga ñy t̃i m̃y, nẽn ga, ṽanh k̃am̃i “bicho” tag rike, “bicho” tag ag t̃y nẽn ga ñy t̃i g̃e m̃y. H̃ara ěg tóg sir, ěg t̃y t̃y ṽanh to ke ñy t̃i k̃y ěg tóg sir t̃y nẽn ga ñy t̃i g̃e m̃y! K̃y Nẽn Ga tag tóg inh m̃y t̃y ge ñy t̃i, inh m̃y ěg tóg t̃y ṽanh t̃an ñy t̃i g̃e, ěg t̃y t̃y kanhgág ñy t̃i tag ti, h̃a k̃y ěg tóg sir to Nẽn Ga he m̃u m̃y sir ěg t̃y ṽanh j̃ijin ti k̃y. K̃y ěg tóg inh m̃y t̃y ṽanh mág tag t̃an ñy t̃i g̃e, ṽanh mág tag to ke tóg ṽe g̃e inh m̃y, ěg t̃y t̃y ṽanh mág t̃an ñy t̃i tag ṽe g̃e t̃i inh m̃y Nẽn Ga ti. (Thiago Almeida, abril de 2018, em entrevista para o documentário Nẽn Ga ṽi)

Nẽn Ga para nós é... Nẽn Ga eles diziam... Se a gente for falar no certo, nós somos *nẽn ga* mesmo, *nẽn ga*, no meio da mata, assim como os outros bichos, os outros bichos também são *nẽn ga*. Então se nós também somos parte do mato, então nós somos *nẽn ga*, não é mesmo! Então Nẽn Ga para mim é isso, para mim nós somos o espírito/ dono do mato, esse nosso ser indígena/ *kanhgág*, por isso chamamos isso de Nẽn Ga, o nome que nós demos. Porque para mim nós somos essa grande floresta, e desta grande floresta que estamos falando, porque nós somos esse espírito/dono da grande floresta, para mim é isso o Nẽn Ga. (Thiago Almeida, abril de 2018, em entrevista para o documentário Nẽn Ga ṽi)

Ṽas̃y ěg si ag tóg ṽanh kr̃em m̃un e ja ñy t̃i t̃i ṽe m̃y, k̃y ag tóg to nẽn he t̃i m̃y ṽanh mág tag ti to, k̃y ag... sir Nẽn Ga tag ti ṽy t̃y (bicho) ag ñy t̃i, k̃y ěg sir... tag ag ṽy t̃y nẽn ga ñy t̃i m̃y, k̃y ěg t̃y tag to j̃ykr̃en k̃y f̃i ja ṽe g̃e t̃i m̃y ha m̃e sir. Ṽas̃y kanhgág ag tóg sir ṽanh ti kr̃em m̃un e ja ñy t̃i g̃e m̃y k̃y ag tóg sir t̃y nẽn ga ñy t̃i g̃e m̃y sir ěn ag kanhgág ěg si tag ag m̃y ṽas̃y ag ṽanh kr̃em ěkr̃eh m̃un e ja ñy t̃i t̃i ṽe m̃y. (Nokág, abril de 2018)

No passado nossos antigos viviam dentro desse mato, [veja bem, isso é verdade], e eles chamavam a floresta de grande mato. Então... o Nẽn Ga é como os bichos dali, então nós somos *nẽn ga*, [veja bem, isso é verdade], foi pensando nisso que colocamos [o nome], veja bem. No passado, os indígenas/ *kanhgág* viviam dentro desse mato, eles eram *nẽn ga* desde então, aqueles indígenas/ *kanhgág*, nossos antigos de que estamos falando, no passado eles viviam caçando nessa mata, [veja bem, isso é verdade]. (Nokág, abril de 2018)

T̃y ke... Nẽn Ga ti, nẽn ga tag ṽy t̃y, t̃y tóg ajag t̃y tó k̃y tóg t̃y ěg to ke ñi ha ñi e m̃u, ha m̃e, nẽn ga ti t̃y ěg tóg ṽanh... ṽanh kr̃em ěg tóg m̃un e ja ñy t̃i g̃e m̃y “bicho” ag mr̃e, ha m̃e, t̃y ag ěg j̃en, ěg jóg mág t̃y ěg m̃y ṽe j̃en vin e ja h̃a ṽe g̃e t̃i m̃y, ṽanh h̃a

kãki ti ãg mÿ “bicho” ag vãm mÿr, kar vãnhkagta, ãg jãn ti mÿr, ãgoro mÿr ha mẽ. Kÿ ãg hã tavÿ tÿ jãg mũn e vãn mÿr. Vãsy, ãg jóg si ag mÿr, gróngrón ag ha mẽ, goj ki ti ãg mÿ pirã ag vãm gé mÿr. Hãra sir vãhã fóg ag sir junjun mũ gé mÿr, kÿ ag sir ãg kanhkã ag tũg mũ gé mÿr, ãg kanhkã ag vóg kónãn mũ mÿr. Kÿ ãg tÿ ãn to jykrãn kÿ vãsånsãn ke vãn ha mẽ. Hãra ùri ãg jiji tóg tÿ Nãn Ga nĩ he mũ ha mẽ. Kÿ ãg tóg isÿ to jykrãn ti kÿ ãg tóg vãn h mÿ tÿ vãnh tân ri ke hã nÿtĩgtĩ gé. Û ag tóg vãnh tân he tĩ mÿr, kar ù ag tóg sir nãn ga he tĩ gé mÿr. Kÿ tóg inh mÿ há nÿgtĩ ùri ãg tÿ, ãg tÿ vãnh mré ge mũ e vãn mÿr, kÿgrũ ag mré ãg tóg ùri nÿtĩ e mũ mÿr, kÿgrũ ag kanhrãnrãn ãg tóg mũ mÿr, kÿ ùn tÿ hãn ri ke ag tóg ùri ãg mré to tar he tĩ mÿr. (Ayn-My, abril de 2018)

Assim... O Nãn Ga, esse *nãn ga*, quando vocês falam, é o que nós somos mesmo, sem dúvida, por exemplo, podemos dizer que *nãn ga* é mato, nós vivíamos dentro deste mato, junto com os bichos, ouça. Ele é nosso alimento, foi nosso *jóg mág* [pai maior]¹⁴¹ que deu esses alimentos para nós, dentro dessa mesma mata ele colocou os bichos, colocou os remédios, a nossa comida, as plantas que a gente come, veja. Então a gente comia isso, esse era o nosso alimento. No passado, nossos pais antigos tinham a larva da palmeira, ouça, eles colocaram os peixes na água também. Mas aí chegaram os não-indígenas, e eles acabaram com nossos parentes, maltrataram nossos parentes. Por isso que nós devemos pensar nisso e nos fortalecer. E hoje o nosso nome é Nãn Ga, veja bem. Então nós... quando eu penso nisso, podemos nos considerar como o espírito da mata também. Alguns dizem *vãn h tân* [espírito/ dono do mato], e outros dizem *nãn ga* [bicho da floresta, que nunca acaba]. Então hoje eu me sinto feliz, pois é o que estamos sendo juntos, hoje estamos à frente e juntos enquanto juventude, ensinando aos mais jovens, por isso muitos estão fortes com a gente. (Ayn-My, abril de 2018)

As falas dos integrantes do Nãn Ga nos levam, por um lado, a perceber uma aproximação do coletivo, a partir de seu nome, da ideia de *espírito da mata*. Os seres, primeiramente associados a esta expressão, são os *tãn*, os *donos/ espíritos*, que nas falas surgem associados ao *ser kanhgág*: “Então Nãn Ga para mim é isso, para mim

¹⁴¹ Aqui My refere-se a *jóg mág – pai maior*, expressão que, prontamente, é traduzida pelos Kaingang como *Deus* – o criador dos alimentos, das plantas, dos bichos, dos peixes e dos remédios. Alguns autores já apontaram para a antiga incorporação da ideia de um Deus onipresente e criador entre os Kaingang, comumente referido como *Topẽ* - indicando tratar-se do termo *tupã*, de origem tupi-guarani, assimilado à ideia de “Deus”, no período dos aldeamentos jesuíticos e *a posteriori* (cf. Freitas, 2005; Tommasino, 1995; Hanke, 1950). Wanda Hanke, linguista que esteve nos territórios de Apucarantina, Faxinal e Ivaí na década de 1940, afirma que o termo que os Kaingang, dessa região no Paraná, utilizavam para se referir a *Deus* era *kainkantini*, sugerindo que este deveria ser o “deus antigo, legítimo dos Caingangues: ‘este que está no céu’, pois *kaika* = ‘céu’ e as sílabas *tini* (*titi*) indicam ‘estar, achar-se, ficar’. Com a influência guarani, os Caingangues chegaram a conhecer o deus dos Guarani: *Tupá* – e aceitaram-no, modificando o nome em *Tupé* ou *Topé*. Ele fez esquecer o antigo *Kainkantini*” (Hanke, 1950: 140). A grafia atualmente utilizada é *kanhkã*, e não *kaika*.

nós somos o espírito/ dono do mato, esse nosso ser indígena/ *kanhgág*”. Como veremos, de fato é na relação com esses seres que o *ser kanhgág*, de cada integrante, parece se potencializar. A principal retomada empenhada pelo coletivo, como bem coloca Nyg, é justamente desse *ser kanhgág*, que abrange modos de viver, conhecer, habitar seus territórios originários. Voltaremos a este ponto adiante.

As falas dos integrantes do Nën Ga nos levam, por um lado, a perceber uma aproximação do coletivo, a partir de seu nome, à ideia de *espírito da mata*. Os seres primeiramente associados a esta expressão são os *tãn*, os *donos/espíritos*, nas falas associados ao *ser kanhgág*: “Então Nën Ga para mim é isso, para mim nós somos o espírito/ dono do mato, esse nosso ser indígena/ *kanhgág*”. Como veremos, de fato é na relação com esses seres que o *ser kanhgág* parece se potencializar. A principal *retomada* empenhada pelo coletivo, como bem coloca Nyg, é justamente sobre esse *ser kanhgág*. Voltaremos a este ponto adiante.

Por outro lado, os integrantes do Nën Ga afirmam ser, eles mesmos, parte da mata [*nën*]: são *bichos da mata*, assim como os outros *bichos*. Indicam também que *nën* abrange a existência e a agência dos donos/ espíritos [*tãn*], sem os quais não se pode conceber as vidas e as relações na floresta. Tal como os outros bichos [*ga*], eles fazem parte desse meio, como faziam seus antepassados, seus *pais antigos* [*jóg kofã*], que viviam em *nën* – que, além de espaço, ambiente, é também alimento e *remédio* [*vënh kagta*]. Por fim, a perenidade dos *bichos* [*ga*] é por eles associada ao aspecto de resistência do Nën Ga enquanto movimento indígena político de oposição às práticas e imposições colonialistas do passado que perduram no presente - um dos pontos centrais para sua existência no mundo contemporâneo.

O nome Nën Ga faz também referência a um canto tradicional, talvez o mais disseminado entre o povo Kaingang. Trata-se de um *canto de guerra* já apresentado no capítulo anterior. Este canto, apesar de apresentar uma significativa variação entre as regiões dialetais, possui certa estabilidade em relação a seu refrão. Em todas as TIs onde já estive, ele era cantado por crianças na escola, bem como por *grupos de dança* em eventos comemorativos¹⁴². Além disso, trata-se de um canto que está presente em todos os eventos de mobilização regional realizados pelos Kaingang.

¹⁴² Para uma descrição dos “cânticos de guerra” de coletivos kaingang residentes na grande Porto Alegre, ver Arnt (2005). Enfoca-se, neste trabalho, os cantos performados em apresentações para os não-indígenas.

Em ressonância com estas dinâmicas supralocais, este foi o primeiro canto ensinado às crianças que estavam na escola no momento de formação do coletivo Nẽn Ga, quando este ainda era considerado um *grupo de dança*¹⁴³. Devido à centralidade e importância deste canto, os jovens e as crianças que formavam o coletivo, após serem aconselhados pelos *kofã* que lhes acompanham, decidiram assim nomeá-lo. Este canto faz parte de um repertório de *cantos tradicionais* performados pelo coletivo Nẽn Ga em tempos quaternários, conforme apresentado e transcrito no capítulo anterior. A forma de sua execução pelo coletivo pode ser assim esquematizada:

<i>Kanhgág vẽn kanhgág</i> (3x)] 2x
<i>nẽn ga vẽn nẽn ga</i> (3x)	
	(ênfase xyxky)
<i>Inh rárá kỹ inh mỹ há</i> (3x)] 1x
<i>inh vẽnh génh kỹ inh mỹ há</i> (3x)	
	(volta ao início)

As traduções do conteúdo das duas primeiras sentenças já foram comentadas anteriormente: *kanhgág vẽn kanhgág* = nós somos *kanhgág*, indígenas; *nẽn ga vẽn nẽn ga* = somos espíritos da mata/ somos bichos da floresta. As sentenças subsequentes fazem referência explícita à guerra/ luta. *Inh rárá kỹ inh mỹ há* = eu me sinto bem ao lutar. A segunda sentença, *inh vẽnh génh kỹ inh mỹ há*, é traduzida da mesma forma, eu me sinto bem ao lutar, ainda que *vẽnh génh kỹ* aponte para os sentidos de colocar limites ou dar ordens. Tais traduções não foram apresentadas literalmente, mas sugerem o que os Kaingang costumam dizer sobre sentirem-se alegres, vivos e dispostos quando vão à *luta*.

¹⁴³ *Grupo de dança* é, no entanto, uma expressão ainda correntemente utilizada tanto por indígenas quanto por não-indígenas em referência ao Nẽn Ga, sobretudo quando se trata de eventos em que coletivos de cantos-danças se encontram. É uma classificação genérica, que aproxima os diferentes povos e suas particularidades pela chave da culturalidade.



Imagem 13: Gojé, Katóg, Camila e My, integrantes do Nën Ga, na aldeia Água Branca. TI Apucarantina, setembro de 2018.

O grupo de danças então formado na escola participou da Festa do Pãri, em 2012, a qual foi organizada pelos professores indígenas ligados ao núcleo familiar de Gilda Kuitá¹⁴⁴. A realização deste evento faz parte das ações promovidas por essas pessoas para a contínua transformação da educação escolar indígena, através, principalmente, da adaptação do calendário e da inclusão de práticas externas à escola, que envolvem a comunidade e os *conhecimentos dos antigos*. Trata-se de ações que buscam fazer da escola um meio e um espaço que propicie a circulação dos *kanhgág jykré* [conhecimentos kaingang], e não apenas dos conhecimentos relativos ao mundo dos *fóg*. D. Gilda é enfática ao afirmar que “a escola tirou o que é nosso e é por meio dela que vamos ter o que é nosso de volta”.

Assim, tanto o surgimento quanto a continuidade do Nën Ga estão intimamente ligados à realização da Festa do Pãri, uma das principais *retomadas* realizadas pelos professores indígenas e pelo coletivo Nën Ga, atualmente. A Festa do Pãri é um evento realizado para a vivência e a prática de uma técnica de pesca

¹⁴⁴ Além de dois de seus filhos, Sérgio e Goj, serem professores bilíngues, uma de suas filhas, Janaína Kuitá, é diretora de uma das escolas, e sua nora, Marilene Bandeira, é pedagoga na escola Benedito Rokág. Todos possuem um amplo protagonismo na luta por uma educação indígena diferenciada e de boa qualidade, e participam ativamente dos eventos e da formação do coletivo Nën Ga.

ancestral kaingang, realizada por meio de uma armadilha feita de taquara e da disposição de pedras no rio, formando um canal. Durante os cinco dias de festa, os participantes ficam acampados à beira do rio Apucarana Grande [Goj Kuprĩg], onde aprendem as técnicas e os saberes relacionados a esta pesca com os *kanhgág kofá* [*kanhgág* mais velhos]. Trata-se de uma experiência total em que, longe da luz elétrica e do barulho dos motores de moto da aldeia, jovens, crianças, adultos e idosos preparam e comem juntos comidas tradicionais kaingang, montam suas casas temporárias, organizam jogos e brincadeiras, contam e ouvem histórias, cantam e dançam juntos, todas as noites.

Segundo Goj e My, as crianças e jovens indígenas que participaram da Festa do Pãri em 2012 sentiram-se inspirados a formar um grupo autônomo, um *movimento próprio* liderado por eles mesmos, o qual aos poucos foi extrapolando os vínculos estritos com a escola. A presença e as falas de Augusto Opẽ (*in memoriam*) - uma importante liderança da TI Iraí (RS), amplamente reconhecido por sua trajetória de luta por direitos e pela vastidão de seus *kanhgág jykré* - são destacadas como um dos principais estímulos para a formação do Nẽn Ga. O convite para os *kanhgág kanhró* [*kanhgág* sábios, conhecedores] participarem destes eventos é parte das estratégias do Nẽn Ga e de seus mentores, que também investem em intercâmbios entre os territórios indígenas, visando a presença destas pessoas e a escuta de suas falas [*vẽnh vĩ*] e *aconselhamentos* [*vẽnh jyvẽn*] pelos mais jovens.

Augusto Opẽ fora convidado por D. Gilda para participar da Festa do Pãri, para falar sobre suas experiências, aconselhar os mais jovens, fomentar a troca de saberes *kanhgág*. Ao escrever sobre a trajetória e a atuação de Augusto Opẽ em mobilizações da luta indígena, tanto em contextos aldeãos como institucionais dos *fóg*, Freitas (2014) destaca a potência de sua fala e a força de sua presença - atributos, de fato, sempre rememorados pelos integrantes do Nẽn Ga. Diz a autora que “suas palavras têm uma rara força imagética, mitológica, são densas de simbolismo, capazes de revelar a temporalidade do pensamento kaingang, na qual futuro e passado ganham dimensão sincrônica no presente” (Freitas, 2014: 306). Como também ressaltado por Freitas, Augusto Opẽ era uma liderança reconhecida como um “*wãnh-wuntar*”, expressão traduzida como “guerreiro-dançador”, e atribuída às lideranças kaingang que atuam tanto em campos reconhecidos como “políticos” como em planos “espirituais”. Os assim chamados *wãnh-wuntar* dominam a arte da fala e demais linguagens kaingang, como a arte do *tỹnh* [*canto-dança-movimento-ritual*], todas elas

detentoras de rica significação. Devido ao domínio, principalmente, da oratória kaingang, os *wãnh-wuntar* circulam pelas terras indígenas disseminando o conhecimento que possuem, tal como fazia Augusto Opê, sendo também convocados para fortalecer as lutas territoriais, por possuírem notória capacidade de reunir aliados e lidar com destreza com os adversários.

My e Goj consideram, no entanto, que a formação oficial do Nën Ga ocorreu durante a Festa do Pãri do ano seguinte, em 2013, que foi também o ano no qual os integrantes do coletivo realizaram sua primeira viagem para Brasília. Fideles (2020: 31) relata que se tratava da Mobilização Nacional Indígena pelos 25 anos da Constituição, evento no qual se reuniram coletivos indígenas de todo o Brasil. Tanto em nossas conversas quanto em seu texto (*idem*), Goj ressalta ter sido muito importante o Nën Ga estar presente naquele contexto, com seus cantos e danças, uma vez que isso contravertia o preconceito e a ignorância de que no Sul do Brasil não existiriam índios. Apesar disso, os integrantes do coletivo ressaltam, com justificado orgulho, que hoje o Nën Ga é o movimento de resistência indígena no Sul do Brasil de maior expressão e visibilidade. Como mencionado na Introdução, durante sua participação no Acampamento Terra Livre de 2017, o coletivo foi reconhecido por Sônia Guajajara, uma das mais importantes lideranças do movimento indígena brasileiro atualmente, como um dos cinco movimentos indígenas mais fortes e influentes em todo o Brasil.

3.2. Expansão

Desde o momento em que foi formado, entre 2012 e 2013, o movimento Nën Ga vem se fortalecendo, agregando pessoas, criando dinâmicas próprias, transformando-se esteticamente, aprofundando as pesquisas entre os Kaingang e com outros indígenas em encontros fora da aldeia. As participações em encontros como o ATL (Acampamento Terra Livre) e outros eventos de mobilização indígena são relatadas pelos integrantes como uma das diretrizes fundamentais para a existência do coletivo.

Utilizo os termos *movimento* e *coletivo*, em detrimento do termo *grupo*, por serem as maneiras que os próprios integrantes do Nën Ga consideram mais adequadas para sua designação. De forma congruente com o alerta de Nyg, apresentado no início deste capítulo, Goj chamou atenção para o fato de não considerar o Nën Ga um *grupo*

de danças que, simplesmente, se *apresenta* em eventos, mas um *movimento* constante, que envolve dinâmicas diárias, organização, *luta* e a “realização contínua de *rituais*” (Fideles, 2020). A preferência pelo termo *movimento*, portanto, relaciona-se ao fato de não se considerarem um *grupo fechado*, teatralizado, que se *apresenta* em *eventos culturais*.

A respeito destas colocações, sugiro estarmos diante de um coletivo com práticas que poderiam, prontamente, serem rotuladas por meio dos parâmetros da objetificação cultural indígena - fenômeno tratado pioneiramente por Carneiro da Cunha (2009), ao elaborar profundas reflexões sobre os trânsitos de conceitos analíticos entre os mundos indígenas (e outros) e as proposições acadêmicas, qualificando a “cultura” (com aspas) como uma apropriação refratária e discursiva da cultura (como categoria analítica) (ibidem: 343). Desde a publicação da coletânea de textos de Carneiro da Cunha, da qual faz parte o artigo supracitado, esta questão tem sido amplamente debatida e descrita em inúmeras etnografias americanistas. No entanto, destaco que, ainda que os integrantes do Nën Ga utilizem a categoria *cultura* em seus discursos, o investimento maior de suas práticas é voltado para aquilo que chamam *religião*, bem como para aquilo que nós, a princípio, percebemos como resistência ou ação política. Não se trata, como rotulam alguns *fóg*, dentre os quais alguns colegas acadêmicos quando descrevo as ações do Nën Ga, de um *grupo cultural* ou, ao menos, não apenas.

A atuação do Nën Ga, como veremos ao longo desta etnografia, não é circunscrita a *apresentações culturais* voltadas a expectadores não-indígenas. Trata-se de um *movimento* indígena de experiência abrangente, que envolve muitas pessoas da comunidade, de todas as gerações etárias, e que estabelece, continuamente, relações profundas com o território que lhes é originário, bem como com os seres que nele habitam, como os *jagré* [guias/ espíritos auxiliares] os *tân* [donos/ espíritos/ mestres] e os *javé* [antepassados]. De acordo com o que aprendi com seus integrantes, o Nën Ga é um movimento voltado mais *para dentro* do que *para fora* – de tal forma que grande parte das *apresentações*, quando ocorrem neste formato, são realizadas para a própria comunidade ou para indígenas de outras TIs, em festas, intercâmbios, encontros e eventos de mobilização. Trata-se, portanto, de uma forma de autoconhecimento e experiência *kanhgág*, que se efetivam por meio do fortalecimento do *kanhgág jykre* [conhecimento kaingang] entre jovens e crianças, tornando-os mais preparados e menos suscetíveis a serem cooptados pelo pensamento dos outros – no

caso, dos *fóg* [não-indígenas]. A fala de D. Gilda é esclarecedora quanto a esses pontos:

Eles tinham vergonha, vergonha da língua, das comidas... Tudo isso resultado da colonização, porque eles queriam integrar, né. A criação do Nën Ga foi uma luta... porque a comunidade vinha com aquela ideia de que não ia dar certo... e hoje você vê que o Nën Ga é um grupo forte, de movimento... e a gente leva sempre as crianças, elas já nascem nisso. Eu sei que daqui para frente os Kaingang vão se fortalecer muito mais... Porque isso é a espiritualidade. Se fala no *kujá*, já não se falava mais... eu mesma me fortaleci espiritualmente, e sinto isso. Às vezes os não-indígenas veem os índios dançando, se pintando ... como se fossem um palhaço para divertir o povo. Mas hoje para nós não é assim. A hora que a gente se pinta, a hora que vai para dançar é para buscar alguma coisa... buscar o que a gente quer. Os espíritos estão ali, a gente acredita muito nisso.

[...]

Vocês vão para a universidade buscando conhecimento para formação e competição. Nós buscamos os conhecimentos para se fortalecer. Nós precisamos conhecer o outro mundo para poder resistir. É isso que falamos para os jovens. Mas primeiro a gente tem que se fortalecer. Conhecer a nós primeiro. A partir do momento que nós nos conhecermos, aí a gente vai conhecer o mundo dos outros. Porque o que estava acontecendo era que os índios estavam tentando conhecer o outro mundo e deixando de conhecer o dele. Então hoje os professores das escolas indígenas e os líderes buscam isso. E o Nën Ga é um instrumento para isso. Para conhecimento do ser *kanhgág*, da espiritualidade... para então conhecer os outros conhecimentos que nós também necessitamos para a resistência.

(Gilda Kuitá, Curitiba, 11 de novembro de 2019, após sessão do documentário “Nën Ga vĩ”, na UFPR).

O Nën Ga apresenta-se como um coletivo que está sempre em expansão, não sendo concebido como uma unidade fechada. Durante minha pesquisa, contava com aproximadamente 90 integrantes e quatro coordenadores, líderes ou *cabeças*, Anilton Ayn-My, Laercio Nokag, Thiago Pÿn Tynh Almeida e Cristiano Goje. O coletivo passou, neste período, por um processo de oficialização por meio da criação de um CNPJ, que será gerido pela AJIKAN (Associação de Juventude Indígena Kaingang Nën Ga). Vislumbra-se, com isso, facilitar a gerência de recursos que recebem de apoiadores para a realização, principalmente, de eventos e viagens, bem como a possibilidade de se inscreverem em editais de fomento à cultura indígena.

Também durante o período de pesquisa, grande parte dos integrantes realizava encontros no saguão da aldeia Sede duas vezes por semana (geralmente quartas e

sextas-feiras à noite), quando eram apresentadas as propostas e convites para eventos, distribuídas as tarefas e discutidas as diretrizes de ação. Quando *cantam-dançam* nestes encontros, enfatizam que não estão apenas *ensaiando*, estão fazendo seus *rituais*.

A respeito desses encontros semanais, D. Gilda explicou-me que, assim como os evangélicos na aldeia encontram-se duas vezes por semana em seus cultos, os integrantes do Nën Ga, de forma semelhante, se encontram em seus *rituais*, que, vivenciados por meio de seus *tÿnh*, são sua *religião*¹⁴⁵. Um dos pontos reforçados pelos integrantes mais velhos do Nën Ga é a proibição do consumo de bebidas alcóolicas durante seus *rituais*, em analogia com o que ocorre nas outras religiões encontradas na aldeia, o catolicismo e o pentecostalismo.

Atualmente, existe uma igreja católica e inúmeras igrejas pentecostais na TI Apucarantina. O contato com o cristianismo remonta aos primeiros contatos dos Kaingang com os *fóg*, que foi intensificado no período de aldeamentos, e perdura até hoje. As profundas transformações nas práticas de cura, nas percepções sobre o cosmos, que são hoje qualificadas como práticas *religiosas* pelos próprios indígenas, foram abordadas recentemente por Cimbaluk (2018), que afirma:

Há elementos cristãos na composição dos planos de residência dos mortos, nos rituais e nas práticas xamânicas. Há aproximação a elementos da religiosidade afro-brasileira ou cabocla ao tratar de doenças e feitiçaria. Ao mesmo tempo mantêm-se algumas figuras como os *kujá*, que, não obstante, parecem deixar cada vez mais seus guias animais da floresta pelos santos católicos. Há ainda a crescente adesão a igrejas pentecostais e sua disseminação através de pastores indígenas e a multiplicação das igrejas nas aldeias, com narrativas bíblicas traduzidas ao *kanhgág*. (Cimbaluk, 2018: 28).

Tratar as práticas do Nën Ga como *religião e espiritualidade* relaciona-se ao fato que, durante seus *rituais*, onde cantam, dançam, tocam *xykxy* [chocalho], com seus corpos pintados e adornados, girando ininterruptamente em uma grande roda, são também invocados os *javé* e os *jagré*. Estes seres, aos quais também se referem como *encantados kaingang*, são *trazidos para perto*, na forma de *força espiritual* ou de

¹⁴⁵ Qualificar as práticas do Nën Ga como *religião*, como é feito por vários dos integrantes com quem conversei, lembrou-me a fala do professor Oscar Calavia Saez, no Colóquio de Etnologia Meridional na UFSC (em outubro de 2017), quando ele sugeriu que aquilo chamado pelos antropólogos de “cultura” é, pelos indígenas, muitas vezes chamado de “religião”.

energia. “É como se um espírito baixasse na gente”, costumam dizer. Notório é também o fato de que *espíritos* também *baixam* em cultos evangélicos kaingang. Essa terminologia revela o antigo trânsito entre práticas e elementos cristãos e, em menor escala, de religiosidades afro-brasileiras, entre os Kaingang (cf. Cimbaluk, 2018). Entre os integrantes do Nën Ga, existem adeptos do pentecostalismo e do catolicismo¹⁴⁶, não havendo, portanto, relações de exclusividade ou exclusão entre o pertencimento ao Nën Ga e pertencimentos *religiosos* individuais.

A preferência pelo termo *encantado*, no contexto atual da TI Apucarantina, decorre de um investimento na diferenciação em relação aos *guias*, presentes em manifestações religiosas de matriz africana, como a umbanda. Diante do que me foi explicado quanto a isso, não questioneei o fato de *encantado* ser um termo também utilizado por religiões do complexo juremeiro no Nordeste, que mescla matrizes indígenas e africanas. Sugiro, assim, que o uso do termo *encantado* pode ser tanto uma forma de diferenciação em relação a demais práticas religiosas, como parte de uma série de apropriações discursivas e estéticas relacionadas aos povos indígenas do Nordeste, em sua maioria juremeiros, com os quais os Kaingang se encontram, principalmente, em eventos de mobilização indígena nacional, como o ATL. Com os Fulni-ô - povo indígena originário da região onde se encontra atualmente o estado de Pernambuco -, por exemplo, os integrantes do Nën Ga aprenderam a confeccionar cocares, feitos geralmente com penas de gavião. Além disso, uma das líderes do Guerreiros, outro coletivo de cantos e danças da TI Apucarantina, morou um tempo significativo entre os Fulni-ô, com quem aprendeu a confeccionar saias de fibra de taboa, usadas pelas mulheres de ambos os coletivos. Cumpre acrescentar que ainda hoje existe um núcleo familiar Fulni-ô residente em Apucarantina, descendente de Francelino Daka, um indígena que migrou para esta região em meados do século XX, para trabalhar no Posto do SPI. Certa vez, quando eu e outros professores conversávamos com D. Gilda acerca da presença de indígenas Fulni-ô na TI Apucarantina, ela comentou que, por eles serem do tronco macro-Jê como os Kaingang, existem entre eles muitas semelhanças: “inclusive, tem alguns cantos que eu consigo entender um pouco, porque tem palavras parecidas com o kaingang”, disse-me ela.

¹⁴⁶ É de se notar que entre eles, assim como em outros contextos kaingang, percebe-se certa volatilidade e significativo trânsito entre essas práticas religiosas.

O coletivo Guerreiros foi formado em 2006, no período que se intensificaram os embates em Apucarantina pela indenização referente à PCH ali instalada, durante a década de 1960 (cf. capítulo 1). Ivan Bribes, filho mais velho de D. Gilda Kuitá, advogado e liderança indígena atuante nas redes regionais e nacionais, esclarece que, naquele momento, o movimento foi formado por um grupo de pessoas mais velhas, lideradas por Marcolino Aparecido (antiga liderança da TI Apucarantina). “*Eles eram verdadeiros guerreiros, na luta pelos direitos dos Kaingang. Eles iam em peso, pintados, armados com bordunas, arco e flecha... a pressão que eles faziam foi o que garantiu que a gente ganhasse aquela luta*” – disse-me Ivan, ao enfatizar a ligação direta entre a formação de *grupos culturais* com a luta contra os empreendimentos hidrelétricos já instalados e outros previstos para a bacia do Tibagi.

Atualmente, os Guerreiros continuam sendo um coletivo de grande expressão na TI Apucarantina, concentrando, em sua maioria, adultos e crianças mais novas. Os núcleos familiares deste coletivo são diferentes daqueles ligados ao Nën Ga, deste último diferenciando-se em muitos aspectos, inclusive estéticos, conforme veremos adiante. Existe ainda, na TI Apucarantina, o Vãnh Ga, um coletivo de cantos-danças mais recente e menor do que os outros dois, cujos integrantes residem na aldeia Água Branca. Em datas comemorativas, como na Festa do Dia do Índio, realizada na aldeia Sede, os três coletivos se fazem presentes¹⁴⁷.

3.3. Retomada da guerra, movimento em *luta*

Não apenas para o coletivo Guerreiros, mas para o Nën Ga e todo coletivo ou *grupo de danças* kaingang que conheci, a figura do *guerreiro kaingang* é prototípica. De tal forma que os “*espíritos que baixam nos rituais*”, expressão recorrentemente utilizada pelos integrantes do Nën Ga, muitas vezes são descritos como *ancestrais guerreiros*. A *força desses ancestrais*, dizem eles, é trazida para o presente pelos seus cantos e danças, tornando-os mais resistentes em suas *lutas* atuais. Essas ideias serão mais bem desenvolvidas ao longo deste e do próximo capítulo.

¹⁴⁷ Não pude realizar uma etnografia detalhada junto a esses outros dois grupos, uma vez que minha aproximação com o Nën Ga envolveu exclusividade, decorrente da escolha que tive que tomar, junto a qual dos grupos eu iria trabalhar, logo no início da pesquisa. A necessidade de fazer esta escolha foi apresentada por integrantes de ambos os grupos, como uma espécie de afiliação a uma das partes, o que acabou de fato se consumando.

A figura arquetípica do guerreiro kaingang é corporificada pelos integrantes do Nën Ga por meio de pinturas corporais, feitas, principalmente, com carvão das plantas *kóvejo* e *ólor ján* [cipó de anta], mas também com urucum e jenipapo¹⁴⁸; pelo manejo de armas como arcos [vyj] e flechas [no], bordunas e bодоques (espécie de estilingue em formato de arco); pelo uso de colares com sementes, ossos e presas; e cocares de pena de gavião penacho. Seus gestos enérgicos formados pelos movimentos dos braços e pisadas firmes e ritmadas no chão são reforçados com gritos agudos em altíssimo volume. Assim, o mito imagético do guerreiro kaingang, cujo referencial são as *histórias dos antigos*, as memórias oralizadas pelos *kofá* [mais velhos] a respeito do *gufã* [tempo ancestral ou mítico], é transmutado por meio dos cantos, chegando à dança, aos gestos e à ornamentação. Corroborando o que foi apresentado no capítulo anterior (a partir das elaborações de Menezes Bastos, 2013; 2017), percebe-se uma cadeia intersemiótica com pivô musical, que tem como chave o corpo (musical, dançante, ornamentado) de cada integrante/ *guerreiro* do Nën Ga.



Imagem 14: Integrantes do Nën Ga realizando seus *tynh* no II ATL-Sul. TI Mangueirinha, dezembro de 2018.

¹⁴⁸As pinturas feitas com *kovejó* e *ólor ján* não são de longa duração, saindo na lavagem com água, o que as diferencia das pinturas feitas com jenipapo, que fixam na pele por muitos dias. O jenipapo foi levado de encontros com outros grupos indígenas, em eventos de mobilização indígena nacional. Com a semente em mãos, plantaram a árvore de jenipapo na Sede de Apucarantina, e atualmente os integrantes do Nën Ga utilizam-no com frequência.

De fato, a imagem do *guerreiro* é bastante expressiva nas narrativas kaingang acerca do passado. As guerras contra os ataques e invasões coloniais, por parte dos *Coroados* – como eram conhecidos os Kaingang antes da propagação do atual etnônimo –, são presentes em inúmeros registros de viajantes e compõem parte significativa das memórias de pessoas kaingang de idade mais avançada. As guerras de vingança entre diferentes coletivos, referenciados na literatura como “hordas” ou “nações”¹⁴⁹, também são bastante presentes nos registros e memórias kaingang. A figura do guerreiro, muitas vezes mencionado como *kanhgág jũ*, expressão traduzida como *indígena bravo*, faz referência aos indígenas que recusaram as políticas de integração e confinamento dos aldeamentos, e possuíam a força e a bravura necessárias para a vida na floresta. *Kanhgág jũ*, como vimos no canto de Hortêncio Constante (capítulo anterior), era também a forma como se referiam aos atuais Laklãnõ/ Xokleng, grandes inimigos históricos dos Kaingang, o que revela ser esta uma categoria de diferenciação entre redes de indígenas que se relacionavam no passado, principalmente por meio da guerra.

A disposição para a guerra e a coragem [*vãsan*] são considerados atributos fundamentais para a pessoa *kanhgág*, algo que pode também ser notado em diferentes contextos geográficos e históricos (cf. Marechal, 2021). Sendo assim, os corpos devem ser preparados de modo a se tornarem fortes [*tár*] e valentes para a guerra. O guerreiro mais valorizado não é aquele que vence, mas aquele que se dispõe com valentia e coragem diante dos perigos e enfrentamentos de uma guerra. Este é o tema, inclusive, do canto *Mũjé há*, transcrito no capítulo anterior, em que são exaltadas a coragem e a persistência para seguir lutando:

<i>Mũjé há inh régre</i>	Vamos lá meu irmão/ companheiro
<i>Ã vyj mré ã no gé</i>	Pegue seu arco e flecha
<i>Ëg ga kunũnh jé há</i>	Vamos tomar a nossa terra
<i>Vãsan mãn inh régre</i>	Coragem meu irmão

¹⁴⁹ Como apresentado no primeiro capítulo, nos escritos deixados por Padre Francisco das Chagas Lima (Lima, 1842), um missionário que trabalhou na campanha da conquista dos campos de Guarapuava, durante o século XIX, encontram-se relatos e descrições das guerras entre os Coroados; e também nos relatos de Pierre Mabilde (1842 [1836-1866]), um engenheiro que esteve em contato com os Kaingang, entre os anos de 1833 e 1866, na ocasião de abertura de estradas na província do Rio Grande do Sul. Em minha dissertação de mestrado, analisei trechos destes registros salientando aspectos da produtividade das guerras de vingança na constituição de coletivos e pessoas kaingang (Gibram, 2012).

Como comentado anteriormente, este canto foi composto durante a ocupação da Fazenda Tamarana, um momento insigne da luta, empenhada há mais de 10 anos pelo coletivo que habita a aldeia Serrinha, pela retomada das terras contíguas à TI Apucarantina. Contando com pessoas acampadas desde setembro de 2017, esta retomada teve como momento culminante a ocupação e a realização dos *rituais* do Nẽn Ga e dos Guerreiros, que se uniram, excepcionalmente, em uma grande roda, cantando-dançando-fazendo movimento [*tygtỹnh*] conjuntamente.

A respeito da retomada realizada na região de Serrinha, contemplando as estratégias de ocupação e negociação da comunidade indígena envolvida com fazendeiros e políticos locais, ver o documentário “Retomando nossa terra - *Ĕg Tỹ Ĕg Ga Kunũnh Sõr Vẽ*” Dir. Armando Kóvg Prág Zacarias, 2018, 33 min., disponível pelo link:

<https://www.youtube.com/watch?v=l84HwQM2qsl>

Este documentário enfoca o momento em que os Guerreiros e os Nẽn Ga, acompanhados de muitos outros moradores de Apucarantina, ocuparam a Fazenda Tamarana, em setembro de 2017, permanecendo em um terreno contíguo à fazenda por muitos meses. Esse movimento de retomada, que remonta há mais de 10 anos, tinha como líder Lourival de Oliveira, que faleceu e teve seu corpo velado durante uma ocupação na sede da Fazenda Tamarana, em junho de 2018, como retratado no documentário.

Os Kaingang valorizam muito a luta presencial, *frente a frente*, em que os atributos de coragem e destemor diante da possibilidade da morte são bastante exaltados. No entanto, com a vigência dos regimes tutelares nos últimos dois séculos, esses atributos foram, de certa forma, invisibilizados. De fato, atribui-se certa atenuação das práticas guerreiras kaingang às políticas colonizadoras integracionistas, levadas a cabo por meio da instalação de aldeamentos e postos militares, a partir do século XIX, e, posteriormente, pela vigência dos órgãos indigenistas SPI e FUNAI (cf. capítulo 1).

Marechal (2021) caracteriza esses momentos históricos como processos de “amansamento” e “cativoiro”, referentes, respectivamente, ao período de atração e estabelecimento nos aldeamentos, no século XIX, e ao período de atuação do SPI. Em

ambos os momentos, inúmeras violências e formas coercitivas foram empregadas nos territórios kaingang:

O processo civilizatório está permeado pela ideia – embora ilusória – de paz como articulador das relações sociais. Pois a civilização traz consigo a ideia do “autocontrole” e da diferenciação entre pulsão e razão. Os conflitos devem então ser mediados por instituições neutras e especializadas, articuladas e controladas por uma estrutura de poder centralizado (o Estado). A violência passa a ser desnaturalizada das relações sociais; os conflitos devem ser resolvidos mediante um aparato judiciário que seja capaz de representar a todos os sujeitos da sociedade, de forma neutra, benevolente, e livre de interesses, sejam eles políticos ou econômicos. A violência é então ideologicamente abolida, salvo em caso de extrema necessidade, mas, na prática, ela fica concentrada nas mãos de especialistas. A violência foi expropriada dos indígenas e passou a ser concentrada nas mãos dos representantes das instituições que decidiram mobilizar os subordinados para exercê-la contra outros subordinados caso fosse necessário (Marechal, 2021: 114).

Estes períodos, do “amansamento” e “cativeiro”, são contrastantes com períodos anteriores, descritos pela autora como períodos da “guerra”, em que os Kaingang, organizados em torno de suas lideranças, mobilizaram consistentes frentes de resistência contra os avanços coloniais, por meio de seus aparatos guerreiros. Neste período ainda eram vigente também as guerras entre “hordas” kaingang, conforme descrito nos registros acima mencionados.

Importante, no entanto, destacar que alguns estudos, como aquele de Amoroso (2014), mostram que a imagem de uma suposta paz indígena advinda com a instalação dos aldeamentos nunca chegara de fato a ocorrer. Escritos de Frei Timotheo de Castelnuovo, um dos dirigentes do aldeamento de São Pedro de Alcântara, relatavam a necessidade de constante vigília militar, por parte dos equipamentos coloniais, durante todo seu período administrativo. Conclui-se que, mesmo nos períodos de apogeu do sistema de aldeamentos, a guerra nunca deixou de existir entre os Kaingang.

Por outro lado, se o formato das guerras tradicionais foi severamente coibido ao longo de certo período histórico – em especial no período de vigência do SPI, em que o controle coercitivo sobre as práticas indígenas, tanto guerreiras quanto festivas, era ainda mais contundente (cf. Tommasino, 1995; Marechal, 2021) -, outras formas

de guerra continuaram e continuam sendo empreendidas. Conflitos entre diferentes segmentos intragrúpicos, que surgem de relações geralmente descritas como faccionalistas (Fernandes, 2003), nunca deixaram de existir. Além disso, as guerras empreendidas contra o Estado e outros não-indígenas voltam a ganhar força, a partir da década de 1970 do século XX, motivadas por questões, principalmente, territoriais.

As descrições de Tommasino (1995: 208) sobre as rebeliões no Paraná, empreendidas pelos Kaingang no período entre 1979 e 1985, são bastante elucidativas sobre esse formato de guerra mais recente, empreendida contra o Estado e contra invasores de terra. A autora atribui a origem do uso corrente do termo *guerreiro*, em referência aos indígenas insurgentes, a este momento específico. Os primeiros movimentos destacados por Tommasino dizem respeito à expulsão de posseiros e recuperação de terras na TI São Jerônimo (PR), as quais, no período do acordo de 1949 (cf. capítulo 1), somavam menos de 2 mil ha e já haviam sido invadidas por posseiros. Com o tempo, as invasões se intensificaram, com certa anuência de agentes locais do órgão indigenista (SPI) e de setores do governo estadual. Assim descreve a autora:

Com o Acordo de 1949, a área indígena Barão de Antonina ficou dividida em duas partes descontínuas (Glebas I e II), que eram administradas através da Inspetoria do SPI, cujo escritório funcionava na cidade de São Jerônimo da Serra. O atual P.I. Barão de Antonina (Gleba I, também conhecida como Pedrinhas) tinha a maior parte ocupada por posseiros. Um levantamento da FUNAI mostrava que em 1974 havia 183 índios e estava completamente invadida. Do total de 4.914 ha, 2.460 estavam ocupados por nove grandes posseiros ou formadores de fazenda que, por sua vez, contratavam famílias para cultivar as terras como parceiros ou arrendatários.

O primeiro processo de recuperação territorial, efetivado em 1979, foi na área Água Branca, localizada na Gleba I, onde os indígenas ocupavam, na ocasião, apenas 30 ha. O processo não ocorreu sem vultuosos conflitos entre indígenas e posseiros. Balcões e roças foram tomadas e, aos poucos, as famílias indígenas foram ocupando os espaços de plantio e moradia. Com a reação violenta de pistoleiros, agentes da FUNAI e da polícia foram acionados. O sucesso da expulsão dos posseiros e da recuperação destes territórios é atribuído, todavia, à ação conjunta de lideranças de diferentes territórios indígenas. Tommasino (1995) afirma que, a partir desta primeira

“rebelião indígena”, todos os outros movimentos de recuperação territorial e de expulsão de posseiros passaram a ser feitos a partir dessas alianças interaldeãs, atribuindo a este momento o uso do termo *guerreiro* como forma de se referir aos indígenas participantes desses movimentos.

A segunda rebelião ocorreu em 1985, diretamente ligada à desintrusão da área de Água Branca. Neste momento, os indígenas se uniram para a recuperação da área Cedro, completamente tomada por posseiros. Uma vez que, no ano em que foi retomada a área de Água Branca, não havia nenhum indígena ocupando a área do Cedro, a FUNAI propôs um acordo para que as lideranças indígenas entregassem a área do Cedro para os posseiros. A comunidade indígena de Pinhalzinho, em 1983, passava por um período extremamente conflituoso, devido, sobretudo, a uma série de violações decorrentes de abusos de poder por parte do chefe do posto – que havia falhado na transferência de famílias, prisões e espancamentos, além de ter causado prejuízos materiais. João Maria Tapixi, líder de um dos coletivos transferidos, conseguiu denunciar essas violações à imprensa de Londrina, bem como a advogados que o apoiaram na causa.

Tapixi, o mesmo senhor que cantou e dissertou sobre os “cantos improvisados” no capítulo anterior, foi também a liderança que coordenou os movimentos questionadores do acordo feito em 1979, que cedia aos posseiros as terras de Cedro. Naquele momento, vários fatores fortaleciam o movimento de resistência indígena, como os enfrentamentos conduzidos em outros territórios kaingang, o desenvolvimento de táticas de ocupação de espaços e negociação, e, principalmente, a construção de alianças interétnicas e interaldeãs. Neste momento, coletivos kaingang de Apucarantina e coletivos guarani que habitavam São Jerônimo uniram-se à luta de desintrusão. Assim, após inúmeros conflitos, em 1985, o território de Cedro foi, enfim, retomado.

Estes movimentos, de suma importância para compreendermos as configurações das ações políticas kaingang contemporâneas, são detalhadamente descritos por Kimmyie Tommasino (1985). Esta forma de guerra contemporânea, no *ûri*, contra os *fóg* invasores de terra e as políticas anti-indígenas do Estado, os Kaingang, em consonância com o movimento indígena nacional, chamam de *luta*.

>><<

A *luta* é o epicentro dos discursos e de muitas das práticas dos integrantes do Nën Ga. A *luta* e a *resistência indígena* são as formas como eles se referem à guerra de hoje, que é vivenciada em mobilizações e acampamentos de retomada, mas também no cotidiano, na aldeia e na cidade, na Universidade e na internet. A *luta* é contínua e permeia todos os campos de suas vidas. A *luta* é a retomada da guerra, no presente¹⁵⁰.

O Nën Ga, que se reconhece como coletivo de *luta* e *resistência* indígena, organiza e participa de manifestações urbanas (em Londrina, onde está situada a sede da FUNAI local, em Curitiba e Brasília, principalmente), de encontros indígenas regionais e nacionais pautados na reivindicação de direitos, além de movimentos de retomada de territórios, como aquele, acima mencionado, da retomada de Serrinha.

A presença do Nën Ga em eventos de mobilização indígena tem importância primordial. Para isso acontecer, muitas coisas precisam ser programadas e realizadas: solicitação de recursos públicos para os gastos com transporte, negociação com lideranças locais para a liberação do ônibus da aldeia ou aluguel de ônibus com recursos de apoiadores externos, planejamento das famílias envolvidas, compra de alimentos (quando possível). Muitas vezes, com os recursos escassos, eles *saem para a luta*, como costumam dizer, *na raça*. Toda a dificuldade inerente aos deslocamentos e enfrentamentos em ocasiões fora da aldeia é encarada como parte da *luta*. Todos esses desafios fomentam a equivalência por eles estabelecida entre a *luta de hoje* e a *guerra dos antigos*. Certa vez, Goj me disse, a este respeito:

Sair para luta hoje é igual quando os antigos iam para a guerra enfrentar os inimigos. Não era e não é nada fácil. Sofre, passa frio, passa fome... Mas eles [os integrantes do Nën Ga] topam tudo. Se divertem na luta, brincam, dão risada. (Goj Kuitá, março de 2018)

Quando disse isso, Goj estava narrando a ida do Nën Ga ao 11º ATL (Acampamento Terra Livre), em 2014. Esta viagem foi feita com o ônibus da comunidade, negociado entre os líderes do Nën Ga e as lideranças locais. Dizem ter enfrentado muita resistência por parte das lideranças, que primam pelo uso do ônibus para os deslocamentos para as festas do Dia do Índio, na região. Por estes e outros

¹⁵⁰ Como toda retomada, aponta-se aqui também para algo que nunca acabou: a guerra kaingang, bem como de outros povos indígenas, nunca deixou de existir.

conflitos, os integrantes do Nën Ga dizem que os enfrentamentos não ocorrem apenas fora, mas também dentro da aldeia.

Dessa viagem a Brasília, Goj destacou os constantes ataques com bombas de gás aos participantes do ATL, que foram intensificados devido à conjuntura de movimentos de insurgência contra a realização da Copa do Mundo, frequentemente realizados na Esplanada dos Ministérios, no mesmo período. Como é amplamente sabido, os ataques com bombas de gás são um mecanismo frequente de repressão acionado pelos aparatos policiais do Estado, que, com as mobilizações indígenas, não agem diferente. Nas manifestações indígenas, na maior parte das vezes, também estão presentes idosos e crianças, o que torna estes ataques ainda mais perigosos e violentos.

Além de terem experienciado esses violentos ataques, Goj destaca também outros desafios, como o enfrentamento do frio, da fome e da falta de recursos para a estadia e uma longa viagem como aquela. No caminho de volta, ressalta, estavam todos sem dinheiro e no ônibus havia apenas arroz e banha para cozinhar. Assim, pararam na margem da estrada, buscaram lenha e cozinharam o arroz, sem sal, para atenuar a fome. Pararam também em plantações de abacaxi e cana, colheram, e assim conseguiram seguir com a viagem até a aldeia. Todos aqueles que passaram por essas experiências de enfrentamento de certas lideranças locais, da fome e dos *fóg* em Brasília, naquele ano e nos anos subsequentes, são enfáticos ao afirmar que, assim, eles se tornaram mais fortes, desprovidos de medo, prontos para qualquer *luta*.

Outro aspecto frequentemente enfatizado pelos integrantes do Nën Ga é o fato deles se divertirem na *luta*. Reunir os amigos e parentes, viajar, armar as barracas, preparar a comida, comer e beber juntos, explorar novos terrenos, trocar presentes, conhecer outros indígenas e não-indígenas, cantar, dançar, se pintar. Arriscar-se, aventurar-se. Tudo isso é inerente à noção de *luta* dos Nën Ga. Por isso, a chave da festa – e não apenas da guerra – é fundamental para entendermos as *lutas*, as ações políticas kaingang contemporâneas. Por estes motivos, o ATL será apresentado, no capítulo posterior, como uma arena de guerra, mas também como uma grande festa indígena – a maior de todas. Também por isso, os *guerreiros* podem ser pensados pelo viés da relacionalidade anfitrião-convidados, conforme veremos adiante com as contribuições de Perrone-Moisés (2015).

Quando as pessoas assistem às mobilizações indígenas urbanas – refiro-me especialmente àquelas que envolvem a participação do Nën Ga, mas não apenas – não

imaginam o quanto foi mobilizado para que aquelas horas ou minutos de *canto-dança-movimento* acontecessem naquele local. Ser o *guerreiro* que luta nas cidades, na sede da Funai em Londrina, no Acampamento Terra Livre em Brasília ou na ocupação da Fazenda Tamarana, implica também em ser o *anfitrião* na sua aldeia. Os movimentos externos de luta ocorrem por conta das mobilizações internas, dos encontros semanais, das negociações com as lideranças locais, das reuniões de parentela, do fortalecimento de alianças internas – tudo isso ligado à organização e efetivação de festas, como veremos adiante.

3.4. Retomadas *kanhgág*

Imagino que, neste ponto, a centralidade da noção de *retomada* para o movimento e práticas efetivadas pelo Nën Ga já esteja evidente. Os integrantes deste coletivo utilizam o termo *retomada* não apenas para se referirem às ocupações territoriais e lutas pela revisão de limites e demarcações, mas também para o reestabelecimento de vínculos existenciais com o território originário, por meio de práticas atentas com o ambiente abrangente, povoado pelos *tãn*, *jagré* e outros seres e forças, que compõem os territórios kaingang¹⁵¹.

Assim, se *retomada*, neste e outros contextos, é o nome utilizado para qualificar os acampamentos de reivindicação territorial, *retomar* é também um termo constantemente utilizado pelos integrantes do Nën Ga para descrever o que fazem enquanto movimento coletivo, ao envolver os mais velhos e a circulação de conhecimentos que lhes foram *tomados*. *Retomar* o território, para eles, é indissociável da *retomada do ser kanhgág*, como costumam dizer.

O uso do termo *kanhgág* – e não Kaingang, como convencionalizado pelo etnônimo, com pronúncia, inclusive, bastante diferente – aponta justamente para essa dimensão de ser, de existir de determinada forma. Desta maneira, não é possível ser *kanhgág pé* [verdadeiramente *kanhgág*], sem possuir vínculos com os territórios

¹⁵¹ Processos semelhantes vêm ocorrendo com determinadas línguas indígenas, até então consideradas extintas, conforme descrito por Franchetto (2020). A “retomada” dessas línguas, salienta a autora, está intimamente associada a processos de reconhecimentos existenciais e reivindicações de direitos territoriais. Nestes contextos, “se declarar falantes de uma língua extinta é um corolário lógico e uma urgência política, elo entre antigas e novas memórias, repositório de outros conhecimentos” (Franchetto, 2020: 29).

originários. Assim como vimos em suas falas, apresentadas no início deste capítulo, não é possível ser *ga* [bicho ou terra, a depender do uso] sem existir *nẽn* [floresta, em um sentido abrangente, composta por seres naturais, além de forças e seres invisíveis].



Imagem 15: Nyg e D. Gilda, após entrevista para nosso documentário “Nẽn Ga vĩ”, a caminho de casa, na aldeia Sede. TI Apucarantina, setembro de 2018.

Nos exercícios de tradução realizados para esta pesquisa, constatei que uma das expressões equivalentes a *retomar* é *han mãn jé* [*han* = melhorar; *mãn* = de novo, outra vez; *je* = indicativo de futuro]. “Melhoraremos de novo”, dir-se-ia, ao pé da letra. Uma tradução que revela que o sentido de *retomar*, neste contexto, não está limitado a um saudosismo de um passado estanque - algo intrínseco, por sua vez, às ideias de resgate ou revitalização. Diferente disso, trata-se do investimento em vínculos com o passado que apontam para o futuro, a partir de novas composições entre elementos do passado e do presente. Algo análogo acontece entre os Guarani Kaiowá, em sua “recusa contra o confinamento”, conforme descrevem Benites e Seraguza (2019). Esta recusa leva-os à luta pela terra, que, no entanto, não é qualquer terra, mas uma terra que lhes é originária e que deve, necessariamente, ser povoada no futuro, por meio das *retomadas*. Assim, à categoria *tekoha*, que designa as “aldeias

ancestrais”, compostas por redes de parentelas que compõem “unidades políticas e religiosas”, os Guarani Kaiowá acrescentam o sufixo *rã*, que designa o futuro. *Tekoharã* é o modo de vida e existência que será retomado no *tekohá*, o futuro que deve ocorrer a partir da recuperação de seus territórios ancestrais.

A noção de *retomada* mobilizada pelos Kaingang do Nën Ga, e tudo o que nela está envolvido, remete, em muitos sentidos, à ideia de “território existencial”, noção de Guattari (1992) que Goldman (2006) evoca para falar do caráter temporal, processualmente construído e negociado da experiência vivida por um grupo de pessoas negras ligadas ao candomblé e ao bloco afro Dilazenze, na cidade de Ilhéus (BA). Essa noção diz respeito a experiências totais: no caso, tocar tambores, para o Dilazenze, é uma atividade essencial, que se conjuga ao constante processo de criação de seus territórios existenciais (Goldman, 2006: 18). Trata-se, portanto, de uma noção de território que transcende o caráter simplesmente espacial e aponta para instâncias expressivas, na qual dinâmicas relacionais conferem sentidos, um processo pelo qual, utilizando as palavras de Guattari (1992: 44), se “extraem formas complexas a partir de uma matéria caótica”. Essas formas podem ser pessoas, coletivos, povos, movimentos. Pode-se inferir que as *retomadas* promovidas pelo Nën Ga, assim como ocorre com o Dilazenze, apontam para “um desses territórios existenciais onde a vida vale a pena ser vivida” (Goldman, 2006: 309).

Essas reverberações com outros movimentos ou regimes de conhecimento apontam também para a analogia entre a concepção *kanhgág* de *retomada* e a ideia de “*reclaim*”, palavra que Isabelle Stengers utilizou para descrever os movimentos neopagãos contemporâneos, que vêm “reativando” práticas de bruxaria e feitiçaria que foram solapadas pelo mundo moderno-capitalista. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias (Stengers, 2017) como “reativar”, o verbo “*to reclaim*” foi também traduzido por Sztutman (2017; 2018), como “retomar”: “retomar, tomar para si não simplesmente um passado ou uma geografia, mas um modo de existência, um território existencial” (Sztutman, 2017).

A aproximação traçada por Sztutman (2018) entre as propostas de Stengers (2017) e os movimentos de retomada indígena enfatiza a equivalência entre o período de cerceamento e confinamento territorial (*enclosures*) na Europa – período de apogeu do capitalismo no século XVI, que coincide com a perseguição às bruxas e a todo um sistema de conhecimentos ligados à magia - e o período da Conquista nas Américas. Conquista que foi marcada por confinamentos e expropriações territoriais,

bem como por perseguições às práticas xamânicas, às casas coletivas, às músicas, idiomas, e outros conhecimentos e modos de ser indígenas – algo que, à sua maneira, perdura atualmente, nas “políticas dos Estados nacionais americanos”, como bem chama a atenção o autor (2018: 355). Assim, ao ressaltar que os processos de expropriação continuam em curso, Sztutman (2018: 355) afirma que os movimentos de *retomada* indígena, que abrangem tanto planos territoriais quanto existenciais, deveriam estar presentes entre as práticas de *resistência* sobre as quais trata Stengers.

A analogia entre as *retomadas* indígenas e os movimentos de *reclaim* neopagãos prolonga-se no fato que, para ambos, “não se trata de recuperar um passado ou se apropriar de algo inteiramente outro, mas sim de produzir agenciamentos, novas conexões” (Sztutman, 2018: 344). Como bem salientou o autor, reativar/ retomar aponta para a construção de novas alianças, novas pontes, novas mediações, cujas potencialidades criativas podem fazer emergir novas formas de pensar, conhecer e existir. Em última instância, tanto as lutas indígenas quanto as lutas urbanas contemporâneas efetivadas pelas retomadas/ reativações são lutas contra o confinamento, contra “cercamentos a um só tempo da terra e do conhecimento” (ibidem: 357).

De fato, a noção de *retomada* para os Kaingang, neste contexto, envolve planos existenciais totais, que interligam saberes e práticas relativas a cuidados com o corpo e com o território, tendo como eixo a transmissão intergeracional de conhecimentos. Neste âmbito, os cantos, a língua, a culinária, os mitos, as histórias dos antigos, os cuidados com as crianças, o conhecimento botânico (cf. Fideles & Gibram, 2019) fazem parte de um conjunto de conhecimentos kaingang [*kanhgág jykre*] que são essenciais para um *modo de ser kanhgág* e devem ser constantemente *retomados* no *ûri* [tempo de hoje], em seus territórios originários.

>><<

Tratar esses movimentos engendrados pelos Kaingang do coletivo Nën Ga como “retomadas existenciais” foi também uma forma retórica de os diferenciar das retomadas propriamente territoriais, também chamadas de “autodemarkação” e “recuperação territorial”, empenhadas pelos Kaingang e outros povos indígenas, em diversas regiões do país. Na língua kaingang, o termo utilizado para esses

movimentos é *kuñunh*, que aponta para as ideias de tirar, arrancar, tomar de volta¹⁵². Não cabe no escopo desta tese adentrar as múltiplas questões referentes aos processos de retomadas territoriais propriamente ditas, mas é de suma importância salientar que elas têm se apresentado como ações políticas indígenas diretas contra o descumprimento dos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, sobretudo no que diz respeito à morosidade de ações por parte do Estado e da FUNAI em relação à demarcação oficial das terras indígenas.

Ainda que guiadas por essa frente comum, as ações de retomada territorial assumem feições e concepções distintas para cada povo e/ ou situação histórica. Trabalhos como aqueles de Seraguza (2018), Seraguza e Benites (2019) e Benites (2020) abordam esses movimentos entre o povo Guarani Kaiowá. Importantes trabalhos realizados junto a povos indígenas no Nordeste também começam a se avolumar, como, por exemplo, as pesquisas recentes sobre o tema entre os Tupinambá (Alarcon, 2013; 2020), Pataxó Hãhãhã (Souza, 2019) e Tuxá (Cruz, 2017).

Sobre processos de retomada kaingang, realizados sobretudo no Rio Grande do Sul, foi recentemente concluído (2020) o trabalho de um antropólogo kaingang, Douglas Jacinto da Rosa. Nesta pesquisa, ele aborda, principalmente, a retomada dos territórios de Ag Goj e Goj Veso, ambos na região do alto rio Uruguai, sendo Goj Veso o coletivo que ele próprio habita. Nessas retomadas, o autor destaca a ação fundamental do cacique Luiz Salvador, também conhecido como Saci, e de seu próprio irmão, Isaías da Rosa Kaigo, que, no momento da escrita do trabalho, era cacique de Goj Veso. Além das ações das lideranças propriamente ditas, e seus respectivos regimes de construções de alianças - Isaías se estabeleceu como vice cacique de Luís Salvador, então cacique da TI Rio dos Índios, também em processo de retomada -, Jacinto da Rosa aborda também as relações de aproximação e distanciamento entre núcleos familiares kaingang, naquela região. Assim, demonstra como as dinâmicas de conflitos e as territorialidades próprias a cada coletivo familiar estão intimamente ligadas à propulsão da luta pela recuperação territorial e a profusão de novos acampamentos de retomada (Rosa, 2021: 58).

¹⁵² Este é o termo utilizado para a retomada na Serrinha, na TI Apucarantina. Veja-se o título do documentário, a este respeito: “Retomando a nossa terra - Ëg Tÿ Ëg Ga Kuñunh Sõr Vê”. É também a palavra utilizada em retomadas territoriais no Rio Grande do Sul – ver, por exemplo, como o coletivo de retomada kaingang de Canela (RS) se apresenta no Instagram: Retomada Kaingang Konhún Mág. Embora as grafias sejam diferentes, por tratar-se de regiões dialetais distintas, o termo é o mesmo: *kuñunh*. Neste último caso, acrescentou-se o qualificativo *mág*, que quer dizer grande ou maior.

A tese de Clementine Maréchal (2021), que também se detém sobre o tema, percorre relações históricas dos Kaingang com agentes coloniais do Estado, procurando compreender configurações contemporâneas de seus territórios e de seus movimentos de retomada territorial. Para isso, a autora destaca formas da colonialidade empreendidas na região Sul do Brasil, onde, atualmente, essas formas assumem novos contornos nas relações de trabalho entre os Kaingang, sobretudo no complexo de indústrias frigoríficas e nas plantações agrícolas extensivas – produções que se estabelecem em territórios, como bem lembrado por ela, que não raro são de ocupação ancestral kaingang.

Maréchal (2021) acompanha a trajetória de inúmeras lideranças e descreve detalhadamente a retomada empreendida no território de Kandóia (RS), onde se destacam a atuação e a memória de duas mulheres (*in memoriam*): Madalena de Paula, *kujá* cuja presença era considerada fundamental para este e outros acampamentos de retomada naquela região e Maria Kesó Kandóia, *kofá* que dá nome à aldeia de retomada, cujas memórias foram o centro das mobilizações pela retomada desse território, usurpado dos Kaingang quando ela era ainda criança. Confirma-se, assim, a centralidade da ação política das mulheres, que concentram em torno de si redes de aliança e socialidade e apresentam, desta forma, alta relevância política para a constituição de coletivos e sua continuidade, tal como apresentado por Joziléia Schild (2016).

Maréchal (2021) aborda também outros movimentos de retomada kaingang, não apenas no presente, mas também em períodos pregressos, destacando a centralidade das alianças interaldeãs para suas efetivações. Uniões, ainda que temporárias, que foram criadas para a luta contra posseiros, donos de fazendas, políticos locais, empresas e, em certas ocasiões, contra funcionários e dirigentes ligados à FUNAI. Os primeiros processos de recuperação territorial empreendido pelos Kaingang no sul do país remetem ao período da ditadura militar, e foram liderados por Nelson Xangrê, no território de Nonoai (RS) e por Angelo Kretã, nos territórios de Rio das Cobras (PR) e Mangueirinha (PR). Kretã e Xangrê passaram a ser considerados grandes nomes nas movimentações indígenas pela luta por direitos, que eclodiram nas décadas de 1970 e 1980, não apenas no Sul, mas em todo o país. Tommasino (1995) associa as rebeliões indígenas no Paraná, acima mencionadas, justamente a esse movimento supralocal que ganhava força entre povos indígenas de diversas regiões no Brasil.

Os movimentos aqui chamados de retomada existencial e territorial, como podemos imaginar, não são independentes, mas correlacionam-se, como partes de um mesmo investimento contra colonial. Não por acaso, a presença do Nën Ga também é marcante em eventos de *luta* pela retomada dos territórios ocupados pela Fazenda Tamarana, como mencionado anteriormente.

Esse processo de retomada, no entanto, é distinto daqueles empenhados, atualmente, no Rio Grande do Sul, uma vez que a aldeia de Serrinha faz parte da TI Apucarantina. As retomadas no Rio Grande do Sul, como aquela de Kandóia, ocorrem em territórios não contíguos ao território indígena e se estabelecem pela criação de uma nova aldeia, independente geográfica e politicamente de uma Terra Indígena de origem ou oficializada. Portanto, as retomadas, neste contexto, possuem autonomia política, com suas próprias lideranças e cacique (cf. Rosa 2020; Maréchal 2021).

Pode-se dizer que as retomadas territoriais se diferenciam daquelas que chamo existenciais por uma questão de ênfase: no primeiro caso, a reivindicação referente à recuperação de terras ocupa o primeiro plano. Embora nas retomadas engendradas pelo Nën Ga a dimensão da recuperação e defesa territorial não deixe de estar presente, sobretudo no que concerne à exploração de seus territórios e a constante vigília em relação a essas frentes, as ações estão voltadas, principalmente, para as retomadas de modos de ser e conhecer.

Apesar de existirem diferenças entre as retomadas, existenciais e territoriais, o objetivo de ambas é comum: viver bem, viver aos modos *kanhgág*, fortalecidos em seu *jykre* [conhecimento, sistema, pensamento], em seus territórios originários. O qualificativo existencial é utilizado para sublinhar a ação voltada para as retomadas de modos de ser e conhecer, que envolvem, entre outras coisas, fazer festas, cantar, dançar, comer bem, se embelezar, nadar e pescar em rios limpos e piscosos, saber andar no mato, conhecer seus *remédios* [*vënh kagta*] e os seres que nele habitam. Tudo isso é também empenhado em retomadas territoriais, é o que lhes confere força e legitimidade, é o que faz aparecer os vínculos com os territórios retomados. Os vínculos com os ancestrais, a centralidade assumida pelos *kujá*, a importância de se viver no território originário e a superação de uma condição de colonialidade são parte da busca e da construção de novos possíveis. Todos esses são elementos comuns

aos movimentos de retomadas, relacionados à memória, ancestralidade e soberania indígena. Segundo Maréchal:

A ideia compartilhada por todos os grupos indígenas envolvidos nesses processos de recuperação territorial é que a terra que se retoma, não é qualquer terra. Ela tem história, possui uma conexão com os antepassados, e se inscreve na memória dos grupos que a recuperam e que a enxergam como o lugar certo para se estabelecer e viver bem. Em suma, as retomadas ou autodemarcações são ao mesmo tempo lugares de retorno e pontos de partida para a construção de modos de vida ideais cuja poética e política se ergue no caminhar da ação social e política dessas populações (2021: 476).

3.4.a. A eminência dos *kujá*

Sendo os detentores, por excelência, dos *kanhgág jykre*, os *kujá* são figuras centrais em todos os movimentos kaingang de retomada. Um grande exemplo disso é o encontro realizado na TI Morro do Osso, intitulado Encontro dos Kujá¹⁵³, no qual as reivindicações territoriais são indissociáveis da presença desses especialistas, que sabem "*rezar, cantar, dançar e queimar remédios*" - conforme disse-me uma liderança kaingang da região, quando lá estive em 2018. Nestes contextos de retomada - aqui enfatizo o Encontro dos Kujá e os movimentos articulados pelos Nën Ga - é atribuída aos *kujá* também uma proeminência política.

D. Gilda Kuitá costuma afirmar que o *kujá*, no passado, era considerado a liderança mais importante entre os Kaingang. Tal assertiva é também constantemente expressa por Jorge Garcia, já apresentado no capítulo anterior como um importante *kujá* da TI Nonoai (RS), sempre convidado para os eventos organizados pelos Kaingang. Encontramos em Rosa (2005: 181) um dos depoimentos de Jorge Garcia a este respeito:

Na época que existia kujá de verdade, todo mundo respeitava, ele mandava até no cacique. O que ele dizia o cacique tinha que obedecer, pois se o cacique desobedecesse, ele era o contrário

¹⁵³ O Encontro dos Kujá é realizado bianualmente. Em 2018, foi efetivada sua sétima edição. Sobre o contexto de retomada territorial na TI Morro do Osso e a realização do Encontro dos Kujá, ver Freitas (2005) e Freitas & Rokág (2007). Este evento será descrito de forma mais detalhada no próximo capítulo.

dele mesmo. Ele dizia o que ia acontecer para o cacique e acontecia. Era maior que o cacique.

Rosa (2005), a partir deste e demais depoimentos de outros *kujá*, sugere que *kujá* é uma categoria tanto “política” quanto “religiosa”. Formulação que devemos considerar lembrando sempre que político e religioso são categorias que não podem ser transpostas para o mundo indígena sem suspeição, uma vez que a ideia mais recorrente de política, restrita apenas aos humanos e desprovida de trânsitos entre mundos tangíveis e não tangíveis, não parece se adequar às realidades indígenas. Tanto as percepções de Rosa (2005) quanto as próprias traduções kaingang sobre a natureza do movimento Nën Ga - considerado, ao mesmo tempo, como uma *religião* e um *movimento de resistência e mobilização política* – corroboram para a dificuldade de separação entre os chamados domínios religioso e político. Estas confluências apontam para um longo debate na etnologia americanista acerca da relação entre o que foi percebido como poder material político e poder espiritual religioso, personificados pelas figuras dos chefes e dos xamãs, respectivamente¹⁵⁴. Para o escopo deste trabalho sigo com as indicações de Perrone-Moises (2015), que privilegiam as relações entre os polos Festa e Guerra e apontam para outros divisores, que não político, religioso, econômico etc. De acordo com a autora, tanto chefes quanto xamãs – lideranças, em geral - são alternadamente guerreiros e anfitriões, a depender do contexto.

A abordagem de Rosa (2005) é distinta, porém complementar, às análises de Fernandes (2003) que, com foco na questão da chefia entre os Kaingang, sugere que a categoria *pã'i* engloba politicamente a categoria *kujá*. Rosa defende que o *pã'i* seria tradicionalmente um “mestre de cerimônia”, tendo como principal exemplo Vicente Fokãe, que foi *pã'i* do Kikikoi, na TI Xaçecó (cf. capítulo 2). Acrescenta ainda que *pã'i* diferencia-se não apenas em grau, mas também em espécie da categoria *pã'i mág*

¹⁵⁴ As imbricações entre essas formas de poder foram tratadas por alguns textos clássicos: Santos-Granero (1986), Descola (1988) e Menget (1993). Perrone-Moisés (2015) ressalta, contudo, que estes autores deslocam a questão do poder do plano material político para o plano espiritual religioso, enfatizando de forma desmedida a figura do xamã para a abordagem do político. A autora, ao contrário, enfatiza ser necessário não reificar a distinção entre chefe e xamã, separação muitas vezes operada historicamente nos mais diversos contextos indígenas. Veja-se, de fato, que, entre os Kaingang, os *kujá* e seus conhecimentos foram historicamente perseguidos, algo que pode ter influenciado diretamente na atual separação entre *kujá* e cacique em diversos contextos. Esta divisão, segundo meus interlocutores, gerou efeitos nefastos para as *políticas internas* kaingang, uma das principais razões pelas quais os movimentos aqui descritos buscam retomar o *kujá* como liderança *kanhgág*.

[*mág* = grande], liderança maior, sobre a qual, no passado, sugere que possuía a capacidade de acumular poderes relativos aos *pã'i* e aos *kujá*. Assim, Rosa (2005) menciona que os famosos *pã'i mág* Votouro e Nonoai, lideranças kaingang no século XIX no Rio Grande do Sul, eram também *kujá*. Além deles, o autor cita Francisco Kajeró, importante líder (também *pã'i mág*) e *kujá* no território de Penhkár (atual TI Rio da Várzea) onde, até recentemente, o vice-cacique era também *kujá* (cf. Gibram, 2012).

Esta última proposição é também congruente com o que disse D. Gilda Kuitá: “*as lideranças verdadeiras dos Kaingang eram kujá. Os pã'i mág eram pessoas especiais, que possuíam as capacidades dos kujá*”. Nesta perspectiva, bons líderes, bons caciques, deveriam também ter os conhecimentos [*jykre*] relativos aos *kujá* – tornando-se, assim, grandes [*mág*] em influência, respeitados e prestigiados. Essa perspectiva, portanto, é uma forma de perceber a magnificação distinta da posição de alguns caciques atuais, que apoiam seus exercícios de liderança em atributos como autoridade e coerção.

Jorge Garcia é muito respeitado como fonte de sabedoria e conhecimentos para os Kaingang, em geral. Para os integrantes do Nën Ga trata-se de um *mestre*, um importante *conselheiro*, profundamente respeitado. Quando com ele se encontraram, no I ATL-SUL¹⁵⁵, Jorge Garcia lhes afirmou que, tradicionalmente, o *kujá* seria a *liderança maior* [*pã'i mág*] entre os Kaingang e que as *lideranças menores* [*pã'i sã*] seriam os *péin*, seus *ajudantes*.

As pessoas *péin* são aquelas que, por pertencerem às duas metades (*kamé* e *kanhru*), podem transitar entre as metades no Ritual do Kiki, colocando-se como *ajudantes* dos *kujá* e dos rezadores. Segundo Veiga, os *péin*, por possuírem um *jiji korég* [nome feio], seriam pessoas dotadas de um “espírito mais forte” (1994; 2000; 2004). O termo *korég*, geralmente traduzido como *feio* ou *ruim*, é aqui associado ao aspecto de força. Se *korég*, por um lado, faz oposição a *há*, termo associado às qualidades de *bom* ou *bonito*, por outro, *korég* reúne qualidades normalmente consideradas negativas (como *feio*) a aspectos positivos, como *força espiritual*. Em oposição à *há*, cujas múltiplas traduções abarcam também as noções de *corpo* e

¹⁵⁵ Primeiro Acampamento Terra Livre da Região Sul, realizado na TI Goj Vegso (RS). Já foram realizadas três edições do ATL-Sul (o segundo na TI Mangueirinha e o terceiro em território Xokleng, na TI Ibirama La-Klãnõ). Descrições sobre o II ATL-Sul, do qual participei, serão trazidas no próximo capítulo.

saúde, *korég* pode indicar aspectos de doença e fraqueza, mas também qualidades de força e de cura: crianças que recebem um *jiji korég* tornam-se mais imunes a possíveis agressões espirituais¹⁵⁶. Essa proteção, que se estende ao Ritual do Kiki, onde os *vēnh kuprīg* são convocados, é válida também para os cuidados escatológicos. No contexto da TI Rio da Várzea, as pessoas *péin*, por possuírem um *jiji korég* e o *espírito mais forte*, assumem a função de preparar o morto para seu sepultamento (cf. Gibram, 2016).

Sr. Jorge Garcia nomeou os quatro líderes do Nën Ga como *péin*. Este evento, somado ao que diz D. Gilda Kuitá, aponta para o fato de que, neste contexto, a *retomada* kaingang abarca também aspectos referentes à chefia e ao que chamam *política interna*, um domínio referente a relações e papéis desempenhados pelas lideranças, atualmente ocupado pelas figuras dos caciques e das lideranças menores que os acompanham¹⁵⁷. O *kujá*, neste aspecto da *retomada*, é considerado a *verdadeira liderança* do passado e seus conhecimentos ou qualidades são considerados parte da formação dos grandes chefes, aqueles reconhecidos como *pã'i mág*.

Seu Jorge Garcia, D. Gilda Kuitá e parte dos integrantes do Nën Ga associam o fim dessas antigas formas da política *kanhgág*, associadas à figura do *kujá*, às proibições relativas às práticas xamânicas, rituais e festividades, às violentas perseguições¹⁵⁸ e influências militarizantes nos territórios indígenas, associadas ao período dos aldeamentos e, sobretudo, ao período de vigência do SPI. Com a presença do chefe do posto do órgão indigenista, era também escolhido um *capitão indígena*, em alguns locais também chamado de *coronel*, responsável pela vigília e por manter as ordens do chefe do posto. Consideram, assim, que o excessivo poder associado à

¹⁵⁶ Em sua tese de doutorado, Cimbaluk (2018) trata, justamente, dos entrecruzamentos entre as categorias *há/ korég* e *tár [forte]/ krój [fraco]*, enfocando a operacionalidade dessas oposições para as noções de saúde e cura entre os Kaingang. Acrescento à discussão que tais ambiguidades intrínsecas ao termo *korég* remetem à noção grega de *pharmakon*, que aglutina em si as noções de veneno e remédio (cf. Sztutman, 2017).

¹⁵⁷ A liderança kaingang, atualmente, compõe-se de formas variadas nas diferentes TIs, por meio de uma *hierarquia*, termo utilizado tanto por antropólogos quanto pelos kaingang (cf. Gibram, 2012: 159), organizada em *lideranças menores [pã'i sī]* e *lideranças maiores [pã'i mág]*. Esta *hierarquia* divide-se, por sua vez, em posições que recebem nomes de *polícias* ou de patentes militares, como: *cabo*, *sargento*, *major*, *capitão*, *coronel*. Tais patentes militares são consideradas, geralmente, como *lideranças menores*, enquanto o cacique e o vice-cacique são considerados *lideranças maiores* (conferir capítulo 1).

¹⁵⁸ Tommasino (1995: 174-176) traz relatos de indígenas, em territórios no Paraná (São Jerônimo e Apucarantina), que explicitam como não eram raras as violências físicas, como surras e amarrações em troncos, contra os *kujá*, por eles exercerem suas funções. Além disso, havia ainda outros tipos de perseguições, como incêndios criminosos de suas casas.

figura de alguns caciques atualmente é decorrente dessa influência militarizante e do englobamento das funções administrativas de chefe de posto, desde que esse cargo deixou de existir nos territórios. Todos esses elementos acabaram por desestabilizar a presença e a ação política dos *kujá* enquanto grandes lideranças políticas.

3.5. Movimento em festa

Atualmente, os integrantes do Nën Ga, aliados a D. Gilda e sua parentela, são importantes agentes na organização e promoção de festas realizadas na TI Apucarantina. O foco dos eventos por eles organizados, como já presumido, são as *festas da cultura* - diacrítico utilizado pelos Kaingang de Apucarantina para diferenciar estas ocasiões de outros tipos de eventos festivos realizados na aldeia, como bailes, churrascos e campeonatos de futebol.

Dentre as festas que não são qualificadas como *culturais*, aquela de maior relevância é a Festa do Dia do Índio, que geralmente ocorre na semana do dia 19 de abril. Esta festa é comemorada em todas as TIs kaingang, mas, no caso da TI Apucarantina, ela assume proporções excepcionais, com bailes com bandas de música gaúcha e sertaneja ao longo de quatro noites seguidas, comercialização de comidas e bebidas, rodeio, e fartos quilos de carne distribuídos no churrasco coletivo¹⁵⁹. A festa concentra muitas pessoas, indígenas e não-indígenas, e é considerada a segunda maior festa na região, sendo menor, apenas, do que a festa da Exposição Agropecuária de Londrina (ExpoLondrina). Os integrantes do Nën Ga, a cada ano, providenciam uma barraca para comercialização de bebidas, visando arrecadar dinheiro para a ida ao ATL, em Brasília, que ocorre geralmente após essas festividades na aldeia.

A *festa da cultura*, que vem sendo por eles organizada nos últimos anos, é a Festa do Pãri. Outras festividades são organizadas pela escola, como a Festa do Emĩ, na qual o foco é o preparo do *emĩ*, espécie de farinha feita com o *gãr pé* [milho verdadeiro, também chamado de milho pururuca], matéria prima para diversos tipos de bolos. São também considerados eventos *culturais* os encontros de Intercâmbio Cultural e Jogos Indígenas, que foram, no período da minha pesquisa, realizados nas

¹⁵⁹ Freitas (2005) descreve a Festa do Dia do Índio na TI Morro do Osso (RS), onde a denominam *monh ko* [comer boi]. A quantidade de carne distribuída nos churrascos é sempre abundante. Além da distribuição e partilha na própria festa, todos levam para suas casas grandes espetos de carne (feitos de madeira, com cerca de 1,5 metro de comprimento).

TIs Rio das Cobras e Faxinal, e contaram com uma efetiva participação do Nën Ga. Existe ainda a vontade, por parte dos integrantes do Nën Ga, de realizar na TI Apucarantina o Ritual do Kiki. Para que isto seja possível, no entanto, é imprescindível a presença dos *kujá* e rezadores, que são os conhecedores do repertório de cantos-rezas, das sequências, do feitio da bebida e de todos os demais preparativos relacionados a este *ritual*. Se estes e demais preparativos não forem seguidos de maneira estritamente correta, corre-se o risco de desagradar os *vënh kuprîg* [*espírito dos mortos*], que podem causar infortúnios aos vivos, podendo até mesmo levá-los à morte. Assim, a realização do Kiki, além de mais dispendiosa, depende de maneira decisiva da presença destes especialistas, que são moradores de TIs no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina¹⁶⁰. Dentre eles, está o *kujá* Jorge Garcia.

>><<

As *festas da cultura* promovidas pelo Nën Ga buscam fortalecer a prática e a circulação de saberes *kanhgág*. Para isso, contam geralmente com a presença de pessoas mais velhas [*kofá*], corresidentes ou moradoras de outras TIs, convocadas a fazer falas de *aconselhamento*, narrativas de memórias pessoais e de *histórias dos antigos*. Esses momentos de fala e de escuta dos mais velhos, de *canto-dança-movimento-ritual* [*tÿnh*], de construção das armadilhas de pesca e da prática da culinária, dos jogos e brincadeiras, das pinturas e ornamentações, compõem ininterruptamente os dias destas festas, consideradas formas extremamente eficazes de circulação do *kanhgág jykré* [conhecimentos kaingang]. Além disso, essas festas propiciam muita alegria¹⁶¹, pelo encontro em si, pelo cantar-dançar, pelo estar junto para comer, pescar, nadar, tomar banho no rio, cozinhar, sentar-se à beira da fogueira. Alguns conflitos também acabam acontecendo com o acirramento da convivência, mas com a devida proibição do consumo de bebidas alcóolicas, eles são bem menos frequentes do que nos bailes e demais festas na aldeia.

¹⁶⁰ Existem, como apontou Cimbaluk (2018), alguns *kujá* em atividade na TI Apucarantina. No entanto, não são conhecedores do Ritual do Kiki. Em outros territórios do Paraná parece ser esta mesma a situação, por isso a necessidade de trazer esses *kujá* e *jãnjân ti ág* [rezadores] do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

¹⁶¹ Em kaingang, uma das expressões correlatas à ideia de alegria é *fe kãnhvy*. Isoladamente, *fe* traduz-se como peito ou coração e *kãnhvy* como leve: *fe kãnhvy* = peito/ coração leve.

São inúmeros e muito expressivos os paralelos destes movimentos empenhados pelo Nën Ga com os *xondaro*, forma de dança e de movimento político guarani brilhantemente etnografada por Keese dos Santos (2017). Destaco, de início, a própria intencionalidade e origem desses movimentos, que surgem no interior das aldeias e não a partir de iniciativas externas. Assim como os Nën Ga acionam seus *kofá* e os *kujá* para seus movimentos, os Guarani Mbyá, no fortalecimento de seus *xondaro*, recorrem ao “núcleo duro de sua cultura’, às afecções e às distâncias geográficas e cosmológicas organizadas e conduzidas por seu xamanismo” (Kesse dos Santos, 2017: 238). Além disso, nota-se que a percepção, em ambos os contextos, acerca dos riscos decorrentes do enfraquecimento de saberes e práticas de seu próprio povo, é conduzida mais por uma preocupação vital do que propriamente cultural, em um sentido objetificado da noção de cultura. Entre os Guarani Mbya, o afastamento do *nhande reko* [nosso sistema] é percebido em termos de enfraquecimento corporal, algo contrário à noção de *aguyje*, que seria a maturação associada aos deuses e sua imperecibilidade. Também para o movimento do Nën Ga, o fortalecimento dos *kanhgág jykré* [conhecimentos, sistema kaingang] é percebido em termos de vitalidade dos jovens e das crianças, envolvendo práticas e cuidados com o corpo, que envolvem os cantos e danças, as brincadeiras e jogos, o acesso às *comidas fortes* [*eg jën*; nossas comidas], aos *vënh kagta* [remédios do mato]. Importante lembrar que essas práticas e saberes, segundo os Kaingang, fortalecem os corpos e também os *espíritos*, afastando os *vënh kuprîg korég* [espíritos dos mortos mals] e outros possíveis agentes maléficis.¹⁶²

Quando promovidas pelo Nën Ga, os preparativos, a organização e a realização destas festas, ficam a encargo dos líderes do coletivo, de D. Gilda e sua parentela. Trabalhos como a capina e a limpeza dos terrenos, que às vezes duram muitos dias, são feitos coletivamente, envolvendo os integrantes mais jovens. Diz-se, entre os Nën Ga, que essas festas conferem a *força* necessária para a *luta* fora da aldeia. E que, além disso, a própria concretização destas festas é parte da *resistência indígena*. Assim, como esta etnografia pretende mostrar, se os integrantes do Nën Ga

¹⁶² Cumpre ressaltar que os povos Guarani e Kaingang sempre viveram em territórios próximos, mas sempre mantiveram marcadas suas distâncias, inclusive por guerras históricas no passado. A aproximação entre estes movimentos contemporâneos é possível devido a certa semelhança entre seus processos históricos, referentes ao contato colonial de longa duração e muita proximidade com os não indígenas, no Brasil meridional.

personificam-se como *guerreiros*, esses eventos denotam dinâmicas em que eles e elas se constroem como anfitriões e anfitriãs, como mestres de festa.

De modo semelhante, ao mesmo tempo que a figura do *xondaro* guarani é percebida como uma atualização do guerreiro histórico guarani, há momentos em que os *xondaros* e *xondarias* apresentam-se como anfitriões, diretamente responsáveis pela organização de eventos de mobilização e, portanto, como importantes sujeitos na articulação interaldeã (Kesse dos Santos, 2017: 193). O autor, a partir das proposições da inconstância ameríndia e do dualismo em perpétuo desequilíbrio (cf. Lévi-Strauss, 1991), aborda essa variação de posições entre os “polos do guerreiro e do pacífico” (Kesse dos Santos, 2017: 280) – lembrando que tais posições podem, também, ser concomitantes. Essa alternância, por sua vez, desdobra-se entre “a grande e a pequena aldeia, esse ‘estar em dois lugares ao mesmo tempo’, que se expressa também na lógica do humor, da composição múltipla da pessoa e na noção dinâmica de território guarani” (ibidem: 280). Assim, Kesse dos Santos, a partir da análise do movimento de esquiva presente na dança, busca perceber o “modo xondaro de relação”, no qual a enganação é o elemento central, para além de oposições cristalizadas entre resistência e fuga. A prática da esquiva, vale acrescentar, não está presente na dança do Nën Ga, tampouco sendo este um conceito caro aos Kaingang. O modo de ação está mais associado à imagem do atacante: o Nën Ga busca tomar a frente das manifestações e é comum, entre os Kaingang, práticas de ataques sem desvios, diretos, *pras cabeças*, como costuma-se ressaltar em motins ou eventos de mobilização, como veremos no capítulo subsequente.

PARTE II - Às voltas com a política ameríndia: festa e guerra kaingang

Conforme apresentado na Introdução desta tese, um dos trabalhos fundamentais para esta etnografia é a tese de livre docência de Beatriz Perrone-Moisés (2015), na qual a autora propõe que, entre os povos ameríndios, as relações apreendidas, até então, sob o domínio da política, poderiam ser compreendidas, de modo mais pertinente, a partir de um eixo relacional balizado pelas matrizes da Festa e da Guerra. Tal proposta aposta em um regime pendular, em que aspectos elementares das políticas indígenas podem ser relacionados às artes do fazer ou construir coletivos, lideranças, pessoas, planos ligados à Festa e à figura do anfitrião, bem como aos mecanismos de desfazer, fissurar, desconstruir, efetivados, por sua vez,

pela Guerra, centrada nas ações da figura do guerreiro.

A ênfase de Perrone-Moisés (2015) na Festa relaciona-se ao fato de que, segundo a autora, a importância da guerra no mundo ameríndio foi constatada desde muito cedo pelos europeus e já exaustivamente explorada nas pesquisas etnológicas. Esta precedência teria levado à apreensão da guerra como o modelo relacional ameríndio por excelência, em torno do qual tudo gravitaria. Para deslocar esse paradigma, Perrone-Moisés atesta que a Guerra, antes de um fato primeiro, é parte de uma matriz relacional de oposição instável com a Festa, ou seja, não a engloba nem é por ela englobada. Da mesma forma, considera indevido afirmar que a inimizade, geralmente mencionada como predação, seria a “modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro 2006:164 *apud* Perrone-Moisés, 2015: 57).

Além disso, Perrone-Moisés (2015) sugere que as relações entre as figuras dos chefes e dos xamãs não devem ser abordadas de forma dissociada. Ambos, chefe e xamã, exerceriam atividades de festeiro e de guerreiro, funções que se desdobrariam nas relações anfitrião-convidado e aliado-inimigo. Neste léxico, o famoso chefe sem poder clastreano seria uma variante da relação entre anfitrião e convidados e os xamãs seriam anfitriões de espíritos e outros seres.

Como apresentado anteriormente, busco abordar nesta tese as relações entre o que comumente entendemos como política e estética kaingang, por meio da apreensão conjunta de formas expressivas diversas, com maior ênfase nas expressões voco-sonoras. As festas, aqui pensadas pela chave relacional Festa-Guerra, são momentos privilegiados para isso, pois todas essas expressões, aqui consideradas como linguagens, apresentam-se de forma concentrada e constitutiva destes eventos. Seguindo a proposição de Sztutman (2019), inspirada na noção stratherniana de estética, nestes eventos, assim como em mobilizações e reuniões indígenas, em que o aspecto festivo também se sobressai, a política surge imbricada ao “fazer aparecer” a política.

Conjuntamente a isso, esta pesquisa busca uma antropologia política musical, na qual a música é compreendida como uma via de entrada para a abordagem daquilo que entendemos como político. Portanto, um dos principais propósitos do trabalho é focar, com a devida relevância, o plano estético, isto é, as formas que assumem a Festa e a Guerra kaingang neste contexto. Acompanhando as propostas de Perrone-Moisés (2015) e Sztutman (2012), Festa e Guerra são aqui percebidas como polos

relacionais, além de imagens ameríndias que permitem pensar sobre forças centrífugas, o ser-para-a-guerra, tal como formulado por Clastres 2003 [1963], e forças centrípetas, o ser-para-a-festa, que Perrone-Moisés defende como sendo de importância equivalente para o mundo ameríndio.

Assim direcionada, esta etnografia aborda tanto os eventos que os Kaingang caracterizam como festivos e *rituais*, em que vemos aparecer as figuras dos anfitriões e dos mestres de festa, quanto os eventos de insurgência política, em que os Kaingang se fazem aparecer como *guerreiros*. Todas essas ocasiões, vale destacar, trazem imbricados os planos da Festa e da Guerra. Dentre elas, destaca-se o Acampamento Terra Livre (ATL): palco de grandes embates, este enorme levante indígena apresenta também passagens nitidamente festivas.

>><<

Até o momento, é possível perceber que os Kaingang utilizam, reiteradamente, o termo *ritual*. Entendo que a forma como se valem desta categoria aproxima-se da abordagem de Stasch (2011) a este respeito, que dissocia a ideia de ritual de culto, cerimônia, sacralidade. Além disso, a análise de Stasch (idem) é extremamente potente por atenuar a dicotomia que separa os momentos rituais daqueles cotidianos. Segundo o autor, eventos qualificados como “rituais” seriam aqueles que concentram, adensam significações e formas expressivas, apresentando “densidade poética de significação” (Stasch, 2011; tradução minha). Dessa forma, tanto as mobilizações políticas como os *rituais* kaingang na aldeia podem ser compreendidos como momentos criativos, aglutinadores de expressividade, nos quais a palavra, os sons, os gestos e demais linguagens não apenas representam ou comunicam realidades estabelecidas *a priori*, mas criam essas realidades e agem sobre elas. Os acontecimentos cotidianos são, de acordo com esta perspectiva, momentos em que as expressividades se rarefazem, mas não deixam de ter significação.

Os interlocutores desta pesquisa utilizam o termo *ritual* sempre que se referem, em português, ao que faz o Nën Ga, quando seus integrantes estão *cantando-dançando-fazendo movimento* [tygtÿnh], em roda, pintados e adereçados – seja nos encontros semanais na aldeia, na Festa do Pãri ou nos eventos de mobilização. *Hoje nós vamos fazer nosso ritual*” – os integrantes do Nën Ga costumam dizer. Vimos que, no que diz respeito à maneira como usam esse termo, um dos primeiros pontos

destacados diz respeito à diferenciação entre aquilo que fazem de uma *apresentação*. “O que fazemos não é teatro, não tem passo ensaiado. A gente vai dançando, vai cantando e parece que uma força toma conta da gente. Como se um espírito entrasse na gente mesmo” – disse-me Thiago, um dos integrantes e coordenadores do Nën Ga.

Assim, ainda que o uso indiscriminado do termo ritual, na linguagem antropológica, tenha recebido críticas bastante convincentes (cf. Perrone-Moisés, 2015), entendo que, antes de dispensá-lo, é preciso analisar o contexto, evitando o risco de perdermos os múltiplos sentidos que a ideia de ritual pode assumir nos usos indígenas desta categoria. A insistência no uso do termo pelos Kaingang, neste caso, aponta para uma teoria nativa do *ritual*, que se constrói em oposição às formas de *apresentação* ou *teatralização* decorrentes de certos movimentos de objetificação cultural, prefigurados em termos da relação com o mundo dos brancos. Em contrapartida, o evento que talvez a literatura antropológica caracterizasse como “ritual”, os Kaingang convencionalizaram chamar de *festa*: Festa do Pãri. Interessante notar que em sua pesquisa, Goj Kuitá Fideles (integrante do Nën Ga) caracterizou a Festa do Pãri como um “ritual festivo” (Fideles, 2020: 32), ampliando ainda mais as imbricações destes termos, a partir de sua própria perspectiva.

Dentre a multiplicidade de usos do termo *ritual* pelos Kaingang, vimos, no capítulo precedente, um ponto bastante relevante na conexão desta categoria com o plano estético. O termo *t̃nh* aglutina o *canto*, a *dança*, o *movimento* e também o *fazer ritual*. Ao traduzirem para o português um dos cantos do repertório do Nën Ga, o *Koỹ T̃nh*, os integrantes do coletivo propuseram: “é o *canto*, *dança*, *ritual do Jacu*. É o *movimento do Jacu*”. As já mencionadas contribuições de Menezes Bastos (2013, 2017) acerca dos rituais ameríndios condizem com a forma kaingang de pensar a categoria *t̃nh*, que apontam, justamente, para a imbricação entre a noção de *ritual* e as pragmáticas da *dança*, do *canto* e do *movimento*. Conforme apresentado, o autor sugere que os planos (musical-sonoro, coreológico, verbal, visual), comumente abordados de modo isolado nos rituais ameríndios, compõem-se efetivamente como uma cadeia de transformações geradas pelas relações de tradução intersemiótica. Dentro dessas cadeias, a música seria o pivô que transforma o verbo em corpo. Segundo o autor: “esta seria a ordem de manifestação do ritual: da interpretação à corporificação, passando pela tono-motivação ambiental” (Menezes Bastos, 2013: 427).

Os Nën Ga optam pela noção de *movimento*, como forma de alusão ao coletivo, em detrimento da ideia de *grupo*. Para eles, a noção de *grupo* conotaria um coletivo fechado, acabado, que remeteria à ideia de fixidez, sendo, portanto, passível de *apresentar uma cultura*, igualmente fechada e congelada em si mesma. *Movimento*, por outro lado, apontaria para a ideia, mais apropriada, de constante transformação e expansão do coletivo, que de fato, vem acontecendo: na primeira vez que os encontrei, disseram-me que o Nën Ga contava com aproximadamente 50 pessoas, meses depois eram 70 e, recentemente, cerca de 90 pessoas já faziam parte do coletivo. Além disso, o uso do termo *movimento* é um dispositivo retórico que aponta para as atividades constantemente exercidas por eles, de circulação pelos territórios, atuação nos eventos de mobilização política locais, regionais e nacionais¹⁶³. Estes eventos, não devemos esquecer, estão ligados ao que se conhece como Movimento Indígena, que vive, desde a consolidação da APIB, um momento extremamente potente, pautado na autonomia dos povos indígenas.

A noção de movimento, em diferentes contextos indígenas, parece articular dimensões relativas à produção de diferenças e a formas de ação política. Tal é o caso salientado por Keese dos Santos (2017) acerca do mundo guarani, em que movimento é um conceito chave, imbricado tanto em dinâmicas transformacionais quanto com “a forma como a ação política toma corpo” (ibidem: 42). *Mongu’e* - movimentar-se - seria também uma das traduções apresentadas pelos Guarani Kaiowá para política, em seus próprios termos (cf. Pimentel, 2012), o que reforça o rendimento deste conceito para estes povos. É preciso movimentar-se para que ocorram as retomadas e as lutas de resistência política. Quando tudo vai bem, as coisas “ficam paradas” (Pimentel, 2012: 312 *apud* Keese dos Santos, 2017: 43)

Apresentados estes pontos, ressalto que esta etnografia busca abranger diferentes escalas da Festa kaingang, passando tanto por momentos de rarefação quanto de grande densidade poética. Estes últimos serão aqui, em certos momentos, chamados de *rituais*, tal como feito pelos Kaingang. Estas serão as chaves que irão nos conduzir entre eventos do cotidiano, encontros semanais na aldeia, festas locais,

¹⁶³ As questões relativas aos eventos de mobilização indígena e a profusão mais recente de movimentos indígenas serão abordados no próximo capítulo.

chegando a encontros de mobilização regionais e ao maior encontro de indígenas realizado atualmente, na cidade de Brasília, o Acampamento Terra Livre.

3.6. Encontros e festa no cotidiano

Descrevo, a seguir, alguns eventos ocorridos durante minhas estadias na TI Apucarantina, a fim de contextualizar dinâmicas cotidianas, preparativos e relações entre segmentos intra-aldeãos, abarcando o início da minha relação, que se consolidou ao longo dos últimos anos, com as pessoas do Nën Ga e com o núcleo familiar de D. Gilda. D. Gilda, Goj e Nyg, mãe e filhas, a quem sou profundamente grata, receberam-me em sua casa, na TI Apucarantina, todas as vezes que lá estive. Como já mencionado, nos encontramos também em Florianópolis, onde Goj cursava, na UFSC, o curso de Licenciatura Cultural Indígena. Visitei Nyg em sua casa em Matinhos (PR), onde cursa faculdade de Serviço Social, na UFPR, e também as recebi em minha casa em São Paulo. Muitos foram nossos encontros e, ao longo desses anos, também nossos filhos ficaram amigos.



Imagem 16: Antonio, meu filho, e Katã, filho de Goj e My, durante a Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2018.

3.6.a. Festa da Mandioca

No dia 6 de setembro de 2017, cheguei cedo à rodoviária de Londrina, após um trajeto de 9 horas de viagem, desde São Paulo. Encontrei Nyg na rodoviária central, que estava com sua filha Kygvãn e com Camila Almeida, também integrante do Nën Ga, que as acompanhava. De lá, pegamos um ônibus até a cidade de Tamarana e descemos na venda, onde os indígenas costumam parar. Fizemos compras no supermercado e dali seguimos para a TI Apucarantina, em um táxi local, por um trajeto com cerca de 1 hora.

Ao chegarmos, D. Gilda nos esperava com um almoço delicioso, cheia de saudades de sua neta. Após o almoço, seguimos para o Colégio Benedito Rokág, onde ocorria a X Conferência das Crianças e Adolescentes, um evento ligado à prefeitura de Londrina, para o qual Nyg havia sido convidada a falar e contribuir com a elaboração de propostas. Nyg é considerada uma pessoa experiente e conhecedora de temas relativos a direitos e políticas públicas, alguém que consegue traduzir bem a linguagem da política e dos documentos oficiais dos *fóg* para as crianças e jovens kaingang. Marilene Bandeira, sua cunhada e pedagoga da escola, acompanhava as atividades realizadas com os alunos.

Ao voltarmos para a casa de D. Gilda, My, Goje e Thiago, três dos líderes do Nën Ga, estavam pesando dois porcos. Na sequência, um deles foi morto, despelado, tendo suas partes divididas entre os três, que as levaram para ser preparadas em suas casas. O segundo porco foi reservado para o dia seguinte. Guardadas as carnes, as mulheres dedicaram-se aos preparativos das tripas, do couro e da cabeça, partes consideradas as mais saborosas, verdadeiras iguarias. À noite, todos se deliciaram com as *tynu* [tripas] preparadas em um ensopado, com o couro, em pequenas partes, assado diretamente no fogo, e com a cabeça assada. Estes preparativos são também aplicados a animais silvestres de mesmo porte - catetos, pacas, javalis, consumidos de forma bem menos frequente do que os porcos criados ou comprados.

Após a refeição, Nyg e D. Gilda convocaram uma reunião com os líderes e outros integrantes do Nën Ga para que explicássemos os planos de filmagem e o conteúdo do documentário que iríamos, Nyg e eu, dirigir, além dos objetivos e possíveis retornos da minha pesquisa para o *movimento* Nën Ga. Todos aprovaram os planos apresentados, ainda que deixassem visível a desconfiança com os *fóg* pesquisadores, que “*passam por ali, ficam perguntando sem parar e não dão nenhum*

retorno”. Ao longo do convívio, descobri que o maior incômodo com os pesquisadores tinha a ver com uma possível postura que qualificam como de “*donos do conhecimento*”. “*Alguns pesquisadores acham que sabem mais sobre os índios do que os próprios índios*” – um pedantismo considerado irritante e desrespeitoso.

Na sequência da reunião, aproveitando que vários integrantes do Nën Ga estavam reunidos em sua casa, como muitas vezes acontece, no dia a dia, D. Gilda conversou a respeito da participação na Festa da Mandioca, que iria acontecer no dia seguinte, na aldeia Água Branca. Além dos assuntos práticos referentes ao deslocamento e aos horários, ela *aconselhou* os mais jovens ali presentes sobre a conduta que deveriam ter em outra aldeia. Por ser um espaço diferente daquele que eles conhecem no cotidiano, eles deveriam ter mais cuidado e respeito. A mim e à Nyg, solicitou que filmássemos apenas a parte das pinturas e dos cantos e danças do Nën Ga e não toda a sequência da festa, que duraria até tarde da noite. Terminada a reunião, My foi para a cozinha preparar o carvão de *kóvejo* – como já mencionado, uma das plantas que utilizam para pintar seus rostos e corpos durante seus *rituais*.

>><<

No dia seguinte, pela manhã bem cedo, D. Gilda estava pronta para ir à aldeia Água Branca, onde iria auxiliar nos preparativos dos alimentos. O trabalho na cozinha e o preparativo de alimentos são também práticas que agregam, estabelecem vínculos e geram trocas de favores entre os envolvidos. Cozinhar junto é construir relações: os fogões e panelas, neste contexto, fazem parte da política indígena, são parte fundamental da organização das festas, da concentração de pessoas e da construção de coletivos, ainda que temporários. Acompanhei D. Gilda e participei do preparo de alguns alimentos que seriam servidos aos convidados na hora do almoço.

A Festa da Mandioca foi feita no terreiro da venda de uma indígena kaingang, casada com um *fóg*, cuja produção de mandioca das plantações superou as expectativas de colheita. Ao excedente de mandioca, servida de todas as formas, assada, frita, em bolinhos, e até mesmo em forma de coxinhas, somaram-se doações de carne dos grupos e núcleos familiares que iriam participar da festa comunitária. Do Nën Ga, a parte compartilhada foi o porco, pesado no dia anterior, no terreiro [*prûr*] de D. Gilda.

A festa ocorreu em um período pré-eleitoral. Assim, além dos moradores da aldeia Água Branca, dos coletivos Nën Ga e Guerreiros, ambos da aldeia Sede, estavam também presentes dois candidatos a deputado/a: um homem, vestido em

estilo caubói, candidato a deputado estadual e uma mulher, candidata a deputada federal. Ambos entregaram broches, adesivos, conversaram e tiraram fotos com as pessoas. Alguns Kaingang recebiam aquilo com certa indiferença, como se estivessem acostumados com aquele tipo de intervenção, outros, percebiam a situação com maior desconfiança e certa tensão, uma vez que estavam preocupados com a candidatura de Ivan Bribes, filho mais velho de D. Gilda, a deputado estadual. Como ele não estava presente, falaram em seu nome, algumas vezes, no microfone, incentivando os indígenas a votarem em candidatos indígenas, enfatizando a importância de elegerem alguém dali¹⁶⁴.

Por volta das 11h da manhã, os integrantes do Nën Ga e do Guerreiros chegaram ao local da festa. Reunidos na periferia do pátio central, os rapazes e moças do Nën Ga pintavam-se com a tinta de *kóvejo* preparada na noite anterior, colocando seus cocares, colares, saias de fibra e demais adereços. As pinturas, como já apresentado, são feitas de acordo com o pertencimento às metades: *rá jojo* [marca comprida] ou *rá kutu* [marca redonda]. Os homens/ rapazes pintam também as canelas, as costas e os braços. As moças/ mulheres, bem como as crianças, pintam apenas os rostos. Os integrantes dos Guerreiros chegaram prontos e aguardavam.

“*Os Nën Ga vão sempre na frente*”, disse-me uma integrante mais velha do Nën Ga, fazendo referência ao fato de que sempre que os dois coletivos estão reunidos, Nën Ga e Guerreiros, o Nën Ga faz primeiro seus cantos-danças. Esta fala remeteu-me ao artigo de Crépeau (2006), no qual explora as ideias, implícitas na afirmativa, proferida por seus interlocutores, de que em narrativas míticas “os *kamé* vão sempre primeiro”. Neste texto, o autor retoma o mito de origem kaingang, em uma versão na qual o demiurgo *Kamé*, considerado mais forte e valente, foi o primeiro a se salvar do dilúvio, bem como o primeiro a sair do mundo subterrâneo, antecedendo seu irmão *Kanhru*, que se salva posteriormente. Isso também foi dito no dia em que ambos os coletivos ocuparam a Fazenda Tamarana, nas reivindicações referentes à retomada territorial (cf. capítulo 1): o Nën Ga também foi à frente, formando uma *frente de guerra* contra os funcionários da fazenda, e a eles seguiram-se os Guerreiros e um grande número de pessoas da comunidade.

¹⁶⁴ Ivan Bribes candidatou-se a deputado estadual do Paraná no ano de 2018 sem, no entanto, ter sido eleito.

A perspectiva de quem coloca o *Nẽn Ga* sempre à frente coincide com a narrativa mítica de que *Kamé* vai primeiro, por ser considerado mais valente do que *Kanhru*. Esta forma de valorizar a valentia e a iniciativa nas ações coincide também com certas formas do *Nẽn Ga* se organizar em mobilizações e manifestações urbanas, como veremos no capítulo seguinte. No entanto, cumpre notar que esta é uma perspectiva própria aos integrantes do *Nẽn Ga* e que as diferenças entre esses dois coletivos são constitutivas de ambos.

Os momentos de pintura, preparação do *kovejó* e trechos da performance do *Nẽn Ga* na Festa da Mandioca, na Festa do Pãri e em eventos de mobilização indígena fazem parte do material registrado para o documentário “*Nẽn Ga vĩ: uma retomada kanhgág em movimento*” (2019; Dir. Nyg Kuitá Kaingang e Paola Gibram), acessível pelo link: <https://vimeo.com/385950401>

Se considerarmos a parte de realização de cantos-danças, o *ritual* do *Nẽn Ga*, na Festa da Mandioca, durou aproximadamente 40 minutos. Como os preparativos, as pinturas e a ornamentação são, no entanto, também por eles considerados parte de seus *rituais*, pode-se considerar que sua duração, neste dia, foi de em torno de 5 horas, pois realizado desde o início da manhã.

Ao meio dia, os integrantes do *Nẽn Ga*, pintados e adereçados, reuniram-se em roda e My, o puxador dos cantos, iniciou com um *canto dos antigos*, *Hũ tỹ hũ*¹⁶⁵, ao qual todos responderam em coro e, assim, seguiram nas repetições e sequências de cantos-danças, orientados pelo toque do *xykxy* de My. Neste dia, o *ritual* do *Nẽn Ga* contou com uma sequência de cinco cantos. Eles começaram cantando em seus lugares, após quatro repetições do *Hũ tỹ hũ*, iniciaram o movimento circular, entoando o seguinte canto:

He he he

He he ã ti ge ja, ã veg inh ti ge ja

¹⁶⁵ Nenhum canto do *Nẽn Ga* possui título. Para se referirem a cada um dos cantos, usam os próprios trechos das composições – como “*kanhgág vẽ kanhgág*” ou “*hu tỹ hũ*”. Ao longo desta etnografia, acompanho esta maneira de fazer referência aos cantos.

Para escutar esse canto, *Póvéj jé*, entoado pelo Nën Ga, acesse o link <https://drive.google.com/file/d/19vXcwGnvGWmrDIIsYZnhsWRnMEmfCHwH/view?usp=sharing>

Este canto faz parte das composições coletivas do Nën Ga. A transcrição melódica indicou apenas a altura das vozes masculinas, as mulheres cantam uma oitava acima do que indicado na partitura, com exceção da interjeição “*uh uh!*”, proferida pelos homens em altura indefinida. Nessa hora, outros homens proferiram gritos e sons onomatopeicos agudos, simultaneamente, em conformidade com a sonoridade da periferia sonora¹⁶⁶ (cf. Capítulo 2). A transcrição pelo pentagrama é, como em todos os exemplos aqui registrados, uma aproximação, uma tradução – um tanto simplista e purificada - desta sonoridade, que apresenta, em todas as notas, microvariações de altura e afinação.

Apesar dessas limitações, a transcrição musical nos permite perceber alguns elementos que apenas a escuta não permitiria. Dentre esses elementos, é possível perceber que, ainda que o canto seja composto em ritmo binário, com estrutura melódica quaternária, o binarismo da fórmula de compasso não encerra uma estabilidade formal definida. Veja-se que a primeira linha é formada por 9 compassos, a segunda por 8 e a terceira novamente por 9. Na quadratura formal, na música ocidental, seja para música erudita ou popular, espera-se que os compassos, quando binários ou quaternários, encerrem-se em agrupamentos de 4, para que assim sejam estabelecidos ciclos harmônicos fechados de tensão e resolução. No caso, como não se trata de uma música em que a harmonia é operante – e sim a melodia e o ritmo, ainda que exista um centro tonal na nota Sol -, não se pressupõe um ciclo de resolução e estabilidade. Percebo tais variações formais de compasso como fórmulas de

¹⁶⁶ A cada mudança de sequência dos cantos, bem como em trechos internos nas canções, são também emitidos gritos agudos e outras onomatopeias, por parte de vários integrantes homens. As mulheres não emitem gritos ou onomatopeias. Este aspecto, como vimos, faz parte da estrutura “núcleo-periferia” (Menezes Bastos, 2007, 2017), como uma das características notáveis dos rituais ameríndios. No caso do Nën Ga, diferente do contexto xingano, onde existem “mestres de música”, todos cantam e o que seria considerado a periferia é integrada ao corpo de executantes, essa distinção sendo constituída apenas no plano sonoro, mas não no plano espacial.

desestabilidade que, assim como as repetições ternárias das frases contrastadas às fórmulas binárias rítmicas, criam o aspecto de variação cíclica presente tanto intra como intercancionalmente, no repertório do Nën Ga. Este aspecto cria e é criado por movimentos corporais, que, por sua vez, geram efeitos que os Nën Ga dizem ser *espirituais* – “*é como se a gente entrasse em transe*”.

Os Kaingang utilizam, neste contexto, o qualificativo *espiritual* para expressar o caráter transformador de seus *rituais*. Segundo nossas conversas, as muitas repetições dos cantos-danças geram alterações em seus corpos e percepções: “*uma força toma conta da gente*”. Essa alteração, que mencionam como uma forma de *transe* ou de *energia*, é também atribuída ao fato de que nesses *rituais*, os *javé*, os ancestrais kaingang, são trazidos para perto. Tudo indica que os *tÿnh* [canto-dança-movimento – ritual] operam como uma canalização de forças exteriores àqueles que cantam-dançam, as quais são veiculadas pela potência expressiva de *vĩ* [voz, fala, expressão].

Todas as mudanças no fluxo da movimentação, como mudar a direção do sentido circular, parar e manter apenas a marcação rítmica dos pés, se aproximar ou se afastar do centro da roda, são feitas pela indicação do *xykxy* [chocalho] portado por My. Outros poucos integrantes, apenas aqueles mais experientes e considerados líderes/ puxadores do Nën Ga, tocam *xykxy*. Mas, mesmo nestes casos, sempre como acompanhamento, cabendo apenas a My (ou de quem estiver na posição de puxador dos cantos na ocasião) o papel de indicar e dirigir as sequências com o toque, o levantamento e o direcionamento do *xykxy*. Após dois compassos marcados pelo toque acentuado do *xykxy*, na sequência de seis repetições do *Póvéj je*, a sequência dos cantos foi finalizada com nove repetições do canto *Jÿkyr*. Este canto, conforme depreendido na escuta, apresenta elementos sonoros/ melódicos de maior relevância do que os elementos propriamente linguísticos/ verbais. Tanto o canto *Jÿkyr* quanto o *Póvéj je* fazem parte do repertório composto coletivamente pelos integrantes do Nën Ga.

Para ouvir e ver a performance do Nën Ga neste dia, veja o vídeo feito por mim acessível pelo link <https://www.youtube.com/watch?v=cLB1KO0wXok>

O canto *Jÿkyr* pode ser ouvido a partir do sétimo minuto.



Imagens 17a e 17b: integrantes do Nën Ga realizando seus *t̃nh*, em roda, no dia da Festa da Mandioca. Aldeia Água Branca, TI Apucarantina, setembro de 2018.

Assim que o Nën Ga sinalizou o término de seu *ritual*, o coletivo Guerreiros ocupou o pátio central e deu início a seus cantos-danças. Alguns elementos estéticos são nitidamente contrastantes entre os dois coletivos. Os adereços dos Nën Ga são pretos, brancos e marrons, pois utilizam penas de gavião para os cocares masculinos e de galinha, ambos sem tingir, para a confecção dos cocares femininos, ao passo que os adereços dos Guerreiros são feitos com penas coloridas, tingidas com anilina. Os calções – de nylon, do tipo utilizado por jogadores de futebol - usados pelos homens do Nën Ga são pretos, enquanto os calções dos homens do Guerreiros, também de nylon, são azuis. A meu ver, essas distintas maneiras de se fazer aparecer são formas de produção contínua de diferenças entre os coletivos.

A utilização ou não de anilina nos adereços não está relacionada à maior ou menor originalidade dos grupos. Sinaliza, diferente disso, aspectos característicos de cada grupo, criados a partir de diferenciações estéticas continuamente construídas entre eles. A anilina, em particular, foi incorporada há muitos anos pelos Kaingang e é amplamente utilizada nos motivos da cestaria, criados com os trançados de taquara. A anilina está presente nos balaios, cestas, peneiras, em praticamente todas as variações do artesanato produzido. A técnica do tingimento com anilina não faz com que os artefatos de cestaria atuais sejam menos tradicionais ou autênticos. A diferenciação de cores propiciada pelo uso da anilina, conforme disseram-me muitas mulheres kaingang, deixam os cestos mais bonitos e destacam os motivos elaborados nos trançados¹⁶⁷.

A incorporação de elementos de outros povos indígenas ou dos *fóg* parece ser marca constituinte e produtiva da estética de ambos os coletivos, e mesmo dos Kaingang em geral. Algo presente tanto entre os Nën Ga quanto entre os Guerreiros é a utilização, pelas mulheres, de saias feitas de fibra de taboa. Integrantes destes coletivos dizem que a confecção de tais saias foi aprendida com os Fulni-ô e outros grupos do Nordeste, com os quais se encontraram em eventos nacionais de mobilização indígena. O mesmo ocorreu com a confecção dos cocares, cuja técnica foi aprendida com os Fulni-ô, sendo hoje do domínio de diversos integrantes do Nën Ga.

¹⁶⁷ Os motivos gráficos dos trançados seguem padrões duais, que se distinguem entre motivos retos/compridos – *téj* – e motivos redondos, circulares - *rór*. Estas são as formas que definem as *marcas* [rá] com as quais os kaingang pintam seus rostos, de acordo com o pertencimento às metades *kamé* ou *kanhru*. Para uma descrição detalhada dos motivos gráficos kaingang utilizados na cestaria, ver Silva (2001).

Outros elementos formais diferenciam o Nën Ga do coletivo Guerreiros: no Nën Ga, apenas My, que é o puxador, e mais 3 ou 4 integrantes mais experientes, tocam *xykxy*, enquanto no Guerreiros todos os homens tocam, inclusive as crianças do sexo masculino. As mulheres do Nën Ga não portam nenhum tipo de artefato ou instrumento, já as mulheres do Guerreiros carregam uma espécie de tacape, com o qual marcam o ritmo percutindo-o no chão¹⁶⁸. Em termos coreográficos, os integrantes do Guerreiros apresentam mais variabilidade de passos e gestos. Dentre as variações coreográficas apresentadas por esse coletivo na Festa da Mandioca destacaram-se pequenas rodas feitas pelas mulheres em torno dos homens, que permaneceram agachados, passos laterais e ritmados com os tacapes executados por todos os integrantes e entoação de cantos individuais, com o cantor cercado pela roda coletiva.

Como mencionado alhures, não aprofundi minha relação com o Guerreiros, já que, desde o início, eu deveria escolher com qual dos coletivos iria trabalhar, exclusivamente. Assim, não posso fazer maiores comentários sobre a atuação do Guerreiros, seu repertório e suas perspectivas, abordando-o, apenas, a partir de sua relação com o Nën Ga. Como já mencionado, existe também um terceiro coletivo em Apucarantina, menor e mais novo, o Vãnh Ga, cujos integrantes residem na aldeia Água Branca, mas que não estavam presentes no dia desta festa.

Às rodas de *canto-dança*, seguiram momentos de discursos de lideranças, que falaram ao microfone. Após as falas, foi servido o almoço coletivo: primeiro aos integrantes do Nën Ga e Guerreiros e depois a todos os convidados da festa. A festa seguiu até a noite, embalada pelo som da *jukebox* instalada na venda, que tocava clássicos e atualidades da música sertaneja e gaúcha, os gêneros preferidos dos Kaingang nessa região.

3.6.b. Uma nota, sobre *políticas internas* e *partidárias*

A Festa da Mandioca foi um evento propício para articulações referentes às políticas partidárias e às *políticas internas*. Esta expressão, *política interna*, é

¹⁶⁸ Existem narrativas sobre *cantos dos antigos* feitos com o acompanhamento de tacos de taquara [*vân*] percutidos no chão. Tal foi o comentário feito por Gilda Kuitá, ao ouvir um dos cantos apresentados por coletivos Kaingang do Rio Grande do Sul, no Encontro dos Kujá, que utilizavam a mesma espécie de tacape, percutindo-o no chão.

mobilizada pelos Kaingang, de diversas regiões, para se referir às dinâmicas e relações envolvendo lideranças locais e grupos domésticos, de um determinado coletivo sociopolítico. No momento em que a festa ocorreu, as lideranças locais de Apucarantina sondavam possibilidades de parceria para a formação de chapas para cacique e vice-cacique, visando a eleição que viria a ocorrer em julho de 2019. Na TI Apucarantina, os mandatos dos caciques e vice-caciques duram 4 anos, sendo, ao fim deste período, realizadas novas eleições. Naquela festa, tanto o núcleo do Nën Ga quanto as lideranças e diversos segmentos familiares residentes em Água Branca, formavam frentes de oposição ao cacique vigente, fazendo da ocasião um momento bastante propício para o estabelecimento de vínculos e parcerias orientadas para a formação de uma chapa de oposição, dentro da *política interna*.

As dinâmicas e tensões decorrentes de oposições ligadas ao plano das *políticas internas* são geralmente abordadas pela rubrica do faccionalismo. Esta é a forma como Fernandes (2003), por exemplo, remete ao plano conflitivo das relações entre os grupos domésticos kaingang, ressaltando tratar-se o conflito de um fator politicamente estruturante. Conforme mencionado no capítulo 1, os conflitos entre grupos domésticos e lideranças podem ser o motor para a criação de novas aldeias, como ocorreu com a aldeia Água Branca, formada em 2011, na TI Apucarantina¹⁶⁹.

Fernandes (2006) demonstra como certas dinâmicas da *política interna* e do “faccionalismo kaingang” podem, em alguns contextos, estar diretamente ligadas à política partidária local. O autor descreve como as disputas eleitorais da cidade de Manoel Ribas, em 2004, polarizaram ainda mais o “caráter faccional da política kaingang”, na TI Ivaí (Fernandes, 2006: 31). Este caso, que tornou extrema a polarização entre pessoas ligadas a coligações partidárias diferentes, corroborou para o argumento do autor:

Se analisarmos política como um processo de implementação de

¹⁶⁹ Essa aldeia surgiu como um movimento de oposição à liderança vigente na TI Apucarantina, no período em questão. Em minha dissertação de mestrado (Gibram, 2012), descrevi como a divisão entre aqueles que são beneficiados e aqueles que não são beneficiados pela liderança – ou seja, aqueles que são oposição – faz parte da estrutura dinâmica de constituição e desconstituição de coletivos sociopolíticos kaingang. Essas oposições, quando acirradas, levam ao descolamento territorial de núcleos familiares, geralmente liderados por um *pã'i* [líder, chefe, cabeça]. Na maior parte dos casos, novas aldeias são constituídas fora do território oficial – o que está intimamente ligado com o surgimento de novos *acampamentos* [*vãre*] e com processos de retomadas territoriais, concentrados, principalmente, em regiões de ocupação indígena tradicional, no Rio Grande do Sul. No caso de Água Branca, a constituição de uma nova aldeia, com uma liderança própria, ocorreu dentro dos limites da TI Apucarantina – colocando desafios inéditos para as dinâmicas da *política interna*, uma vez que, entre os Kaingang, é unânime que cada Terra Indígena possua apenas um cacique. Para descrições mais detalhadas sobre os processos relacionados à criação da aldeia Água Branca, ver Cimbaluk (2013).

definições públicas, então o “15” e o “23” [números das coligações] nos revelam que para os Kaingang do Ivaí ‘domínio público’ pressupõe, simultaneamente, inclusão e exclusão, ou seja, faccionalismo (Fernandes, 2006 :31).

As contribuições de Fernandes (2003, 2006) são fundamentais para as pesquisas sobre dinâmicas políticas kaingang, especialmente, para a abordagem das concepções kaingang sobre, especialmente, o domínio de ação e influência da liderança local. No entanto, percebo que a esta abordagem faz-se necessário somar um olhar voltado também para as dinâmicas que ocorrem nas relações entre pessoas, segmentos ou camadas de relações que não se reduzem ao domínio das relações entre grupos domésticos, tomados como “unidades de troca” (Fernandes 2003, 2006). Trata-se de relações que ocorrem também dentro dos grupos domésticos, que apontam para outras camadas de interação e movimento, que ocorrem entre domínios que escapam às noções de “unidade de troca” e “facção”. Cumpre também destacar que, em relação a facção, termo do qual se deriva faccionalismo, muitos pesquisadores e pesquisadoras indígenas kaingang com quem já conversei apresentam forte oposição: dizem que “facção” remete à ordem do crime, imagem por sua vez bastante incongruente com as dinâmicas relacionais kaingang que envolvem diferenciação, oposição e conflito, mas também aproximação e fluxos de reversibilidade e transformação.

No contexto de Apucarantina, por exemplo, havia pessoas de um mesmo grupo doméstico que se posicionavam de formas distintas em relação à liderança: os pais apoiavam, os filhos eram contra. Percebi, também, certa labilidade em relação a tais posicionamentos, pois, ainda que houvesse algumas pessoas com posições de oposição melhor definidas e declaradas, formando espécies de núcleos de oposição, o fluxo de pessoas ao redor destes núcleos era variável e inconstante, revelando dinâmicas de aproximação e afastamento contextuais. As eleições para cacique, que ocorreram no ano de 2019, por exemplo, alteraram visivelmente a configuração e formação dos núcleos de oposição e de coligação com o cacique vigente, que foi reeleito.

3.6.c. Fogão aceso

Nos dias seguintes à Festa da Mandioca, bem como em outras estadias em Apucarantina, participei e presenciei atividades corriqueiras. Nos finais de semana, o campo de futebol era revezado entre moças e rapazes, na realização de campeonatos locais. Havia também os dias de baile: na noite seguinte à Festa da Mandioca, estive em um destes bailes, conduzido por um grupo de tocadores do acampamento do MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra), contíguo ao território de Apucarantina. O trânsito e as relações com pessoas desse acampamento são intensos: parceiros de pescaria, parceiros nas trocas de serviços (como construção e manutenção de botes e capina de terrenos), além de convivas em festas e bailes locais.

As atividades cotidianas de Gilda Kuitá em sua casa são intermináveis. Sempre que necessário, ela apanha lenha para o preparo do almoço e busca ervas para fazer *remédios* [*věnh kagtá*]. A fumaça do fogo é considerada uma forma de proteção ao ambiente da casa e, às vezes, algumas ervas são queimadas ali, visando intensificar esta proteção. Em geral, as madeiras do cedro e do pinheiro de araucária são consideradas boas, pela qualidade de combustão e por suas propriedades de proteção. A preocupação com a qualidade da madeira liga-se às suas propriedades odoríferas, pois os cheiros podem ser mais ou menos eficazes para espantar a presença de espíritos dos mortos [*věnh kuprīg*] ou de outros tipos de influências consideradas negativas. Estes aspectos foram também notados por Carvalho (2008), entre os Kaingang da região metropolitana de Porto Alegre, que apontam a fumaça de certas madeiras como eficazes para o afastamento dos “ventos que sopram vindos do *numbê*” (ibidem: 24)¹⁷⁰.

Em sua casa, habitam também muitos animais de criação: galinhas, patos, gatos, cachorros. As galinhas e os patos a ela pertencem, alguns gatos e cachorros também, mas, dentre estes últimos, há aqueles que pertencem a seus netos, que deram nomes de *fóg* a estes animais: a gata Priscila, o cachorro Robertinho, o gato Marcelo. Havia também uma pata com nome de Soraya. A criação de animais constitui-se por meio de relações de familiarização: aos animais domésticos se dá de comer, fazendo-os crescer, por meio de regimes de cuidado e controle constantes (Gibram, 2016).

D. Gilda, assim como muitas outras mulheres kaingang, também cria alguns

¹⁷⁰ *Numbê* ou, na grafia que segue este trabalho, *nũgme*, é o nome dado à aldeia ou ao mundo dos mortos. Mais comentários sobre o *nũgme* serão trazidos posteriormente, ainda neste capítulo.

de seus netos, tendo-os como filhos. Estas relações de filiação de avós para com seus netos e bisnetos atualizam, ao máximo, a solidariedade *kanhkó* [relações de parentesco] entre mulheres consanguíneas, de diferentes gerações, de um mesmo núcleo residencial. Os cuidados com a criação de filhos de filhas criam fluxos de relações verticais, que consolidam a existência de uma Casa kaingang, entendida como um grupo doméstico (Fernandes et al, 1999) centrado na figura dos *kofá* ou *troncos-velhos* (expressão comum nos territórios do RS utilizada para se referir aos mais velhos), podendo agregar mais de uma moradia. Tais relações e regimes de cuidado, portanto, participam constitutivamente da criação do plano sociopolítico (Gibram, 2012: 126) ou comunitário, visto que uma aldeia só existe a partir da relação entre pessoas (homens e mulheres) pertencentes a, no mínimo, duas diferentes Casas (ou grupos domésticos).

Com a ajuda de filhas e netas, D. Gilda lava as roupas, arruma a casa, cozinha, cuida das crianças e dos animais de criação. Nos momentos certos, cuida também de sua roça. Os almoços e jantares em sua casa são sempre muito fartos, reunindo a maior parte dos netos e bisnetos, às vezes os genros e noras e, em dias excepcionais, pessoas de outros núcleos familiares, como amigos e compadres. As conversas durante as refeições que participei foram momentos muito importantes para as reflexões conjuntas, percorrendo temas que iam desde o momento vivido pelos Kaingang no *ũri* [presente] e os efeitos da colonização no modo de vida atual, até questões relativas à sexualidade, às relações conjugais e extraconjugais, à criação de filhos e à formação da pessoa kaingang.

O fogão de D. Gilda está sempre aceso e em seu entorno as crianças crescem, os adultos se encontram, *movimentos* principiam, ganham forma e direcionamento. As conversas ao seu redor são essenciais para a realização das festas, para as estratégias de atuação do Nën Ga em outras Terras Indígenas, para a construção de alianças com possíveis parceiros, como lideranças de outras aldeias, políticos da cidade de Tamarana, professores universitários envolvidos em projetos culturais ou educacionais. Tratava-se de ocasiões, nas quais principalmente as mulheres - D. Gilda, suas filhas e noras - sentavam-se à mesa para conversar. Quando haviam elaborado alguma ideia de planejamento, convocavam os líderes - My e Thiago, principalmente - e alguns outros integrantes do Nën Ga para conversar e desenvolver conjuntamente planos de ação. Assim foi com os preparativos da Festa do Pãri, com as estratégias de liberação de recursos para a ida ao ATL em Brasília e para a

participação em outros eventos menores, tais como o ATL-Sul, os Jogos Indígenas, na TI Faxinal, e o intercâmbio de juventude indígena, na TI Rio das Cobras.

Na TI Rio das Cobras residia Ivan Bribes, o filho mais velho de D. Gilda, que, sempre que presente em Apucarantina, participa ativamente das conversas, decisões e direcionamentos aqui relatados. Ivan é uma figura chave para as articulações do Nën Ga com organizações indígenas nacionais, como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), do qual foi membro executivo, sendo, atualmente, associado à ARPINSUL (Articulação dos Povos Indígenas do Sul do Brasil) e ao CNPI (Conselho Nacional de Política Indigenista, criado pela FUNAI e por lideranças indígenas, em 2016). Ele foi o primeiro indígena, ainda como estudante de direito, que conseguiu auferir o processo indenizatório contra a Copel, empresa responsável pela instalação da UHE Apucarantina, no território indígena. No período dessa pesquisa, Ivan atuava na Secretaria de Saúde da prefeitura de Tamarana e morava na TI Rio das Cobras. Por este motivo, as articulações dos Nën Ga com coletivos dessa TI eram e são bastante vigorosas.

Em novembro de 2018, por exemplo, foi realizado, na TI Rio das Cobras, o 1º. Intercâmbio de Juventude Indígena, do qual os integrantes do Nën Ga participaram ativamente. Apresentaram suas experiências em rodas de conversas e em mesas de debates, realizaram seus *tÿnh* [canto-dança-ritual-movimento] e ensinaram aos jovens ali presentes parte de seu repertório. Deste encontro, surgiu o Goj ki Pÿn [goj = água/rio; ki = que vai dentro; pÿn = cobra], um coletivo de *juventude* kaingang que vem atuando nos movimentos políticos e desenvolvendo suas práticas expressivas de forma similar ao Nën Ga. Foi muito interessante, por exemplo, perceber como os cantos do Goj ki Pÿn apresentam estruturas parecidas com a de alguns cantos do Nën Ga. Estes pontos serão retomados na descrição do II ATL-Sul, quando presenciei o encontro desses coletivos.

3.6.d. Categorias etárias kaingang e redes de *juventude indígena*

Neste contexto, a utilização do termo *juventude*, em português, aponta para importantes questões desta etnografia. *Juventude* é um termo que os Kaingang utilizam mesmo quando estão falando na língua indígena – o que sinaliza não haver, em kaingang, uma categoria que corresponda exatamente a esta. Assim, faz-se necessário determo-nos em algumas categorias etárias, que elucidam diferenças

operantes tanto nas relações entre as pessoas que constituem o coletivo Nën Ga quanto nas relações dos Kaingang com outros indígenas e também com os *fóg*.

Os termos pelos quais os Kaingang classificam as pessoas, de acordo com as etapas de vida são os seguintes:

Gĩr – crianças. Categoria de pessoas que vai desde os recém-nascidos – que podem ser referidos também como *ũn sĩ* = alguém pequeno ou *gĩr sĩ* = criança pequena - até as crianças maiores, que ainda não tenham se casado e vivam com os pais.

Kygru – moços, novos adultos. Refere-se à categoria de pessoas recém-casadas do sexo masculino, sem filhos ou com filhos pequenos. É a categoria mais próxima do que, em português, entende-se por *jovens* ou *juventude*.

Tytãg - moças, novas adultas. Refere-se à categoria de pessoas recém-casadas do sexo feminino, sem filhos ou com filhos pequenos. Para as *tytãg*, a primeira menstruação e o surgimento dos seios também são características que determinam que deixaram de ser *gĩr*.

Sanh - adultos, maduros, crescidos. Aqueles que já têm vários filhos, por vezes netos, constituindo um núcleo familiar próprio.

Kofã – velhas, velhos, anciãs, anciãos. Pessoas de idade avançada, avós, bisavós ou mesmo tataravós. Elas são consideradas pessoas detentoras de sabedoria e conhecimento, sendo muito respeitadas por isso. Na região dialetal do Rio Grande do Sul, os Kaingang também se referem a seus *kofã* pelo termo em português *tronco-velho*.

O Nën Ga agrega pessoas, em sua maioria, *kygru* e *tytãg*. No entanto, trata-se, antes, de um movimento intergeracional, do qual participam, efetiva e numerosamente, as *gĩr*, bem como alguns *synh* (como Ivan, Marilene e seu marido Sérgio) e alguns *kofã* (D. Gilda, por exemplo, que é uma espécie de mentora do coletivo). Uma das principais características do Nën Ga é, justamente, a troca de saberes e as experiências compartilhadas entre pessoas de gerações distintas.

O termo *juventude*¹⁷¹ compõe a sigla OJIK Nën Ga (Organização de Juventude Indígena Kaingang Nën Ga), criada para que o Nën Ga se organizasse como coletivo

¹⁷¹ Pode-se também inferir que o termo *juventude* é uma categoria apropriada de movimentos sociais não-indígenas, assim como os termos *base* e *acampamento*, utilizados amplamente pelo MST, com o qual o movimento indígena estabelece relações há muitas décadas. Obviamente, estes termos sofrem refrações decorrentes dos usos e trânsitos entre diferentes contextos.

de atuação política, como um *movimento de resistência* articulado a redes de *juventude indígena* de outros contextos e povos indígenas. Esta rede é operacionalizada atualmente pela REJUIND (Rede de Juventude Indígena Nacional), organização da qual Nyg faz parte como colaboradora. Conforme escrevemos (Fideles & Gibram, 2018: 2), a REJUIND:

É um movimento coletivo de militância criado em 2009 com o objetivo de ser uma ferramenta para apoio e fortalecimento das juventudes indígenas. Trata-se de uma rede em que são utilizadas novas tecnologias de informação e comunicação, que busca fortalecer as potencialidades de jovens lideranças, ampliando suas redes de ações - que envolvem desafios, mas também oportunidades de empoderamento político. Possibilitando o diálogo entre diversos povos indígenas no Brasil, as organizações e movimentos da REJUIND atuam na defesa dos direitos humanos dos povos indígenas por meio do fortalecimento cultural e intergeracional com as juventudes de base (aquelas que habitam ou estão fortemente ligadas aos territórios indígenas). Além disso, suas ações contribuem para a aproximação entre as redes de juventude na América Latina e Caribe.

A formação da REJUIND pode ser atribuída ao advento da APIB, na última década, e a todo o fortalecimento das redes e movimentos indígenas pós-tutela - contextos sobre os quais serão elaborados alguns comentários e reflexões no capítulo seguinte. A este movimento, associa-se também o Nën Ga: seu surgimento e consolidação relacionam-se e colaboram com a profusão de movimentos de juventude indígena, em todo o país. Essas redes de juventude indígena vêm ganhando ainda mais consistência e visibilidade com a realização dos Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas (ENEI), que se desdobram em versões regionais, como o EREI-Sul (Encontro Regional de Estudantes Indígenas do Sul)¹⁷².

¹⁷² O EREI-SUL é um evento organizado, gerido e formulado por estudantes indígenas. Foi inicialmente organizado por integrantes dos PET-Indígenas (Programa de Educação Tutorial-Indígenas) da região Sul, ligados à Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e à UFPR (Universidade Federal do Paraná) - Setor Litoral. Sua criação se deu a partir da participação dos estudantes indígenas desta região no III ENEI (Encontro Nacional de Estudantes Indígenas) - que ocorreu na UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), em 2015 - e da percepção destes mesmos estudantes sobre a necessidade de se organizarem regionalmente. Seus objetivos iniciais eram, portanto, fomentar a participação política, a autonomia na universidade e a união dos estudantes indígenas no contexto regional, bem como discutir questões que lhes são consideradas específicas. Estive, em 2018, no III EREI na UFSC, em Florianópolis, e no IV EREI, em 2019, na UFPR, em Curitiba. Em ambos, participei como redatora da relatoria das mesas que compuseram a programação. As mesas, nos dois anos, foram compostas exclusivamente por indígenas, que trouxeram suas experiências como profissionais da saúde e educação, lideranças políticas, estudantes de pós-graduação, atuantes no movimento indígena nacional, no movimento de juventude e de mulheres

Os integrantes do Nën Ga fazem questão de diferenciar a OJIK, percebida como uma faceta do movimento voltada prioritariamente para o plano das relações externas (tanto com outros indígenas quanto com os *fóg*), do Nën Ga *em si*, como um movimento interno de *retomada* de práticas e saberes *kanhgág*, de formação de pessoas *kanhgág*, que tem se constituído como uma espécie de *religião*. A OJIK assume uma organização burocrática: possui coordenadores/as, secretários/as, tesoureira – dentre os quais, além dos líderes, estão membros do Nën Ga mais experientes, que se envolvem diretamente com a organização do coletivo. Recentemente, como já mencionado, a OJIK criou a Associação de Juventude Indígena Kaingang Nën Ga da Terra Indígena Apucarantina (AJIKAN), para viabilizar a participação do coletivo em editais culturais e facilitar os trâmites com parceiros institucionais, nos planos jurídico e financeiro.

Essas diferentes facetas do Nën Ga, uma mais burocrática e administrativa, outra mais voltada às práticas e aos modos de ser *kanhgág*, compõem um mesmo movimento. Alguns integrantes participam mais ativamente de questões relativas à organização e administração, apresentando-se, por isso, como líderes e coordenadores, mas todos vivenciam todas as práticas do coletivo. Pode-se dizer que o Nën Ga, enquanto OJIK, participa ativamente de eventos de mobilização indígena, de manifestações nas cidades, possui um logotipo e camisetas. O Nën Ga, enquanto *retomada kanhgág*, realiza *rituais*, pratica e fomenta a circulação dos *kanhgág jykéré*, realiza festas tradicionais nos mesmos locais onde os *antigos [ti si ág]* realizavam. Uma forma de movimento, no entanto, está imbricada na outra: são diferentes formas de fazer aparecer a *luta* indígena contemporânea. A *luta* por direitos está diretamente associada aos movimentos de *retomada* existencial, os quais, por sua vez, não podem ocorrer sem que os direitos básicos, dentre os quais se destacam os direitos territoriais, estejam assegurados.

indígenas. Em 2019, o coletivo Nën Ga participou deste encontro, levando seus cantos, suas vozes e seus movimentos para dentro da UFPR. Sua ida foi possibilitada pelo auxílio provido pelo ISA (Instituto Socioambiental), com o qual conseguiram fretar um ônibus de Tamarana. Para uma descrição pormenorizada do IV EREI-Sul, do qual Nyg Kuitá foi uma das organizadoras, ver Fideles, Gibram & Silva (2020).



Imagem 18: Logotipo do Nën Ga. No centro, as *marcas rá téj/ jojo* [marca comprida] e *rá kutu / ror* [marca redonda]. O grafismo do cocar corresponde a um motivo *rá ror*.



Imagem 19: Destaque das costas da camiseta do Nën Ga - “A juventude indígena defendendo os direitos dos povos originários (OJIK Nën Ga)”. Ao lado, as *marcas* referentes às metades *kamé* e *kanhru*. TI Manguairinha, dezembro de 2018.

Descreveremos, a partir de agora, a principal festa promovida pelo Nën Ga: a Festa do Pãri. Os eventos de mobilização, nos quais o Nën Ga atua efetivamente como OJIK, serão enfocados no próximo capítulo.

3.7. Festa do Pãri

A Festa do Pãri é o evento de maior importância promovido, atualmente, pelo Nën Ga. Ela é realizada em parceria com os professores das escolas indígenas, à beira do rio Apucarantina (Goj Kuprĩ). O coletivo Guerreiros também realiza sua própria Festa do Pãri: em 2018, a festa por eles realizada foi nas margens do rio Apucarana Grande e, em 2019, no mesmo local que o Nën Ga a realiza, nas margens do rio Apucarantina. Caracterizado por Goj Fideles (2020) como um “ritual festivo”, trata-se de dias “densidade de significação” (Stasch, 2011), em que os *rituais* acontecem desde o amanhecer. Presenciei a Festa do Pãri nos anos de 2013, 2018 e 2019. Passo, agora, à descrição da festa de 2018, acrescentando comentários que considero significativos a respeito das festas que participei nos outros anos.

>><<

01 de abril de 2018. A um rio pedregoso e de águas cristalinas, que corre em um vale densamente florestado, margeia uma pequena área descampada, onde foram construídos dois ranchos de madeira, circundados por bananeiras, laranjeiras e outras árvores frutíferas. Este é o cenário ao qual me deparo após três horas de caminhada pela trilha lamacenta e angulosa que segue em mata fechada às margens do rio Tibagi, chegando ao rio Apucarantina, seu afluente. Caminhava, já ao cair da tarde, acompanhada de Pedro, meu companheiro, e meu filho Antonio, na ocasião com três anos.

Os grupos com os quais havíamos iniciado a trilha haviam se distanciado. Alguns seguiam em ritmo veloz: os jovens acostumados a fazer aquele caminho mais de uma vez por dia. Outros, faziam o caminho com mais cadência, como D. Gilda, que ia coletando folhas de *fuvá*, *rỹ* e cogumelos *kamrĩn*, para o preparo desses alimentos nos dias da festa, e Nyg, que carregava sua filha Kygvãn, em uma tipoia. Todos carregávamos mochilas, bolsas, panelas, tudo o que não fora possível enviar pelos cavalos, que haviam sido encarregados do transporte de pesadíssimos sacos de

alimentos. Os sons de nossos passos e de nossas respirações ofegantes, entremeados pelo gorjeio dos pássaros, zumbidos dos insetos e outros sons que emanavam da floresta densa, eram às vezes entrecortados por gritos agudíssimos, emitidos por pessoas ao longe. Disseram-me que esta era a forma de comunicação: pelos gritos, inferiam em que altura da trilha os emissores se encontravam¹⁷³.

A chegada foi esplendorosa. No descampado, havia fogos acesos, crianças e adultos banhando-se no rio de águas rasas, fogões de pedra sendo construídos para o preparo da comida, que já estava sendo preparada. O local escolhido pelo Nën Ga para a realização da Festa do Pãri era de uma beleza impressionante. Armamos nossa barraca entre as árvores, ao lado das barracas de outros indígenas e do fogo preparado por Janaína Kuitá, uma das filhas de D. Gilda, diretora da escola primária da TI Apucarantina. Algumas pessoas construía tendas feitas com estacas de madeira e lona e cobriam o chão com folhas de palmeira. Grande parte dos participantes, no entanto, alojou-se nos dois ranchos de madeira. O mais espaçoso deles havia sido reformado pelos integrantes do Nën Ga, especialmente para este evento. Localizava-se estrategicamente defronte ao pátio, onde se acendia, todas as noites, uma vultuosa fogueira e reuniam-se, durante o dia, os participantes para as atividades da festa. Neste rancho, onde instalaram-se D. Gilda, My, Goj, Nyg, seus filhos, netos e demais integrantes do Nën Ga próximos a este núcleo familiar, foram estocados os alimentos servidos ao longo da semana e construídos os fogões de pedra, que não se apagaram ao longo de todo o evento.

Era uma segunda feira. Chovia até a manhã deste dia e a previsão do tempo indicava chuva para todos os dias seguintes, o que impossibilitaria a realização da festa. Antes da saída para a trilha, vários integrantes do Nën Ga concentravam-se na casa de D. Gilda, que rezava e pedia aos *jagré* para que a chuva parasse. De fato, a

¹⁷³ Este fato remeteu-me ao registro feito por Tommasino (1995) acerca das flautas kaingang: baseada em memórias de indígenas da região do Tibagi e no registro realizado por Borba (1908), a autora ressalta que estes instrumentos, feitos de taquara, com três furos, não eram necessariamente musicais, no sentido estrito do termo. Sua utilização era contextual à comunicação à longa distância na floresta, quando este espaço se constituía como arena de guerra entre os Kaingang, os Guarani e os *fóg*, ou “entre as expedições de caça e coleta do próprio grupo” (Tommasino, 1995: 271). Segundo a autora, o fim das guerras efetivas, bem como a drástica redução dos territórios indígenas – e a consequente diminuição das florestas – teriam causado o declínio desse sistema comunicativo. No entanto, ela acrescenta que atualmente a comunicação à distância entre os Kaingang é realizada justamente por gritos, assobios e rojões. Com relação ao instrumento ao qual se refere a autora resta a dúvida se trata-se da flauta *koká* ou do apito kaingang, *fin ke jafã*, ambos feitos de taquara.

chuva parou após o almoço e seguiram-se dias de sol escaldante durante toda a Festa do Pãri.

A preparação do espaço da festa havia se iniciado semanas antes. Acampados e reunidos por vários dias, os líderes do Nën Ga capinaram todo o terreiro, até então tomado pelo mato. Nos finais de semana - ou seja, em dias sem aula -, contavam com a ajuda dos outros integrantes mais jovens. Empenharam-se também na abertura e na limpeza da trilha, a qual, ainda que usada ao longo do ano por pessoas que costumam pescar nas proximidades, estava bastante fechada. Além destes preparativos, reformaram o rancho maior, instalando sobre o teto de folhas uma lona que impermeabilizaria a acomodação em caso de chuva.

Se os homens se dedicaram principalmente a esses afazeres braçais, D. Gilda e suas filhas encarregaram-se das demandas burocráticas e financeiras. A compra dos alimentos servidos durante a festa foi feita por meio do recurso do ICMS ecológico da TI Apucaraninha, o qual é administrado pela prefeitura do município de Tamarana e pode ser usufruído mediante apresentação de projetos escritos, constando a discriminação dos objetivos, o uso a ser feito dos recursos e a quantidade de produtos a serem adquiridos. A escrita do projeto foi feita pelas filhas e filhos de D. Gilda que trabalham na escola e a intermediação com a prefeitura foi realizada por D. Gilda e My. Nyg, que não mora o tempo todo na TI Apucaraninha, pois cursa Serviço Social na UFPR, ficou responsável por realizar a arte gráfica para o evento e compartilhá-las nas redes sociais. É de interesse que compareçam alguns convidados não-indígenas na festa, os quais deveriam pagar uma taxa de R\$50,00 (estudantes) ou R\$100,00 (pesquisadores, professores) pela participação.

Fizeram parte dos preparativos da festa as negociações constantes com as lideranças locais, que também utilizam o recurso do ICMS ecológico para a realização da festa do Dia do Índio, cujos valores aplicados são exorbitantemente maiores. Além disso, os recursos comunitários são também divididos com a Festa do Pãri realizada pelo coletivo Guerreiros.

Em 2018, o evento organizado pelo coletivo Guerreiros apresentou proporções menores. Foi uma festa com duração de um dia, realizada no sábado seguinte à Festa do Pãri organizada pelo Nën Ga. Para os integrantes do Guerreiros, a Festa do Pãri daquele ano deveria ser feita em um local de mais fácil acesso, tornando possível a participação de um número maior de *kofá* [pessoas mais velhas]. Já para o Nën Ga, a prioridade é de que o evento seja feito no mato, em um local afastado da aldeia, onde

possam *viver como os antigos*. Acrescentam ainda que, se fizessem a festa em local muito próximo à aldeia, os participantes iriam apenas para comer, indo embora logo após as refeições.

Em 2019, ambos os coletivos, Nën Ga e Guerreiros, realizaram suas festas na mesma localidade – à beira do rio Apucarana [Goj Kuprî], onde o Nën Ga sempre realiza a festa, e onde dizem que os *antigos* [êg si ág] se reuniam para acampar, pescar e construir a armadilha do *pãri*. Ainda que tenham realizado suas festas no mesmo local e ao mesmo tempo, Guerreiros e Nën Ga mantinham suas festas separadas: cada qual mantinha os fogões acesos para seus próprios coletivos e a comida era repartida distintamente. As atividades, ao longo dos dias, foram também organizadas de forma independente. Além disso, cada coletivo construiu sua própria armadilha do *pãri*.

Os encontros entre os coletivos se davam no pátio central, quando se reuniam em uma grande roda de cantos-danças. Os *tÿnh* figuravam-se, nesses momentos, como o elo entre as duas festas, que ocorriam simultaneamente, sem que, porém, houvesse maiores interações entre os participantes de cada núcleo. Estes encontros sonoros eram os momentos de apogeu dos dias de festa: concentravam todos os participantes, de ambas as festas, que se revezavam entre ouvir os *tÿnh* do outro coletivo e cantar aqueles de seu próprio. Em alguns momentos, ambos os coletivos cantavam-dançavam juntos.

3.7.a. Pãri, armadilha de pesca *kanhgág*

A Festa do Pãri comemora uma pescaria coletiva, realizada ancestralmente pelos Kaingang da bacia do rio Tibagi. A pescaria do *pãri* consiste em uma armadilha feita com um canal de pedras no rio, construído em forma de V, que se afunila, desembocando em uma armação feita de filetes de taquara¹⁷⁴ trançados, na qual os peixes são capturados. Mota e Noelli (1996), com base em inúmeros registros de viajantes, engenheiros, religiosos e militares, que estiveram em contato com coletivos Kaingang entre os séculos XVIII e XX, afirmam que essas armadilhas foram encontradas em todos os territórios kaingang, desde a região da Argentina até São Paulo – portanto, em outras bacias, não apenas naquela do Tibagi, onde essa pescaria

¹⁷⁴ Na falta de taquaras suficiente, pode-se fazer a armadilha com outro tipo de bambu, conhecido como criciúma.

é realizada atualmente. Esses mesmos autores salientam que o termo *pãri* tem origem linguística no tronco Tupi, sendo que os Guarani também se referem a esta armadilha de pesca pelo mesmo nome¹⁷⁵. Entre os Kaingang, *pãri* refere-se exclusivamente ao artefato de taquara, sendo o canal construído com pedras denominado *prũg*.

A confecção do *pãri* demanda um conhecimento técnico específico, até 2018 dominado apenas por alguns homens¹⁷⁶ mais velhos, na TI Apucarantina. Se, até o ano de 2018, a armadilha era feita por esses conhecedores *kofá*, em 2019, tendo aprendido a técnica e as regras relacionadas ao feitio do *pãri*, a armadilha foi feita pelos próprios integrantes do Nën Ga, envolvendo inclusive as crianças em seu feitio.

Os *pãri* têm donos e, como bem enfatizaram Tommasino (1995) e Cimbaluk (2013), determinam domínios e territorialidades, demarcando as alturas nos rios onde cada dono realiza sua pesca. Segundo Dona Gilda, o dono do *pãri* construído pelo Nën Ga é o próprio Nën Ga. Nesse caso, portanto, trata-se de um dono coletivo. Tommasino (2002), que realizou pesquisas mais abrangentes sobre a pesca do *pãri* na bacia do Tibagi, abarcando rios como Tigre, Apucarantina, Apucarana e Tibagi, salienta que essas armadilhas são de “propriedade vitalícia”. Segundo a autora:

Foram visitados vários *pãri* antigos, completamente destruídos pelas cheias sucessivas, que, no entanto, continuam sendo reconhecidos como sendo de uma determinada pessoa. (Tommasino, 2002: 92)

Como também salienta Tommasino, a propriedade do *pãri* não supõe que os peixes capturados sejam consumidos apenas por seus donos. Todas as atividades relativas a esta pesca apresentam regimes coletivos, desde o trançado da taquara à

¹⁷⁵ Fausto (2020) chama a atenção para a origem do nome *Jurupari* – termo referente ao importante ritual associado a um complexo de flautas, na região do Alto Rio Negro, realizado por diferentes povos falantes de línguas das famílias Arawak, Tukano e Naduhup. O autor comenta que este nome, *Jurupari*, tem origem Tupi-Guarani e que foi incorporado pela língua geral Ñeengatu. Sua etimologia refere-se a *iurú*, como boca, e *pari* como a armadilha de feixes de taquaras utilizadas para aprisionar os peixes em rios e lagos. Interessante, no entanto, que Fausto aponta para outros sentidos do termo *pari* na região, onde também designa as esteiras de palha usadas para isolar as meninas durante a menarca, os meninos na iniciação e os xamãs durante os rituais. Em suma, o autor destaca que o termo *pari* se refere a qualquer tipo de fechamento ou compartimento, aproximando-o do termo parakanã *tokaja*, que se refere tanto a armadilhas de caça, como a gaiolas e casas rituais (Fausto, 2020: 81). Agradeço a Emmanuel Richard, colega do PPGAS, pelos comentários acerca dessas traduções e usos de armadilhas de pesca de *pari*, na região do Alto Rio Negro. Sobre as armadilhas de pesca entre os Tukano e as relações com os peixes, ver o livro referente à exposição “Peixe e Gente” (Cabalzar e Candotti, 2013).

¹⁷⁶ Note-se que a exclusividade masculina no domínio da artesanaria e do trançado do *pãri* é uma exceção em relação a outras artes de trançado e cestaria kaingang, de domínio preponderantemente feminino.

montagem do artefato (*pãri*) e a construção do dique de pedras (*prũg*), até a vigília, coleta e distribuição dos peixes. Os peixes capturados são distribuídos em uma rede ampla de pessoas, que muitas vezes extrapola o núcleo da parentela doméstica:

Se por um lado há esse reconhecimento e respeito à propriedade do *paris*¹⁷⁷, de outro, percebe-se que, no momento em que o peixe é distribuído, há uma espécie de diluição da propriedade da produção. Na construção do *paris* e na atividade da pesca, há uma clara definição da posse e dos direitos de uso, estabelecendo quem pode pescar. O trabalho de reparação da barragem de pedras e do cesto (*paris*) impõe a cooperação de várias pessoas, o que, por sua vez, cria a obrigação à distribuição do produto. Dessa forma, o alimento percorre um trajeto que vai de um mundo bem regrado — da reciprocidade restrita entre parentes — até a socialização generalizada no momento do consumo (Tommasino, 2002: 93).

A abundância de peixes capturados no *pãri* remete ao tempo dos antigos, ao *vãsy*. Diz-se, inclusive, que o nome Goj Kuprĩ [água branca], dado ao rio também conhecido como Apucarantina, seria em virtude da quantidade de peixes que nele havia, quando ali chegaram os primeiros Kaingang. Segundo me disse um senhor kaingang, “o curso do rio ficava branco de tanto peixe que tinha”. Atualmente, considera-se que, em decorrência das intervenções dos *fóg* nos regimes dos rios, sobretudo com as instalações de hidrelétricas, a quantidade de peixes diminuiu substancialmente. Conforme informações descritas por Tommasino (2002) e minha própria experiência em relação às dinâmicas atuais do *pãri* do Nën Ga, é notório que a relação dos donos com suas armadilhas não é baseada, exatamente, em um regime de propriedade. Primeiramente, pelo fato de os peixes capturados serem distribuídos em uma ampla rede de pessoas, o que contradiz a ideia de que a relação de propriedade garantiria benefício e/ ou usufruto exclusivo dos peixes para o dono da armadilha. A relação dos *donos* com os *pãri* parece estar mais próxima daquilo que Fausto (2008) formulou como relações de domínio e maestria. Estas, como já mencionado no primeiro capítulo, relacionam-se às categorias geralmente traduzidas como “dono” ou “mestre” e incluem, entre outras, as relações entre xamãs e seus animais auxiliares (Fausto, 2001: 413-417). As relações de maestria compõem um mundo estabelecido em domínios, pressupondo, a depender do contexto, relações

¹⁷⁷ *Paris* é a forma como muitos não-indígenas referem-se ao *pãri*, sendo também utilizada por alguns indígenas, ao falarem em português.

assimétricas de posse, controle ou proteção, muitas vezes conceitualizadas como uma forma de adoção.

No primeiro capítulo, vimos que a categoria *tãn*, entre os Kaingang, é genericamente traduzida como *dono*, mas também como *mestre*: *Goj tãn* [dono da água], *pirã tãn* [dono dos peixes], *ka tãn* [dono das árvores], *krĩ tãn*, [dono da montanha], seriam aqueles que definiriam os domínios e controle sobre cada um desses lugares/ seres, com os quais os Kaingang devem entrar em contato ao caçar, procurar *remédios do mato* [*vẽnh kagta*], pescar. Assim, se a pesca do *pãri* envolve uma série de prescrições, dentre as quais se destacam o local e a data corretas para que a pesca seja bem-sucedida, esses cuidados são relativos ao domínio e à ação do *pirã tãn*, que pode se enfurecer caso as regras não sejam cumpridas. Dentre as prescrições, está também a interdição relativa às mulheres grávidas e menstruadas, as quais não podem se aproximar do *pãri*, tampouco entrar no rio onde a armadilha estiver instalada – algo extensível aos pais das crianças em gestação. Por esta razão, de maneira geral, mulheres não podem se aproximar do *pãri* nos momentos de sua confecção e instalação no rio. Segundo Bota, *kofá* presente na Festa do Pãri, que conhece bem os saberes relativos ao *pãri*, também não se deve comer cabeça de peixe antes da construção e manejo da armadilha, salientando que esta infração pode levar ao afugentamento dos peixes e insucesso da pescaria¹⁷⁸.

Sabendo que os *pãri* determinam domínios sobre certas regiões dos rios e também cuidado constante para que a pesca seja bem-sucedida, sugiro que o modelo comparativo de Fausto (2008) nos permite pensar que as relações de seus donos com os *pãri* podem ser equacionáveis, por um lado, às relações dos *tãn* [donos] com seus

¹⁷⁸ Também as pescarias com armadilha praticadas pelos povos do Alto Rio Negro – onde existe uma diversidade delas, chamadas jequi, matapi, cacuri e variantes - são regradas por uma série de prescrições e interditos. As armadilhas ali são consideradas como extensões do pescador, que deve se abster em relação à comida, sexo e também barulho, antes e depois de manejá-las, sob a pena do afugentamento dos peixes (Calbazar e Candotti, 2013). Em especial entre os povos Tukano, existem os *wai masã*, os *peixe gente*, que podem atacar os humanos, caso não sejam tomados os devidos cuidados. Emanuel Richard, que realizou pesquisa entre os Tuyuka, relatou-me que o benzedor [*kumu*] realiza benzimentos na ocasião da menarca das moças, proferindo a palavra *pari*, para protegê-las dos ataques dos *wai masã*, que podem causar doenças. Nesta região, a pescaria e a relação com os peixes estão intimamente ligadas a esses cuidados em relação aos *wai masã*, bem como ao calendário de ciclos de festas e de benzimentos para proteção individual (Calbazar e Candotti, 2013). Entre os Kaingang, os peixes não são considerados gente, tampouco seus *tãn*. O *pirã tãn* é um ser agente que possui domínio sobre os peixes, mas não se trata aqui de uma relação simétrica entre humanos e peixes (conforme afirmado no livro organizado por Calbazar e Candotti, 2013). Até onde sei, os *pirã tãn* também não oferecem perigo de ataque aos humanos, tal como os *wai masã* aos Tuiuka; assim, se os interditos não forem seguidos, a decorrência disso é o insucesso da pescaria e não outros infortúnios, como doenças, por exemplo.

respectivos domínios, como, por exemplo, o *pirã tãn* em relação aos peixes, e, por outro, às relações dos *kujá* com seus *jagré*, que exigem cuidado constante e para quem os usufrutos (o poder de cura, por exemplo) nunca são exclusivos ou individuais. Sugiro, portanto, que os *tãn* estão para os seres ou territórios de domínio, assim como os *kujá* estão para os *jagré* e o dono do *pãri* para a armadilha:

tãn: seres ou território de domínio :: *kujá* : *jagré* :: dono do *pãri* : *pãri*

Desta forma, a pesca do *pãri* configura domínios e formas de relação muito específicas, entre donos, armadilha, peixes, rio e redes de pessoas que cuidam, constroem e consomem os peixes. Estas redes, por sua vez, influenciam de forma direta na territorialidade kaingang naquela região, tanto do passado [*vãsy*] como do presente [*ũri*]. Segundo Tommasino & Almeida (2014), as armadilhas eram construídas em regiões de ocupação ancestral kaingang que, muitas vezes, estavam fora dos limites oficiais impostos pelas demarcações territoriais do último século (cf. capítulo 1):

mesmo vivendo em áreas delimitadas, famílias kaingang continuaram a viver em alguns locais dos antigos toldos. Os Kaingang da TI Apucarana pescavam nos *pãri* que faziam nos rios Apertados e Taquara até 1966; pescavam nos rios Bom, Araruna, Preto e Três Bocas. Os índios de Barão de Antonina disseram que até “outro dia” (mais ou menos 1998) havia uma família morando às margens do rio Lambari e famílias da TI Barão pescaram até a década de 1980 no rio Passo Liso (Tommasino & Almeida 2014: 93).

A ocasião das atividades coletivas relativas ao *pãri*, como veremos, proporcionava também a realização de festas. Portanto, até um passado recente, os *pãri* e as festas locais determinavam domínios territoriais que extrapolavam as demarcações e confinamentos territoriais que se configuraram, principalmente, a partir do acordo de 1949, na região do norte do Paraná. Os Kaingang continuavam a pescar em seus *pãri*, a promover festas locais e ocupar territórios em acampamentos [*vãre*] ou paióis [*ĩn sĩ*], em rios e regiões de antigas aldeias [*ẽmã*], também chamadas, em português, de *toldos*) que não estavam inclusos nos novos limites.

Nos dias atuais [*ũri*], essa forma de territorialização indígena assume também o aspecto de resistência e de domínio sobre os rios do território indígena da bacia do

Tibagi, uma vez que estes estão constantemente ameaçados pela construção de novas usinas hidrelétricas. Ao construir o *pãri* e realizar a festa homônima, regiões do rio não ocupadas no cotidiano da aldeia entram para o espectro de domínio de seus *donos* – no caso aqui descrito, o coletivo Nën Ga. Ocupa-se o rio com uma pesca ancestral e, ao fazê-lo, realiza-se a importante Festa do Pãri, que possui grande visibilidade nesse cenário de *luta*.

O *pãri* só pode ser construído em rios de águas rasas, o que é um forte argumento contra as alterações dos regimes fluviais causadas pela construção de hidrelétricas. O exemplo mais forte na região é a UHE Tibagi, que alterou de forma profunda as relações dos Kaingang com este rio e com seus afluentes¹⁷⁹. Além de ter modificado drasticamente os regimes de cheia e vazante, aumentando o grau de periculosidade do Tibagi, todos os Kaingang da região são enfáticos ao dizer que a quantidade de peixes diminuiu drasticamente no Tibagi e em todos os seus afluentes¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Sobre os processos de licenciamento e mitigação referentes à UHE Tibagi, bem como sobre alguns de seus impactos nas TIs kaingang afetadas pelo empreendimento, ver Góes (2016).

¹⁸⁰ Os efeitos do problema das hidrelétricas são inúmeros para a vida dos Kaingang, em seus territórios, e afetam diretamente a prática do *pãri* e sua festa homônima. Em diferentes contextos, as consequências dos grandes empreendimentos afetam práticas rituais: entre os Enawenê-nawê (povo de língua Arawak habitantes do noroeste do Mato Grosso), os impactos das modificações no rio Juruena decorrente de seu barramento por uma hidrelétrica, foram drásticos para o importante ritual Yaõkwa, para o qual a realização de uma grande pescaria coletiva é fundamental. Diante da constatação de que, pela ausência de peixes, não seria mais possível realizar o Yaõkwa, os Enawenê-nawê exigiram do Estado um carregamento de peixes congelados para que o ritual não percesse (Nahum-Claudel, 2018).



Imagem 20: Barco de pescadores no Rio Tibagi. TI Apucarantina, 2018.



Imagem 21: Praia de areia à beira do rio Tibagi. TI Apucarantina, 2018.

><<

A pesca do *pãri* envolve o domínio de muitos conhecimentos sobre as cheias e vazantes dos rios, as fases da lua, os períodos do ano, os ciclos dos peixes, as regras e interdições referentes ao manejo da armadilha. Segundo Antonio Bota, ex-cacique e conhecedor das técnicas do *pãri*, é preciso saber a época que os peixes nadam do rio Apucarantina rumo ao Tibagi, quando vão para lá “*fazer suas festas*”, em águas mais quentes. A época das festas dos peixes é a época boa para o *pãri*.

Uma das motivações do Nën Ga para a realização da Festa do Pãri é, justamente, a transmissão dos conhecimentos relativos ao *pãri* às gerações mais novas. Todos os procedimentos relativos a esta técnica de pesca são feitos durante os dias do evento: a coleta, preparo e trançado das taquaras; a construção do canal de pedras no rio [*prüg*]¹⁸¹; o encaixe da armadilha, com cipós, neste canal; a vigília e coleta de peixes, nos dias subsequentes. No ano de 2018, Bota explicou e demonstrou detalhadamente o feitio de cada etapa, ressaltando, em kaingang e às vezes em português, as restrições associadas ao sucesso ou infortúnio da pesca.

A seguir, uma sequência de fotos realizadas em abril de 2018, durante a Festa do Pãri.

¹⁸¹ *Prüg*, como vimos, é o termo utilizado para designar o dique de contenção formado pelas pedras do rio, e designa também o ato de construir o canal, por meio do arremesso e enfileiramento das pedras.



Imagem 22: Bota ensinando aos mais jovens a construção do *pãri*. TI Apucarantina, abril de 2018.



Imagem 23: Integrantes do Nẽn Ga destalando a taquara. TI Apucarantina, abril de 2018



Imagem 24: Trançado de taquara aberto. TI Apucarantina, abril de 2018.:



Imagem 25: Trançado de taquara amarrado. TI Apucarantina, abril de 2018.



Imagem 26: O preparo do *prũg* [canal de pedras], que envolve principalmente os mais jovens e as crianças. TI Apucarantina, abril de 2018.



Imagem 27: Base para sustentação do *pãri*. TI Apucarantina, abril de 2018.



Imagem 28: Antonio Bota e ajudante carregam o *pãri* [armadilha de taquara] para o local escolhido, no Rio Apucarantina [Goj Kuprĩg]. TI Apucarantina, abril de 2018.



Imagem 29: A armação do *pãri* não pode ser feita por mulheres. Neste momento, encaixam a armadilha de taquara na extremidade do canal de pedras [*prũg*], no rio Apucarantina [Goj Kuprĩ]. TI Apucarantina, abril de 2018.



Imagem 30: *Pãri* (artefato de taquara) e *prũg* (canal de pedras). TI Apucarantina, abril de 2018.

3.7.b. Festas no *vãsy*, festas no *uri*

A atual Festa do Pãri, segundo diversos organizadores e participantes, é também uma variação da Festa do Ëmĩ. O *ëmĩ* é um alimento tradicional feito com milho pururuca [*gãr pé* – milho verdadeiro] que, após imersão de uma semana na água, é preparado como farinha fermentada. Esta farinha é consumida geralmente com peixes e carnes, e utilizada para a preparação de bolos assados ou fritos. Tommasino (1995: 269) aponta que a Festa do Ëmi era a forma como os Kaingang da bacia do Tibagi, no passado, chamavam as pequenas confraternizações realizadas no momento das tarefas coletivas, como as pescarias, os roçados ou as construções de ranchos. Essas atividades eram precedidas pelo preparo de alimentos – dentre os quais destaca-se o *ëmi*, mas não apenas – que eram comidos conjuntamente, quando executadas as tarefas. Ainda segundo a autora, a construção da armadilha e a pesca com o *pãri* estavam dentre os momentos mais propícios para a realização destas pequenas festas.

Tommasino (1995) também descreve a realização de uma Festa do Ëmi em contexto escolar, no ano de 1992, na TI Barão de Antonina. Esta festa teria sido impulsionada por suas atividades de pesquisa: ao propor o registro audiovisual do processo de preparação do *ëmĩ*, lideranças e professores indígenas decidiram organizar uma festa, a qual chamaram Festa do Ëmi, envolvendo os alunos da escola e a comunidade. Nesta festa, foi preparado não apenas o *ëmĩ*, mas também o *mën-hu* [farinha de milho torrado, preparada na cinza], cabeça de porco cozida e assada na brasa, diversos tipos de folhas comestíveis [como *fuvá* e *rỹ*] e peixes assados.

As versões da Festa do Pãri, realizadas a partir da década de 2010, podem ser consideradas uma continuação destas festas precedentes, agora impulsionadas pela chave da *cultura* e da educação escolar indígena. A despeito disso, o que a etnografia dessa festa e a participação nas festas contemporâneas, realizadas pelos professores ou pelos coletivos Nën Ga e Guerreiros, levam a perceber é que tanto a Festa do Ëmi da década de 1990 quanto a Festa do Pãri que lhe sucedeu são continuações atualizadas das práticas festivas do passado. Pessoas se reúnem, preparam alimentos, divertem-se, comem juntas, realizam atividades conjuntamente. São, portanto, repetições com variação de formas-festa do *vãsy* [tempo passado], configurando-se como formas criativas de se reunir no *uri* [tempo presente], nas quais o preparo e o consumo dos alimentos, as brincadeiras de resistência corporal, as rodas de histórias

em torno das fogueiras e, principalmente, os *cantos-danças-rituais* mostram-se como eixos de conexão com as festas do passado. São *retomadas* das festas *kanhgág*.

Em suma, percebo, de forma compartilhada com Nyg, com quem conversei e escrevemos conjuntamente a respeito (Fideles & Gibram, 2018; 2019), que as práticas coletivas desses momentos - comer junto, preparar os alimentos, conviver intensamente em um ambiente fora da região residencial, construir acampamentos na beira dos rios – são práticas realizadas tanto no *ũri* [presente] quanto no *vãsy* [passado], que propiciam momentos de intensa socialidade e *movimento*, próprios às concepções kaingang tanto de *feira* quanto de *ritual*.

3.7.c. Comidas de festa

Assim como na Festa do Ëmĩ, realizada na década de 90 e presenciada por Tommasino (1995), na Festa do Pãri existe um foco significativo no preparo de alimentos. Além de arroz, feijão, macarrão, carnes de frango e porco servidos em grandes quantidades, duas ou mais vezes ao dia, são preparados, simultaneamente, uma diversidade significativa de alimentos *tradicionais*, apreciados ao longo dos dias do evento.

D. Gilda, principal anfitriã e cozinheira, conta principalmente com a ajuda de suas filhas, noras e outras mulheres próximas para o preparo dos alimentos. Com o milho torrado na cinza e moído no pilão, fazem o *mẽn-hu*, uma deliciosa farinha de milho, também conhecida como *pisé*. Os cogumelos brancos colhidos no caminho, os *kamrĩn*, são cozinhados com água e sal junto às folhas de *fuvá* e *rỹ* (ponta da folha do broto de samambaia), o palmito, *fẽn'ẽ*, colhido na mata circundante é cozido e também preparado com arroz. Em 2019, My conseguiu coletar *fág tóg*, larvas do pinheiro, que comemos cruas, ainda vivas e, depois, fritas. As *fág tóg* são consideradas uma das melhores iguarias dentre as comidas *tradicionais* kaingang, ainda que, dentre as larvas, a preferida seja a *vẽn ga*, bicho/ larva de taquara, que só pode ser colhida no momento de floração, que ocorre a cada 30 anos¹⁸². Nos fogos menores das outras tendas, peixes frescos, que chegavam a cavalo pelo carregamento

¹⁸² Para uma reflexão sobre mudanças nos hábitos alimentares entre os Kaingang, a partir de experiência na TI Rio das Cobras, ver o TCC do pesquisador kaingang Indiomar (Furtado, 2019). Em seu trabalho, encontra-se também uma lista com nomes e especificações de alimentos tradicionais kaingang (ibidem: 27-28).

que My trazia todos os dias da aldeia Sede, eram assados em folhas de bananeira e servidos em horários diversos ao longo dos dias.

No entanto, a comida que pode ser considerada como especialmente característica destas festas kaingang é o *ẽmĩ*. Como já apresentado, o *ẽmĩ* é feito exclusivamente com o *gãr pé* [milho verdadeiro; pururuca] deixado de molho na água e, depois, socado no pilão, transformando-se assim em uma farinha grossa. Nesta forma, o *ẽmĩ* é servido, geralmente, junto com carnes, peixes assados e o apreciado caldo de cascudo [*von*], o peixe mais consumido e abundante nos rios da região. Com a massa dessa farinha, são feitos também bolos, que podem ser fritos ou assados na cinza. O preparo do bolo na cinza, ao qual se referem como *ẽmĩ* ou como *jamĩ*, é feito com a massa de *ẽmĩ* enrolada em folhas de bananeira. Este pacote é então enterrado sob a cinza, onde é assado em fornos de chão construídos com pedras quentes.

O *ẽmĩ* em muito se assemelha ao alimento conhecido pelos Krahó como *pparuto* ou *berubu*, o qual é feito de massa de mandioca, mas também de milho ou banana verde ralada. Esta massa, com os devidos preparativos, é embrulhada em folhas de bananeira e então assada em fornos de chão feitos com pedras. Em alguns casos, junto à massa acrescenta-se carne de caça. Segundo Krahó et al o *pparuto* se “come em todas as festas” (2015: 23), apresentando variações na forma de preparo e nos ingredientes, de acordo com o tipo de celebração.

O uso de fornos de chão está presente tanto no preparo do *ẽmĩ* quanto do *pparuto*¹⁸³, embora os fornos para o preparo dos bolos de *ẽmĩ* sejam menores do que aqueles dos *pparutos*. Além disso, eles são servidos de modos distintos: o *ẽmĩ* é servido em várias porções pequenas ou médias, enquanto o *pparuto* forma uma grande e única porção, que é partilhada coletivamente durante as festas. O preparo do bolo de *ẽmĩ* é feito por meio do aquecimento de pedras, que são dispostas no chão e também com o uso de cinzas do fogo de chão. Assim, o bolo enrolado em folhas de bananeira é assado lentamente pelo calor das cinzas que o cobrem e das pedras quentes que são colocadas ao seu redor.

Considero esta técnica culinária de preparo do *ẽmĩ* em fornos feitos de cinzas e pedras aquecidas como uma variante dos fornos de terra encontrados entre os Jê

¹⁸³ Agradeço a Beatriz Perrone-Moisés por esta indicação, a respeito da semelhança entre o *ẽmĩ* e o *pparuto*, uma transformação percebida entre os povos Jê Setentrionais (o *pparuto* é também preparado por outros povos Timbira, além dos Krahó) e os Kaingang, Jê Meridionais. Curioso notar que os alimentos do tipo *pparuto* parecem não ser encontrados entre os Jê Centrais, dentre os quais, no entanto, encontra-se o uso de variantes de fornos de terra (Lévi-Strauss, 2011: 590).

Setentrionais e Centrais. O forno de terra, cumpre destacar, foi considerado por Lévi-Strauss (2011) uma técnica superior de preparo de alimentos, se comparada ao cozimento direto no fogo ou à fervura em aparatos de cerâmica. Encontrada em povos Sahlish da América do Norte e entre os povos Jê sulamericanos, o forno de terra também foi um fio conector dos mitos destes povos, geograficamente distantes nas Américas. O uso de uma técnica culinária comum, justamente, propicia conexões míticas, uma vez que sabemos ser o código alimentar fundamental para a elaboração das diferenças sobre as quais pensam os mitos.

A respeito do uso do forno de terra entre os Jê Setentrionais, Lévi-Strauss descreve, a partir de diversas fontes etnográficas:

Primeiro, esquentam-se num braseiro pedras ou pedaços de cupinzeiro, que são igualmente duros, até ficarem em brasa. Depois, varre-se o solo ardente e arruma-se sobre ele um leito de folhas verdes, sobre as quais é colocada uma massa redonda de um metro de diâmetro, feita de pasta de mandioca com pedaços de carne, que é empacotada com folhas. Por cima, amontoam-se pedras ou pedaços de cupinzeiros ainda ardentes (por baixo, segundo Maybury-Lewis, 1967: 45), e cobre-se com esteiras velhas e terra tirada dos arredores; o resultado se parece com um montículo funerário (Nimuendaju, 1939: 34; 1946:43; Banner 1957: 54-55; Dreyfus, 1963: 34-35; Maybury-Lewis l.c.) (Lévi-Strauss, 2011: 590).

Lévi-Strauss destaca, ainda, que, entre os Xerente, Timbira, Kayapó, e todos os demais Jê (estaria aqui incluindo também os Jê Meridionais?), com exceção dos Apinayé, o domínio das tarefas ligadas aos fornos de terra a respeito era de exclusividade das mulheres. Essa exclusividade, também encontrada entre os Salish, apresentava um caráter ainda mais delimitado entre os Xikrin (Kayapó Setentrionais), para os quais se relata que o forno de terra era construído em uma posição de extremidade oposta à casa dos homens, em um local que só as mulheres podiam frequentar (Lévi-Strauss, 2011: 591).

No contexto da Festa do Pãri, em que o preparo da armadilha de taquara [*pãri*] e do canal de pedras no rio [*prũg*] é de domínio exclusivo dos homens kaingang, o preparo e cuidado dos fornos de chão feitos com pedras e cinzas é de domínio das mulheres. É também de exclusividade delas o preparo do *ẽmĩ*, que, na forma de bolo assado, está atrelado à técnica dos fornos de chão feitos com pedras e cinzas, de modo semelhante ao *paparuto* em relação aos fornos de terra. As pedras utilizadas para a

construção dos fornos e fogões de chão são extraídas do rio, sendo do mesmo tipo – geralmente circulares – utilizado para construir o *prüg*. Assim, a etapa relacionada à extração de pedras do rio para a construção dos fornos é geralmente atribuída aos homens.

Os Kaingang, diferente dos povos Jê Centrais e Setentrionais, eram, até um passado recente, ceramistas. Assim, a oposição entre as técnicas de fervura com o uso de artefatos de cerâmica (de domínio, por excelência, dos povos Tupi) e a técnica do forno de terra (de domínio Jê), apontada por Lévi-Strauss (2011) como válida para os Jê Centrais e Setentrionais, não parece válida para os Kaingang:

Os Jê utilizam o forno de terra, mas não fazem cerâmica nem praticam o canibalismo; opõem-se, assim, em três pontos aos Tupi, que são ceramistas, canibais e desconhecem o forno, substituído entre eles, pode-se dizer, pelo moquém. (Lévi-Strauss, 2011: 593-594).

Lévi-Strauss (2011) argumenta que esta oposição está conectada a um esquema mítico mais geral, referente à mudança de ênfase dada à conquista do fogo no céu, pelos terráqueos, para a oferta da argila e da arte da cerâmica por seres sobrenaturais, aquáticos e subterrâneos, aos terráqueos. A incompatibilidade do forno de terra e da cerâmica no eixo céu-terra, assim, se transformaria em compatibilidade no eixo terra-água subterrânea. Por fim, devido às características peculiares do forno de chão e da complexidade de sua fabricação, o forno de terra é considerado por Lévi-Strauss uma

manifestação suprema da arte culinária” que atesta a conquista, a presença e a potência do fogo: a cada vez que é acendido, ele comemora majestosamente o conflito inicial, imagem antecipada de todos que viriam a seguir, e cujo resultado foi a conquista do fogo (2011: 599-601).

A ausência da oposição cerâmica x forno de terra foi notada por Lévi-Strauss (2011) em regiões meridionais, como o Chaco argentino, onde, embora o uso da cerâmica fosse generalizado, havia vários povos que faziam uso do forno de terra. Os Kaingang parecem estar entre esses povos para os quais esta oposição não parece ser determinante, apresentando-se também como uma exceção ao modelo proposto por Lévi-Strauss. É notório que uma das formas preferidas de preparo dos peixes e de

certas carnes entre os Kaingang são os ensopados - como o famoso caldo de cascudo [von]-, feitos atualmente em panelas de metal mas, no passado, em panelas de cerâmica. Esses ensopados são muitas vezes servido conjuntamente com o *ẽmĩ*, na forma de farinha ou bolo assado.



Imagem 31: *Êmĩ* servido junto ao caldo de cascudo [von]. TI Apucarantina, abril de 2018.

3.7.d. Jogos do corpo, jogos sonoros

As brincadeiras e jogos eram as atividades que reuniam todos os participantes da festa, inclusive crianças pequenas e os convidados *fôg*. Em 2018, foram divididos quatro grupos, de acordo com a organização proposta pela *juíza*, uma das professoras bilíngues ali presentes. Apenas os *kofá* assistiam às atividades, da sombra dos ranchos, e algumas mulheres continuavam o preparo de alimentos, intercalando-o com momentos de descanso.

A primeira brincadeira era a criação de um nome e de um *canto de guerra*, por cada um dos grupos. Reunidos em lugares diferentes, os grupos, aos poucos, foram apresentando os nomes ali criados: *Gãr pé* [milho verdadeiro; milho pururuca]; *Pÿn jũ* [cobra brava]; *Nẽn tãn* [dono da mata]; *Goj kuprĩ* [água branca]. Na apresentação, os integrantes falavam um pouco sobre a importância de cada um daqueles nomes, pois todos faziam referência ao universo dos *conhecimentos* [jykré] *kanhgág*.

Goj kuprĩ é o nome dado ao rio em cujas margens estavam acampados, por onde os antigos [ẽg si ág] sempre transitaram e pescaram. *Nẽn tãn* faz referência ao ente que traduzem como *dono da mata* – mata entendida como um universo que inclui o que é da ordem do visível e também o que é da ordem do invisível, conforme apresentado pelas falas dos integrantes do Nẽn Ga, no início deste capítulo. *Pÿn jũ*, cobra brava, é considerada um animal de poder, de referência tanto para os *guerreiros* quanto para os *kujá*. Já o *gãr pé*, que vimos ser o milho com que fazem o *ẽmĩ*, é fundamental para a vida Kaingang, sua agricultura sendo documentada desde os primeiros registros sobre os Kaingang. As diferentes versões do mito de origem desse milho narram a história de um velho, de nome *Gãr*, que se dispôs a ser amarrado e arrastado por um terreno, até sua morte. No local onde morreu e por onde derramou seu sangue, nasceram os primeiros pés de milho. Algumas versões narram a mesma história acrescentando que das unhas do dedão do pé deste velho surgiu a espécie de feijão de fava cultivada pelos Kaingang, denominada *pẽn nĩgru* [pẽn = pé; nĩgru = unha]¹⁸⁴.

Apresentadas e esclarecidas as escolhas de cada nome, a etapa seguinte era a composição de um *canto de guerra*, por vezes também mencionado como *grito de guerra*. *Canto de guerra* é a forma como se referem também ao canto *Kanhgág vẽn kanhgág*, que é cantado em todas as mobilizações nas quais os Kaingang estão presentes. Não existe, em kaingang, uma palavra análoga à *guerra*. Existe um termo referente à luta corporal, ao enfrentamento entre duas ou mais pessoas, que é *rará*. Esta concepção, no entanto, é bastante distinta da noção de *luta*, como resistência e ação política indígena contemporânea, para a qual também parece não existir um correlato na língua kaingang. Conforme transcrito no segundo capítulo, um dos trechos do *canto de guerra kanhgág vẽn kanhgág* diz “*inh rárá kÿ inh mÿ há*”, que pode ser traduzido como “*eu me sinto bem ao lutar*”.

¹⁸⁴ Uma das versões deste mito foi registrada por Borba (1908), e segue nos anexos desta tese.

Os cantos criados por cada um dos grupos foram feitos por improvisos frasais, que se encaixavam em padrões rítmicos quaternários, como a maioria dos cantos do Nën Ga. Os cantos ali compostos apresentavam também pouca variação melódica, assim como o *canto de guerra* que era referência para estas composições, *Kanhgág vë kanhgág*. Alguns integrantes do Nën Ga disseram-me ser esta uma das formas de composição utilizadas por eles para alguns cantos que compõem seu repertório. Reunidos em alguma festa, propõe-se um tema e as frases estruturam-se de acordo com certas convenções rítmicas e melódicas já presentes no repertório. Trata-se, portanto, de um típico processo composicional de repetição com variação, a partir de alguma convenção. Abaixo, o trecho de um desses *cantos de guerra* feitos na Festa do Pãri, pelo grupo então denominado *Nën tăn*:

Kÿ mÿ jé pã ri hán jé (3x)
Hán mÿ jé (2x)
Hey hey hey

Então vamos fazer o pãri
Vamos fazer

pãri hán je

Ky mÿ jé pã ri hán jé Ky mÿ jé pã ri hán jé Ky mÿ jé pã ri hán jé
 hán mÿ jé hán mÿ jé hey! hey! hey! Ky mÿ jé pã ri hán jé Ky mÿ
 jé pã ri hán jé Ky mÿ jé pã ri hán jé hán mÿ jé hán mÿ jé hey! hey! hey!

Uma das características deste *canto de guerra*, assim como de outros cantos apresentados naquele dia pelos demais grupos, é a pequena variação melódica. A diferença entre este canto e outros de estilo semelhante não se dava pela variação de alturas, mas por meio da variação de intensidade e da formulação rítmica das frases. Um aspecto comum foi o uso das interjeições (*hey! hey!*), características destes *cantos de guerra*. Um deles, no entanto, apresentava uma estrutura melódica bastante similar à segunda parte do canto *Mũjé há*, transcrito no capítulo anterior – o qual apresenta variações de altura claras em torno de um centro tonal (processo composicional de melodização). A partir da transcrição acima podemos notar que as repetições, neste caso, não se encerram em uma quadratura formal estável: a repetição do trecho, que se inicia no compasso 10, faz como que a melodia comece em anacruse e desloque a melodia em um tempo dos compassos. Ao final, com as repetições ternárias da primeira frase, contrastadas com repetições binárias da segunda, tem-se uma forma ímpar de compassos (19, ao todo), que então se repete com outra letra.

A disputa desses *cantos de guerra* entre os grupos consistia em qual deles cantava e dançava por mais tempo e mais energicamente. Embora alguns grupos tenham sido apontados como vitoriosos, não houve nenhuma ênfase em um resultado final. As atividades seguintes foram de ornamentação de crianças segundo o adereçamento *tradicional* indígena – ao que foram surgindo crianças pintadas, nuas ou vestidas com saias de fibra de urtiga, portando colares e cocares. Em suma, as brincadeiras deste dia eram de cunho primordialmente estético: improvisos de música, dança e ornamentação.



Imagem 32: Pintura corporal de participantes da festa, com urucum e jenipapo. TI Apucarantina, abril de 2018.

Na outra tarde reservada a brincadeiras, já no quarto dia de festa, os jogos foram de resistência física. A disputa dos cantos de guerra, no dia anterior, também possuía um caráter de resistência física, já que os vencedores eram aqueles que conseguissem cantar-dançar, por mais tempo e mais energicamente. Novamente, organizados entre os quatro grupos, disputaram-se corridas de toras, cabo de guerra, escaladas em troncos (pau de sebo), lutas corporais, disputas de velocidade a nado no rio. Todos os jogos eram acompanhados com muita animação, por parte dos participantes da festa.

Os jogos, em diferentes contextos indígenas, ocupam lugar central em festas e rituais. Especialmente entre os Xavante, cumpre relembrar as descrições de Maybury-Lewis (1989) sobre as corridas de tora, torneios em que disputam pessoas de diferentes classes de idade. Segundo o autor, as corridas de tora, ali, seriam uma expressão do dualismo: seriam atividades que expressariam a busca pelo ideal de

“equilíbrio e harmonia” (Maybury-Lewis, 1989: 103), uma vez que prescindem de competição pela vitória. Esta forma de perceber a corrida de toras, como um dispositivo de harmonização dos conflitos decorrentes do faccionalismo xavante, seria análoga, portanto, àquela apresentada por Graham (2018), acerca das reuniões *warã*. Vianna (2002) traz uma rica etnografia do futebol entre os Xavante na TI Sangradouro, apontando como elementos relativos às classes de idade, bem como a espacialidade da aldeia e as dinâmicas faccionais do coletivo, são relevantes para a formação das equipes de futebol. Diferente de Maybury-Lewis, Vianna aponta que tanto para o futebol quanto para as corridas de tora contemporâneas nota-se rivalidade entre os competidores. Para além disso, a autora aponta um movimento pendular de “auto alteração e identificação” (ibidem: 299), em dinâmicas como jogar junto e jogar contra os waradzu [brancos]. Na Festa do Pãri não se joga futebol, embora este esporte seja bastante presente no cotidiano da TI Apucaraninha, assim como nas demais TIs kaingang onde já estive, em especial aos finais de semana. Nestes jogos, percebe-se, sim, a presença de rivalidade entre times, especialmente em campeonatos que envolvem disputas interaldeãs. Percebo, em relação ao futebol, que os jogos da Festa do Pãri promovem certa rivalidade entre os grupos, mas esta rivalidade se apresenta mais como um motor para a alegria: brinca-se de disputar, em uma brincadeira séria, cujo fim mais valioso é a alegria. De fato, ao final de todas as competições da Festa de 2019, ninguém soube ao certo qual equipe foi a vencedora, e esta informação não parecia significativa. No ano de 2018, houve empate entre duas das equipes. Ou seja, em nenhum dos dois casos, uma única equipe saiu vitoriosa.



Imagem 33: Pau de sebo, uma das brincadeiras *tradicionais* da Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2018.

Os jogos que compõem a Festa do Pãri foram apresentados como brincadeiras *tradicionais*. Chamou-me atenção, nesse sentido, que nenhuma menção tenha sido feita em relação ao famoso *kandjire*, praticado pelos Kaingang antes e durante o período dos aldeamentos (Amoroso, 2003; Tommasino, 1995). O *kandjire* era uma disputa feita entre anfitriões e convidados, que arremessavam bordunas e outros tipos de lanças uns nos outros. Saía vitorioso aquele que apresentasse as mais fortes escoriações. Nos registros feitos por Borba (1908: 17-18) encontra-se uma exegese de uma mulher kaingang, mais velha, na qual ela afirma que os *kandjire* realizados antes dos aldeamentos comumente causavam mortes. No entanto, ela prossegue, tudo parecia acontecer de maneira amigável, uma vez que o objetivo era preparar os participantes para a guerra, tornando seus corpos, com estes jogos, mais fortes e resistentes. De toda forma, penso que as brincadeiras atuais dos kaingang ressoam

com o *kandjire*, no sentido de que ambos promovem o fortalecimento dos corpos, tornando-os mais resistentes tanto para a *guerra do passado* quanto para a *luta* do presente. Essa associação entre *guerra do passado* e *luta atual* é, como vimos em momentos anteriores, continuamente reforçada pelos Kaingang.



Imagem 34: Luta corporal [*venh rará*], durante a Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2019.

As atividades coletivas começavam pela manhã bem cedo e duravam o dia todo. Goj Fideles (2020) constantemente descreve as práticas na Festa do Pãri como *rituais*: “Os jovens praticam seus rituais regularmente, desde o momento que acordam até antes de dormir” (ibidem: 33). Aqui, Goj amplia a noção de *ritual* para além da noção de *tÿnh*, categoria, como vimos, atrelada às práticas dos cantos-danças. *Rituais*, para a autora, envolvem ações que compreendem o preparo das casas onde dormem, o preparo dos alimentos, as conversas com os mais velhos ao redor das fogueiras, a confecção de cocares, colares e outros adornos, as pinturas corporais, a construção da armadilha do *pãri*. Essa forma de apresentar a festa, como um “*ritual contínuo*”, aproxima-se das ideias de Stach (2011), justamente por não atribuir ao ritual um caráter estrito ou excepcional. Na Festa do Pãri, encontramos um adensamento de

significações, que ora se rarefazem e ora se concentram, como quando cantam-dançam, realizam seus *t̃nh*.

Em momentos de rarefação de expressividade ou significação aconteciam de forma contínua, às vezes intercalada com as atividades no pátio central, quando reuniam todos os participantes. Eram atividades que se desenrolavam em cada um dos ranchos ou tendas - como a preparação de alimentos e a construção de artefatos, como mesas, machados e fogões - e também dispersas no ambiente, como a coleta de alimentos no mato, as atividades de pesca, e os banhos de rio. Ao anoitecer, após os banhos e os jantares coletivos, a festa chegava a seu clímax. Todas as noites, acendia-se uma enorme fogueira, em torno da qual os integrantes do Nën Ga – e, em 2019, também do Guerreiros - dançavam e cantavam, por horas seguidas. Todo o repertório era cantado em sequência, com inúmeras repetições, no movimento circular característico de seus *t̃nh*. Assim, se a música, de acordo com Menezes Bastos (2007, 2013), é o pivô de cadeias intersemióticas dos rituais ameríndios – no caso kaingang, como apresentado acima, ela faz a ponte entre o tempo mítico [*gufã*] personificado pelos guerreiros que *lutam* ao cantar e dançar - ela aqui se mostra também como o ponto culminante da festa, ou o momento de maior densidade de significação, nas palavras de Stasch (2011).

Assim, se a música, de acordo com Menezes Bastos (2007, 2013), é o pivô de cadeias intersemióticas nos rituais ameríndios – no caso kaingang, como apresentado acima, ela faz a ponte entre o tempo mítico [*gufã*] e os corpos dançantes e ornamentados, que personificam os *guerreiros ancestrais* - ela aqui se mostra também como o ponto culminante da festa, ou o momento de maior densidade de significação (Stasch, 2011).

3.7.e. O canto da urutágua

Em 2018, o encerramento da festa, em seu quinto dia, foi também conduzido pela prática dos *t̃nh*. Eram cerca de 11h de uma manhã abafada. Todos os participantes da festa estavam reunidos no pátio central, quando quatro líderes do Nën Ga surgiram dos fundos e foram parcimoniosamente se aproximando, enquanto My entoava um canto lento. A cada repetição das partes deste canto, os quatro marcavam, simultaneamente, toques de três tempos com os *xykxy*. O modo como My colocava sua voz inspirava uma forma de lamento.

Este era o único canto, até aquele momento, do repertório cantado pelo Nën Ga que não possuía marcação rítmica. É um canto, no entanto, que faz parte do repertório coletivo: quando cantado pelos outros integrantes, ele passa pelo processo de ritmização e se apresenta com uma fórmula ternária de compasso (3/4) – o único do repertório com esta característica. Quando cantado apenas por My, como no encerramento da Festa do Pãri daquele ano, o canto se apresenta da seguinte maneira:

Toque do xykxy contínuo.....

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Onh'oj ag vỹ kãmũ

A urutágua veio até nós

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Onh'oj ag vỹ kãmũ

A urutágua veio até nós

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Onh'oj ag vỹ kãmũ

A urutágua veio até nós

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Ag kanhkã ag tũg kren ja ag

Nossos parentes quase se acabaram

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Ag kanhkã ag tũg kren ja ag

Nossos parentes quase se acabaram

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Ag kanhkã ag tũg kren ja ag

Nossos parentes quase se acabaram

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

Hã kÿ ag kygfÿ mÿn e vÿ

Por isso estamos sempre chorando

Hã kÿ ag kygfÿ mÿn e vÿ

Por isso estamos sempre chorando

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

U... U... U...U...

[canto da urutágua]

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

U...U...U...U...

U...U...U...U...

[toque ternário do xykxy]

[toque ternário do xykxy]

[repete do início]

Para ouvir este canto, acesse o link:

https://drive.google.com/file/d/1f9WCBDx2b3Hbd1r8gJWqGarOpLQOtkCV/view?usp=s_haring

Segundo My, esta música foi criada no período dos preparativos para a Festa do Pãri daquele ano, quando ele e outros integrantes do Nën Ga ficaram acampados no local da festa por vários dias, isolados e em contato direto com os seres que habitam *nën* [floresta e todos os seres que nela habitam, visíveis e invisíveis]. Durante aqueles dias, ele disse escutar melhor o som dos *bichos*, em especial o canto dos pássaros. Posteriormente, ele acrescentou que este era o *Onh'oj tÿnh*, o Canto da Urutágua, que ele e os outros integrantes do Nën Ga fizeram, a partir do canto desse pássaro e da história que lhe contaram:

O canto se coloca como o passarinho que chora por ter perdido sua família.

O tãn fala para o pássaro que ele perdeu o pai. Então ele chora.

O tãn fala para o pássaro que ele perdeu mãe. Ele chora.

O tãn fala para o pássaro que ele perdeu os irmãos. Ele chora.

E, por fim, ele conta que ele perdeu a esposa: ã prũ fi tũ.

Aí ele chora mais doído ainda. U... u... u...

Explicaram-me, em uma roda de conversa, que esta história está relacionada aos sinais que o canto do *onh'oj* (também conhecido como urutágua) traz: à noite, quando se ouve o canto desse pássaro, é sinal de que haverá morte na família. *Tãn*, neste caso, é o dono/ mestre do *onh'oj*/ urutágua. *Tãn* é o ente com quem se entra em contato, por exemplo, para pedir permissão para a retirada de *remédios* [*vẽnh kagta*] na floresta (Crépeau, 2015; Crépeau e Rosa, 2020). São os *tãn* que, segundo o *kujá* Jorge Garcia, vêm *vocar na gente* – conforme explicou a respeito dos *mestres* que entram em contato com ele na mata (cf. Capítulo 2). De acordo com alguns interlocutores, trata-se de um ser que permite a comunicação entre planos visíveis e invisíveis. Assim, de acordo com a história do urutágua transcrita acima, a comunicação por meio do canto do *onh'oj*/ urutágua, que anuncia a morte de alguém da família, é realizada pelo *tãn* deste pássaro, que vem *vocar* nas pessoas, transmitindo-lhes a mensagem fúnebre.

O *onh'oj*, apresentado pelos Kaingang como urutágua, é um pássaro da família dos nictibídeos (*Nyctibius griseus*), também conhecido como urutau, mãe-da-lua, kúa-kúa, uruvati, encontrado em toda a América, tropical e subtropical. O nome urutau, cuja variante mais próxima é urutágua, tem origem tupi e significa “pássaro fantasma”. De hábitos noturnos, seu canto é lúgubre e, diz-se, mais audível em noites de lua. Em seu livro “A Oleira Ciumenta”, Lévi-Strauss (1986) identificou esta ave como uma das muitas espécies e gêneros que ganham valores semânticos parecidos no pensamento mítico tanto americano quanto europeu. Esta classe de aves, a qual Lévi-Strauss designa por “Engole-vento” (1986: 49), está fortemente presente em mitos de diversos povos da América indígena. Segundo Lévi-Strauss, o empirismo imputa a estes pássaros “uma natureza sofredora e um grande apetite, devido à sua vida solitária, aos seus hábitos noturnos, seu grito lúgubre e seu bico grande, que lhe permite engolir os maiores insetos” (ibidem: 69).



Imagem 35: Urutáguá. fonte: www.conexãoplaneta.com.br (acesso em 15 de junho de 2021).

Dentre os muitos exemplos, Lévi-Strauss destaca, inicialmente, que para os Tupi da Costa, segundo escritos deixados pelo viajante Jean de Léry, a chegada do urutau estava relacionada a boas-novas e a palavras de incentivo da parte de parentes e amigos mortos. Ou seja, o exato oposto do que a chegada e o canto desta ave anunciam para os Kaingang. A predição fúnebre, por sua vez, é próxima ao que se encontra entre os Aruak, na Guiana, para os quais os “Engole-ventos” são pássaros que possuem laços familiares com os espíritos dos mortos, sendo vistos com frequência nos arredores dos túmulos e sendo proibido que sejam enxotados. O pouso deste pássaro perto de alguém é sinal de morte de alguma pessoa próxima. A predição da morte relacionada à aparição deste pássaro é também encontrada entre os Desana e estende-se a diversos outros povos, como entre os Tehuelche (Argentina), na América meridional. Sobre as variações acerca deste pássaro, Lévi-Strauss (1986: 51) cita ainda que:

Os Tukuna, menos otimistas, acreditam que as almas dos mortos voltam sob a forma de Engole-ventos para sugar o sangue, a carne e os ossos dos vivos, deixando apenas a pele. Segundo os Kalina da Guiana, que acreditam numa pluralidade de almas, aquela que se mantém ligada à terra, às vezes, aparece na forma de Engole-vento. Para os Taulipang, o Engole-vento é o servidor ou o espírito familiar do gênio das águas.

O mito registrado por Teschauer, entre os Guarani, é um dentre os tantos mitos que tratam da origem dessa classe de aves identificada por Lévi-Strauss como Engole-vento. Neste mito, o urutau anuncia a uma heroína a morte de seu amante, e ela mesma se transforma no pássaro. Como vimos, na história kaingang, ao próprio engole-vento (*urutáua/onhój*) são anunciadas, pelo *tãn*, mortes de seus parentes e, por fim, de sua esposa.

Em seu artigo dedicado ao Engole-vento (*urutau*), Teschauer reproduz um mito guarani das margens do Uruguai que parece inverter o precedente. Uma filha de chefe e um rapaz se apaixonaram, mas os pais da jovem não aprovavam a união da filha com alguém de classe inferior. Um dia, a moça desapareceu. Descobriu-se que tinha fugido para as colinas, refugiando-se entre os animais e pássaros. Enviaram embaixadas e mais embaixadas até ela, para convencê-la a voltar, mas em vão: o desgosto a tinha tornado surda e insensível. Um feiticeiro declarou que só um grande choque poderia tirá-la daquela letargia. Anunciou-se então à heroína a falsa morte de seu amado. Ela deu um pulo e desapareceu, transformada em Engole-vento. (Lévi-Strauss, 1986: 55)

Lévi-Strauss conecta diversas versões de mitos, protagonizados pelos pássaros Engole-vento, associando-os à disputa dos astros Sol e Lua e, por fim, à questão do ciúme. Desta forma, o autor relaciona grandes temas da organização do universo (tratados em mitos da América do Norte) a conflitos domésticos (tratados em mitos da América do Sul), que fornecem “uma imagem em miniatura de conflitos em grande escala que precederam a ordenação do universo” (Lévi-Strauss, 1986: 58). Não cabe, contudo, apontar todos os desdobramentos dos mitos ameríndios referentes ao Engole-vento. Por ora, destaco a natureza ambígua do *urutáua/onhój*: uma ave que anuncia a morte de parentes e é, ainda assim, tema de um dos cantos mais importantes para o Nën Ga, que por mimese vocalizam o próprio canto da ave... *u... u... u*.

3.7.f. Aproximação e afastamento

Poderíamos, diante do apresentado, inferir que assim como os *t̃nh* aproximam os *javé* dos vivos, o canto da urutágua seria uma forma de aproximação controlada ao tema ou à eminência da morte? Vimos que os integrantes do Nën Ga, ao realizarem seus *t̃nh*, pintam-se de acordo com suas *marcas* [*rá*], o que, assim como no Ritual do Kiki, é feito como forma de proteção aos *vënh kuprĩg*. Desta forma, protegidos, aparamentados, eles vocalizam o canto da urutágua, que anuncia a morte de alguém próximo. Trazem, assim, para perto de si, o perigo da morte, estando, no entanto, protegidos dela. Essas ambivalências parecem se estender para as relações com os mortos/ ancestrais/ outros que não os vivos: ao mesmo tempo em que são, em certos casos, evitadas, são também potências criativas que viabilizam a construção de vínculos e o movimento de forças que extrapolam o plano das relações entre humanos.

Ao realizarem seus *t̃nh*, os integrantes do Nën Ga dizem trazer para perto de si seus *javé*, seus ancestrais, que são *vocados* por meio de seus cantos. A própria concepção de *vĩ* - termo traduzido como *voz* ou *língua* – aponta para o fato de que as vozes kaingang, *kanhgág ṽĩ*, neste contexto, são formas de ativação dos ancestrais, um meio de acionar a *força* dos *javé* por meio das vozes. Os *t̃nh*, portanto, criam momentos em que os Kaingang, no *ũri*, *fazem como seus antepassados* e, por meio das *kanhgág ṽĩ*, se tornam também *antepassados*.

Este esforço de aproximação dos antepassados com o mundo dos vivos tem se mostrado uma dimensão produtiva, em diferentes contextos etnográficos ameríndios. Ainda que os esforços para o afastamento dos mortos e a ênfase na oposição entre vivos e mortos seja extremamente operante entre os Kaingang (Veiga, 1994, 2000; Almeida, 2004; Rosa, 2005; Gibram, 2012), como em geral acontece, especialmente entre os povos Jê - que corroboram de múltiplas maneiras para a formulação “os mortos são outros” (Carneiro da Cunha, 1978) -, pesquisas recentes, entre diferentes povos ameríndios, têm sinalizado esforços diversos na criação de vínculos e continuidade com os antepassados, considerados uma classe específica de mortos (Heurich, 2015; Graham, 2018; Packer, 2019). Tal continuidade, em linhas gerais, explicita a vontade de enaltecimento dos feitos dos antepassados e a importância

desse reconhecimento para a produção de modos de vida no presente. Packer (2019) afirma que, entre os Krahó, durante os cantos rituais:

o cantor canta como cantavam os antepassados e, ao fazê-lo, ocupa seu lugar, tornando-se (ainda que apenas momentaneamente, somente durante o tempo de sua performance) um deles: um antepassado vivo. Quanto a isso, vale esclarecer ainda que o termo que produz esta ideia de continuidade entre os antepassados e o cantor (*japuhnã*), mais do que indicar uma pessoa que *vem* depois de alguém (um sucessor), indica alguém que *vai* depois (um seguidor), como a última pessoa de uma fila, que segue os passos daqueles que caminham a sua frente, acompanhando-os. Neste sentido, os antepassados, mais do que mortos afastados e deixados para trás, constituem um modelo de pessoa e um modo de vida a ser (per)seguido e constantemente (re)produzido por meio da (re)transmissão de seus conhecimentos e de seus “fortes gritos” (Packer, 2019: 242).

Entre os Xavante, vimos que também há ocasiões de aproximação com os antepassados. As performances dos sonhos trazem à tona a questão do devir-ancestral dos vivos: por meio das narrativas desses encontros oníricos, o narrador torna-se, ele mesmo, um “criador”. “Criador”, “imortal”, “sempre vivos” são traduções que Graham (2018) elege para *höimana’u’ö*, classe de seres que se constitui pelos criadores originais do mundo Xavante, em que também se transformam pessoas eminentes quando vivas, como grandes líderes ou conselheiros (:157). A autora afirma que os Xavante escapam à caracterização geral proposta para os povos Jê de que eles seriam sociedades voltadas, apenas, para o mundo social dos vivos, sinalizando que eles seriam, ao contrário, “voltados para outros mundos” (ibidem: 155), como os mundos dos imortais, que, no entanto, não podem ser vistos, apenas ouvidos e sentidos.

Warodi, que Graham descreve como um velho homem xavante com capacidades oníricas excepcionais, diz que, efetivamente, se reúne com os ancestrais em seus sonhos. Ao narrar esses encontros, Warodi torna-se também um *höimana’u’ö*:

Ao manipular dispositivos discursivos formais, [Warodi] alinhou sua identidade pessoal com a dos criadores do mundo xavante; ofuscando criativamente a distinção entre o presente e o passado mítico, entre o eu e o outro, converteu-se ele mesmo em um criador imortal. Em sua fala e em sua subjetividade, Warodi

estabeleceu conexões entre o passado e o presente, os vivos e os mortos – meios para que tanto os Xavante como ele próprio, depois de morrer, permaneçam (Graham, 2018: 250).

Além dos *höimana'u'ö*, essa categoria especial de mortos, formada pelos criadores, “sempre vivos”, existem também entre os mortos xavante os *wazapari'wa*, que são a maioria dos mortos, aqueles nos quais as pessoas comuns se transformam, tidos como mortos benevolentes, e os *abazehire*, uma classe de seres nos quais as pessoas consideradas más se transformam. Os seres que são imortalizados pelas narrativas xavante são os *höimana'u'ö*. Os *wazapari'wa* são seres dos quais os Xavante têm certo receio, mas que são também considerados protetores, em relação aos vivos. O mundo dos *wazapari'wa*, diferente do que descreve Carneiro da Cunha para os Krahó (1978), é similar ao dos vivos: nele, também se encontram as metades exogâmicas *öwawẽ* e *poriza'õno* e as classes de idade. As categorias *höimana'u'ö*, *wazapari'wa* e *abazehire*, juntas, compreendem o último estágio do ciclo de vida xavante, tratando-se de um ciclo englobante, que inclui os vivos e os mortos (Graham, 2018: 158).

O devir-ancestral entre os Xavante permite comparar a relação estabelecida entre os vivos kaingang e os *javé* daquela entre os vivos xavante e seus *höimana'u'ö*. Para os Kaingang, os *javé* são os ancestrais que, por meio dos *t̃nh*, podem transmitir sua *força* [*tár*] aos vivos. Eles são imortais que são trazidos para perto durante os *rituais*, que conectam os vivos do presente ao passado, apontando, ao mesmo tempo, para boas formas de se viver no presente e no futuro, como *verdadeiros Kaingang*, *kanhgág pé*. As vozes kaingang, *kanhgág vĩ*, e os *t̃nh*, são a potência e a forma desses vínculos, dessas aproximações entre os antepassados e os Kaingang atuais.

Os *vẽnh kuprĩg*, por sua vez, são os espíritos dos mortos, temidos e evitados, mas ainda assim atraídos em momentos específicos, como no Ritual do Kiki. Nunca ouvi que um grande líder ou um grande conselheiro pudesse se transformar em um *javé*, tal como acontece entre os Xavante em relação aos *höimana'u'ö*¹⁸⁵. Os *javé* são considerados seres protetores, que conferem *força* aos vivos, enquanto os *vẽnh kuprĩg* são mortos considerados perigosos, que podem acometer o mundo dos vivos. A relação com os *vẽnh kuprĩg* deve ser controlada: eles devem ser satisfeitos durante o Ritual do Kiki, para que voltem para seus mundos.

¹⁸⁵ O caso de um grande líder, Augusto Opẽ, ter se transformando em um *jagré* é relatado por Nyg no documentário “Nên ga vĩ” (2019). Ele teria se transformado, após sua morte, em um *jagré* protetor, que acompanha o coletivo Nën Ga, também mencionado como um *encantado*.

Nũgme é o termo geralmente atribuído ao mundo dos mortos. Segundo Rosa (2005), o *numbê* (ou *nũgme*, conforme a grafia), estaria no plano subterrâneo, onde se estabelecem os *vẽnh kuprĩg korég* [espíritos maléficos] e os espíritos por eles capturados. Segundo Rosa e outros autores, a captura do espírito dos vivos [*kãnhvég*] pelos espíritos dos mortos é considerada uma das principais causas de morte e adoecimento entre os Kaingang e, por isso, diversas formas de proteção e afastamento são empenhadas para afastá-los do mundo dos vivos (cf., entre outros, Carvalho Rosa, 2011; Gibram, 2016; Cimbaluk, 2018).

Rosa (2005) e Almeida (2004) descrevem que há dois destinos para os *vẽnh kuprĩg* - dentre os quais continua operante a divisão entre as metades *kamé* e *kanhru*, tal como no mundo dos vivos¹⁸⁶. De acordo com esses autores, aqueles que são *kamé* vão para o *fág kawã*, relativo ao alto e ao leste (sol nascente), e os *kanhru* vão para o *nũgme*, associado ao baixo, ao subterrâneo e ao oeste (sol poente). Os demiurgos *Kamé* e *Kanhru* teriam justamente saído do *nũgbe*, o mundo subterrâneo dos mortos, para então criarem a vida na terra. Ao escrever sobre os territórios xamânicos kaingang, Rosa (2005) distingue o nível subterrâneo associado ao *nũgbe* dos níveis terrestre e alto, este último associado ao céu, ao domínio que os Kaingang concebem como *kanhkó* e que o autor equivale ao *fãg kawã*, lugar de destino dos *vẽnh kuprĩg há* [espíritos bons]. O *nũgme* foi a mim descrito como um local perigoso, ao qual apenas os *kujá* têm acesso, para que seja realizado o resgate da *alma* dos vivos. Na TI Rio da Várzea, um jovem kaingang que havia sido curado por um *kujá*, disse-me que “o *kujá* vai para um lugar muito sinistro, como uma floresta escura, cheia de monstros. Ele tem que encontrar a alma e cuidar para que também não seja pego, ou não se perca por lá” (Gibram, 2012: 82).

Os *vẽnh kuprĩg* são descritos, em diversos contextos, como sendo perigosos, invejosos, venenosos e saudosos do mundo dos vivos (cf., entre outros, Baldus, 1979; Veiga, 2000; Rosa, 2005; Gibram, 2012). Por isso, podem vir e levar a *alma* [*kãnhvég*, termo também descrito como *reflexo*] de quem gostavam, quando vivos, para o *nũgme*. Por serem perigosos, os vivos devem satisfazer os *vẽnh kuprĩg* oferecendo-lhes presentes, bebidas, comidas, festas e outras formas de gratificação, em momentos específicos e através da mediação dos *kujá*. Com isso, os vivos

¹⁸⁶ A mim sempre foi dito também que a divisão entre as metades continua válida no mundo dos *vẽnh kuprĩg*. Voltaremos ao Ritual do Kiki no próximo capítulo, onde essas questões serão também retomadas.

conseguem que os *vênh kuprîg* voltem ao *nûgme*, não levem as *almas* [*kãnhvég*] dos vivos consigo ou causem outros infortúnios, passíveis de acontecer quando rondam a aldeia dos vivos: “Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não é tratado segundo as instruções tradicionais.” (Baldus, 1979: 22).

Também em Rio da Várzea, uma senhora kaingang contou-me que, em certa ocasião, seu filho mais novo ficou muito doente, ao que ela levou-o para ser tratado por uma *kujá*. Esta *kujá* lhe disse que o estado de saúde de seu filho não melhorava, porque o espírito do sogro dele estava segurando-o nos braços. Disse-lhe também que o espírito [*vênh kuprîg*] do avô levaria o neto, a não ser que lhe dessem uma garrafa de aguardente, três foguetes e pedaços de salame. “*Aí ele saiu madrugada adentro, trouxe os foguetes, a pinga e um ranchinho com salame. A kujá deu os presentes e benzeu o nenê com erva do mato. Só assim ele sarou*” (Gibram, 2012: 82).

Essas descrições acerca das relações entre vivos e mortos, entre os Kaingang, ressoam, sob alguns aspectos, com descrições sobre os Krahó, para os quais, segundo Carneiro da Cunha (1978), a morte e a interrupção das relações por ela causada são consideradas tão bruscas que só podem ser encaradas de forma hostil, o que levaria os Krahó a verem seus mortos como inimigos (idem: 144). No entanto, se, entre os Krahó, os mortos constituem uma forma de “alteridade máxima”¹⁸⁷, a atribuição desta formulação a outros povos Jê (ou mesmo aos Krahó, segundo Packer, 2019) pede alguma ponderação. Entre os Kaingang, os mortos (os *vênh kuprîg*, não os *javé*), de modo semelhante aos Xavante, apresentam uma série de características que são extensíveis aos vivos, não constituindo, dessa forma, um polo relacional absolutamente diverso. Assim como os vivos, os *vênh kuprîg*, por exemplo, se alimentam, sentem saudades, sentem desejos, gostam de festas, de cantos, danças, bebidas. Entre os mortos kaingang, a divisão entre as metades *kamé* e *kanhru* e a identificação dos parentes continua operante, tal como no mundo dos vivos. Também por isso, as *marcas* – pinturas corporais – são importantes: além de serem feitas com plantas que afastam os *vênh kuprîg*, elas permitem, durante o Kiki, que esses últimos identifiquem os vivos que são da mesma marca/ metade que a sua.

¹⁸⁷ Lembremos da clássica formulação da autora: “Tidos por fundamentalmente diversos, os mortos servem para afirmar, circunscrever os vivos. O pensamento krahó parece proceder, vimo-lo, por complementaridades, por negações: eu sou aquilo que o que eu não sou não é.” (Carneiro da Cunha, 1978: 145)

Assim, eles podem se aproximar e ouvir os cantos-rezas entoados pelos rezadores de sua própria metade: aproximam-se, ouvem os *t̃nh* dos rezadores de sua metade e depois se afastam, voltam para o *nũgme*. As *marcas*, por outro lado, assinalam a profunda distinção entre os vivos, que possuem um corpo [*há*] que pode ser pintado e adereçado, em oposição aos mortos que não mais possuem um corpo, apenas um *reflexo*.

Várias questões acerca dessas complexas relações entre vivos e mortos kaingang foram apontadas por Veiga (2000), Rosa (2005) e, mais recentemente, por Cimbaluk (2018), não cabendo no escopo desta pesquisa um maior prolongamento do assunto. No momento, o ponto a ser destacado é que, se existem esforços de aproximação com os *javé*, os antepassados kaingang, isto não pode ser tomado como um contraponto aos esforços de afastamento empregados em relação aos espíritos dos mortos, os *vẽnh kuprĩg*, pois trata-se de classes diferentes de seres. Os ancestrais kaingang são como forças despersonalizadas, enquanto os *vẽnh kuprĩg*, ao contrário, são o *espírito de alguém*, como o próprio termo revela: *vẽnh* = de alguém; *kuprĩg* = transparência, sombra branca; *vẽnh kuprĩg* = sombra branca de alguém. Ao mesmo tempo em que os *vẽnh kuprĩg* são tomados como perigosos, espécie de inimigos cosmológicos, eles não apresentam modos de ser absolutamente contrários àqueles dos vivos, compartilhando com eles uma série de características comuns.

Após essa digressão sobre as relações entre vivos e mortos, estimulada pela presença do canto da urutágua, voltemos ao dia de encerramento da Festa do Pãri.

>><<

No centro do pátio, reuniam-se os outros integrantes do Nẽn Ga. Quando aqueles que entoavam o Canto do Urutágua aproximaram-se, todos começaram a cantar-dançar. Passados alguns minutos, Goje, um dos líderes, passou a circundar a roda que havia se formado, entoando rezas que remetiam ao universo sonoro evangélico¹⁸⁸, na língua kaingang. A sonoridade dos cantos, somada à sonoridade da

¹⁸⁸ Ainda que o Nẽn Ga se apresente, além de um coletivo *da cultura*, como uma *religião*, isso não impede que vários integrantes sejam também adeptos do pentecostalismo. Não existe neste coletivo uma oposição marcada entre aqueles que são evangélicos e aqueles que não são. Esta oposição, no entanto, aparece de forma mais acentuada em outros contextos aldeãos, no que concerne, por exemplo, à participação em bailes e festas, em que se permite a ingestão de bebidas alcoólicas. As diferenciações entre os adeptos do “catolicismo popular”, segundo o autor, e evangélicos foram etnografadas por

reza de Goje, formava uma massa sonora enérgica, que envolvia todos os presentes. O momento era de comoção: ao fim dos cantos, anfitriões e convidados, emocionados, foram convocados a falar. Muitas pessoas choraram e falaram sobre o envolvimento com o Nẽn Ga, a emoção de ver o *movimento* tomar força, a beleza e a intensidade do que vivenciaram naquela semana de festa.

3.8. As festas continuam

Neste capítulo, busquei apresentar o movimento Nẽn Ga indicando a centralidade das categorias presentes em seu nome: *nẽn* e *ga*, mata/ espírito, bicho/ terra, noções fundamentais para a gênese e a expansão deste coletivo, que “*é como os bichos do mato*”, como “*os antigos que viviam dentro desse mato*” ou, ainda, como o “*espírito da mata*”. *Ga*, como vimos, são os *bichos* que vivem na terra e a própria *terra*. Ao nos aproximarmos de suas concepções e de suas práticas festivas, vimos que o movimento Nẽn Ga se conecta diretamente com noções referentes à territorialidade kaingang, pautado na ideia de ocupação ancestral. Busca-se, assim, *viver como os antigos* que viviam na floresta, propondo um modo de existir diferente daquele imposto pelas políticas integracionistas e pelas formas econômicas de exploração da terra pautadas pelo agronegócio.

Este *viver como os antigos* é uma retomada que toma corpo (e toma os corpos), especialmente, nos momentos de *t̃nh*: *cantando-dançando-fazendo ritual*, os Kaingang trazem, por meio de suas vozes [*vĩ*] e de seus corpos, as vozes e a *força* de seus antepassados [*javé*]. Como vimos, *vĩ* é uma noção central na expressão *kanhgág vĩ*, pois as vozes kaingang são também força, energia, uma forma de corporificação de vozes dos *javé*. Portanto, se, de fato, existe um esforço para o esquecimento e o afastamento dos espíritos dos mortos personificados [*vẽnh kuprĩg*] da vida cotidiana dos vivos, existe também um esforço para a aproximação dos antepassados – considerados como outra classe de seres, mortos coletivos e despersonalizados –, que consiste fundamentalmente em *vocar* sua presença por meio dos *t̃nh*.

Essa continuidade com os antepassados e a busca por uma ocupação ancestral do território e da existência é um ideal que também se concretiza por meio de *retomadas* de festas tradicionais. *Retomadas* que propõem continuidades com os

Almeida (2004), no contexto da TI Xapecó. Neste trabalho, o autor sugere que esta oposição seria uma atualização do dualismo diametral kaingang.

modos de *ser kanhgág* e rupturas com imposições coloniais, como aquelas referentes aos projetos integracionistas e produtivistas empreendidos ao longo do século XX (cf. capítulo 1). Em diferentes escalas, as festas kaingang, no *ũri* e no *vãsỹ*, mostram-se como formas de resistir a um modo de ser proibitivo, impositivo em relação ao trabalho, que segue lógicas de confinamento e de exploração econômica da terra. D. Gilda, no encerramento da Festa do Pãri de 2018, disse a todos:

Sabe por que eles proibiram nós, os Kaingang, de fazer nossas festas e nossos rituais? Porque durante as festas a gente vira a noite, passa os dias comendo junto, dormindo junto. Aí nem lembra de trabalhar. E eles queriam era escravizar os índios com o trabalho. (D. Gilda, março de 2018).¹⁸⁹

D. Gilda refere-se, nesta fala especificamente, *ao sistema do painelão*, pelo qual os Kaingang de diversos postos eram obrigados a trabalhar nas lavouras do SPI, em troca de comida, sob a vigília de um *capitão* (cf. capítulo 1). As *festas e rituais* kaingang, como lucidamente enfatizado por D. Gilda, iam contra esse sistema de trabalho compulsório e, por isso, passaram a ser perseguidos e proibidos pelos agentes colonizadores, que implementavam as políticas integracionistas do Estado. De fato, o Ritual do Kiki deixou de ser realizado em quase todos os territórios kaingang. Além disso, as memórias a respeito das perseguições aos *kujá* são ainda muito presentes entre os Kaingang de diversas regiões, algo que apontam como causa primeira do abandono progressivo das práticas xamânicas (Tommasino, 1995). Muitos velhos [*kofá*] dizem também que foi necessário esconder o que sabiam, práticas e conhecimentos *kanhgág*, pelo medo de serem discriminados e perseguidos. Dentre esses conhecimentos que foram proibidos ou discriminados, incluía-se a própria língua kaingang¹⁹⁰.

Assim, as descrições deste e do próximo capítulo buscam ressoar com a ideia dos próprios Kaingang de que as festas, ao promoverem a circulação interaldeã e a

¹⁸⁹ Esta fala ressoou com o que diz Sahlins (2004 [1972]) acerca das sociedades da afluência: nelas, se trabalha para viver e não o contrário. Em última instância, trabalha-se para fazer festa, comer, beber, descansar, passar horas ao redor do fogo. Segundo Dona Gilda, eis o sentido da abundância também para os Kaingang.

¹⁹⁰ Atualmente, segundo a linguista kaingang Márcia Nascimento, a língua kaingang é falada por aproximadamente 60% da população. A linguista, em apresentação no “Ciclo de debates Jê do Sul”, em 21/10/2020, disse considerar que o kaingang é uma língua em processo de desaparecimento, se nada for feito. Uma das ações por ela promovida é o projeto “Ninho de línguas”, o qual busca fomentar a transmissão intergeracional desta língua, por meio da promoção de vivências entre pessoas falantes e não falantes do kaingang.

ocupação dos territórios ancestrais, são contra o confinamento e o sedentarismo – vetores que nortearam as ações colonizadoras do Estado, no que tange aos territórios kaingang. Além disso, ao desacelerarem a produtividade do trabalho, as festas são momentos em que outros modos de vida, diferentes do cotidiano aldeão, no *ĩri*, são experimentados. Modos de vida que miram os antepassados, trazendo-os para o presente.

Se entendermos a política como a arte de compor e desconstruir coletivos, pessoas, relações e mundos, as festas são, de fato, um passe de entrada privilegiado para uma abordagem não compartimentada dessas questões. A comensalidade, as rodas de cantos-danças, o fortalecimento de vínculos com seres não-humanos [*jagré e tãñ*] e com os antepassados [*javé*], a relação com os peixes e com os rios, a mediação com diferentes *fóg*, a reunião com parentes, aliados e, às vezes, até com inimigos, tudo isso propicia a aparição de formas daquilo que buscamos, neste contexto, entender como política.

Vimos, ainda que brevemente, que a dimensão do conflito também está presente. As festas são também uma forma de disputa entre diferentes coletivos da TI Apucarantina, cada qual prezando por suas maneiras próprias de fazer a festa, bem como de “se fazer aparecer”: seja pelas cores das bermudas e acessórios, considerados mais ou menos bonitos, por coreografias consideradas mais ou menos autênticas, por repertórios de cantos mais ou menos extensos. No entanto, a festa apresenta-se como guerra, sobretudo, contra a destruição dos rios e a exploração dos territórios originários. A guerra contra as hidrelétricas é um motor fundamental para que as festas de pescaria do *pãri* continuem acontecendo.

Passemos, agora, para uma dimensão maior desta escala de eventos, em que outros vínculos são construídos. Das festas locais na aldeia, iremos, com o Nën Ga, para eventos regionais e, posteriormente, para a maior festa e a maior guerra indígena contemporânea, o Acampamento Terra Livre nacional.

CAPÍTULO 4
CONCERTO DE MOVIMENTOS

A liberdade de um povo é sua capacidade de depender somente de si, o que não significa somente independência de um domínio externo, mas ser fonte, sempre renovada, de seu próprio movimento.

(Jacques Rancière, 2017)

Vimos, no capítulo anterior, que a Festa do Pãri é uma das principais *retomadas* atualmente empenhadas pelo coletivo Nën Ga. Pelas descrições e caminhos analíticos escolhidos, vimos que a festa, tanto quanto a guerra, são chaves privilegiadas para apreendermos aquilo que, comumente, compreendemos como política indígena. A noção de *retomada* mostrou-se central nas ações do coletivo Nën Ga, não como um investimento voltado exclusivamente para o passado, marcado pelo saudosismo do que foi perdido, mas como formas criativas e necessárias de repovoar o presente e o futuro, criando novas possibilidades, a partir da reativação de modos de ser *kanhgág*. “Melhoraremos de novo”, eles dizem, por meio de festas, *rituais*, cantos, histórias, cuidados com o corpo, através de um amplo espectro de conhecimentos *kanhgág*, que são indissociáveis dos vínculos com seus territórios originários. Dessa forma, a concepção *kanhgág* de *retomada* ressoa diretamente com a ideia de *reclaim* (Stengers, 2017): retomar/ reativar, nesse sentido, não é apenas resgatar o passado, mas construir novas conexões, novas pontes, “criar novos possíveis” (Sztutman, 2018: 342).

Neste quarto capítulo, serão enfocados eventos de dimensão supralocal (regionais e nacionais), dos quais participam o coletivo Nën Ga. Antes disso, entretanto, trarei descrições e reflexões sobre os contextos de retomada da festa/ *ritual* considerado de maior importância para o povo Kaingang, o Kiki-koi. Penso que a aproximação das *retomadas* deste importante *ritual* nos dá embasamento para a reflexão sobre os movimentos contemporâneos, aqui enfocados. Além de compararmos diferentes contextos de *retomada de festas*, assim será possível evidenciar a importância fundamental do Kiki e da figura do *kujá*, para aqueles que buscam retomar conhecimentos e modos de ser *kanhgág*. O *kujá*, como veremos, é uma figura central tanto para as *festas tradicionais* quanto para os movimentos de luta e de mobilização contemporâneos, que ocorrem em articulação com movimentos de outros povos indígenas do Brasil e além.

As mobilizações indígenas supralocais serão o tema da segunda parte deste capítulo. Elas estão intimamente ligadas ao advento da APIB (Articulação dos Povos

Indígenas do Brasil), que ganha expressão em um momento pós-tutelar no Brasil. Dentre suas muitas ações, articuladas em redes regionais, a APIB organiza, desde o ano de 2004, o encontro que se tornou o maior evento de mobilização indígena dos últimos anos no país, o Acampamento Terra Livre (ATL).

PARTE I

4.1. O Kiki-koi e suas retomadas

O Kiki-koi [*koi*= comer; *kiki*= bebida fermentada à base de mel] é considerado a festa/ *ritual* de maior importância para o povo Kaingang. As descrições pioneiras a seu respeito foram feitas por Baldus (1937) e Nimuendaju 1993 [1913], que estiveram entre os Kaingang no início do século XX, nas regiões de Palmas e Ivaí (PR), respectivamente. Em Amoroso (2014), encontramos a descrição de um Kiki realizado no aldeamento de São Pedro de Alcântara, no final do século XIX (1873), para o cacique Arepquembe. Tommasino (1995) e Almeida (2004) apresentam relatos de pessoas mais velhas sobre a realização desta festa, em diversas aldeias Kaingang, no começo do século XX, com destaque para a memória de alguns velhos de aldeias na bacia do Tibagi. Com relação às TIs Apucarantina (PR) e Mococa (PR), Almeida afirma que:

Pode-se deduzir, assim, que, pela idade dos entrevistados, o Kiki foi praticado na região do Tibagi até meados da década de 1930, tendo enfraquecido em consequência do tipo de política interna às aldeias e dos projetos que envolviam os indígenas. A resposta de Bastião ilustra perfeitamente esta situação: “deixaram de fazer o Kiki por causa do chefe branco [...] acabaram com a árvore [...] coqueiro [...] por causa do chefe branco (Almeida, 2004: 137).

Crépeau (1997), Veiga (1994, 2000), Rosa (1998), Fernandes (2003), Almeida (2004) – uma geração de antropólogos que participou ativamente da realização do Kiki, na década de 1990, na TI Xapecó (SC) - trazem descrições detalhadas sobre a realização deste rito, relacionando-o com a questão do dualismo e outros aspectos da cosmologia kaingang. Tais descrições sobre os Kiki-koi, realizados na década de 1990, bem como as descrições pioneiras de Baldus (1937) e

Nimuendaju (1993 [1913]), demonstram que este *ritual*/ festa consiste na celebração de mortos recentes, para o qual os *věnh kuprřg* [espíritos dos mortos] são convidado a comparecer. Por meio de danças, cantos-rezas, pinturas corporais e bebida (*kiki*, como vimos, é o nome dado ao hidromel fermentado), os Kaingang buscam, de certa forma, agradar os espíritos dos mortos, cuja presença na aldeia dos vivos, em geral, é considerada bastante perigosa. Espera-se, findada a festa, que os *věnh kuprřg* voltem para suas aldeias e não capturem os espíritos dos vivos, levando-os consigo para lá, o que causaria mortes ou enfermidades naqueles que tiveram seus espíritos capturados.

As pinturas corporais no Kiki são realizadas justamente como proteção aos vivos em relação aos *věnh kuprřg*, que podem capturar o espírito daquele que estiver desprotegido durante a celebração. Feitas no rosto, como *marcas* [*rá*], as pinturas no Kiki expressam a diferença entre aqueles das metades *kamé* e *kanhru*: os primeiros são pintados com traços (*marcas compridas* [*rá téj* ou *rá jojo*]), enquanto os segundos são pintados com círculos (*marcas redondas* [*rá ror* ou *rá kutu*]). Segundo Almeida (2004: 141), as pinturas são feitas por mulheres *jamré* [afins, da metade oposta a ego], com uma pasta de carvão proveniente de algumas madeiras, também pertencentes às diferentes metades. Segundo a classificação local, na TI Xapecó, o carvão de pinheiro (araucária), uma árvore classificada como *kamé*, é usado para a pintura das pessoas *kamé* e o carvão de sete sangrias, classificado como uma planta *kanhru*, é utilizado para a pintura das pessoas *kanhru*¹⁹¹. As pinturas faciais são a forma pela qual os *věnh kuprřg* reconhecem a *marca*/ metade à qual pertencem os vivos. Assim, os *jõnjõn ti ág* [rezadores] que cantam-rezam nos fogos da metade oposta à sua, são reconhecidos, tanto pelos vivos quanto pelos mortos, como um *jamré* [pessoa de metade diferente; cunhado]. Em todas as etapas e planos do *ritual* percebe-se as

¹⁹¹ Almeida (2004) ressalta, a respeito da capacidade protetora das pinturas faciais: “A pasta de carvão umedecida se transforma em *remédio* se a madeira utilizada for corretamente classificada de acordo com a marca da pessoa a ser pintada”. Dentre as formas de proteção acionadas pelos Kaingang, o autor destaca também o nome [*jiji*]: “Assim, a marca, bem como o nome estão relacionados com a saúde do espírito e do corpo. O nome também pode proteger contra *waikuprim korég* quando estes se aproveitam de ocasiões de fragilidade da pessoa e tentam roubar seu espírito. Nestas circunstâncias, no início da captura do espírito pelo *waikuprim korég*, a pessoa deve ser chamada pelo seu nome do mato”. É importante ressaltar, no entanto, que existem outras formas de proteção mobilizadas pelos Kaingang, tais como chás, banhos e defumação feitos com os *věnh kagtá* [remédios]. Trata-se de práticas realizadas tanto no cotidiano (principalmente a ingestão de chás) como em momentos específicos, como festas, *rituais* ou quando enfrentam qualquer perigo, como nas manifestações políticas urbanas.

diferenciações entre as metades *kamé* e *kanhru*, o que se aplica também aos fogos, onde pessoas, reunidas com sua própria metade, bebem e cantam-dançam ao redor.

De acordo com as descrições dos Kiki realizados ao longo da década de 1990, na TI Xapecó, a realização da festa/ *ritual* divide-se em três fogos (cf. Crépeau, 1994; Tommasino & Resende, 2000; Veiga, 2000; Fernandes, 2003; Almeida, 2004). Os dois primeiros fogos ocorrem em dias consecutivos e o terceiro após um período que pode variar de duas semanas a dois meses. Nas primeiras noites de celebração, acendem-se dois fogos, um para os *kamé*, localizado ao leste, e outro para os *kanhru*, a oeste. Os rezadores e dançarinos cantam, dançam e tocam o *xykxy* (chocalho), dirigindo-se sempre aos membros da metade oposta. Depois da noite do segundo fogo, os *kujá*, rezadores e seus auxiliares dirigem-se à mata e escolhem um pinheiro de araucária, cujo tronco será transformado no *kōkei*, um grande recipiente onde é colocada a mistura de mel e água que, após algumas semanas de fermentação, transforma-se no *kiki*. Para intensificar o processo de fermentação, neste contexto, acrescentava-se cachaça à mistura.

A mistura do *kōkei* fica em repouso até a noite do terceiro fogo. Nesta noite, que conta com a presença de muitos convidados de outras aldeias, acende-se três fogos, que perduram a noite toda, para cada metade, sempre rodeados por pessoas cantando e dançando. Segundo Veiga (1994), é durante o terceiro fogo que os *vēnh kuprīg* comparecem e o único lugar seguro para os vivos é em volta das fogueiras, onde ficam os rezadores. Na madrugada desta noite, os participantes dirigem-se ao cemitério para rezar e cantar nos túmulos dos mortos celebrados. Ao retornarem aos fogos, vestem-se com folhagens e dançam juntos até beberem todo o *kiki*.

As primeiras descrições sobre o Kiki referem-se a ele como “culto aos mortos” (cf. Baldus, 1937; Nimuendaju, 1993 [1913]). No entanto, seguindo a precaução de Perrone-Moisés (2015) em relação aos recortes descritivos que sempre privilegiam o aspecto cerimonial ou ritualístico, destacamos que o Kiki é também uma festa: uma festa indígena, para a qual os *vēnh kuprīg* são convidados a dançar junto com os vivos, que se embriagam com o *kiki* e viram a noite cantando-dançando [*tygtÿnh*] e bebendo ao redor do fogo. Na região da bacia do rio Tibagi, o Kiki é também conhecido como *veigreinyã* (Tommasino, 1995). De acordo com a grafia convencionalizada por Weisemann (2002), *vēnh grén* é uma expressão que pode ser traduzida como dança ou baile. Sigo, no entanto, referindo-me ao Kiki como um *ritual*, como fazem os indígenas. Vimos que as dimensões festivas não estão ausentes,

quando acionada essa categoria: lembremos de Goj Fideles (2020), a respeito da Festa do Pãri, descrito como um “ritual festivo”.

>><<

Atualmente, a realização do Kiki é restrita ao domínio de pouquíssimos *kujá* e rezadores [*jõnjõn ti ag*]. Desde a metade do século XX, ele passou a ser realizado apenas na TI Xapecó (SC), tendo sido recentemente *retomado* em novos contextos, como na TI Kondá (SC), em 2011, e na TI Foxá (RS), em 2013. Nestes novos contextos, o Kiki é relacionado à *luta* por reivindicação territorial (Crépeau & Rosa, 2018) e considerado de grande eficácia no fazer aparecer e fazer ouvir modos de ser *kanhgág*.

Na TI Xapecó, o Kiki deixou de ser realizado por quase três décadas no século XX, passando a ser feito novamente nas décadas de 1970, 1980 e 1990, com o apoio do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). A década de 1990 foi um período de intensificação ritual, na qual o Kiki foi realizado sete vezes, contando com o apoio, não apenas do CIMI, mas também de diversos pesquisadores, para sua realização e registro. O mestre de cerimônia deste período foi Vicente Fokãe, *pã'i* ou *cabeça* do Kiki, acompanhado por um número significativo de rezadores de outras TIs, hoje já falecidos.

Já neste momento, a *retomada* do Kiki relacionava-se ao cenário de reivindicação territorial kaingang, pois estava em pauta a *luta* pelo território do Toldo Imbú, de onde muitas famílias kaingang haviam sido expulsas, durante a década de 1940. A realização do Kiki era então percebida como uma forma eficaz de dar visibilidade à ocupação indígena naquele território. Devido à morte de Vicente Fokãe e diversos rezadores, bem como a conversão massiva ao pentecostalismo naquela região (Crépeau, 2012), o Kiki passou por um período de *adormecimento*, sendo novamente realizado em 2018, desta vez com a anuência e participação de indígenas pentecostais, uma "novidade histórica" (Crépeau & Rosa, 2018).

Já a realização do Kiki-koi na TI Kondá¹⁹², em 2011, ao qual compareci, contou com o financiamento advindo do 3º Prêmio de Culturas Indígenas do

¹⁹² A TI Kondá localiza-se na parte rural do município de Chapecó (SC), cuja região urbana é apontada como a verdadeira área de ocupação tradicional kaingang. Antes de ser identificado este território atual – o processo ainda está em curso, não tendo sido homologado –, os grupos familiares residentes em Kondá e seus ascendentes habitavam a região central da cidade, a qual descrevem como sendo o território onde seus ancestrais estão enterrados. Descrevem também ser o local onde tinham seus

Ministério da Cultura e foi coordenada por um professor indígena, Jocemar Garcia. Jocemar é neto do *kujá* Jorge Garcia, o qual foi convidado para direcionar os preparativos e a prática do *ritual*. Sobre a realização deste *ritual*, Crépeau & Rosa (2018) destacam algumas "inovações", em relação aos Kiki-koi realizados na década de 1990, em Xapecó, considerados, pelos autores, "paradigmáticos": a ausência de separação entre as pessoas das metades *kamé* e *kanhru* (como também de pinturas faciais em certas fases); o direcionamento da reza no cemitério por Jorge Garcia a *Topê* e não aos *vēnh kuprĩg*; o uso de ervas e a ausência de cachaça na preparação da bebida. Em contraponto, Jorge Garcia advertiu que "tudo faz parte do Kiki. Cabe ao mestre decidir" (Pinheiro, 2013: 191 apud Rosa & Crépeau, 2018).

O Kiki, realizado na TI Foxá em 2013, esteve também intimamente relacionado à *luta* territorial kaingang, reunindo coletivos de vários acampamentos de retomada daquela região. Sua realização foi encabeçada pelo cacique Francisco Rockã, que foi acompanhado de quatro *jõn jõn ti ág* [rezadores]. Assim como o Kiki realizado na TI Kondá, Crépeau e Rosa (2018) destacam, dentre outras "inovações", a não separação entre as metades *kamé* e *kanhru* e a realização de um churrasco coletivo, seguido de competições esportivas. Churrascos e competições esportivas mostram-se, de fato, como bastante típicos de festas contemporâneas kaingang. O churrasco é a principal atividade na Festa do Dia do Índio que, em certas localidades, é também chamada *Monh ko* [comer boi] (cf. Freitas 2005, para o contexto da TI Morro do Osso). Jogos, brincadeiras e competições esportivas são também centrais em eventos como os Intercâmbios e Jogos Indígenas, a Festa do Ëmi e a Festa do Pãri. Percebo as transformações no Kiki como algo que parece lhe ser inerente, assim como ocorre com o complexo xamânico kaingang, que se mostra em constante transformação, a partir de apropriação de novos elementos (Rosa 2005; Cimbaluk 2018)¹⁹³.

pinheirais e realizavam suas festas, bem como atividades de coleta, de caça e de pesca. As pesquisas coordenadas pela antropóloga Kimiye Tommasino, em 1999, apontaram que, dentro dos limites da atual cidade de Chapecó, existiam, no passado, ao menos cinco toldos indígenas de ocupação tradicional kaingang. Como a negociação em território urbano não foi possível, a demarcação se deu em território rural. Para mais detalhes sobre a ocupação territorial na região de Chapecó e o processo de identificação territorial da TI Kondá, ver Tommasino (1998, 1999). Para a realização do Kiki na TI Kondá, intimamente ligada à ocupação territorial kaingang, neste contexto, ver Pinheiro (2013).

¹⁹³ Veja-se que, segundo tal perspectiva, já a inclusão de aguardente e o uso de cruzeiros católicos no Kiki da TI Xapecó da década de 1990 seriam claramente "inovações" – estamos diante de regimes de criatividade indígena, que apontam para aspectos inerentemente transformacionais de suas festas ou *rituais*.



O Kiki deixou de ser realizado na maior parte dos territórios kaingang, por motivos diversos. O principal dentre eles - conforme destacado por muitos *kanhgág kofá*, bem como pelos antropólogos Veiga (1994, 2000) e Fernandes (1998, 2003) - foi a perseguição e a proibição de festas, *rituais* e práticas xamânicas, por parte de agentes do Estado nacional. Dentre estes agentes, destaca-se o SPI, órgão que se estabeleceu tenazmente nos territórios kaingang, desde o início de sua vigência, nas primeiras décadas do século XX, até sua extinção e transição para a FUNAI, na década de 1960. A FUNAI, sob muitos aspectos, perpetuou, nas décadas seguintes, formas de ação tutelares e integracionistas, que conduziram as políticas indigenistas até as reformas desencadeadas pela ascensão do movimento indígena nacional e pela Constituinte de 1988, como veremos adiante.

Outro importante fator apontado como causa do *adormecimento* do Kiki em tantos territórios kaingang foi a violenta degradação ambiental que assolou a região Sul do Brasil, principalmente a partir de meados do século XX, com o advento de madeiras, serralherias e monoculturas em grande escala. A exploração de recursos naturais, ocorrida muitas vezes dentro dos territórios indígenas pelos próprios órgãos indigenistas (SPI e FUNAI), diminuiu drasticamente a presença de pinheiros de araucária e de abelhas, tornando muito difícil a coleta de mel, base para a preparação do *kiki* (um hidromel).

Além disso, a escassez de caça, pesca e outros alimentos de coleta, decorrente do desmatamento e exploração dos rios, levou à crescente dependência econômica dos indígenas da economia externa. Assim, uma festa do porte do Kiki, que reúne muitas pessoas, de diferentes regiões, só pode ser realizada com suportes financeiros - o que só veio a acontecer efetivamente com as parcerias com os *fóg*, principalmente ligados às ONGs indigenistas e às Universidades. Durante a década de 1970, esse apoio se efetivou, na TI Xapecó, por parte do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) (cf. Rosa 2005) e, no final do século XX, por parte também de pesquisadores ligados às universidades públicas da região. Posteriormente, “prêmios de cultura” apresentaram-se também como importantes incentivos e aportes financeiros, como ocorreu na TI Kondá, em 2011.

Além disso, dimensões próprias da relação entre vivos e mortos, no mundo kaingang, somam-se às causas do *adormecimento* do Kiki. O Kiki apresenta uma potencial periculosidade para os vivos e para a vida comunitária, pois se todas as suas etapas não forem realizadas devidamente, os *věnh kuprĩg* podem se desagradar e capturar espíritos dos vivos, levando-os consigo ao *nũgme* [aldeia dos mortos], causando-lhes enfermidades ou mesmo a morte. Segundo diversos interlocutores, de diferentes regiões, as retaliações por parte dos *věnh kuprĩg* podem também provocar distúrbios coletivos, como brigas, aumento do alcoolismo e intensificação das enfermidades nas aldeias.

Portanto, ainda que tenha sido realizado de formas diferentes nas TIs Kondá e Foxá, muitos *kanhgág kofá* advertem que é preciso saber cantar e dançar o repertório específico do Kiki, realizar as pinturas e preparar a bebida corretamente, bem como seguir exatamente a ordem e as coordenadas que orientam os participantes: os *kamé*, por exemplo, devem ir sempre à frente, chegar primeiro ao cemitério e direcionar-se para o leste, enquanto os *kanhru* para o oeste (Crépeau, 1997; Veiga, 2000; Almeida, 2004; Tommasino & Resende, 2000). O domínio destes conhecimentos, como já mencionado, é imprescindível para não se correr o risco de desagradar os *věnh kuprĩg* e, com isso, sofrer suas retaliações.¹⁹⁴

Estas precauções fazem com que os Kaingang sejam rigorosos com a presença de *kujá* e outros rezadores, que dominem os cantos e os preparativos do Kiki, e esta prerrogativa faz com que esse *ritual* seja realizado apenas nos locais onde estes conhecedores habitam ou possam estar presentes. É necessário também que haja rezadores ou *kujá* pertencentes às metades *kamé* e *kanhru*, uma vez que o repertório de cada uma das metades é específico. Assim, conforme apresentado no segundo capítulo, os rezadores *kamé* e *kanhru* conhecem, cada qual, um conjunto de cantos específicos de sua metade. Não existe uma noção de totalidade de cantos do Kiki. Cada rezador aprende com seus ascendentes determinado repertório relacionado à sua metade, e este repertório não é o mesmo para todos os rezadores de uma mesma metade.

>><<

¹⁹⁴ Importante mencionar que após o Kiki realizado em 2000 na TI Xapecó sucederam-se várias mortes de rezadores que dele participaram. Atribui-se essas mortes a um erro no ritual: uma ramagem que deveria ter sido jogada a leste do cemitério, foi jogada a oeste (cf. Pinheiro, 2013).

Existem diversos relatos da realização do Kiki, nos territórios kaingang da bacia do Tibagi, até o início do século XX (cf. Tommasino, 1995; Almeida, 2004). Alguns *kofá* com quem conversei confirmam o registro desses autores, dizendo que o Kiki deixou de ser feito na região há aproximadamente 70 anos – justamente no período de instalação e concentração de indígenas no Posto do SPI, na TI Apucarantina.

No entanto, devido a todos os motivos aqui apresentados, ainda que os integrantes do coletivo Nën Ga almejem *retomar* o Ritual do Kiki, atualmente ele não é realizado na TI Apucarantina ou em qualquer outra TI kaingang no Paraná. Os líderes do Nën Ga buscam meios de levar para Apucarantina o *kujá* Jorge Garcia - quem realizou, mais recentemente, o Kiki na TI Kondá. No entanto, o traslado do *kujá* e de sua família, bem como todo o aporte material necessário para a realização do *ritual*, geram custos acima das possibilidades financeiras do Nën Ga, no momento. O Kiki apresenta-se, no entanto, como referência fundamental em termos de *kanhgág jykré* e para aquilo que os integrantes do Nën Ga reconhecem como *espiritualidade* kaingang.

A ocasião na qual os Nën Ga dizem vivenciar essa *espiritualidade* é a Festa do Pãri, sobretudo nos momentos em que fazem seus *tÿnh* [canto-dança-movimento-ritual], durante as noites, ao redor do fogo. “*Quando eles cantam, eles choram. É como se um espírito tomasse conta deles*”, disse D. Gilda Kuitá. Isso reforça o que foi apresentado no capítulo anterior, quando abordamos os relatos dos integrantes do Nën Ga, nos quais dizem que, quando cantam, chamam os espíritos dos antepassados [*javé*] e os *jagré* para perto de si. Dizem também que suas vozes [*vĩ*], quando cantam, são a manifestação de seus ancestrais, uma forma de trazê-los para o presente. Vimos, assim, que este é um movimento de aproximação com os seres ancestrais, que, embora também estejam mortos, são diferentes dos *vënh kuprÿg*, espíritos dos mortos que devem ser mantidos afastados do mundo dos vivos, ainda que para isso seja necessário aproximá-los, temporariamente, como acontece no Ritual do Kiki.

Portanto, se no Ritual do Kiki os *vënh kuprÿg* são convidados a comparecer, durante os *tÿnh* do Nën Ga - seus *rituais*, enfatizam sempre - os *javé* e *jagré* são também ativados, *vocados*, trazidos para perto. No entanto, existem diferenças fundamentais entre os esforços dedicados à aproximação dos *vënh kuprÿg* e àqueles dedicados aos *javé* e *jagré*. No Kiki, a aproximação dos *vënh kuprÿg* via cantos,

bebidas e danças é feita de forma controlada, para que estes possam, na sequência, ser novamente afastados do mundo dos vivos. O *věnh kuprĩg* é concebido como o morto espectral que, quando lembrado, geralmente ainda possui ligações de parentesco com os vivos. Estes mortos, os *věnh kuprĩg*, sentem saudades dos vivos e, muitas vezes, são descritos como detentores de características indesejáveis: sentem inveja dos vivos e cobiçam os espíritos das crianças (Gibram, 2012). Por estes motivos, uma série de esforços protetivos são empenhados pelos Kaingang, nas mais diferentes regiões, para afastá-los. Portanto, a aproximação durante o Kiki é circunstancial: atraídos pelos *tỹnh* dos *kujá* e demais *jãnjã ti ág*, os *věnh kuprĩg*, satisfeitos, voltam então à sua aldeia, o *nũgme*.

Os *javé* são considerados *espíritos kaingang ancestrais*, os quais não são ligados aos vivos por relações de parentesco. Suas relações são genéricas: não se nomeiam os *javé*, eles são acionados como *forças* ancestrais. São mencionados, muitas vezes, como ancestrais do tempo do mato, onde viviam junto com os bichos e se alimentavam do que a floresta provia. Rememorados e reconhecidos por sua força, coragem, bravura e resistência, os *javé* são também mencionados como *ancestrais guerreiros*. Para os integrantes do Nẽn Ga, os *javé* se manifestam por meio das *kanhgág vĩ* [vozes kaingang], durante seus *rituais*. Cantar-dançar nos *rituais*, *tygtỹnh*, mostra-se, assim, como uma forma de acionar essa força ancestral, de experienciar a ancestralidade kaingang em seus corpos, por meio de suas vozes. A voz [vĩ], enquanto força ou manifestação, é uma ativação dos *javé*, os ancestrais kaingang, no *ũri*.

Tal como no Kiki, os integrantes do Nẽn Ga pintam-se conforme suas marcas [*rá jojo* ou *rá kutu*], ornamentam-se com cocares, colares e outros adereços e cantam, como vimos no capítulo 2 e 3, um repertório formado por cantos aprendidos com os mais velhos [*kofã*] e cantos feitos coletivamente, a partir de variações de melodias e temas preexistentes, além de temas que lhes são caros no *ũri* [tempo presente], como a retomada de terras.

Os integrantes do Nẽn Ga dizem também que quando cantam, fazem seus *rituais*, eles também *chamam para perto seus jagré*. Como vimos anteriormente, os *jagé* são seres que auxiliam os *kujá* em seus trabalhos. As relações dos *kujá* com os diferentes *jagé* são específicas, envolvendo formas particulares de conhecimento e cuidado. Por isso se diz que cada *kujá* é diferente do outro: realizam trabalhos diferentes por terem como *guias* diferentes *jagé*, que se apresentam como diversos

tipos de animais, e, em alguns contextos, como santos católicos¹⁹⁵. Por outro lado, diz-se que toda pessoa *kanhgág* possui seu *jagré*. Comumente traduzido pelos Kaingang como *mestres* ou *guias*, neste contexto, os *jagré* são também mencionados como *encantados*, entendidos como *seres espirituais* que protegem os vivos sendo, por isso, desejável tê-los por perto. No documentário “Nên Ga vĩ: uma retomada *kanhgág* em movimento”, Nyg associa a figura do falecido Augusto Opẽ, grande liderança que inspirou a criação do movimento Nën Ga, como um dos *jagré encantados* que são trazidos para perto, quando o coletivo canta. Em contexto recente na TI Apucarantina, Cimbaluk (2018) registrou a tradução de *jagré* também como *anjo*.

As pinturas faciais são fundamentais para as relações de aproximação ou de afastamento desses seres ou *forças* – *javé, jagré, vënh kuprĩg* –, tanto no Kiki como nos *rituais* do Nën Ga. Por um lado, as pinturas faciais conectam os vivos com seus antepassados: as *marcas* de cada metade, além de expressarem o pertencimento e o reconhecimento dos *regré* [irmãos/ pessoas da mesma *marca*] e dos *jamré* [cunhados/ pessoas de *marcas* diferentes], são transmitidas patrilinearmente desde o início dos tempos, conectando os Kaingang do presente a seus ancestrais míticos, os demiurgos *Kamé* e *Kanhru*. Segundo me disse um integrante do Nën Ga, “*as marcas são o link com nossos antepassados*”.

Por outro lado, as pinturas faciais são também poderosas formas de proteção. No Kiki, feitas com o carvão de sete sangrias ou de araucária, elas protegem os rezadores e demais participantes da presença dos *vënh kuprĩg*, que são atraídos pelos cantos aos redores dos fogos, onde cantam-dançam e bebem o *kiki*. Na TI Apucarantina, onde o Kiki deixou de ser realizado há muito tempo, pessoas mais velhas [*kofã*] dizem que, no momento da morte de alguém, as crianças eram pintadas de acordo com suas *marcas* [*rã*] para serem protegidas do espírito do morto.

¹⁹⁵ Para uma lista de diferentes *jagré* referentes ao complexo xamânico em territórios kaingang do Rio Grande do Sul, ver Rosa (2005).

Em documentário realizado por Cléber Kronun, um dos integrantes do Nën Ga, “Ëg rá / as marcas dos Kaingang” (Kronun, 2018), a avó de Kronun explica que a proteção com as *marcas*, na ocasião da morte de alguém, garantiria, especialmente, que as pessoas não morressem cedo demais. Essa mesma senhora adverte que, recentemente, isso não tem sido feito: as crianças olham o morto e ninguém se protege com as *marcas*, o que tem feito com que as pessoas morram mais jovens, além de ter aumentado o número de mortes na aldeia.

Para assistir o documentário, acesse o link:

<https://www.youtube.com/watch?v=7joPZLxQ36Q>

Neste contexto, isto é, na ocasião da morte de alguém na TI Apucaraninha, a pintura era realizada com o carvão da planta *kóvejo*, a mesma utilizada atualmente pelos integrantes do Nën Ga em festas, encontros e mobilizações. A parte utilizada dessa planta são seus galhos que, após queimados e transformados em carvão, são amassados e misturados com um pouco de água, até virarem uma pasta preta e espessa. O preparo do *kóvejo* é registrado no documentário “Nën Ga vĩ”, quando My soca o carvão em uma panela, preparando a pasta a ser utilizada na pintura dos integrantes do Nën Ga (estavam neste momento se preparando para ir ao II ATL-Sul). As folhas do *kóvejo* são também utilizadas em banhos e defumações, para *limpeza*.

Para assistir o preparo do *kóvejo* por My, coordenador do Nën Ga, acesse o documentário “Nën Ga vĩ: uma retomada kanhgág em movimento” (2019), min. 16:20:

<https://vimeo.com/385950401>

Assim, se em contextos diversos como no Kiki, na ocasião da morte de alguém ou nos *rituais* do Nën Ga, as pinturas faciais conectam os Kaingang com seus antepassados, elas também os protegem de fontes de perigo. Tal proteção não se restringe ao plano das relações com os *vënh kuprîg*: nas mobilizações ou manifestações políticas, fora das aldeias, nas cidades, ou seja, em suas *lutas* contemporâneas, os integrantes do Nën Ga dizem que também precisam se pintar com *kóvejo* para se proteger dos perigos dos *fóg* [não-indígenas]. As pinturas mostram-se, portanto, como formas de proteção a possíveis ataques que podem ocorrer em

distintos planos de relação com a alteridade, dos quais se destacam as relações com os espíritos dos mortos [*vênh kuprîg*] e não-indígenas [*fóg*], em momentos específicos de enfrentamento, como na ocasião de uma morte recente e nas *lutas* pelos direitos indígenas.





Imagens 36 a, 36b e 36c: Pinturas faciais feitas com as *marcas* [rá] e pinturas corporais nos integrantes do Nêñ Ga. TI Mangueirinha, dezembro de 2018.

É desses momentos de enfrentamento e diplomacia – ou seja, de ampliação das redes de relação com outras formas de alteridade, envolvendo os não-indígenas – que passaremos a tratar agora: encontros regionais e de mobilização política, tanto em Terras Indígenas como em contextos urbanos.

4.2. O Encontro dos Kujá

O Encontro dos Kujá concretiza a vontade de reunir o mundo Kanhgág em torno de homens e mulheres reconhecidos enquanto especialistas, detentores de saberes e práticas que os legitimam como protagonistas de instituições associadas a uma ciência milenar, equivalente ao que se têm denominado de “medicina tradicional kanhgág”. Durante esses dias de evento conversamos, preparamos remédios com ervas do mato, dançamos e cantamos, comemos alimentos ensinados por nossos ancestrais, curamos nossos corpos e espíritos, fortalecemos nossos vínculos com Ga/ terra e seus elementos, ensaiamos e

exercitamos nossas práticas espirituais. (Trecho do documento final do VII Encontro dos Kujá, Terra Indígena Topê Pón / Morro do Osso, 10 de novembro de 2018)¹⁹⁶

As diversas formas de *retomada* do Ritual do Kiki endossam a centralidade dos *kujá* para este e todos os demais movimentos de *retomada* – territoriais e existenciais - mobilizados pelos Kaingang, no presente. Os *kujá* são apontados como os detentores, por excelência, dos conhecimentos e práticas *kanhgág*, relacionados aos modos de viver no *vãsy* [tempo passado], que englobam saberes relativos à cura, aos cuidados com o corpo e com o espírito, bem como formas de se relacionar e estar no mundo. Os *kujá* são, em suma, conhecedores [*kanhró*] das formas *kanhgág* de existir, que devem ser constantemente *retomadas*.

Um dos momentos canônicos, que expressa esta centralidade dos *kujá*, é o encontro realizado na TI Morro do Osso, denominado Encontro dos Kujá. Com uma duração de aproximadamente quatro dias, este evento ocorre a cada dois anos e sua realização está intimamente ligada às reivindicações territoriais do coletivo kaingang que habita este território, localizado em uma área central da cidade de Porto Alegre (RS), há aproximadamente 15 anos. A presença dos *kujá* neste evento e neste território é inerente aos movimentos e reivindicações ali efetivados, justamente por serem especialistas “*que sabem rezar, cantar, dançar, queimar remédios*” – conforme disse-me uma liderança kaingang da região, quando lá estive em 2018.

Durante o Encontro dos Kujá, diversos aliados indígenas e não-indígenas entram em cena, visando reforçar a visibilidade da presença kaingang naquele território, bem como construir vínculos que se desdobram em ações nas áreas de saúde, educação e demais políticas públicas. Além disso, trata-se de um momento de reunião de lideranças indígenas kaingang, xokleng e guarani (estes últimos em menor quantidade), visando a articulação dos movimentos de luta e de retomada territorial no Sul do país. Assim, alternadamente às práticas de cantos-danças dos diversos coletivos presentes e às falas e práticas de *cura* dos *kujá*, ocorrem também inúmeros discursos de lideranças indígenas, que reforçam as reivindicações territoriais indígenas na região Sul do país, bem como as demandas relativas às melhorias nas políticas públicas de saúde e educação indígena, fazendo coro ao movimento indígena nacional. A estes discursos, em tom enérgico, intercalam-se também *falas de*

¹⁹⁶ O documento, na íntegra, segue nos anexos desta tese.

aconselhamento [vênh jyvên], proferidas por alguns *kanhgág kofá* e direcionadas aos participantes indígenas do evento, principalmente aos mais jovens. Agentes de instituições estatais, como FUNAI e SESAI, professores universitários, pesquisadores, fotógrafos, jornalistas, entre outros não-indígenas, são convidados.

Fui ao Encontro dos Kujá pela primeira vez em 2010, quando acompanhava os Kaingang da TI Rio da Várzea, durante minha pesquisa de mestrado. Desta última vez, em outubro de 2018, fui acompanhada de D. Gilda, sua nora Marilene (pedagoga da escola indígena Benedito Rokág), Nyg e sua filha Kygvãn. Ficamos hospedadas na casa de uma família residente logo na entrada da aldeia, o que nos permitia ver todos que chegavam e saíam do evento, bem como o que se passava no galpão ao lado, onde se concentravam as atividades. Neste galpão, encontravam-se um palco de madeira, caixas de som para a amplificação dos microfones, algumas cadeiras e um amplo espaço aberto para as performances dos coletivos de cantos-danças.

Descrever este Encontro dos Kujá só é possível tendo em mente o processo de ocupação daquele território. Com 300 ha, a TI Morro do Osso localiza-se às margens do Lago Guaíba, em uma área urbana na zona sul da cidade de Porto Alegre (RS). Segundo Freitas (2005), que descreve o contexto inicial de retomada territorial na TI Morro do Osso, nesta mesma área foi criado, durante a década de 1990, o Parque Natural do Morro do Osso, com 57 ha e previsão de ampliação para 127 ha. Segundo interlocutores locais, como o cacique Valdomiro Vergueiro, que em 2018 completava 14 anos como liderança nesta TI, a criação deste Parque não levou em conta a presença indígena neste território, a qual teria se dado em períodos anteriores à urbanização local. A ocupação por núcleos familiares vindos de Nonoi, em 2004, liderados por Valdomiro Vergueiro, teria então barrado a construção de um condomínio naquele local, que seria construído fora dos limites do Parque, porém dentro dos limites reivindicados pelos indígenas.

Em 2011 foi organizado o GT para a identificação desta TI, a qual, no entanto, não passou ainda pelo processo de demarcação. Atualmente, 40 núcleos familiares ali residem, em uma única aldeia, onde também se encontram um posto de saúde e uma escola. O nome pelo qual essas pessoas identificam a TI é Topê Pón – Pé de Deus, nome dado a uma formação rochosa encontrada na parte florestal do território, onde estão também trilhas, cavernas e fontes de água [*goj kusá* = água fria]. Esses locais são apresentados como sendo de extrema importância para a territorialidade e para a presença indígena no local. Além disso, esses lugares apresentam densa significação

nas memórias dos *kanhgág kofá*, que os apresentam como comprovações da ocupação indígena ancestral, tratando-se de um território dos *ẽg si ag* [nossos velhos; os antigos]. Durante o Encontro dos Kujá de 2018, uma caminhada com todos os presentes foi feita passando por essas trilhas, formações naturais e fontes de água, sobre as quais os Kaingang mais velhos, dentre os quais se destaca o *kujá* Jorge Garcia, trazem narrativas que atestam a antiga ocupação dos Kaingang naquele território.

O ano marco da ocupação indígena, mais recente, na TI Morro do Osso, é 2004. Dois anos depois, em 2006, foi realizado o I Encontro dos Kujá¹⁹⁷. Em uma conversa com uma das lideranças locais, ouvi uma explicação que pode ser uma das mais importantes chaves para compreendermos a motivação inicial para a realização do Encontro dos Kujá e sua permanência. Aquela liderança me disse:

Quando os primeiros fóg chegaram e viram a gente aqui, falaram: “ah, você é Kaingang? Então dance. Então fale. Então cante”. Por isso os kujá foram a garantia da gente estar aqui.

O aspecto performático ou o “fazer aparecer” os modos de ser *kanhgág* sempre estiveram presentes nos processos de ocupação desse território, bem como em outros casos mencionados, como na relação entre as retomadas do Kiki e as reivindicações territoriais. O processo de ocupação daquele território não foi desprovido de muitos enfrentamentos, por parte dos moradores não-indígenas dessa região de Porto Alegre, a qual passava por um processo de gentrificação visivelmente intensificado pelos planos, então vigentes, de construção de um condomínio de elite e de criação de um Parque Ecológico, que impossibilitariam a presença indígena naquela localidade. Foi necessário, diante dessas adversidades, provar que os Kaingang que reivindicavam aquela área eram de fato indígenas – o que os *fóg* entendiam por meio da expressão das falas [vĩ] e dos cantos-danças-rituais [tỹnh] indígenas. Assim, até hoje, é essa a tônica destes encontros bienais – com a diferença que, mais recentemente, os encontros, considerados momentos altamente propícios para a circulação de conhecimentos *kanhgág*, têm sido voltados para os próprios indígenas, ainda que contem com inúmeros convidados *fóg*, que fomentam a visibilidade e a divulgação do que é feito ali, e com alguns dos quais são renovadas as *parcerias*, isto é, as alianças.

¹⁹⁷ Sobre a realização da primeira e segunda edição do Encontro dos Kujá, ver Freitas & Rokág (2007).

>><<

Com nomes do mato e nossos corpos pintados, falamos de temas como parto, fortalecimento da nossa cultura, da língua, da nossa constituição como pessoa no mundo, de natureza, de alimento, de educação, de cura, de espíritos, do tempo, da vida e de saúde, e a relação desses temas com a garantia dos nossos territórios. Pois é na relação com Ga que temos a possibilidade de conjugar tais elementos, com nossos direitos territoriais negados, nosso modo de viver fica dramaticamente ameaçado. (Trecho do documento final do VII Encontro dos Kujá, TI Morro do Osso, 10 de novembro de 2018)

Como mencionado, os dias de evento são organizados por sequências de discursos de lideranças indígenas, que geralmente falam em kaingang [*kanhgág vĩ*], principalmente ao proferirem seus *aconselhamentos* coletivos e, em português [*fóg vĩ*], quando dirigem-se aos *fóg*. Entre as sessões de discursos, as quais se organizam, algumas vezes, em blocos temáticos (como falas de apresentação, falas sobre a saúde, sobre a educação e sobre direitos territoriais), são feitas também rodas de conversa com a presença dos *kujá* e outros *kofá* presentes, além de inúmeras performances de cantos-danças dos coletivos convidados de outras TIs. A performance desses coletivos mostra-se como uma das mais eficazes formas de diplomacia para com as lideranças locais, anfitriãs do evento. Seus cantos-danças são uma forma de aliança visível e sonora que expõem, não apenas aos outros indígenas, mas também às autoridades públicas, jornalistas, professores, pesquisadores e demais *fóg* ali presentes, o apoio coletivo ao movimento de ocupação daquele território.

A presença dos *kujá* propicia a intensificação dessas potências expressivas. Os *kujá*, especialistas na cura e na comunicação com seres não-humanos, como os *jagré* – os *kujá* sabem ouvir e falar com esses seres, principalmente por meio dos sonhos – são, geralmente, também conhecedores de um amplo repertório de cantos-danças atribuídos aos Kaingang antigos. Jorge Garcia possui, de fato, vasto domínio sobre o *jykre si* [conhecimento dos antigos]: são amplos seus conhecimentos e práticas de cura, que incluem conhecimentos fitoterápicos e oníricos. Além da prática dos *benzimentos* [*věnh kupe* – lavar alguém], ele tem domínio da prática dos *aconselhamentos*, vasto conhecimento sobre nomes kaingang [*jiji*] e histórias e mitos *kanhgág*. Ele conhece também um extenso repertório de *cantos dos antigos*, sendo um exímio cantador-dançador.

Jorge Garcia esteve em todas as versões anteriores do Encontro dos Kujá (em 2018 era a sétima). É possível afirmar que ele é o *kujá* mais conhecido e respeitado pelos Kaingang, sua influência sendo de vasto alcance. Naquele ano de 2018, acompanhavam-no D. Maria, sua esposa, e seus filhos Pedro e Lúcia Garcia, todos também *kujá*. A este núcleo familiar, unia-se também Iracema Nascimento, *kujá* então moradora da aldeia Por fi Ga, localizada em São Leopoldo, em uma área próxima a Porto Alegre.

Estes cinco *kujá* reuniam-se em vários momentos do evento. Sentados em roda, em frente ao palco do galpão principal, reuniam-se para falar sobre alimentação, parto, criação de filhos e outros temas relacionados à saúde indígena, propostos pelos organizadores do evento. Em outras ocasiões, reuniam-se para realizar *benzimentos* [*vẽnh kupe*]¹⁹⁸, com os quais - por meio do banho com *remédios do mato* [*vẽnh kagta*] - busca-se proteger e fortalecer o espírito [*kanhvég*] e o corpo [*há*] daqueles que os recebem. De fato, tanto no galpão, em 2010, como na cachoeira, em 2018, os *kujá* lavaram a cabeça das pessoas com água e folhas, proferindo palavras que reforçavam esse ato – “*ã kupe je*” [você se lava] -, evocando *Jóg mág* [pai maior] ou *Topẽ*, nomes geralmente associados à ideia de *Deus*.

Neste ano, os *benzimentos* dos *kujá* concentraram-se no último dia, quando todos os presentes foram levados a uma pequena cachoeira, localizada não muito distante da aldeia. Em 2010, os *benzimentos* foram realizados no próprio galpão, com queima e banho com os *vẽnh kagta* [remédios do mato]. Naquele ano, foram também realizados, simultaneamente aos *benzimentos*, os *rituais de batismo*, nos quais o *afilhado*, além de benzido e banhado com *vẽnhkagta*, recebe um *jiji kanhgág* [nome do mato; nome kaingang], através do qual recebe força [*tár*] para seu corpo e seu espírito, afastando os espíritos considerados maléficos e causadores das doenças.

¹⁹⁸ O termo que utilizam na língua para seu correlato no português indígena - *benzer* - é *kupe*, traduzido como *lavar*.



Imagem 37: Kujá Jorge Garcia realizando benzimento com os *vẽnh kagta* [remédios do mato], durante o IV Encontro dos Kujá. TI Morro do Osso (RS), outubro de 2010.

Ao final dos *benzimentos* na cachoeira, neste último dia do Encontro dos Kujá em 2018, as *kujá* - D. Maria, Lúcia e Iracema - solicitaram que D. Gilda fizesse o banho de *benzimento* em alguns *fóg*, que ali aguardavam em fila. D. Gilda assim o fez, proferindo rezas em *kaingang*. No caminho de volta, as três mulheres *kujá*, reunidas com Pedro e Jorge Garcia, falaram para D. Gilda que devido a seus conhecimentos sobre as plantas e *remédios* [*vẽnh kagta*] e à sua forte sensibilidade para com o *plano espiritual*, ela poderia se tornar *kujá*. Jorge Garcia, neste momento, acrescentou que para isso se consumir, D. Gilda teria, antes, que sonhar com seu *jagré* e que, quando isso ocorresse, ela deveria ir ao seu encontro para receber os ensinamentos e instruções de como trabalhar. Segundo Jorge Garcia, cada *jagré* determina um tipo de trabalho, um tipo de conhecimento - “*cada mestre índio tem um tipo de trabalho. Porque o nosso mestre da mata, que nós trabalhamos, não é igual um ao outro*”.

Tanto em 2018 quanto em 2010, uma das temáticas debatidas foi a necessidade de se encontrar pessoas aptas a se tornar novos *kujá*. No ano de 2010, uma criança

presente foi apontada publicamente como apta a se tornar *kujá*, no futuro, sendo incentivada pelos presentes a seguir este *caminho* e a se dedicar ao aprendizado com o *kujá* de sua família.

Dentre as prerrogativas apontadas para se tornar *kujá*, ressaltou-se a aptidão para este *caminho* e a importância de se dedicar a uma série de serviços específicos aos *guias* [*jagré*], para que estes apareçam nos sonhos. No caso, por exemplo, do *kujá* da TI Rio da Várzea, Albino Bento, a principal condição para que seu *jagré* [*guia*] continuasse aparecendo em seus sonhos e lhe orientando era a realização de uma festa anual, a Festa do Kujá. O principal *jagré* [*guia*] de Albino Bento era São João. Os outros *kujá* presentes possuíam *guias* animais, como o gavião penacho, o gato do mato e a jaguatirica – felinos aos quais os Kaingang referem-se como *mĩg* ou, em português, *tigre*. As relações entre *kujá* e *jagré* parecem ser próximas das relações dos xamãs yanomami com os *xapiri*: neste caso, o xamã deve realizar festas, tais como o *reahu*, na casa que tem em seu peito, e convidar os *xapiri* para dançarem e se saciarem nesta festa. Com base justamente nesta explicação de Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2010) e em outros exemplos etnográficos, Perrone-Moisés (2015: 63) sugere que a relação entre os xamãs e esses seres aliados – os *xapiri* para os xamãs yanomami e aqui também sugiro os *jagré* para os *kujá* kaingang – pode ser pensada como uma relação entre convidados e anfitriões.

>><<

Nestes contextos de *retomada*, como os movimentos empenhados pelo Nën Ga, o Ritual do Kiki e o Encontro dos Kujá, são atribuídos aos *kujá*, além de uma proeminência em relação aos conhecimentos, uma proeminência política. Como vimos, Jorge Garcia e D. Gilda Kuitá afirmam que o *kujá* era considerada a liderança mais importante entre os Kaingang, no passado. Vimos que no encontro durante o ATL-Sul, na TI Goj Veso, Jorge Garcia nomeou os quatro líderes do Nën Ga – My, Goje, Thiago e Nokág - como *péin*. A partir deste momento, estes líderes assumiram a posição de *lideranças menores* [*pã'i sĩ*] auxiliares do *kujá*, este sendo considerado, no plano das *retomadas kanhgág*, a *liderança maior* [*pã'i mág*]. Este encontro, somado ao que diz D. Gilda Kuitá e outros *kanhgág kofá* presentes nos eventos abordados, demonstra que a *retomada*, nestes contextos, abarca também aspectos da *política interna indígena*, ou seja, relações e papéis ocupados por lideranças, atualmente

cristalizadas nas figuras dos caciques (*pa'i mág*) e das lideranças menores (*pa'i si*) que os acompanham. Como vimos no capítulo anterior, é frente a transformações em relação à chefia – como o acúmulo de poder na figura do cacique, o autoritarismo e os aspectos militarizantes da liderança, aspectos que alguns Kaingang consideram ser parte das consequências nefastas do colonialismo, associadas ao período de aldeamentos e de vigência do SPI - que podemos entender a *retomada* da figura do *kujá* como o *verdadeiro líder kaingang*.

Ao longo do VII Encontro dos Kujá, além de promovida a *kujá*, D. Gilda foi também, de certa forma, promovida a cacica. Isso não se efetivou de maneira oficial, mas nas duas vezes em que foi ao palco se pronunciar no microfone, acompanhada de outras lideranças – exclusivamente masculinas - ela foi apresentada pelo cacique Valdomiro como *cacica de Apucaraninha*.

4.2.a. Circulação de conhecimentos: um *aconselhamento* generalizado

Em um dos momentos que foi convidada a falar, D. Gilda fez seu discurso na língua kaingang e, na sequência, em português. No entanto, ela dirigia-se sempre aos Kaingang: a fala em português apresentava-se apenas como uma garantia de que os indígenas não falantes do idioma kaingang também entendessem seu recado. Atenta aos processos contemporâneos ligados à circulação de conhecimentos, D. Gilda afirmou ter havido um momento em que foi importante que os *fóg* conhecessem a *cultura kaingang*. Agora, no entanto, seria o momento de os Kaingang conhecerem a si mesmos, suas próprias histórias, seus próprios conhecimentos. Ela disse:

Boa tarde a todos! Quero agradecer o convite que seu Valdomiro fez para mim, para eu dar essa fala. Eu quero falar rápido porque tem bastante gente que tem coisas boas para dizer para nós. Bom, eu sou do Apucaraninha, eu sou uma professora bilíngue aposentada. Quando eu dava aula, eu sempre dizia para mim: se eu pudesse trabalhar com a *cultura*, *ẽg jykre si*, *kanhgág jykre si*, e quando eu aposentei, eu comecei a trabalhar com a nossa *cultura*. A gente tem um grupo de jovens, o grupo Nẽn Ga – a gente fala *nẽn ga*, aqui vocês falam *nãn ga*¹⁹⁹. Eles já vieram aqui, os daqui conhecem eles já. É um grupo de jovens e crianças que estão fortalecendo a nossa cultura. Porque eu vejo assim: que a gente não fortalecia a nossa *cultura*, nem buscava ensinar as crianças o que era nosso, aí nós

¹⁹⁹ Uma das variações comumente percebidas entre as regiões dialetais do Paraná e do Rio Grande do Sul é a alternância do fonema *ẽ* pelo *ãn* (grafia e pronúncia conforme Weisemann, 2002).

esquecemos, deixamos de lado e fomos só querendo fazer o que é do *fóg*. Mas hoje, graças aos nossos *jagré*, aos nossos anciões que guardaram isso... Hoje eu fiquei muito feliz, cheguei aqui e vi o grupo, as crianças... eu fico muito feliz de ver as crianças envolvidas nisso, que [as crianças] são o futuro nosso, são os que vão lutar *hán mág*. Então, gente, eu vejo que cada vez mais nós estamos fortalecendo, buscando entender melhor o que era nosso. Porque sem entender o que é nosso, nós não vamos entender o mundo do *fóg*. Antes a gente queria só aprender as coisas do *fóg*. E a gente às vezes se perdia, não compreendia. Mas se nós entendermos o nosso, aquilo que é *ẽg jykre si há*²⁰⁰, as danças, os *kujá*, essa *espiritualidade*... Porque se os Kaingang existem ainda, e estão aqui, é porque existe um espírito mais forte para segurar isso. Um espírito que guardou a língua, o costume, o jeito de ser, o conhecimento, a nossa história... então eu sinto que a gente tem que buscar essa espiritualidade nossa, que *ẽg jóg mág*²⁰¹ deu para nós. Ele deu um conhecimento para o *fóg*, o nosso conhecimento é outro. Só que o *fóg* chegou aqui no Brasil e quis ensinar só o conhecimento dele para nós. Queria que a gente esquecesse do nosso, que a gente deixasse do nosso. Mas eles não conseguiram, e por isso que estamos aqui, reunidos. E quantas vezes já, é o sétimo evento indígena! O sétimo Encontro do Kujá. Eu fico muito, às vezes, triste, porque os *kujá* estão se indo. Não existe mais aquele *kujá* em vários lugares por aí, e [quando tem] não é o *kujá* indígena, aquele *kujá kanhgág*. E eu vejo que aqui existe ainda. Lá no nosso território não tem mais, né? O *kujá* mesmo, o *kujá kanhgág*²⁰². O conhecedor da medicina, do mundo kaingang, da visão kaingang. Então, seu Valdomiro, o senhor está de parabéns de promover esses encontros. Eu acho – eu acho não! O senhor está no caminho certo, porque quem vai defender a próxima geração são as crianças, os jovens, esses que vão ser os líderes do futuro. Com essa pressão da política dos *fóg* hoje, como o Douglas acabou de dizer na parte da manhã, ano que vem a gente não sabe o que vai ser. Não sabemos o que vai acontecer com as terras, com nós. Mas os nossos *jagré*, os nossos *kujá* vão nos ajudar a entender isso. E se nós resistimos 500 anos, 518 anos né, eu tenho certeza que os nossos *jagré*, os nossos espíritos, os espíritos dos nossos lutadores, guerreiros do passado, vão nos orientar. Vão nos dar uma visão. Vão dar para os *kujá* para que eles falem para nós, isso. Então, gente, eu faço parte desse grupo de dança lá dos jovens... nós temos aí a Nyg, a Marilene, que é a pedagoga lá da escola indígena (*inh ã Mari, a kave je!*), e a nossa amiga aqui que deu para nós essa viagem, para chegar aqui. Muito obrigado, Paola. E vamos em frente, gente. Jovens, vocês são o nosso futuro, o futuro dessas crianças pequenas. Vocês vão levar a vida kaingang, continuar... vocês vão ajudar esses pequenos a

²⁰⁰ *ẽg* = nosso; *jykre* = conhecimento, costume, saber; *si* = antigo; *há* = bom/ belo.

²⁰¹ *ẽg* = nosso; *jóg* = pai; *mág* = grande, maior

²⁰² No entanto, existem pessoas, na TI Apucarantina, que trabalham com *cura espiritual*. Tal é o caso de uma mulher que trabalha com santos do panteão católico e é reconhecida como *kujá*, justamente por ser capaz de trazer de volta o espírito, quando este se perde do corpo e causa enfermidades e outros infortúnios. Para uma etnografia das práticas desta *kujá*, bem como de trânsitos e relações dos Kaingang de Apucarantina com curadores, não apenas residentes no território indígena, ver Cimbaluk (2018).

entender e no futuro fazer o que nós mais velhos fizemos. É isso que vai dar força para nós. Os espíritos, como seu Pedro falou aqui, do rio, do sol, da lua, todos os espíritos que Deus deixou para ensinar nós... separado dos *fóg*. Então, gente, nós precisamos entender os *fóg* e entender o nosso para nós poder se defender também. Hoje nós temos vários estudantes, deve ter alguns por aqui. Eu quero falar com eles também. Gente, a gente não estuda, o índio não deve estudar só para ganhar um diploma, um certificado, igual o *fóg*, para competir...!

[...]

Jorge Garcia [aponta para ele], ali está um livro kaingang. Uma história kaingang está ali, nessas pessoas. E nós devemos respeitar e procurar entender. Os estudantes indígenas têm que ser os pesquisadores! *He ri ke*.... Então nós vamos, os jovens estudantes hoje vão ser os pesquisadores que vão aprender para poder repassar para o povo kaingang. [...] Obrigado!” (D. Gilda Kuitá, TI Morro do Osso, 9/10/2018).

A fala pública de D. Gilda é sempre marcada por interjeições, acentuações, rítmica - aspectos prosódicos essenciais para a potência e eficácia destas formas de discurso, assim como para as *falas de aconselhamento*. O conteúdo de suas falas permite que elas sejam percebidas como uma forma de *aconselhamento* generalizado. Esta fala de D. Gilda traz elementos centrais sobre a transmissão de conhecimentos no *ũri*, entre os próprios Kaingang, sobre o papel central dos *kujá* na manutenção e transmissão desses conhecimentos e sobre a persistência do povo Kaingang, ao longo da história de contato com os *fóg*. Ao destacar a agência das crianças e jovens nesses processos, D. Gilda também corrobora com a formulação da concepção *kanhgág* de *retomada*: um movimento que aponta para o futuro, para novas formas de viver que, ainda que conectadas com o passado (com o tempo dos antigos, *vãsy*), não se enclausuram numa temporalidade passada e marcada, no presente, pelo saudosismo.

Diante do apresentado, saliente, por fim, que o Encontro dos Kujá, além de ser um encontro de especialistas em cura e nos *kanhgág jykré* [conhecimentos kaingang] e um encontro de lideranças (caciques, vice-caciques e demais *pã'i sã* [lideranças menores]), é também um encontro de coletivos de cantos-danças. Trata-se de um encontro festivo em que os integrantes desses coletivos se assistem mutuamente, realizam registros com seus celulares, aprendem, comparam repertórios, formas de apresentação, refletem sobre suas existências e resistências, elaboram críticas e elogios. A presença desses coletivos é central para a composição e plena realização de eventos como o Encontro dos Kujá e outros organizados pelos Kaingang (e não somente por eles, como veremos adiante). São coletivos intergeracionais, em sua

ampla maioria, que abrem a arena para a participação não apenas das pessoas mais velhas e experientes, mas também de jovens e crianças.

Minimizando a importância da presença desses coletivos de cantos-danças em eventos indígenas, as abordagens referentes a eles, muitas vezes, estão limitadas à ideia de *apresentação cultural*, desconsiderando os aspectos estéticos e políticos, constitutivos dos eventos em questão, presentes na atuação destes coletivos de cantos-danças. Este ponto conflui com as percepções dos integrantes do Nën Ga, que insistem para que suas práticas sejam percebidas como *rituais* e não como *apresentações culturais*.

Por outro lado, conforme sublinhado por Perrone-Moisés (2015), encontros, reuniões e outros eventos de mobilização indígena são muitas vezes descritos apenas por meio de seu formato “assembleia”, pelo caráter oficial de relações e discussões públicas, na arena de encontro das lideranças. O que a autora destaca e eu acompanho aqui é que estes eventos, que nunca ocorrem sem cantos, danças, ornamentações, brincadeiras, grandes refeições e relações entre convidados e anfitriões, são também grandes festas indígenas. Efetivamente, o Encontro dos Kujá – e, como veremos, também o ATL-Sul e o ATL nacional – são formas de guerra indígena contemporânea, de resistência e de *luta* pelo território, mas são também vultuosas festas indígenas, que atraem pessoas de toda a região Sul e mesmo de todo o país, no caso do ATL nacional.





Imagem 38a, 38b e 38c: integrantes dos coletivos de cantos-danças, no galpão central e no topo do morro, onde se localiza a pedra *Topé Pón* (Pé de Deus). TI Morro do Osso, novembro de 2018.

4.3. Mestres e aprendizes da resistência: o ATL-Sul

No Sul do atual Brasil, nós povos originários Kaingang, Xokleng, Charrua, Xetá e Guarani, nos vemos intimados a reafirmar nossa existência enquanto nações indígenas que se reconhecem em continuidade histórica com nossa ancestralidade indígena, latente nas nossas narrativas, na língua, nos cantos, nas danças, nos sonhos, nas pinturas, e nos símbolos que compõem nossas ontologias e cosmologias. (Trecho do documento final do I ATL-Sul, em Goj Vêso, 14-16 de dezembro de 2017)

Em dezembro de 2018, acompanhei aproximadamente 25 integrantes do Nën Ga em uma viagem à TI Mangueirinha, localizada no sudoeste do Paraná. Tratava-se do II Acampamento Terra Livre- Sul (II ATL-Sul), realizado entre os dias 17 e 19 de dezembro de 2018. Este evento, “uma grande assembleia indígena”, conforme afirmou Márcio Kokoj, um de seus organizadores, reúne lideranças e coletivos dos

povos indígenas do Sul do Brasil²⁰³, com o objetivo de fortalecer vínculos e alinhar interesses, possibilitando a apresentação de demandas comuns durante o Acampamento Terra Livre (ATL), de âmbito nacional, realizado anualmente em Brasília (DF).

Reunindo cerca de 400 participantes, o II-ATL Sul trouxe ao debate temas relativos a direitos territoriais, educação e saúde indígena, dando continuidade ao que foi debatido e reivindicado, em 2017, no primeiro ATL-Sul, que aconteceu no território de retomada Goj Vêso, no Rio Grande do Sul. A letargia dos processos administrativos de demarcação territorial, as ameaças referentes à tese do Marco Temporal (sobre a qual falarei adiante) e todos os ataques aos direitos indígenas, incluindo o desmonte da FUNAI e os contínuos ataques à SESAI, foram temas debatidos pelas lideranças, professores e demais profissionais indígenas, bem como por representantes não indígenas de instituições como o COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas) e a FUNAI.

A TI Mangueirinha, sede do evento, possui um histórico violento de intrusões territoriais e exploração ilegal de madeiras, conduzidas ou incitadas por empresas privadas e agentes estatais vinculados à FUNAI. É considerada a maior reserva florestal de araucárias do planeta, com 16mil ha de extensão. A atual demarcação deste território é decorrente de muitos anos de *luta* e de movimentos articulados de resistência liderados, no passado, por Ângelo Kretã. Este líder, que foi parte de uma geração de lideranças indígenas ligada ao surgimento do movimento indígena nacional, atuou em muitas terras indígenas no Sul do Brasil. Suas principais ações voltaram-se ao enfrentamento da exploração de madeira, em territórios indígenas, por órgãos estatais e empresas privadas, e à desintrusão de terras, então ocupadas por colonos, agricultores não-indígenas, em sua maioria de origem italiana ou alemã. Ângelo Kretã morreu em 1980, vítima de um suspeito acidente de carro, cercado de fortes evidências que indicam ter sido um assassinato (Castro, 2018). Ângelo Kretã é hoje um dos maiores símbolos da resistência indígena, não só para os Kaingang ou povos no Sul do Brasil, mas também para o movimento indígena nacional.

²⁰³ Os povos indígenas no Sul são atualmente representados pelos Kaingang, Xokleng, Guarani, Xetá e Charrua. Dentre os participantes do ATL-Sul, a expressiva maioria é Kaingang. No II ATL-Sul, estiveram presentes coletivos kaingang, xokleng e guarani e duas lideranças do povo Xetá. Faz parte dos objetivos do ATL-Sul aumentar a participação e as demandas de representantes deste povo, bem como dos Charrua. Sobre situações históricas dos Xetá, a partir dos nexos da memória, bem como seus modos de sobrevivência, abarcando planos estéticos e políticos na contemporaneidade (especialmente na TI São Jerônimo), ver Pacheco (2018).

Como mencionado, um dos principais objetivos do ATL-Sul é o fortalecimento de vínculos entre os povos indígenas desta região, para que suas lutas ganhem mais visibilidade e potência, em cenário nacional. Assim, ainda que conte com majoritária participação de indígenas kaingang, busca-se alternar as sedes de realização do evento entre territórios dos povos Kaingang, Xokleng e Guarani. Durante os dias de evento em Mangueirinha, decidiu-se que o próximo ATL-Sul seria realizado na TI Ibirama-Laklãnõ (SC), território xokleng. Dentre os motivos que levaram à escolha da TI Mangueirinha para sediar o ATL-Sul neste ano está ao fato de nela se encontrar uma aldeia Guarani Mbya, a aldeia Palmeirinha. Busca-se também uma alternância geográfica: como o primeiro ATL-Sul fora realizado no Rio Grande do Sul e o segundo no Paraná, o terceiro deveria ser em Santa Catarina.

Organizado por lideranças masculinas, o II ATL-Sul apresentou certos aspectos similares ao Encontro dos Kujá. Em ambos, os dias dos eventos foram organizados em sequências de discursos, debates, *rituais* de coletivos de cantos-danças, práticas realizadas pelos *kujá*, reuniões menores entre as lideranças e conversas para a elaboração de documentos finais. Dentre as diferenças entre o II-ATL Sul e o Encontro dos Kujá, destacou-se o fato de o primeiro apresentar mais mesas de debates, mais falas de lideranças, políticos *fóg* e representantes de instituições parceiras, e uma menor participação dos *kujá*. A participação dos *kujá* no II ATL-Sul limitou-se ao último dia, quando fizeram *benzimentos* nos participantes, que se enfileiravam para receber o banho de *vênh kagta* [remédios do mato] e as *rezas* do *kujá*, no ginásio onde foram realizadas as atividades do evento.

4.3.a. Autonomia, resistência, autodeterminação

Os propósitos que conduzem a organização do ATL-Sul podem ser mais bem compreendidos se consideramos as colocações de Romancil Kretã, filho de Ângelo Kretã e liderança altamente influente nos eventos de mobilização indígena regionais e nacionais²⁰⁴. Romancil não pôde estar presente no II ATL-Sul, mas pude ouvi-lo em

²⁰⁴ Romancil Kretã é natural da TI Mangueirinha, mas residia no momento desta pesquisa no território de retomada Tupã Nhe'é Kretã. Ele luta por direitos territoriais entre os Kaingang e é membro da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN-SUL), organização vinculada à APIB, que reúne lideranças dos povos Kaingang, Guarani, Xokleng, Xetá e Charrua.

eventos anteriores, como no III Encontro Regional de Estudantes Indígenas da Região Sul (III EREI-Sul), em Florianópolis, e no 14º ATL, em Brasília, ambos em 2018.

Nestas ocasiões, Kretã salientou que os primeiros ATL, em Brasília, foram inaugurados pelos povos indígenas no Sul (destacou os Kaingang, Xokleng e Guarani), frisando que estes povos são pioneiros na *luta pela demarcação territorial*. Ressaltou também que o histórico de colonização no Sul do país é diferente das demais regiões brasileiras, referindo-se ao violento processo de confinamento que resultou nas pequenas porções territoriais, onde vivem algumas das mais numerosas populações indígenas do país. Defendeu, assim, que a resistência indígena no Sul é intrínseca à demarcação e aos processos de retomada territorial. Com estes apontamentos, Romancil Kretã buscou salientar a especificidade da luta dos povos indígenas no Sul em relação aos povos indígenas na região amazônica, cujos enfrentamentos prioritários considera que seriam de outra ordem, especificamente socioambientais:

Na Amazônia, lá para cima, o problema principal não é demarcação, mas questões socioambientais, invasão de garimpeiro, madeireiro [...]. Aqui, a gente está tudo confinado em pedacinhos de terra, em um monte de acampamento que não foi regularizado ainda. [...] A gente precisa diferenciar a luta dos povos do Sul, marcar que ela é territorial, que é por isso que a gente vai para luta em Brasília” (Romancil Kretã, durante o III EREI, em Florianópolis, julho de 2018)

O comentário de Romancil Kretã coincide com aspectos históricos da atuação de órgãos indigenistas, concernentes às demarcações territoriais. O SPI atuou na estrutura de *reservas* – unidades territoriais com cerca de 5 mil ha, destinadas à *assimilação* dos indígenas, as quais foram estabelecidas na região Sul, Sudeste e em parte do Centro-Oeste e Nordeste. Por outro lado, a lógica de atuação do órgão sucessor, a FUNAI, na Amazônia Legal, foi marcada pela demarcação de *terras indígenas* nessa região. Estas unidades territoriais (cf. Ferreira 2017) foram criadas para a “preservação” dos indígenas amazônicos, e possuíam cerca de 181 mil ha. Essa diferença de atuação criou uma “condição geopolítica do indigenismo” (ibidem: 212) que divide os povos indígenas em “com terra” e “sem terra”. Os Kaingang e os demais povos do Sul, assim como os Terena, os Kaiowa (e outros do Centro-Oeste não pertencentes à Amazônia Legal) e os povos no Nordeste estariam, portanto, na

condição dos povos indígenas “sem terra”, enquanto os povos amazônicos, nesta perspectiva, estariam na condição de povos indígenas “com terra”. Claro que essa definição só se faz pertinente em relação, tendo em vista a condição fundiária dos povos do sul e outros, mas não descarta as constantes ameaças (intrusões, exploração ilegal de madeiras e minérios) e as inúmeras demandas territoriais de povos amazônicos atualmente.

As concepções de luta pelo território, apontadas por Kretã, fornecem diretrizes e formas de ação política em eventos como o ATL-Sul e relacionam-se com um conceito bastante mobilizado nesses encontros - *autodeterminação*. Esta noção se desenvolve com vigor na década de 1980, no cenário de luta contra a tutela da União sobre os povos indígenas, e está presente no Artigo 3 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que postula que “os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. A *autodeterminação* referente aos povos indígenas, também mencionada como *livre determinação*, é um direito embasado no sistema de proteção internacional dos direitos humanos, pautado em diretrizes do Direito Internacional. Esse direito postula a possibilidade de “todo e qualquer povo estabelecer livremente seu estatuto político, escolhendo seu modelo de desenvolvimento econômico, social e cultural, sem opressão e submissão a qualquer forma de colonialismo” (cf. Neto, 2015).

O conceito de *autodeterminação*, tanto no ATL-Sul como em outros eventos de mobilização indígena, é acionado de formas variadas, sendo conectado, sobretudo, às ideias de *autonomia* e de *resistência* dos povos indígenas. Eduardo Viveiros de Castro corrobora o caráter mais amplo desta ideia, quando afirma que a autodeterminação

sublinha [...] o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença, direito difícil de se conceber e de se conceder; de resto, direito que não se concede, e sim que se reconhece. (Viveiros de Castro, 1983: 235).

Uma das decorrências imediatas da *autodeterminação indígena*, portanto, é o direito à *autodemarkação territorial*. Este direito é apontado como uma resposta à morosidade dos processos administrativos relativos à demarcação pelos aparelhos

estatais e é embasado pela noção de *direitos originários* dos povos indígenas. Os direitos originários - que são constitutivos, de importância fundamental para as existências indígenas e opostos às diretrizes da tese do Marco Temporal (que naquele período estava sendo debatida no Senado Federal) - levam a entender que os processos de demarcação empenhados pelo Estado são apenas meios administrativos de *reconhecimento* dos territórios indígenas, que são territórios anteriores ao advento do Estado ou da constituição nacional.

Todos estes conceitos – *autodeterminação, autonomia, resistência, autodemarcação* – estão, nestes eventos, articulados ao tema das *retomadas territoriais*. Entendidas como um tipo de ação política específica pautada nos direitos originários, as retomadas territoriais podem ser definidas como movimentos de ocupação indígena voltados à recuperação de territórios tradicionais que foram expropriados ao longo dos anos de contato com os não-indígenas. Neste trabalho, enfocamos práticas kaingang caracterizadas como “retomadas existenciais”, salientando que elas são diretamente ligadas aos movimentos de retomada territorial, que ganharam força, especialmente, nas regiões Sul, Centro-Oeste e Nordeste do Brasil, conforme já mencionado no capítulo anterior. Se as formas de retomadas existenciais são intrinsecamente ligadas à vida plena nos territórios originários, as retomadas territoriais ocorrem, igualmente, por meio de resistências e modos de vida que só são possíveis através do “retorno da terra” – expressão que Alarcon (2013: xiii) explorou para enfatizar justamente que as retomadas²⁰⁵:

são mais que “instrumentos de pressão”, destinados a fazer com que o Estado brasileiro concluísse o processo administrativo de demarcação da Terra Indígena. Essas formas de ação são parte de uma estratégia de resistência e luta pelo efetivo “retorno da terra”, categoria engendrada pelos Tupinambá, lastreada em suas concepções territoriais.

No ATL-Sul, bem como em outros eventos de mobilização indígena aqui mencionados, as concepções de *retomada* kaingang – seja em sua ênfase territorial ou existencial - evocam *ga*, categoria traduzida como *terra* (mas também como *bichos*) que traz em si a ligação inexorável dos Kaingang atuais com seus territórios de

²⁰⁵ Alarcon (2013) trata das retomadas tupinambá na Serra do Padeiro. Segundo a autora, no Nordeste, “a generalização dessa forma de ação política convertê-la-ia quase em epítome da mobilização indígena” (ibidem: 18).

origem, locais onde viveram seus antepassados. As retomadas territoriais acontecem nos *vãre* [acampamentos], em territórios de ocupação ancestral, muitas vezes expropriados por alterações realizadas nos limites das terras indígenas, no início e em meados do século XX. Tal é o caso, como vimos, da retomada da Serrinha, localizada no território de Apucarantina, em uma região que estava dentro dos limites primeiramente estabelecidos pelo acordo de 1949.

No Rio Grande do Sul, onde as retomadas territoriais ganharam bastante expressão nos últimos anos, os *vãre* encontram-se em territórios reconhecidos como sendo de ocupação indígena tradicional, em sua maioria localizados dentro dos limites da primeira demarcação do aldeamento de Nonoai, que foi oficializada em 1856 com uma extensão de 428 mil hectares. Reduções sistemáticas, ao final do século XIX e ao longo do século XX, deste e de outros grandes aldeamentos na região, como Guarita e Campo do Meio, levaram à situação atual de confinamento territorial da população kaingang – situação que ocorre em toda a região Sul do país, afetando diretamente os modos de vida, não apenas dos Kaingang, mas também dos Guarani Mbya e dos Xokleng²⁰⁶.

A situação de confinamento, além de causar profundas alterações ambientais – já que os territórios indígenas, atualmente ilhas florestais na região, passaram a ser cercados por pastos e plantações agrícolas –, intensificou o contato com os não indígenas, gerando maior dependência econômica e profundas alterações nos modos de vida dos povos indígenas no Sul. Sobre essa situação histórica vivida pelos Kaingang, Fernandes e Piovezana (2015) salientam que:

Confinados em terras indígenas oficialmente demarcadas os Kaingang passaram, já nas primeiras décadas do século XX, a conviver com a intensidade do processo civilizatório que marca a história da Região Sul. A delimitação das terras indígenas contribuiu para a exploração madeireira, impulsionando definitivamente a colonização. Neste cenário, as terras indígenas foram transformadas em reservas de mão de obra e reservas de

²⁰⁶ A situação dos Xetá é distinta, pois não chegaram a ter seus territórios demarcados. Seus primeiros contatos com os não indígenas, já em meados do século XX, foram marcados por extermínios e sequestros, por meio de violentas investidas por parte de madeireiros e, posteriormente, por agentes do estado (Pacheco, 2018). As informações sobre o povo Charrua são escassas: considerados “exterminados”, o coletivo de aproximadamente 60 pessoas Charrua foi reconhecido oficialmente, apenas em 2007, como um povo indígena brasileiro, recebendo do governo do Rio Grande do Sul uma pequena extensão de terra reconhecida como a primeira aldeia Charrua em território brasileiro, a aldeia Polidoro (Victora e Ruas-Neto, 2011). Os Charrua também habitam a região dos pampas do Uruguai e Argentina, onde passaram e continuam passando por processos de autoidentificação.

recursos naturais a serem explorados (Fernandes & Piovezana, 2015: 116).

Em texto publicado recentemente, para o livro “Fica na aldeia, parente: Povos Indígenas e a pandemia de covid-19” (org. Pacheco, 2020), escrevemos Nyg Kuitá e eu, sobre como a dependência econômica gerada pelo confinamento territorial foi a principal causa de contaminação pelo vírus da covid-19. Sem território suficiente para sua autonomia alimentar e econômica, os Kaingang procuram, há décadas, trabalhos remunerados fora de seus territórios. Na contemporaneidade, uma das principais formas de contratação de funcionários indígenas é feita por frigoríficos. Não obstante, a primeira contaminação por covid-19 entre os Kaingang, surgiu entre funcionários kaingang de um grande frigorífico de Santa Catarina (Fideles & Gibram, 2020).

Todo este quadro foi agravado por políticas integracionistas empreendidas pelo Estado, em especial pelo SPI: a língua, as festas e os rituais, as práticas dos *kujá* e demais formas de conhecimento *kanhgág* foram sendo subjugadas pelas práticas e conhecimentos dos *fóg* (conforme D. Gilda enfatiza, tenazmente, em seus discursos), principalmente com a atuação do órgão indigenista, a implementação do sistema escolar e a presença das igrejas nas aldeias.

Os modos de vida *kanhgág* eram, tradicionalmente, experienciados em vastos territórios, ligados às bacias hidrográficas dos grandes rios da região Sul, e formavam grandes redes de sociabilidade com intensa mobilidade, que foram violadas pelas políticas integracionistas e pelos confinamentos territoriais secularmente impostos. Assim, eventos como o ATL-Sul e o Encontro dos Kujá são também formas de reativar redes indígenas, fortalecer a circulação pelos territórios e a troca de conhecimentos. São, portanto, formas contemporâneas da *luta* contra o confinamento e contra as imposições acerca de seus modos próprios de existir.



Imagem 39: Cartaz do II ATL-Sul e bancos com motivos gráficos associados às metades *kamé* e *kanhru*. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.



Imagem 40: Mulheres e crianças do coletivo Nën Ga durante o II ATL-Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.

4.3.b. Redes de canto-dança

Assim como no Encontro dos Kujá, o II ATL-Sul foi também uma grande reunião de coletivos de cantos-danças. Enquanto a participação dos mais velhos nesses eventos se deu, principalmente, por meio dos discursos (*vĩ*), a participação dos mais jovens ocorreu, majoritariamente, por meio de seus *cantos-danças-rituais* [*t̃nh*]. Ambos os eventos, como um todo, estruturaram-se em torno da alternância entre falas de lideranças e *rituais* de coletivos de cantos-danças.

A abertura do ATL-Sul foi efetivada com a fala das lideranças indígenas presentes²⁰⁷. Inicialmente, falaram os anfitriões Márcio Kokoj e o cacique da TI Mangueirinha, João dos Santos. A eles, seguiu o vice-prefeito do município, homônimo da TI, Mangueirinha. Em sua fala de abertura, Márcio Kokoj chamou atenção para o pioneirismo dos povos indígenas no Sul na realização do Acampamento Terra Livre, regional e nacional, enfatizando que "*o ATL está sendo feito aqui, assim como nós fizemos os primeiros acampamentos em Brasília*". O pioneirismo dos povos indígenas no Sul na realização do ATL em Brasília é, de fato, ressaltado por várias lideranças indígenas, dentre elas Romancil Kretã, que sempre reforça em seus discursos que os Kaingang, os Xokleng e os Guarani foram os primeiros povos a organizar acampamentos na Esplanada em Brasília, voltados para as reivindicações de direitos, conferindo-lhes o estatuto de precursores desse grande evento de mobilização nacional.

Subsequentemente às falas de abertura, apresentou-se o coletivo de cantos-danças da TI Mangueirinha, seguido do coletivo de Goj Vêso²⁰⁸ e do coletivo guarani da aldeia Palmeirinha, chamado Nhe'ê Porã. Os coletivos de Mangueirinha e Goj Vêso performaram o canto *kanhgág ṽe kanhgág*, o mais difundido entre todas as regiões dialetais Kaingang. Cantaram, ambos em coro, com apenas o *puxador* dos cantos portando e tocando o *xykxy*.

²⁰⁷ Dentre as lideranças que falaram na Abertura, estavam, além de Márcio Kokoj e João dos Santos, Oséias Guarani (liderança guarani da aldeia Palmeirinha), o cacique Antonio Moreira, da TI Rio da Várzea, e lideranças das TIs Laklãnõ-Xokleng, TI Iraí, TI Kakané Porã, Novo Sengu, Kandóia, Apucarantina, entre outras. Reuniram-se, neste momento, 17 lideranças, todas sendo apresentadas como caciques, ainda que não o fossem oficialmente – tal é o caso de My, líder do Nën Ga, apresentado como cacique da TI Apucarantina.

²⁰⁸ Goj Vêso, como já apresentado, é o nome do território de retomada kaingang, localizado no noroeste do Rio Grande do Sul, onde foi realizado o I ATL-Sul (cf. Jacinto da Rosa, 2020). A ordem de apresentação dos coletivos de cantos-danças foi organizada segundo esta lógica de hospitalidade. À apresentação destes coletivos, intercalaram-se falas breves de apresentação de outras lideranças locais e de profissionais indígenas da saúde e educação.

O Nhe'ẽ Porã é um coletivo reconhecido como um “coral guarani”, um formato de coletivo de cantos-danças que, de acordo com Macedo (2012), difundiu-se nos territórios guarani quando as apresentações para os *juruá* [não-indígenas, em guarani mbyá] tornaram-se mais frequentes, no mesmo período em que houve um fomento na produção de CDs com esses corais. Segundo a autora, o repertório desses corais é diferente daqueles cantos-rezas restritos ao ambiente da *opy* [casa de reza]. Estes cantos são de circulação mais livre, cantados principalmente por crianças e jovens. O coral de Palmeirinha, de fato, era formado em sua maioria por crianças e jovens, puxados por um *oporaiva* [aquele que canta], que portava um *maraka* [violão pentacórdico]. Alguns rapazes [*xondaro*] tocavam o *maraka mirĩ* [chocalho] e as *xondaria* dançavam e cantavam, em tons agudíssimos, características sinalizadas por Macedo como sendo típicas desse repertório²⁰⁹.

Após os coletivos anfitriões deste ATL-Sul e do anterior se apresentaram, os visitantes foram então convidados a ocupar o salão. Estavam presentes os coletivos kaingang das TIs Kandóia, Guarita, Iraí, Votouro (Ga Krén [filhos da Terra]), Rio das Cobras (Goj ki Pÿn [Rio das Cobras]) e Apucarantina (Nẽn Ga). Cada um destes coletivos apresentou-se mais de uma vez ao longo do evento. Os intervalos entre as atividades oficiais e as refeições, bem como os períodos noturnos, propiciavam encontros pessoais entre os integrantes desses coletivos, marcados por conversas informais, fotos, *selfies* e flertes. Na noite do primeiro dia, houve um *encontro de grupos culturais*. No fim deste encontro, os coletivos Nẽn Ga e Goj ki Pÿn cantaram-dançaram juntos.

O surgimento do coletivo Goj ki Pÿn ocorreu após o 2º. Intercâmbio de Juventude Indígena, organizado pela OJK Nẽn Ga (Organização de Juventude Indígena Kaingang Nẽn Ga) e realizado em junho de 2018, na TI Rio das Cobras. Neste evento, o coletivo Nẽn Ga, além de organizar mesas com pautas de interesse para a *juventude indígena* – abordando temas como educação escolar e universitária indígena, apropriação das mídias sociais e das tecnologias, questões de gênero e sexualidade indígenas, entre outros - convocou os jovens da TI Rio das Cobras a cantar-dançar conjuntamente, ensinando-lhes cantos de seu próprio repertório. Conversaram também sobre suas formas de organização enquanto *coletivo de*

²⁰⁹ Para mais informações sobre a difusão dos corais guarani, no contexto das políticas públicas e dos projetos culturais de fomento à “cultura”, e a relação entre a produção e a circulação dos cantos como formas de comunicação, transformação e construção da pessoa guarani, ver, além do texto supracitado (Macedo, 2012), a tese de doutorado da autora (idem, 2010).

juventude indígena, seus encontros semanais na aldeia e demais formas de articulação, interna e externa. Faz parte das intenções do Nën Ga a constante expansão desse tipo de *movimento*, entre as TIs Kaingang. Desse encontro, de fato, nasceu o Goj ki Pÿn, o coletivo de juventude de cantos-danças da TI Rio das Cobras.

Era, portanto, bastante perceptível a influência estética do Nën Ga em relação ao Goj ky Pÿn, quando estes coletivos se encontraram no II ATL-Sul. Era muito similar, por exemplo, a forma como tocavam o *xykxy* [chocalho]: acentuavam o tempo forte das músicas (as quais são igualmente divididas em tempos binários) e utilizavam-no, por meio de acentuações de duração mais prolongada, para indicar a mudança de estrofe dos cantos. Era também notório que os rapazes do Goj ki Pÿn faziam movimentos corporais similares àqueles feitos pelos rapazes do Nën Ga: flexionavam o tronco para frente, ao mesmo tempo movendo os braços lateralmente de forma enérgica. Quanto ao repertório, foi possível perceber que, naquele momento, o Goj ki Pÿn apresentava algumas versões transformadas dos cantos do Nën Ga: ora apresentava partes de seus cantos, ora cantos com melodias semelhantes aos cantos do Nën Ga, mas com letras ligeiramente diferentes.

Tal como o Nën Ga, o Goj ky Pÿn organiza-se com quatro líderes e faz encontros semanais em sua TI. Há, no entanto, uma peculiaridade notória entre esses coletivos: no Nën Ga, até aquele momento apenas os homens tocavam *xykxy*, enquanto no Goj ky Pÿn algumas mulheres também o faziam. No momento deste evento, o Goj ky Pÿn contava também com mulheres em sua liderança, o que veio a ocorrer com o Nën Ga apenas posteriormente, com a criação da AJIKAN (Associação de Juventude Indígena Kaingang Nën Ga da Terra Indígena Apucarantina). Era visível que no Goj ky Pÿn as jovens mulheres encabeçavam um movimento próprio: questionavam papéis assumidos pelas mulheres indígenas e incitavam debates sobre gênero e sexualidade. Estes temas, vale notar, tornaram-se mais presentes entre as jovens mulheres do Nën Ga. Arrisco, inclusive, a dizer que se inspiraram na experiência com o coletivo Goj ky Pÿn. Percebo também que temas referentes à saúde da mulher, ao bem viver e às reparações necessárias às violações historicamente imputadas às mulheres indígenas²¹⁰ são cada vez mais tratados em rodas de conversa entre as mulheres do grupo. Uma das grandes responsáveis por isso é Nyg, que participou, em 2019, da organização da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e,

²¹⁰ Sobre as práticas das mulheres kaingang, no presente e no passado, e as relações entre as violações a elas imputadas e as expropriações coloniais dos territórios indígenas, ver Fideles & Gibram (2018).

posteriormente, em 2021, da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas, fazendo parte de um movimento nacional protagonizado por mulheres indígenas de diversas regiões, tema que será abordado de forma mais detalhada adiante.

Após esse primeiro *encontro dos grupos culturais* e das performances isoladas de cada coletivo, realizadas ao longo dos dias, ao final do evento, todos cantaram-dançaram juntos. Nada foi combinado ou incentivado neste sentido, ainda que um dos objetivos centrais do ATL-Sul fosse a integração e o fortalecimento de vínculos entre os participantes. O canto *kanhgág vë kanhgág*, mesmo com as variações entre as regiões dialetais kaingang²¹¹, foi cantado por todos os coletivos kaingang, que eram maioria no encontro. O coletivo guarani não participou desta roda final, tampouco os representantes dos povos Xokleng e Xetá. Em suma, esse canto apresentou-se como uma forma de diplomacia e conexão muito eficaz entre os Kaingang das diferentes regiões dialetais, ao mesmo tempo realçando as diferenças étnico e linguísticas deste povo, em relação aos demais presentes. Para muitos Kaingang, este *canto de guerra* vincula a guerra dos antepassados à *luta* contemporânea. Ele é a forma que faz aparecer a *retomada da guerra kaingang*, no presente. O que fica evidente na fala de um professor da TI Votouro, líder do grupo Ga Kren: “*Onde tiver um povo kaingang, em qualquer lugar, eles vão estar cantando kanhgág vã kanhgág, na luta pelo seu território*”.

²¹¹ Uma delas é que a grafia e pronúncia das palavras alternam-se entre *ë* e *ã*: no Paraná, o que se apresenta como *vë* e *nën*, por exemplo, na região dialetal do Rio Grande do Sul apresenta-se como *vã* e *nãn* (pronuncia-se *uón* e *nón*).



Imagem 41: Coletivo Nën Ga cantando-dançando no ginásio onde aconteceu o II ATL-Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.



Imagem 42: Encontro com o grupo Goj ky Pÿn. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.



Imagem 43: Roda final do II ATL-Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.

4.3.c. Fazendo movimento na BR

Nossa estratégia até então era mandar um grupo para Brasília enquanto outros grupos ficavam nas bases e trancavam as rodovias. Alguma coisa a gente conseguia e consegue ainda. Mas e agora, qual vai ser nossa estratégia? Eu acho que é unir as juventudes, se fortalecer na espiritualidade. (Ivan Bribes, liderança kaingang, durante o II ATL-Sul. TI Mangueirinha, dezembro de 2018).

O II ATL-Sul ocorreu após o resultado do segundo turno das eleições nacionais de 2018, quando Jair Bolsonaro foi eleito presidente do Brasil. O cenário previsto para as políticas públicas relativas aos povos indígenas, bem como aos processos de demarcação territorial, não poderia ser pior. Muito do que foi debatido ao longo do evento reportava-se a esse fato. Apesar das dificuldades que estavam por vir, eram frequentes os discursos de lideranças que frisavam a resistência dos povos indígenas: “os povos indígenas desde sempre resistiram às ameaças e aos ataques dos fôg e não vai ser agora que vamos enfraquecer” – disse Antonio Moreira, cacique de Rio da Várzea. Nas mesas e debates, enfatizou-se que a presença dos indígenas nas universidades e a conquista de cargos políticos, por um número cada vez maior de indígenas, têm tornado os povos indígenas mais fortes, no cenário atual. Reforçou-se

a necessidade de ocupar esses espaços, onde se pode aprender, entre outras coisas, a lidar com a política dos *fóg*.

D. Gilda foi uma das poucas mulheres que discursou publicamente durante o II ATL-Sul. Sua fala trouxe críticas precisas às relações dos Kaingang com os *fóg* e contra a supremacia do conhecimento colonizador. Descreveu como, em sua experiência como professora bilíngue, houve um momento em que os Kaingang só valorizavam o conhecimento e a fala dos brancos [*fóg vĩ*], em detrimento de seus próprios. Ressaltou que, por outro lado, os grandes líderes e guerreiros do passado conquistaram diversos direitos mesmo sem ter estudado nas escolas ou universidades dos brancos, encorajando os Kaingang para o enfrentamento dos obstáculos na conjuntura política atual:

Por quê? Por que eu falo isso? Quando eu dava aula – eu sou aposentada agora, né – eu via, ou ouvia! As mães falavam assim, em kaingang: “*Inh mĩ inh kósin kanhró há, hán! Inh ty fóg vĩ tó há jēn*”²¹². Aí eu já percebia né, poxa! Então, a gente não se valoriza. A gente não se sente capaz! O *kanhgág* diz assim: “*fóg vỹ kanhró nĩ. Kanhgág vỹ vēnh katy nĩ*”²¹³. Não é assim mesmo? É a experiência minha, não estou falando de ninguém. Mas enquanto existir isso vai ter muitos Bolsonaros para os nossos lados. E essas conquistas que nós tivemos na educação, na saúde, elas estão balançando! Vai entrar agora dia 1º, o que vai ser, será? Como vai ser conduzindo esses direitos nossos? Porque pela fala ele não dá nenhum ânimo para nós. Aí eu fico preocupada... se nós já pensávamos assim “*ha ra só veg katy*”, e agora? Como é que vai ser? Mas uma coisa me dá força! Nossos *gufã*, nossos velhos, lutaram até aqui. 500 anos, não, 518 anos! 18 anos para cá já tiveram muitos outros que já lutaram e que estão aqui também. Conseguiram! E não tinha ninguém formado, não tinha ninguém com conhecimento das tecnologias, ninguém conhecia nada e conseguimos chegar até aqui. Por que agora nós vamos ficar com medo? Um cacique falou isso aqui: “500 anos lutando e nós conseguimos, não é agora que eles vão derrubar nós”, ele falou. (Gilda Kuitá, 20 de dezembro de 2018, TI Mangueirinha).

²¹² “*Dê um conhecimento bom ao meu filho! Ensine-o a falar como os brancos!*”.

²¹³ “*O branco é inteligente/ conhecedor. O Kaingang é quieto/ calado*”. Percebe-se a associação do conhecimento com a fala, com o domínio da oratória. Ainda que D. Gilda esteja aqui apontando para o secular subjugamento dos conhecimentos kaingang em relação aos conhecimentos do *fóg*, é preciso apontar que a oratória é uma arte, por excelência, dos *kanhgág kofá*, os conhecimentos sendo transmitidos por *falas de aconselhamentos* ou falas públicas, como essa de D. Gilda.

Um dos primeiros ataques anunciados pelo futuro governo de Bolsonaro era a transferência da FUNAI do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura²¹⁴. Diante da ameaça de ter o órgão indigenista nas mãos de políticos ruralistas, os indígenas ali reunidos organizaram uma mobilização na rodovia BR-373, próxima ao trevo que leva à entrada da TI Mangueirinha. A convocatória foi estendida a todos os coletivos presentes, para que fossem *fazer movimento* no meio da estrada, paralisando o trânsito local.

Na ocasião, My falou: “*agora vamos na BR fazer movimento*”. O uso do termo *movimento*, neste contexto, aponta para a ideia de sublevação, uma forma de ação política reivindicatória pautada na mobilização de pessoas e coletivos em torno de ideias comuns. Trata-se, portanto, de um engajamento da linguagem que compõe com a ideia mais ampla conduzida pela expressão “movimento indígena”, como um coletivo de pessoas comprometidas com causas que buscam idealmente ser comuns, constituídas a partir do enfrentamento de lógicas políticas englobantes, em especial às lógicas governamentais do Estado (Ferreira, 2017). Por outro lado, vimos, anteriormente, que a categoria *movimento* aponta também para formas específicas de ação e expressão: *movimento* é uma ideia sempre presente nos exercícios tradutivos referentes a *t̃yñh – canto, dança, ritual, movimento*. O termo *movimento*, portanto, é fundamental para a ação política indígena, neste contexto. Ao mesmo tempo que indica processos dinâmicos de constituição de coletivos e redes *para a luta*, traz em si a noção de que a ação política é intrínseca a suas formas e modos de se fazer aparecer: por cantos-danças-*rituais*, festas, mobilizações, fechamentos na BR.

>><<

Era uma manhã quente, ensolarada. Após dançarem-cantarem por muito tempo durante os dias e as noites no II ATL-Sul, os integrantes dos coletivos indígenas ali reunidos, na BR-373, continuaram, sob o sol escaldante e o calor do asfalto, a *dançar-cantar-fazer movimento* por quase 3 horas seguidas. Pararam apenas quando as lideranças, que haviam negociado o trancamento da rodovia com os policiais locais, solicitaram. A manifestação atraiu jornalistas da região, que divulgaram matérias fazendo a cobertura, como essa, do Diário do Sudoeste:

²¹⁴ Ação veio a concretizar-se de outra forma, já nos primeiros dias de mandato do presidente, com a transferência da FUNAI para o então criado Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

O membro do protesto explicou que, além da luta contra a transição da Funai, também reivindicam contra os ataques que os indígenas vêm sofrendo, desde a transição do governo. “É o ato pela política indigenista brasileira que nos proporciona segurança, por uma FUNAI sem ruralismo, sem fundamentalismo, e sem integracionismo”, explicou²¹⁵.

Os integrantes do coletivo Nën Ga formavam o epicentro da manifestação. Eles eram, dentre os coletivos participantes, aqueles que apresentavam o repertório mais diversificado, expresso com maior intensidade de volume e de forma mais enérgica. My, acompanhado dos mais jovens, puxava a maior parte dos cantos.

Os cantos-danças conduziram toda a mobilização. À medida que os participantes do ATL-Sul chegavam, formou-se uma grande roda. Os movimentos de danças individuais compunham-se com movimentos maiores dessa roda: ora movimentavam-se em sentidos giratórios, ora dançavam sob os próprios eixos, ora compunham-se movimentos de núcleo e periferia com alguns grupos menores ocupando o centro da roda. A grande maioria dos participantes chegou à mobilização com seus rostos e corpos pintados, conforme apresentaram-se nos *rituais* ao longo dos dias de evento. Havia também algumas pessoas disponibilizando tintas para quem quisesse, naquele momento, se pintar. Crianças e idosos também estavam presentes: alguns cantavam-dançavam, outros participavam mantendo-se ao redor, sentados à beira da rodovia.

As vias foram trancadas com os ônibus e os carros dos integrantes do evento. Adiante na rodovia, alguns integrantes portavam uma faixa que expunha em letreiros chamativos o principal objetivo daquela manifestação: dar visibilidade à oposição indígena em relação à transição da FUNAI para o Ministério da Agricultura. Simultaneamente ao movimento de canto-dança formado pela grande roda, algumas lideranças davam entrevistas aos jornalistas, enquanto outras ocupavam-se das negociações com os policiais locais, que haviam estipulado um teto de duração para a mobilização.

²¹⁵ Disponível em: <https://www.diariodosudoeste.com.br/noticia/manifestacao-indigena-paralisa-br-373-na-tarde-de-quarta-feira>, acesso em 15 de janeiro de 2019.



Imagem 44: Faixa exibida na manifestação da BR-373. Dezembro de 2018.



Imagem 45: Integrantes do Nën Ga *fazendo movimento* na BR-373. Dezembro de 2018.

>><<

A disposição desses coletivos indígenas para o *movimento*, para ocupar os espaços com *t̃nh* [cantos-dança-rituais], remeteu-me a certos aspectos do que disse Beudet (2017) acerca das danças indígenas entre os Wajãpi do Oiapoque (e amazônicas, em geral):

como alhures na Amazônia, os dançarinos do Alto Oiapoque afirmam-se como sujeitos que podem, através de suas danças, agir sobre o cosmos, transformá-lo, imprimir-lhe um ritmo, um movimento. A exclamação ‘dançaremos até o amanhecer!’ é um desafio codificado. Lançada em certas ocasiões no meio da noite, no meio da dança, ela dá motivação, sublinha o ânimo dos dançarinos, liga a noite ao dia. [...] Se a gramática da língua wayãpi não determinasse a colocação do complemento do objeto antes do verbo, nós poderíamos ser tentados a traduzir por ‘nós dançaremos o amanhecer’, no sentido de ‘dançando, nós faremos o amanhecer’ (Beudet, 2017: 171).

Beudet considera que dançar, no Alto Oiapoque, é um “ato diplomático maior” (idem, 2017: 170). Sua etnografia propõe que o primeiro modo de relação com a alteridade, nesse contexto, seria dançar, não predar ²¹⁶. Dançar, entre os Wayãpi, pressupõe também cantar – em mais um exemplo, dentre tantos casos encontrados entre os povos ameríndios, de que esses códigos são associados. O foco do autor, no entanto, foi o código da dança, nos oferecendo uma rica e minuciosa descrição de uma “gramática coreológica” entre os Wayãpi. Dançar para os Wayãpi é celebrar, enaltecer, seduzir não apenas humanos, mas também peixes, pássaros, palmeiras, em relação aos quais se estabelecem movimentos de transformação e devir. Ao mesmo tempo, dançar pode ser também um ato de agressividade, que dá forma às relações hostis. Dançar o mundo indígena, portanto, diria respeito à alternância e à transformação deste mundo, ora na chave da hospitalidade, ora da hostilidade (Beudet, 2017). Nas palavras de Perrone Moisés (2015), dançar marcaria também a ambiguidade entre a festa e a guerra.

Quem são os Outros quando se dança? Beudet (2017) nos mostra que a dança entre os Wayãpi é um ato diplomático maior – uma “situação de contato” (ibidem: 170), que reúne seres míticos da floresta e do rio, sujeitos históricos, pessoas da própria aldeia e também de outras aldeias.

²¹⁶ Beudet refere-se diretamente a Carlos Fausto, cujas interpretações pautam-se em modelos interpretativos baseados no modo relacional da predação.

Como vimos até o momento, os Kaingang, em especial os integrantes do Nêñ Ga, enfatizam que cantar-dançar é ativar os antepassados [*javé*], *vocar forças*, trazer os *jagré* para perto, com suas vozes [*vi*] e seus corpos em *movimento* em seus *rituais*. Ao mesmo tempo, enfatiza-se que cantar-dançar, nesse contexto, é também uma eficaz forma de enfrentamento. Trata-se, portanto, de uma forma em que essa alternância entre hospitalidade e hostilidade faz-se aparecer. Ao cantar-dançar, aliados indígenas de diferentes graus de proximidade – inclusive supraétnicos, os *parentes* – são convidados a compor coletivos. Ao cantar-dançar, os *javé* e os *jagré* são também convocados a comparecer. Por outro lado, cantar-dançar dá forma também à inimizade, às relações de enfrentamento contra inimigos comuns. Dá forma a relações de aproximação e afastamento com relação a esses Outros, como os *vêñh kuprîg* e demais seres maléficos, atraídos pelos cantos, mas posteriormente afastados. É o que também parece ocorrer em relação aos inimigos governamentais, os *fóg* dirigentes do Estado, os ruralistas, os agentes anti-indígenas, que visam a violação dos direitos indígenas adquiridos. Cantar-dançar é uma forma que atrai visibilidade, torna possível uma aproximação diplomática com os *fóg*, para que então seja possível afastá-los. Cantar-dançar é uma transformação que traz a potência implícita do *guerreiro kanhgág*, que luta, com muita coragem [*vãsãn*] e bravura, pelos direitos indígenas, assim como seus ancestrais lutaram secularmente para garantir suas existências. Desta forma, a eficácia das formas da ação política indígena assenta-se na força de seus ancestrais e aponta também para formas futuras. Assim, a retomada da guerra faz parte das dinâmicas transformacionais indígenas, assim como a retomada da festa, da terra e do ser *kanhgág*.

Esses encontros, que pressupõem dinâmicas de aproximação e afastamento, acontecem em diferentes escalas e incluem distintos graus e naturezas de alteridade: ancestrais, espíritos maléficos, *fóg* amigos e inimigos. As festas – termo que inclui os encontros de mobilização e os *rituais* – são momentos que intensificam esses movimentos, de construção ou desconstrução de vínculos. Festas, encontros de mobilização e *rituais*, portanto, assim como dito por Viveiros de Castro (2009) acerca dos chocalhos dos xamãs (dos *xykxy* dos *kujá*, no caso kaingang), podem ser compreendidos como “aceleradores de partículas”, diversificadores que multiplicam encontros, novas formações, mas também afastamentos, rupturas, transformações.

Percorremos, até aqui, festas locais e encontros regionais promovidos pelos Kaingang. Iremos agora para o cenário do maior encontro de mobilização do movimento indígena no Brasil: o Acampamento Terra Livre (Brasília).

PARTE II

4.4. Acampamento Terra Livre

O levante é um pôr-se de pé junto a outros contra uma forma de poder, é se mostrar e se fazer ouvir em situações nas quais, justamente, não é permitido se pôr de pé, se mostrar e se fazer ouvir. O levante não se dá simplesmente pelo valor simbólico de aparecer em público quando este ato é proibido. Ele se faz com certa energia, força, com uma intenção física e visceral que não é apenas individual, mas compartilhada – o levante se dá com uma determinação que um dia vai pôr fim a uma condição comum por tempo demais suportada.

Judith Butler (2017: 25)

São cinco séculos que nós estamos aqui com essa experiência. Somos experientes em resistir. Essa é a força que nós trazemos de nossos antepassados e da nossa ancestralidade.

Sônia Guajajara (Brasília, 24 de abril de 2019)

“Indígenas se mobilizaram em número recorde e dão uma lição de democracia ao governo que trabalha para acabar com os direitos originários” (APIB, 2017) ²¹⁷. Esta foi a manchete com a qual a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) divulgou os resultados do 14º Acampamento Terra Livre (ATL), ocorrido entre os dias 24 e 27 de abril de 2017, na cidade de Brasília. O número de participantes estimado pela cobertura de imprensa foi de 4 mil indígenas, pertencentes a, aproximadamente, 200 povos diferentes de todas as regiões do país. Tratou-se de uma das maiores mobilizações indígenas desde o surgimento do Brasil, comparável apenas com as mobilizações ocorridas na época da criação da Constituinte..

Organizado há 15 anos pela APIB, o ATL busca reunir representantes indígenas de todo o país para a reivindicação de direitos, a unificação, a articulação de

²¹⁷ Disponível em: <https://mobilizacaoacionalindigena.wordpress.com/2017/04/28/o-maior-acampamento-terra-livre-da-historia/>, acessado em 29 de abril de 2017. .

demandas e o fortalecimento contra os ataques e as ameaças sofridas historicamente pelos povos indígenas neste país²¹⁸. Nos anos de 2020 e 2021, em decorrência da pandemia do coronavírus, o ATL foi realizado em um formato *online*, denominado pelos participantes indígenas de Acampamento Terra *Live*. Também em 2021, grandes encontros promovidos nos meses de junho e agosto, denominados Levante pela Terra e Luta pela Vida, foram organizados devido à premência de se barrar ações anti-indígenas que ganharam força nas frentes parlamentares ruralistas, ao longo do governo de Jair Bolsonaro. Dentre essas ações, destaca-se o Projeto de Lei 490/ 2007, pautado na tese do Marco temporal, sobre os quais falarei adiante. A esses encontros, chamados Levante pela Terra e Luta pela Vida, somou-se, posteriormente, no início do mês de setembro de 2021, a II Marcha das Mulheres Indígenas.

Participei presencialmente dos ATLs de 2017, 2018, 2019, acompanhei os ATL-online em 2020 e 2021 e participei presencialmente da II Marcha das Mulheres Indígenas, em setembro de 2021. Obviamente, não tenho a pretensão de descrever o ATL em toda a sua extensão ao longo destes anos, abarcando todas as medidas tomadas, decisões, ações, tramas, redes, personagens, coletivos - o que julgo tarefa impossível. Também não conseguirei trazer descrições mais detalhadas sobre a II Marcha das Mulheres Indígenas, da qual participei já no período final de escrita desta tese. Ciente de que todos esses eventos apresentam amplitudes colossais e enorme complexidade, proponho destacar nesta etnografia algumas perspectivas kaingang, por meio da participação do coletivo Nën Ga, bem como alguns aspectos das formas que as ações políticas indígenas são engendradas nestes momentos.

4.4.a. Breve panorama: a APIB

A forma como se estrutura o ATL, considerado o evento deliberativo máximo da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), expressa uma das diretrizes centrais para a criação e atuação dessa organização. A multiplicidade de caciques e lideranças que discursam e atuam nas deliberações deste evento exprimem uma característica considerada fundamental para a constituição do movimento indígena nacional: a descentralização do poder. A APIB, maior organização do movimento

²¹⁸ Ainda que se trate de um evento promovido pela APIB, com participação amplamente majoritária de povos indígenas no Brasil, estiveram também presentes lideranças de outros países, como Equador, Bolívia, Panamá, Costa Rica, Guatemala e Indonésia, no ano de 2017 e em anos subsequentes.

indígena contemporâneo, criada em 2005, estrutura-se em rede por meio de organizações regionais: Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASSÚ). A APIB tem uma comissão executiva em Brasília, da qual Sônia Guajajara é atualmente a coordenadora. O ATL é o momento de reunião de todas essas regionais, quando suas lideranças e coletivos, organizados por “delegações”, tomam decisões conjuntamente e articulam-se para enfrentamentos contra o Estado brasileiro, seja pela garantia de direitos indígenas já conquistados, por demarcações territoriais ou pela melhoria de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. As delegações, importante dizer, são conjuntos que se organizam por regiões, como a delegação do Alto Xingu ou, caso o número de participantes seja expressivo, por povo indígena, como é o caso da delegação dos Xavante, dos Kayapó e dos Kaingang.

Segundo Ferreira (2017: 202-203), as primeiras iniciativas indígenas para a criação de uma organização indígena nacional ocorreram na década de 1980. O autor aponta um primeiro ciclo, entre os anos 1980-1990, representado por estudantes indígenas radicados em Brasília e por lideranças Terena e Guarani, que criaram organizações próprias em Campo Grande (MS) e Brasília (DF) e, posteriormente, tentaram reuni-las em uma única organização. Neste período, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI/ Unind), que logo se extinguiu, por problemas relativos, justamente, à centralização de poder. O segundo ciclo apontado pelo autor liga-se ao marco da Constituição Federal de 1988, à luta pela demarcação territorial e contra o neoliberalismo. Neste período, avulta-se a regionalização das organizações indígenas, surgindo, por exemplo, a Coiab e a Apoime, que garantiram a presença de lideranças do Nordeste e da Amazônia na elaboração das pautas indígenas na política nacional. Essas regionais, com a colaboração do CIMI, criaram uma nova proposta de organização indígena nacional, o Conselho de Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (Capoib). A Marcha Indígena de 2000 e a Conferência dos Povos e Organizações Indígenas, ocorridos em Porto Seguro (BA) nos anos 2000, seriam os momentos de consolidação dessa organização nacional - o que, todavia, não ocorreu,

devido, mais uma vez, às tensões entre as regionais e aos problemas decorrentes de acusações de centralização de poder e de recursos.

O terceiro ciclo apontado pelo autor diz respeito, justamente, à formação da APIB, que ocorreu após a efetivação do Acampamento Terra Livre, na cidade de Brasília, no ano de 2005 (o primeiro ATL ocorreu no ano de 2004). Os conflitos territoriais e as mobilizações indígenas – seja por meio de barragens de rodovias, de ocupações de prédios públicos ou de retomadas territoriais – são apontados como fundamentais para o desenvolvimento deste terceiro ciclo. Este novo período do movimento indígena combina descentralização do poder com centralização organizacional (Ferreira, 2017: 215) – gatilhos eficientes para alcançar a construção de uma unidade interétnica e, ao mesmo tempo, mobilizar as reivindicações territoriais, ambientais e por direitos. É mister apontar que estes três ciclos apontam para a construção de novas formas de relação com o Estado: o momento de emergência da APIB é de pós tutela e de autonomia dos povos indígenas.

4.4.b. Direitos originários x teses anti-indígenas

Diante de um cenário político avassalador para os direitos indígenas - considera-se que seja o pior nos últimos 30 anos -, nos ATLS de 2017 a 2021 estiveram em pauta a morosidade e a paralisação de muitos processos de demarcação territorial, o desmantelamento de legislações e instituições estatais indigenistas (principalmente a FUNAI e a SESAI) e os projetos de lei anti-indígenas que tramitavam no Congresso, como a Proposta de Emenda na Constituição 215 (PEC 215/ 2000) que, posteriormente, foi atualizada pelo Projeto de Lei 490 (PL 490/ 2007). A PEC 215, que está sendo processada há 15 anos no parlamento, propõe uma alteração na Constituição com a finalidade de retirar do Executivo (e de seus órgãos técnicos competentes) o poder de decisão final sobre a demarcação de terras indígenas, quilombolas e unidades de conservação, transferindo-o ao Congresso Nacional, o que culminaria no aumento do poder decisório das frentes parlamentares ruralistas, no que tange às demarcações territoriais. Nas mobilizações de 2021, Levante pela Terra e Luta pela Vida (e também a II Marcha das Mulheres Indígenas, como veremos), a principal pauta de luta foi o posicionamento taxativamente contra o PL 490/ 2007, o qual faz referência à tese do Marco Temporal, atualiza a PEC 215 e prevê medidas inconstitucionais, como a anulação de terras indígenas, a

inviabilização de demarcações e a permissão da exploração de recursos naturais e minerais nos territórios indígenas por empreendimentos predatórios.

O Marco Temporal é a tese segundo a qual só teria direito à demarcação de seus territórios os coletivos indígenas que estivessem ocupando suas terras na data da promulgação da Constituição de 1988. A aprovação ou anulação desta tese incidirá diretamente sobre a demarcação do território Xokleng e o julgamento deste caso será considerado de repercussão geral, isto é, válido para todos os outros processos demarcatórios no país. O julgamento deste caso no STF (Supremo Tribunal Federal) teve início em agosto de 2021, sem resultado definido até o momento de finalização dessa tese (outubro de 2021).

A tese do Marco Temporal, sustentado pela teoria do “fato indígena”, é antagônica à tese do indigenato, pela qual se afirma o direito congênito à terra aos povos originários. A teoria do indigenato remete a leis e alvarás promulgados inicialmente no século XVI, tendo transpassado inúmeras leis e decretos durante o Brasil Imperial e, posteriormente, Republicano. A consolidação desta teoria é desenvolvida no livro do jurista João Mendes Junior, “Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos”, datado de 1912. Na Constituição Federal de 1988, a tese do indigenato é contemplada no artigo 231, que se divide em dois parágrafos:

1º. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. 2º – As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

De modo geral, a luta e os debates referentes aos direitos originários indígenas, ameaçados por propostas de alterações da Constituição pautadas na tese do fato indígena do Marco Temporal, são os principais motores para a realização de todos esses eventos de mobilização: ATL, Levante pela Terra, Luta pela Vida e também a Marcha das Mulheres Indígenas - evento que, ainda que apresente diferenças notáveis por ser organizado e por contar com a presença massiva de mulheres, apresenta-se primordialmente como uma luta pelo território e pela vida de todos os indígenas.

Por apresentarem diretrizes e formatos semelhantes, todos esses encontros serão aqui abordados como uma mesma estrutura de evento, sobre os quais farei inferências mais gerais, ao fim deste capítulo. Especificamente sobre o Luta pela Vida, no ano de 2021, cumpre notar que, ainda que o evento tenha recebido esse nome, muitos indígenas, dentre os quais os integrantes do Nën Ga, referiam-se a ele como ATL, reforçando tratar-se de um mesmo tipo de evento, mas em outra aparição, já que executado no mês de agosto, devido às votações referentes ao PL 490 no Senado Federal. Os integrantes do Nën Ga participaram do Luta pela Vida e, em Brasília, permaneceram por mais duas semanas, devido às prorrogações nas votações. “*Eles querem vencer a gente pelo cansaço, mas nossa resistência é maior, e a gente só vai sair daqui com o resultado*” - disse My, acerca da morosidade proposital no processo levado a cabo pelos ministros do STF²¹⁹.

4.4.c. Acontece o acampamento

Somos as que insistem na festa, sem se esquecer que permanecemos em guerra.

Célia Xakriabá (página de seu perfil no Instagram, 2020)

O ATL estrutura-se, especialmente, com uma tenda central, onde é montado um palco, no qual discursam inúmeras lideranças indígenas, bem como representantes de movimentos políticos afeitos ao movimento indígena - como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) -, alguns deputados de partidos de esquerda, artistas, representantes de ONGs e demais agentes que, de alguma forma, se articulam com a mobilização e com o movimento indígena mais amplo. No entorno, instalam-se tendas para outras finalidades: atendimentos de saúde, comunicação e serviços de mídia, alimentação. Em contiguidade, foram armadas as milhares de barracas onde dormiam os participantes, organizadas, por sua vez, de acordo com as delegações.

²¹⁹ Após o voto contra a tese do Marco Temporal pelo ministro Edson Fachin, no dia 09/09/2021, já durante a II Marcha das Mulheres Indígenas, o ministro Nuno Marques votou a favor, no dia 15/09/2021 e, nesta mesma data, Alexandre de Moraes suspendeu novamente o julgamento, por tempo indeterminado.

Nos anos de 2017 e 2019, o ATL foi estruturado na Esplanada dos Ministérios, ao lado do Teatro Nacional. Em 2018, suas instalações foram deslocadas para o Memorial dos Povos Indígenas, onde havia mais árvores e, portanto, mais sombra para os acampados. Neste ano, no entanto, a distância de 6km do Memorial até a Esplanada dos Ministérios e o Congresso Nacional foi apontada como um empecilho para a organização e a efetivação das *marchas* – as quais são consideradas o apogeu da mobilização, quando a grande maioria dos participantes se desloca até o Congresso Nacional ou outros prédios institucionais, como o da Advocacia Geral da União (AGU), cantando, dançando, em sua maioria pintados e aparamentados, portando faixas e aparatos de guerra, como arcos e flechas e bordunas.

A chegada das delegações indígenas ao ATL de 2019 foi especialmente estratégica. Alocados em prédios e galpões de instituições apoiadoras, na primeira noite, os ônibus chegaram à Esplanada na madrugada do primeiro dia do evento (24/04/2019), evitando assim que a Polícia Federal detivesse o acampamento. Enquanto chegavam os ônibus das delegações e as barracas eram montadas no gramado em frente ao Congresso Nacional, xamãs e rezadores kaiowá e de povos do Nordeste, como os Xukuru e os Fulni-ô, cantavam incessantemente, “*chamando os encantados para segurar a força espiritual*”, conforme disse-me uma indígena Fulni-ô que participava da mobilização.

Era também notável que a mobilização indígena expunha conflitos internos ao Estado e à Polícia: a partir de negociações com alguns parlamentares, os indígenas conseguiram o apoio da Polícia Militar para a estruturação do evento, enquanto temiam os ataques da Polícia Federal, aliada ao Executivo, tomado neste momento por agentes anti-indígenas do governo (Bolsonaro e aliados). A Polícia Federal mostrava-se contrária ao evento como um todo e, principalmente, à instalação das barracas no gramado defronte ao Congresso Nacional²²⁰. Diante das pressões e da iminência de uma ofensiva policial, as lideranças indígenas negociaram a instalação do acampamento ao lado do Teatro Nacional, onde o ATL havia sido realizado no ano de 2017. Neste local, o acordo, conduzido pela deputada federal e advogada Joênia Wapichana, foi de que os participantes do evento fossem assistidos com água em

²²⁰ Segundo Romancil Kretã, este foi o local onde foi instalado o primeiro ATL, realizado em 2004, bem como os ATLs anteriores a 2016. A partir de 2017, o evento passou a contar com um número muito maior de indígenas, tornando-se necessária uma infraestrutura mais ampla e adequada. Nesse dia, a primeira proposta apresentada aos indígenas foi para se realocarem no Memorial dos Povos Indígenas – a qual não foi aceita, por ser um local que confere menor visibilidade ao evento e, devido à distância em relação à Esplanada, torna difícil a realização das marchas de protesto.

caminhões pipa, banheiros químicos e proteção da Polícia Militar.

Já com o sol a pino, todos iniciaram a desmontagem das barracas e a migração para o local negociado, ao lado do Teatro Nacional. Ainda sem água, banheiro ou qualquer infraestrutura, mulheres carregavam seus filhos e todos seguiam a pé carregando seus pertences. Ouvi algumas mulheres dizerem que propor o acampamento em frente ao Congresso havia sido uma atitude radical e precipitada das lideranças masculinas, que não pensam no esforço necessário para a armação de barracas e para o cuidado com os filhos. Por outro lado, no geral, todos mostravam-se orgulhosos com o ato de coragem: *“nenhum branco tem a ousadia que os indígenas têm”*, disse-me uma dessas mulheres, enquanto fazíamos o traslado para o novo local do acampamento.



Imagem 46: Deslocamento para o novo local do ATL. Em destaque, D. Gilda Kuitá e sua neta Jenmy. Brasília, abril de 2019.

O deslocamento e a montagem do acampamento no novo local tomaram toda a manhã do dia 24 de abril de 2019. No início da tarde, a abertura do ATL efetivou-se com uma coletiva de imprensa, da qual participaram alguns coordenadores da APIB e

de suas regionais. Sônia Guajajara, que chegou até essa coletiva cantando-dançando com outros indígenas do povo Guajajara, rebateu efusivamente algumas falas de Bolsonaro, dizendo que o presidente, que havia chamado o evento de “encontrão” e de “farra”, em imprensa nacional, havia também divulgado *fake news* sobre o financiamento do ATL, ao acusar o movimento indígena de usar dinheiro público para sua realização. Sônia Guajajara ressaltou que o ATL é feito inteiramente por meio de doações recebidas pela vaquinha virtual, bem como por apoios diversos operados por instituições indigenistas parceiras²²¹. Em sua fala de abertura, Sônia Guajajara enfatizou o aspecto perene e ancestral da resistência indígena – enaltecendo a luta contra as medidas integracionistas e de extermínio, relativas tanto ao governo Bolsonaro quanto a outros momentos da história:

Nós estamos aqui no 15º ATL. Nós resistimos à colonização, nós resistimos ao Brasil Império, nós resistimos à ditadura, quando mais de 8 mil indígenas foram mortos nesse período sangrento. Nós estamos hoje aqui para dizer que nós também vamos resistir ao fascismo. O governo Bolsonaro representa para nós uma tragédia nas nossas pautas. No dia 1 de janeiro (de 2019), nós fomos tomados pela Medida Provisória 870, que tanto desmontou a estrutura do Estado, como também desmontou toda a política indigenista. Isso não surpreendeu a nós, povos indígenas. Porque desde sua campanha, Bolsonaro já dizia que não teria nenhum centímetro de terra demarcado para índio. Bolsonaro dizia que ia acabar com o ativismo no Brasil, que ia acabar com os defensores e defensoras dos direitos humanos, dos direitos ambientais. Depois de eleito, Bolsonaro disse que quem não concordasse com seu governo, teria que ir embora do país, ou ia ser preso. E ele tentou nos intimidar, por meio do seu ministro da justiça, Sérgio Moro. Quando soube do Acampamento Terra Livre chegando a Brasília, publicou a portaria autorizando o uso da Força Nacional para poder inibir nossos povos a chegar em Brasília. E a gente seguiu em massa. Saímos de todos os cantos para mostrar que a gente não tem medo, que a gente não vai recuar. Nós estamos aqui falando em nome de todos os povos que são contra a injustiça. Nós estamos aqui falando em nome dos povos que estão tendo suas terras invadidas pela mineração, pelas hidrelétricas, pelas indústrias madeireiras, pela especulação imobiliária. Nós estamos aqui para dizer que nós não vamos nos render a essa ganância dos acordos para atender ao capitalismo. O governo Bolsonaro está apostando no confronto entre nós, indígenas. O governo Bolsonaro traz para seu governo indígenas para dizer que está preocupado com a melhoria dos povos indígenas. Só que

²²¹ Dentre estas instituições, estavam nessa coletiva as assessorias do Instituto Socioambiental (ISA), do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), bem como coletivos de apoio à comunicação, como Mídia Índia, Mídia Ninja e Amazônia Real.

Bolsonaro diz o que? Ele fala que nós, indígenas, temos que estar integrados à sociedade. Ele volta a esse discurso da ditadura, que apostou no integracionismo e no extermínio dos povos indígenas. Bolsonaro prega o discurso do assimilacionismo, em que todas as culturas devem ser uma só. Ele quer adotar um padrão único de sociedade. E nós estamos aqui, em nome dos 305 povos indígenas do Brasil, que falam 274 línguas. Estamos aqui em nome também dos povos autônomos, que insistentemente esse Estado brasileiro quer chamar de povos isolados. Mas são os povos que estão na mata e se recusam a fazer parte dessa sociedade. Essa sociedade que mata, que expulsa, que destrói seus indígenas. Nós, do movimento indígena, temos essa responsabilidade. De lutar por nós, que estamos aqui tendo essa voz, mas de lutar também pelos que estão lá nas nossas aldeias, e que nem sabem, não tem noção do que representa esse governo para nós. Não têm noção da ameaça que está imposta contra nós. Por isso nós chegamos a Brasília que nossa resistência é muito maior, e o nosso compromisso com nossos povos é maior do que qualquer imposição. (Sônia Guajajara, Brasília, 24 de abril de 2019)

Ao final de sua fala, convocou a todos – indígenas e não-indígenas - a apoiar as causas indígenas, salientando não se tratar de questões que dizem respeito apenas aos povos indígenas, mas a toda a humanidade, a todo o planeta:

[...] Nós fomos os primeiros a sermos atacados, portanto, nós vamos permanecer nessa linha de frente, com essa convocatória, chamando a todos e todas para dar as mãos que não é somente mais uma causa indígena, mas uma causa humanitária e civilizatória. E o planeta está pedindo esse socorro. Vamos juntos, vamos juntas, que essa luta é de todos nós!

Também participou desta coletiva de imprensa Romancil Kretã, representando a regional Sul da APIB, a ARPINSUL. Sua fala, como apresentado anteriormente a respeito da organização do ATL-Sul, destaca o protagonismo dos povos indígenas do Sul na realização dos primeiros ATLS em Brasília, quando “*sessenta guerreiros acamparam na Esplanada*” para reivindicar seus direitos por demarcação de terra. Destaca também a resistência destes povos contra o que chama de “*nazismo e fascismo do Sul do Brasil*”, vivenciados na relação com colonizadores alemães, italianos e seus descendentes. Por fim, retoma a questão dos direitos originários indígenas, enfatizando sua perenidade e anterioridade em relação às legislações que promulgam os direitos indígenas:

Minha fala é uma fala de conhecimento regional. Venho lá da região Sul, venho da única região europeia do estado brasileiro, onde os alemães e italianos, com o seu fascismo, seu nazismo, imperam na nossa região através do agronegócio. O nosso povo resistiu durante todo esse tempo a esse fascismo e a esse nazismo, que agora se instalou em todo o território brasileiro. Isso nunca nos amedrontou, o fascismo e o nazismo. Porque nossa região não foi colonizada por portugueses. Mas foi por alemães e italianos [...]. São os maiores responsáveis, a bancada ruralista seja ela do congresso, da câmara dos deputados, seja ela do senado federal. Onde saem as principais leis, as principais portarias e projetos inconstitucionais. Não é novidade para vocês quando então o deputado Luis Heiss fez um discurso em Viamão, no Rio Grande do Sul, próximo à TI Rio dos Índios, quando ele disse que índio, negro, gays e lésbicas são tudo o que não presta. Isso foi o que esses europeus trouxeram para a região sul, e estão levando para outras regiões. Mas aqui com nós, parente. Se nós resistimos na região sul, nós resistiremos em outras regiões também. A nossa experiência em enfrentar o nazismo e o fascismo dentro do território sul brasileiro faz com que nos una em outras regiões para que a gente siga firmes e fortes para enfrentá-los. O ATL, para quem não conhece, foi fundado em 2004 por três povos do Brasil. Povos sulistas: Kaingang, Guarani e Xokleng. Foram os primeiros povos que não obedeceram, e que por não serem atendidos pelo ex-presidente Lula, que tinha uma agenda em 2004 com os povos indígenas, com 19 compromissos, e o principal, que a nossa região sempre lutou, foi a questão da demarcação das terras indígenas na região sul e em todo o Brasil. Foi aí que nós acampamos em 2004, a nossa região, e hoje estamos no 15º ATL, que hoje não é só um acampamento de povos indígenas do Brasil, mas um acampamento de povos indígenas de todo o mundo. Porque aqui passam povos indígenas de todos os países, têm passado nesses 15 anos. Então o Acampamento Terra Livre extrapolou o que aqueles 60 guerreiros da região Sul deram início em 2004. E para nós da região Sul é um reconhecimento que nós construímos e deixamos um legado para as futuras gerações de que todos os anos nós temos que estar aqui em Brasília, lutando pelos nossos direitos constitucionais. Mas não esquecer que nós temos um direito acima da Constituição Brasileira, que é o direito originário de nossos povos, que é de dizer “eu sou Kaingang, eu sou Guarani, eu sou ... outros povos”. Isso nos dá o direito originário da terra e nos dá o direito originário acima da Constituição e acima da Convenção 169 da OIT. Muito obrigado! (Romancil Kretã, Brasília, 24 de abril de 2019).

Após essa coletiva de imprensa, seguiu-se em curso a plenária de abertura do ATL, na tenda central, onde diversos povos indígenas presentes foram apresentados, por um locutor com um microfone, por seus nomes e delegações. Essa apresentação ocorria simultaneamente aos movimentos de cantos-danças de cada coletivo que ali

representava seu povo. Faixas escritas “*Sangue indígena: nenhuma gota a mais*” e “*Funai inteira e não pela metade*” foram colocadas no palco central. Entre os cantos-danças, lideranças proferiram discursos inflamados, exaltando a luta dos povos indígenas e encorajando as pessoas presentes naquela mobilização. Algumas frases de efeito foram proferidas repetidamente ao longo do evento, tais como: “*a colonização cortou nossos galhos e troncos, mas não cortou nossas raízes. E a gente brota cada vez mais forte!*”, pronunciada neste momento por uma liderança kaingang da TI Iraí (RS), que mediava as falas da plenária de abertura.

>><<

A maior delegação presente nos ATLs dos quais participei foi a dos povos indígenas do Nordeste. Nesses três anos de ATL presencial, ela concentrou um número enorme de barracas, dentre as quais ouvia-se continuamente o som de alfaias, zabumbas e maracás. Bastante numerosa também foi a delegação dos povos do Rio Negro. Os Xavante formavam sua própria delegação. Da região Sul destacava-se em número os Kaingang, que se organizaram, também nos três anos, em localidades um pouco afastadas das demais barracas e preparavam sua própria comida. A delegação xinguana avultava-se com figuras altamente ornamentadas por pinturas corporais, adornos de penas, couro, algodão e miçangas. Indígenas kamaiurá, yawalapiti, kalapalo exibiam suas pinturas e ornamentos exuberantes, sendo abordados para fotografias, por participantes não-indígenas e também indígenas de outras regiões do Brasil.

A liderança indígena presente, de maior popularidade, chamada por alguns de *maior celebridade indígena* ou *liderança das lideranças*, era Raoni Metuktire. Reconhecido internacionalmente como uma das figuras de maior importância na luta contra o desmatamento da Amazônia e na defesa dos povos indígenas, tendo inclusive sido indicado ao prêmio Nobel da Paz em 2020, Raoni ocupou posição central nas atividades dos ATLs desses anos, seus pronunciamentos sendo decisivos para as diretrizes de ação e organização das lideranças e delegações.



Imagem 47: Sônia Guajajara, Raoni Metuktire, Isabel Xerente e outras lideranças indígenas nacionais e internacionais durante o ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.

Entre as barracas do acampamento e a tenda central armam-se também as tendas para comercialização dos artefatos indígenas. O ATL é também um encontro que possibilita muitas trocas comerciais: um espaço propício para a venda de artefatos para os visitantes não indígenas, como também para a troca de bens entre os indígenas presentes. Uma troca bastante comum era aquela feita entre matérias primas e produtos manufaturados: no ano de 2017, por exemplo, acompanhei uma indígena do povo Fulni-ô na troca de caramujos brancos, típicos da região de seu território (no interior de Pernambuco), por colares xinguanos feitos com estes caramujos, muito valorizados comercialmente.

Algumas tendas exibiam produtos feitos apenas por um povo indígena ou de determinada região específica: tal era o caso, via de regra, dos Mebêngôkre e dos povos do Alto Xingu. Em outras tendas, como naquelas do Nordeste, a permuta estética e de bens tornava-se evidente: em algumas barracas dos indígenas Kariri-Xocó ou Fulni-ô, por exemplo, vendiam-se colares e pulseiras xinguanos, chocalhos karajá, além dos cachimbos (xanduca, típicos dos povos do nordeste) e dos belíssimos cocares de pena de gavião feitos pelos Fulni-ô. Ervas medicinais, tabaco, bolsas, camisetas, cestos, instrumentos musicais e ornamentos de todo tipo espalhavam-se

pelas inúmeras tendas, em um comércio efervescente. Simultaneamente, vendedores ambulantes não-indígenas vendiam óculos escuros, pequenos aparelhos eletrônicos, peças de roupas, picolés, chicletes. Muitos indígenas, em sua maioria mulheres, realizavam também pinturas corporais belíssimas, ao preço médio de 30 reais. Segundo disseram-me alguns vendedores indígenas, o valor oferecido por quaisquer dos produtos é bem menor quando a venda é feita aos *parentes* indígenas.

Dando sequência às descrições, cumpre destacar que, assim como observamos para o Encontro dos Kujá e o ATL-Sul, o ATL nacional também apresenta aspectos comuns com esses outros eventos, que permitem descrevê-lo como uma “assembleia indígena”. No palco central desses eventos, correm-se horas a fio de discursos proferidos por lideranças, políticos e outras figuras relevantes, além de debates, grupos de trabalho, votações, para, ao final, documentos serem elaborados, protocolados e entregues em instituições responsáveis pelas demandas solicitadas. No entanto, além de assembleia, o ATL nacional, assim como salientamos para os outros eventos, é também uma festa. Todos esses eventos são festas em diferentes escalas, que contam com convidados de muitas aldeias e também não-indígenas. Festas nas quais são oferecidos grandes banquetes, financiados geralmente pelas articulações das lideranças indígenas anfitriãs com instituições não-governamentais. Festas que contam também com muita dança e muita música.

Nos acampamentos e alojamentos, durante os eventos, há sempre um fogo aceso concentrando os encontros dos parentes que não se veem há algum tempo, crianças correndo, jovens flertando. E, por fim, há sempre os bailes: no encerramento do II ATL-Sul foi um baile de pequeno porte com uma banda local, no Encontro dos Kujá o encerramento ocorreu, nas duas vezes que fui, com um baile que se estendeu a noite toda com o som ao vivo de cantores e tocadores de outras aldeias e bandas locais contratadas pelas lideranças. No ATL nacional não poderia ser diferente: os bailes noturnos são fervorosos. A arena central já foi animada por shows de artistas não-indígenas famosos como Chico César, Maria Gadu e Felipe Cordeiro e, em todos os anos, a festa de encerramento prolonga-se madrugada adentro com bandas indígenas e sons eletrônicos. Na festa de encerramento de 2019, o palco foi ocupado por um grupo de *rap* guarani, pela cantora Djuna Tikuna e por DJs indígenas. Fora do palco, entre as barracas, várias fogueiras concentravam tocadores e dançarinos, por onde se ouviam batucadas fervorosas de coco, carimbó e outras musicalidades alusivas, sobretudo, às delegações do Norte e Nordeste.

4.4.d. Nën Ga no ATL

Como já mencionado no capítulo anterior, a presença do Nën Ga no ATL é essencial para a contínua constituição do coletivo. Sua formação é diretamente ligada à participação neste grande evento de mobilização, onde se encontram com outros coletivos de juventude indígena de outras partes do país. As experiências no ATL são apontadas como fundamentais para a formação dos jovens enquanto sujeitos políticos. As trocas estéticas com outros povos indígenas foram e, como veremos, continuam sendo essenciais para as formas como os integrantes do Nën Ga cantam-dançam e se ornamentam, ou seja, fazem-se ver e ouvir.

A ida do Nën Ga para o ATL de 2017 foi negociada com as lideranças locais e com o Consórcio Cruzeiro do Sul, empresa responsável, juntamente com a COPEL, pela instalação e funcionamento da Usina Hidrelétrica de Mauá, bem como pelos programas de compensação e mitigação nas Terras Indígenas afetadas pelo empreendimento. Parte desses programas consistia na doação de veículos para as comunidades, dentre os quais, um ônibus. Com este ônibus, integrantes do Nën Ga e do coletivo Guerreiros deslocaram-se até Brasília, junto com os ônibus de outras comunidades da região, que também receberam esse veículo como parte dos programas de compensação.

Como colocado acima, os Kaingang acamparam, nos anos em que estive presente, em uma área um pouco mais afastada da concentração de barracas. Armaram tendas com lona e cozinhavam sua própria comida. Com exceção de poucos núcleos, viam-se fogões portáteis com panelas sempre em fervura, contendo feijão, arroz, macarrão e alguma carne. *“Nós somos acostumados a comer com banha, aqui a comida deles é com azeite. A gente passa mal se não for assim”*, disse-me uma senhora kaingang que veio junto com a comitiva.

Para a compra de comida e outros gastos durante a viagem ao ATL, os integrantes do Nën Ga organizam, anualmente, uma tenda onde vendem comida e bebida na Festa do Dia do Índio, em Apucarantina²²². No ATL, D. Gilda, assim como nas festas locais em sua aldeia, é a principal cozinheira, é quem coordena as compras e os horários das refeições. Assim, D. Gilda se reveza entre a organização do próprio acampamento - comandando o fogão, o cuidado com seus netos e bisnetos e as

²²² Nos anos que não conseguem ir ao ATL, destinam os valores das vendas a alguma outra viagem do coletivo.

atividades dos integrantes mais novos do Nën Ga – e atividades gerais no ATL, como entrevistas a jornalistas que a abordam para dar depoimentos, participação em debates e em assembleias nos órgãos públicos. Durante as marchas, preferiu, por segurança, ficar no acampamento cuidando das crianças.



Imagem 48: D. Gilda Kuitá dá entrevista a um jornalista, em frente à tenda onde se estabeleceu junto aos integrantes do Nën Ga. Brasília, abril de 2019.

Não havia sido a primeira vez do Nën Ga no ATL. Seus integrantes dizem que, ao longo dos anos de participação, fortaleceram-se enquanto coletivo de cantos-danças, inspirados por movimentos maiores que conheceram nestes encontros. Dizem ter aprendido técnicas de artesanato e pintura. Nyg, por outro lado, chama a atenção para o fato de que a participação no ATL e em outros eventos menores de mobilização são essenciais para que os integrantes do Nën Ga se entendam como “*uma organização de juventude indígena, entendendo seu papel político no cenário nacional de luta indígena*”.

Nyg, que na época era colaboradora da Rede de Juventude Indígena Nacional (REJUIND), enfatiza a importância do ATL para a formação de “*multiplicadores de base entre a juventude indígena*”²²³, dizendo tratar-se de um momento que propicia a

²²³ O termo *base*, utilizado frequentemente por integrantes do movimento indígena nacional em seus discursos, faz referência aos territórios indígenas de origem. Trata-se, portanto, de uma referência a agentes locais, que atuam nas aldeias, nos territórios de retomada, diferenciando-se de agentes que

expansão e a conexão da rede do movimento de juventude indígena nacional²²⁴. De fato, o ATL é o momento em que o Nën Ga experiencia a composição com o movimento de juventude indígena mais amplo, em escala nacional. Dentre os coletivos presentes, é notória a presença daqueles dos povos Krenak, Potiguara, Pankararu e de outros povos indígenas no Nordeste, onde o movimento de juventude indígena tem bastante enlevo.

Muitas trocas são propiciadas pelos encontros também com pessoas e coletivos que não se identificam como sendo de juventude indígena. My relata a primeira vez que viram os *parentes de movimento*, em 2013, em um encontro organizado pelo CIMI em Brasília, e como isso foi fundamental para que aprendessem a confeccionar os artefatos que utilizam atualmente, bem como a *fazer movimento e fazer a frente nas mobilizações*:

Em 2013 fizemos a primeira viagem nossa para Brasília também. E a gente não sabia como que era lá. A gente foi só participar, ver como que era. Aí nós chegamos em Brasília e vimos aquele movimento, com todos nossos parentes que vêm de todos os estados do Brasil, nossos *parentes do movimento*. A gente ficava de cara, vendo nossos parentes fazendo movimento, para frente. Daí vendo aquilo lá, nós fortalecemos de novo também. Nossas lanças, nossas flechas, *êg totor, êg no*, pareciam de brinquedo, vendo aquelas dos nossos parentes. Eram tudo original, parecia para nós. Os nossos eram totalmente diferentes dos deles. Tudo pintado, colorido, os nossos arcos e flechas. Só os cantos nossos que faziam barulho. Nós ficamos um pouco tristes, vendo as tralhas nossas. Lá em Brasília eles faziam discurso também. E a gente só levava na brincadeira, ninguém queria participar dos discursos, naquele tempo. Era o primeiro ano que nós fomos para Brasília, né. Ninguém do grupo Nën Ga queria participar, ficavam com vergonha. Parece que naquele tempo só a dona Gilda e o Ivan fizeram os discursos. Terminou o evento, fomos embora para nossa terra. Aí fizemos uma reunião, eu, o Goje, o Nokag e o Thiago, para juntar o grupo Nën Ga para fazer as coisas nossas, arco e flecha, as lanças, as bordunas. Vendo as tralhas dos nossos parentes nós aprendemos a fazer as nossas coisas. Cocar, *xykxy* [chocalho]. Foi, foi, foi... nessa primeira mobilização que nós participamos que nós aprendemos também. Aí a gente fazia greve, movimento, fechava o pedágio, depois

atuam supralocalmente, que residem, por exemplo, em Brasília (tal como os coordenadores da APIB), estão nas universidades, nos órgãos públicos etc. Um dos objetivos centrais da REJUIND, bem como da APIB, é justamente articular em rede agentes *da base* e agentes supralocais. Importante ressaltar que *base* é um termo veiculado em diversos movimentos sociais não-indígenas, dentre os quais se destaca o MST, com o qual o movimento indígena sempre teve proximidade.

²²⁴ Além do ATL, é importante citar os Encontros Nacionais e Regionais de Estudantes Indígenas (ENEIs e EREIs), promovidos para articular as redes de juventude indígenas e debater, principalmente, pautas referentes à educação universitária e a presença indígena nas universidades.

que participamos da mobilização lá em Brasília, o ATL. A gente ajudava os universitários quando atrasavam as bolsas, eles chamavam nós para fazer a frente para eles. (Ayn-My, em conversa registrada por mim na TI Apucarantina, em 13 de janeiro de 2019)

A fala de My explicita os pontos que foram apresentados até agora sobre a presença do Nën Ga no ATL. Chamo atenção para um ponto específico de sua fala: já em 2013, quando os integrantes do coletivo Nën Ga ainda não se reconheciam como um coletivo de movimento indígena, quando seus artefatos ainda pareciam “*brinquedo*”- por serem, segundo ele, pintados, coloridos²²⁵ –, seus cantos, no entanto, já “*faziam barulho*”. De fato, a potência dos cantos do Nën Ga foi logo amplamente reconhecida. Como mencionado na introdução desta tese, devido à força de seus cantos e à coragem dos Kaingang do Nën Ga de tomar à frente nas manifestações, Sônia Guajajara indicou-os, no ano de 2017, como um dos cinco coletivos indígenas mais influentes na luta indígena contemporânea. Esse reconhecimento reforçou-se no ano de 2020, quando foram convidados a fazer a abertura do ATL-online, bem como a abertura da Assembleia Nacional de Resistência Indígena, evento organizado logo após o ATL-online, nos dias 08 e 09 de maio de 2020, com foco no combate ao coronavírus entre os povos indígenas.

Os integrantes do Nën Ga dizem ter aprendido a confeccionar cocares, masculinos e femininos, com os Fulni-ô, assim como as saias de fibra de urtiga. As armas – bordunas e lanças – contam que aprenderam a confeccionar “*só de ver*” aquelas portadas pelos outros *parentes*. O mesmo ocorre com as pinturas corporais. Com exceção das pinturas feitas no rosto, as quais são feitas com *kovejó*, de acordo com as marcas *rá jojo* e *rá kutu* – prática, conforme vimos anteriormente, realizada ancestralmente pelos Kaingang –, as pinturas corporais são feitas com o uso do jenipapo, o qual aprenderam a manusear com *parentes* das regiões Centro-Oeste e Nordeste. Os Kaingang dizem que as pinturas corporais nas mobilizações acionam uma forma de proteção contra os *fóg*, equivalendo a eficácia atribuída a estas pinturas em contextos funerários ou rituais, como no Ritual do Kiki, nos quais elas os protegem de possíveis ataques dos *vënh kuprĩg*. Voltarei a este ponto adiante.

²²⁵ My faz aqui referência aos artefatos vendidos como artesanato kaingang, os quais são confeccionados para servirem, geralmente, como decoração para a casa ou como brinquedos. Arcos e flechas e zarabatanas são os mais encontrados. São feitos geralmente com taquara e adornados com penas de galinha tingidas com anilina colorida.

Nem todos os anos o coletivo Nën Ga consegue comparecer ao ATL. No ano de 2018, seus integrantes não conseguiram a liberação do ônibus da comunidade - o motivo apresentado é que o ônibus seria utilizado para outras finalidades, como o traslado para festas do mês de abril em outras TIs -, tampouco o apoio financeiro da prefeitura de Tamarana. Neste último caso, o motivo estava relacionado aos prazos: o tempo necessário para a aprovação da liberação dos recursos na prefeitura era bem maior do que o que dispunham até a data do evento.

Em 2019, sabendo que, novamente, não teriam o apoio das lideranças locais, os líderes do Nën Ga prontificaram-se, com antecedência, a encaminhar a documentação necessária para a liberação de verbas para o transporte a Brasília. Esse recurso veio, desta vez, do ICMS ecológico da TI Apucarantina, o qual é liberado mediante a apresentação de projetos na Prefeitura de Tamarana (grande parte dos recursos para a realização da Festa do Pãri, por exemplo, são adquiridos desta forma). Uma vez que eventos de mobilização política não são muito bem-vistos por alguns agentes da prefeitura ligados à direita da política nacional, o projeto encaminhado foi descrito como sendo de participação em “evento cultural indígena”, a ocorrer na cidade de Brasília. Com o recurso liberado, o Nën Ga alugou um ônibus, pagou a gasolina e fez o pagamento do motorista.

Em 2019, acampeei com os integrantes do Nën Ga na tenda que montaram no ATL. Como nos outros anos, levaram o fogão portátil, panelas e um botijão de gás vazio – para que comprassem um cheio ao chegar no destino. Desta vez, My e Livanh (outro importante integrante do coletivo, filho de Marilene, pedagoga da escola, e Sérgio Kuitá) não puderam participar do evento, pois haviam recém ingressado na Universidade Estadual de Ponta Grossa e não poderiam perder tantas aulas. Goje, Ty e Camila, estes dois últimos integrantes um pouco mais jovens que My, assumiram, então, posições de liderança no coletivo. Goje assumiu a função de representatividade, como líder do Nën Ga, e proferiu a maior parte dos discursos públicos ao longo do evento. Falas públicas foram também proferidas por Camila, como, por exemplo, durante a plenária de juventude indígena. Ty, por sua vez, assumiu a posição de principal puxador dos cantos, indicando, com seu *xykxy*, as sequências e repetições entoadas pelo coro. Nyg, que participa diretamente das

atividades do movimento indígena nacional – além de colaboradora da REJUIND, era naquele momento também membro da APIB – participou ativamente, como nos outros anos, das plenárias e dos GTs das mulheres indígenas, bem como daqueles referentes às juventudes indígenas.

Organizada pela REJUIND, a plenária de juventude indígena em 2019 contou com seus principais colaboradores, como, além de Nyg, Jucinei Terena e Erisvan Guajajara. As falas desses colaboradores enfatizaram que a REJUIND tem como objetivo formar *multiplicadores de base*, que possam atuar no fortalecimento das juventudes indígenas em seus territórios, conectando-as com a rede supralocal. Em sua fala, Nyg destacou justamente a conexão do coletivo Nën Ga com a REJUIND, apresentando-o como um coletivo de ação de *base*, que compõe conjuntamente com ações de outros coletivos de juventude, por meio de eventos regionais e nacionais, como o ATL. Nyg ressaltou que ela não *representa* os jovens integrantes do Nën Ga, pois “*cada um representa a si mesmo*”. O seu papel, assim como de outros colaboradores, seria de incentivar a formação de *pontos focais* da REJUIND, atuando como uma *multiplicadora* de ideias e de ações fomentadas por esta rede e por seus parceiros. Após sua fala, Camila (integrante do Nën Ga) fez um pronunciamento sobre a importância de estarem participando daquele evento e daquela plenária. Na sequência, todos do coletivo Nën Ga formaram uma grande e enérgica roda de cantos-danças, “*marcando nossa presença*”, como disse-me Ty.

Ty, Camila e outros integrantes mais jovens do Nën Ga foram também convocados a participar de audiências públicas. Estar dentro de um órgão público, ouvindo as lideranças indígenas e os parlamentares falando, naquele contexto, e perceber os impasses e os debates referentes aos direitos dos povos indígenas são apontadas como formas de experiência e formação desses jovens. A presença do Nën Ga no ATL, como já mencionado anteriormente, é percebida como uma maneira e um caminho de formação política para os integrantes do coletivo, os quais são vistos, pelos mais velhos, como possíveis lideranças indígenas, no futuro.

4.5. Plenária e Marcha das Mulheres Indígenas

Outro importante movimento do qual Nyg participa diretamente – e procura sempre trazer o coletivo Nën Ga – é o movimento nacional das mulheres indígenas. Trata-se de uma rede que articula mulheres de povos indígenas de todas as regiões do

país, protagonizada por mulheres como Nyg Kuitá Kaingang, Sônia Guajajara, Tsitsina Xavante, Célia Xakriabá, Cristiane Pankararu, Telma Taurepang, Watakakalu Yawalapiti, Joziléia Kaingang, Cris Pankararu, Ana Patté e muitas outras com quem não tive contato pessoal. No último dia do ATL de 2019, sexta-feira (26/04), essas mulheres organizaram uma Plenária das Mulheres Indígenas, durante a qual foram formados GTs, divididos por regiões, cada qual contendo uma coordenadora e uma relatora.





Imagens 49a e 49b: GT das mulheres indígenas do Sul, durante a Plenária das Mulheres Indígenas no ATL de 2019. Nas fotos, Nyg Kuitá Kaingang, Joziléia Kaingang, Angélica Bento Kaingang, Gilza Souza Jaqueline Kuitá (enfermeira da SESAI do polo de Curitiba), Ana Patté, Lucimara Patté (povo Xokleng) e as integrantes do Nën Ga Camila Almeida, Kércia Felisbino, Liziane Ribeiro, Thais Bastos. Brasília, abril de 2019.

Nestes GTs foram discutidas as principais questões e demandas das mulheres indígenas de cada região, sendo também a elas solicitado que pensassem em um lema para a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que seria organizada a partir daquele encontro e ocorreria no mês de agosto de 2019²²⁶. Ao término do tempo dedicado aos GTs, as demandas foram apresentadas às organizadoras e os lemas apresentados ao público. O lema que mobilizou maior fervor do público participante – a escolha foi

²²⁶ Estava prevista para o dia 13/08/2019 a realização da Marcha das Margaridas – evento que reúne cerca de 100 mil mulheres camponesas (agricultoras, quilombolas, marisqueiras e outras), sendo considerada a maior mobilização e ação conjunta de mulheres na América Latina. Assim, a estratégia apresentada no momento era de realizar a Marcha das Mulheres Indígenas nos dias 11 e 12 de agosto e, no dia 13, unir-se à Marcha das Margaridas. Sônia Guajajara, durante a Plenária das Mulheres Indígenas do ATL de 2019, salientou que a ideia da Marcha das Mulheres Indígenas havia sido lançada por ela e outras mulheres da *linha de frente*, dois anos antes, havendo, no entanto grande dificuldade para organizá-la, uma vez que até então não havia participação suficiente de mulheres, perante a enorme diversidade de povos indígenas no Brasil. Assim, decidiram organizar a Marcha a partir deste primeiro encontro no ATL, garantindo assim que fosse possível a participação de um número mais expressivo de mulheres indígenas na organização do evento.

feita de acordo com o nível de efusão sonora emitido a cada lema proferido - foi aquele elaborado pelo GT das mulheres indígenas do Nordeste: *Território: nosso corpo, nosso espírito*.

Após a deliberação deste lema, várias mulheres subiram ao palco para fazer seus discursos. Algumas ressaltavam pontos pragmáticos: conseguiriam realizar a Marcha dentro de três meses? Para isso, seriam necessários recursos para alimentação, transporte e alojamento. Ressaltavam também a necessidade de mobilização regional, para que conseguissem um ônibus por estado. Assim como a REJUIND, propunha-se então a convocação de mulheres articuladoras e mobilizadoras responsáveis por cada estado, que atuariam em rede com as demais.

Outras participantes palestraram a respeito da questão da violência contra as mulheres. Nyg, em sua fala, chamou atenção para o fato de que “*a violência no corpo das mulheres é também uma violência ao território*”. Assim, tanto ela como outras mulheres ali presentes convocaram os homens, lideranças masculinas, a se responsabilizar e colaborar com a organização da Marcha. A participação masculina nos movimentos das mulheres indígenas é colocada como uma diferença fulcral em relação ao feminismo branco²²⁷. Por considerarem que a luta das mulheres é a luta pelo território e por todo o povo, todos, inclusive os homens, são convocados. “*A luta das mulheres é a luta pelas crianças, pela vida, pelo bem viver*” – salientou Sônia Guajajara. Joziléia Daniza Kaingang, antropóloga e professora indígena integrante do movimento das mulheres indígenas, salientou:

O que estamos tratando aqui diz respeito a nossos filhos, a nossos maridos, a nossa saúde, nossa educação, nosso território... e é preciso falar sobre as violências contra as mulheres indígenas. Este momento de construção da Marcha é para pensar que vamos discutir tudo isso, discutir nossas vidas.

Várias mulheres, inclusive anciãs como Tereza Krikati, participavam desta plenária, na tarde ensolarada de Brasília. No palco, subiram também algumas apoiadoras não indígenas, como uma representante da ONU-Mulheres e a cantora Maria Gadú. No início da plenária, estavam também presentes a deputada Áurea

²²⁷ Outra diferença do movimento de mulheres indígenas (o qual geralmente não é identificado como um *feminismo*) em relação ao feminismo branco é seu caráter marcadamente pragmático. Segundo diversas mulheres indígenas com quem conversei, o feminismo branco lhes parece mais reflexivo e abstrato do que o *movimento* das mulheres indígenas, que ocorre por meio da ação – no caso, era um movimento que estava se concretizando em torno da realização da Marcha das Mulheres Indígenas.

Carolina e a senadora Gleisi Hoffmann. Entre um discurso e outro, algumas mulheres exclamavam “*Território, nosso corpo, nosso espírito!*” – que se tornou o lema da I Marcha das Mulheres Indígenas - ou frases de efeito que expressavam as ideias contidas nesse lema, como “*a terra é nossa mãe, os rios nosso sangue, as árvores nossos cabelos!*”.



Imagem 50: Fala de Sônia Guajajara na Plenária das Mulheres Indígenas, durante o ATL de 2019. No palco, algumas das organizadoras da Plenária e da Marcha das Mulheres Indígenas e a cantora Maria Gadu. Brasília, abril de 2019.

Ao final das falas, a artista Maria Gadú foi convidada a cantar, e o momento foi de comoção coletiva. Na sequência, as mulheres deram-se os braços e começaram a cantar, repetidamente, juntas:

*Amazonas querem te acabar
As mulheres não vão deixar
As mulheres não vão deixar*

Este canto foi então ganhando corpo com todas as mulheres presentes na plenária. Muitas delas experienciavam pela primeira vez um encontro político

protagonizado por mulheres indígenas. O canto gerou uma união potente entre todas as presentes – um momento ápice de força e beleza, consumando também o encerramento do ATL naquele ano. Ao canto puxado pelas mulheres do palco, seguiu-se outro, puxado agora por mulheres do povo Tupinambá, o qual reuniu ainda mais gente: mulheres, homens, crianças, todos os presentes no ATL:

*Oi vamos vamos minha gente
Que uma noite não é nada
Quem chegou foi Tupinambá (2ª vez: os Tuxá; 3ª vez: os
Kaiowá...)*²²⁸
*No romper da madrugada
Oi vamos ver se nós acaba
Com o resto da empreitada*

>><<

O histórico e a descrição etnográfica dessa rede e das mobilizações organizadas pelas mulheres indígenas está sendo tratada na tese de doutorado de Joziléia Kaingang que, durante a II Marcha das Mulheres Indígenas (II MMI), apresentou, junto a Cris Pankararu, uma bela descrição cronológica das principais mulheres indígenas que tiveram visibilidade política e dos principais eventos que culminaram na organização desta Marcha em 2021. A II MMI foi o maior de todos os eventos organizados por mulheres indígenas, reunindo cerca de 4 mil mulheres indígenas, além de homens que também participaram do evento devido à proximidade com o evento anterior, Luta pela Vida, a partir do qual muitos indígenas permaneceram em Brasília para o acompanhamento das votações acerca da tese do Marco Temporal no STF, que avançaram no mês setembro (e que seguem suspensas até o momento de finalização dessa tese, outubro de 2021).

A votação no STF e a data de 7 de setembro atraíram frentes bolsonaristas de todo o país, que também realizaram, no mesmo período da realização da II MMI, um movimento próprio, que concentrou muitas pessoas vestidas de verde e amarelo e se fixou em um grande estacionamento de caminhões próximo ao Teatro Nacional, local

²²⁸ E assim sucessivamente, falando os nomes de todos os povos ali presentes.

onde, anteriormente, os indígenas estavam acampados para a realização do acampamento Luta pela Vida. Esse movimento pró-Bolsonaro exibia como principais lemas o fechamento do STF e a intervenção militar, apresentando forte caráter fascista, racista, misógino e, obviamente, anti-indígena.

Não obstante, foram inúmeras as ameaças anunciadas por estes sujeitos, estacionados próximos ao Congresso, contra o movimento das mulheres indígenas, sendo necessário que elas alterassem o dia e a rota da Marcha, para evitar ataques ou qualquer outra forma de violência contra as participantes. Assim, a Marcha, que passaria em frente ao Teatro Nacional e chegaria até o prédio do STF no dia 9 de setembro de 2021, acabou ocorrendo no dia 10 de setembro e teve sua rota alterada, passando pela W3 –Sul. Nessa nova rota, a Marcha passou pelo monumento em homenagem ao indígena Galdino Jesus dos Santos, do povo Pataxó, que foi brutalmente assassinado em 1997 por jovens brancos brasileiros que atearam fogo em seu corpo, enquanto ele dormia em um ponto de ônibus. Concentrados ao redor desse monumento, seus parentes Pataxó realizaram um comovente *ritual* de memória, retomando a presença viva de Galdino entre todos os presentes na Marcha. Este ato ganha ainda mais importância se tivermos em mente que, durante o governo de Jair Bolsonaro, um dos cinco assassinos de Galdino, Gutemberg Nader de Almeida Júnior, foi nomeado a um cargo comissionado na Polícia Rodoviária Federal, no qual permaneceu por 11 meses, recebendo um salário de mais de 9 mil reais e gratificações mensais em torno de 2 mil reais (Montoryn, 2021) ²²⁹.

²²⁹ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/31/governo-bolsonaro-designou-assassino-do-indio-galdino-para-cargo-de-confianca-na-prf>. Acessado em 20 de setembro de 2021.



Imagem 51: Familiares de Galdino e demais parentes Pataxó reunidos no monumento em sua homenagem, durante a II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021. :





Imagem 52a, 52b e 52c: Registros da II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021.

Mesmo com todas as ameaças e percalços decorrentes da crítica situação política pela qual passa o país, bem como das tensões geradas pela pandemia do Covid-19, a II MMI ocorreu plenamente. Testes de covid eram realizados na chegada das delegações, um sistema de segurança local foi cuidadosamente pensado e colocado em prática durante os dias de evento, e todas as decisões eram debatidas coletivamente entre as organizadoras e as participantes do evento. Após a realização da Marcha, que foi enorme e extremamente potente, o fechamento do evento foi marcado pela realização de um encontro intergeracional concebido em torno do lema: *Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra.*

Na noite de 10 de setembro de 2021, as mulheres indígenas, reunidas na geodésica construída especialmente para a II MMI, trocaram sementes de árvores de seus próprios biomas, falaram sobre os cuidados com a terra, com os corpos, com os espíritos e com os saberes transmitidos de mãe para filha, ancestralmente, em cada um dos povos presentes. Diferente dos ATLS e demais eventos organizados por lideranças masculinas, nos quais a identificação dos participantes era focada no pertencimento às delegações, que se predispõem por conjuntos regionais e étnicos, a II MMI enfatizava a identificação das mulheres por seus biomas de origem: Floresta Amazônica, Mata

Atlântica, Cerrado, Caatinga, Pantanal. A expressão *mulheres-bioma*, que enfatiza a relação direta das mulheres com seus territórios originários, foi mobilizada ao longo de todo evento. Segundo disse Célia Xakriabá, na noite de 10 de setembro, esta é uma forma de enaltecer a interdependência e a importância da união para a formação de um movimento mais amplo das mulheres indígenas: “*Somos mulheres-bioma e assim como os biomas, uma não existe sem a outra*”.

Gestava-se, ali, mais um elo entre mulheres anciãs, adultas e crianças, consolidando a fundamental importância dessas ligações e desses regimes de cuidado para o movimento político mais amplo engendrado pelas mulheres indígenas contemporâneas. Por fim, D. Gilda, junto à *kujá* Iracema Nascimento, convidadas a participar desse encontro como anciãs [*kofá*] do povo Kaingang, fizeram *um ritual de limpeza* na filha de Nyg, Kygvãn, com banhos de *vẽnh kagta* [remédios do mato] e *benzimentos*. Esse sensível ato das mulheres Kaingang selou a força do cuidado, da potência dos saberes femininos e da união de mulheres indígenas, elementos essenciais para o *reflorestamento das mentes*, para a contínua construção de existências futuras, tornadas possíveis com a circulação e o fortalecimento dos saberes ancestrais, nos territórios e biomas originários.

Muitas reflexões poderiam ser construídas a partir da realização da Marcha das Mulheres Indígenas, para a qual uma pesquisa de doutorado inteira poderia se dedicar. Em breve, teremos a tese de doutorado de Joziléia Kaingang, que certamente será um trabalho que contribuirá diretamente para o fortalecimento da rede nacional de mulheres indígenas. Como participei da II MMI, já no final de minha pesquisa, volto meu foco aos ATLS, dos quais participei em tempo hábil para uma descrição mais cuidadosa de seus eventos.



Imagem 53: Mulheres do coletivo Nën Ga durante a II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021.



Imagem 54: Mulheres kaingang durante a II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021.



Imagem 55: Joziléia Kaingang e Nyg Kaingang no palco da tenda central da II MMI. Brasília, setembro de 2021.

4.6. Cantando políticas indígenas: as marchas no ATL

Não se faz um levante sem certa força. Qual força? De onde vem? Não é evidente – para que ela se exponha e se transmita – ser necessário que tenha uma forma?

(Didi-Huberman, 2017: 20)

A eficácia da ação política durante o ATL é, em grande medida, associada à presença física das lideranças indígenas nos órgãos institucionais, durante as negociações e reivindicações. “*A gente olha no olho dos políticos, enfrenta de perto, por isso a gente consegue pressionar mais*” – disse Sônia Guajajara em um de seus discursos durante o ATL de 2018. As marchas e a presença massiva dos indígenas participantes dos ATLs, além de serem, em si, uma forma de ação política extremamente potente, são também consideradas formas de garantir e apoiar a presença das lideranças indígenas nas reuniões nas secretarias e ministérios. Enquanto algumas lideranças entram nos prédios, milhares de indígenas circundam suas áreas externas. Segundo Sônia Guajajara: “*nós lutamos frente a frente, pintamos de urucum e jenipapo e vamos para o embate. Nossa luta é assim*”²³⁰.

Pode-se considerar que os acontecimentos de maior expressividade ou de maior “densidade poética de significação” (Stasch 2011), durante os ATLs, são as marchas. Contando com a participação massiva dos indígenas presentes e de apoiadores, as marchas geralmente ocorrem em dias e possuem pontos de chegada estrategicamente selecionados, de acordo com as negociações travadas com os parlamentares em cada ano. Em 2017, no segundo (25/04/2017) e no quarto dia (27/04/2017) do evento, duas grandes marchas foram realizadas até os prédios do Congresso Nacional.

A primeira destas marchas, ocorrida no dia 25 de abril de 2017, contou com a presença de quase todos os presentes, inclusive crianças e idosos. Visibilizada em inúmeros jornais de abrangência nacional, esta manifestação ficou marcada pela cena pungente do carregamento e depósito de cerca de 200 caixões pretos em frente ao Congresso Nacional. Neste dia, os manifestantes saíram, por volta das 15h, de sua concentração na tenda central (localizada ao lado do Teatro Nacional de Brasília) e seguiram até a Esplanada dos Ministérios, portando uma gigantesca faixa que exibia, em letras vermelhas e garrafais: *Demarcação Já*. Segundo relatos de diversos participantes, os caixões deixados no Congresso representavam os inúmeros assassinatos de indígenas ocorridos no país, decorrentes de conflitos territoriais.

²³⁰ Essa fala foi pronunciada durante uma *live* do ATL-online de 2020, evento sobre o qual ela disse que tinha o objetivo de “*demarcar as terras e as telas, levando informação para o mundo inteiro, marcando nossa posição*”. Parte das atividades do ATL online está disponível no link: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLmsK4TGRR2BHel-P5dcMy9A6sG7YoVdho> (acesso em 05/05/2020)



Imagem 56: Manifestantes durante a primeira marcha no ATL de 2017, portando os 200 caixões que foram deixados em frente ao Congresso Nacional. Brasília, abril de 2017. Fonte: Mídia Ninja.

Nesta primeira marcha, além dos signos relacionados à morte, foram também veiculadas outras formas expressivas relacionadas à guerra. Alguns indígenas, mais destemidos, munidos de tacapes e arco e flechas – protótipos da figura dos *guerreiros indígenas* - invadiram o Congresso e ameaçaram o disparo de flechas naquela direção. Os manifestantes, em sua maioria, pintaram seus corpos e rostos com jenipapo. “*Essas pinturas deixam a gente mais forte, pronto para a guerra*”, disse-me um indígena kaingang, destacando não apenas o aspecto de proteção geralmente conferido às pinturas corporais (em relação aos *fóg* e aos *vênh kuprĩg*, como já apontado), mas também à capacidade que elas ensejam de fortalecimento. Com os corpos pintados e ornamentados, os manifestantes seguiram cantando e tocando chocalhos durante todo o trajeto.

Todos esses aspectos estéticos operavam de forma patente na formação de uma marcha fortemente unificada - mas não homogênea, tampouco centralizada ou hierarquizada. Cada coletivo que compunha a marcha diferenciava-se dos demais justamente pela forma como seus integrantes pintavam e ornamentavam seus corpos e, principalmente, pela forma como cantavam-dançavam. Cada povo cantava em sua própria língua, embora *parentes* de povos de maior proximidade formassem também

coletivos que compunham uma certa homogeneidade sonora e visual. Os Fulni-ô, por exemplo, que possuem um repertório enorme de cantos e uma quantidade bastante expressiva de cantadores, estavam acompanhados de indígenas do povo Kariri-Xocó e de outros *parentes* nordestinos na marcha, formando um conjunto maior do que aquele que o diferenciador étnico produz, mais próximo dos conjuntos formados pelas delegações. Como vimos, a própria ideia de delegação opera, em certos casos, com diferenciadores regionais e não étnicos. Ali ficava claro como a música e os outros códigos simultaneamente manifestos construía também coletivos. Coletivos nada cristalizados, momentaneamente formados para o embate virtual e real que se configura durante essa forma de manifestação, em que as estéticas são políticas e vice-versa.. Nas marchas indígenas, a música, a dança e as visualidades constroem pontes e similaridades, configurando aparições de coletivos comuns. Por outro lado, a música, a dança e as visualidades também marcam diferenças, configurando multiplicidade. Ambos os movimentos, de criar o comum e marcar as diferenças, são estratégias expressivas de ataque contra os *fóg*, configurando uma forma da guerra.

Nesta primeira marcha de 2017, somaram-se às pinturas corporais, aos cocares, aos cantos e às danças, as potentes visualidades das gigantescas faixas-manifesto, com escritos em português, além dos impressionantes 200 caixões pretos depositados em frente ao Congresso Nacional. Assim, por meio de todos esses elementos sonoros e visuais – cantos, danças, pinturas, ornamentos, faixas e caixões -, os manifestantes indígenas demonstraram a força de sua sublevação: um manifesto pungente contra as práticas violentas e genocidas incentivadas pelo governo e levadas a cabo por agentes, sobretudo, ligados ao agronegócio e à mineração, atualizando uma postura histórica dos povos indígenas contra violações e subjugações colonizadoras. A mensagem foi contundente: os povos indígenas estão atualmente organizados, reunidos e fortalecidos politicamente e vão continuar resistindo de forma tenaz às ofensivas aos seus direitos.

A reação policial a esta primeira marcha foi brutal: no momento em que os manifestantes se aproximaram do Congresso para que as centenas de caixões fossem colocados no espelho d'água em frente ao edifício, foram atiradas diversas bombas de efeito moral e de gás lacrimogêneo, que atingiram de forma nefasta os presentes, inclusive alguns idosos e crianças. A ação coercitiva foi percebida como própria do estado de exceção consumado no Brasil. Mais uma vez, o Estado barrou qualquer tentativa de mediação, rompendo com a possibilidade de uma ponte comunicativa

com os povos indígenas que ali estavam representados pelos insurgentes.

Após os ataques dos policiais, grande parte dos manifestantes se dispersou. Alguns integrantes do Nën Ga, que haviam participado de toda a marcha, relatam como foi violento o revide policial, e que tiveram que sair correndo às pressas para proteger idosos e crianças contra os ataques com *spray* de pimenta e bombas de gás lacrimogênio. Alguns integrantes, no entanto, permaneceram no local, cantando e dançando com outros *parentes*, reforçando a ideia de que a resistência e a força indígena estão diretamente ligadas à potência de seus cantos-danças.



Imagem 57: Ty, integrante do Nën Ga, correndo do ataque de bombas em frente ao Congresso nacional, na primeira marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017. Fonte: Jornalistas Livres; autor anônimo

>><<

As redes de comunicação internas ao ATL são extremamente eficazes. De cada delegação emergem as demandas principais e, por meio das lideranças locais, essas demandas chegam às lideranças centrais do evento. Após o incidente da primeira marcha, ao fim do terceiro (26/04/2017) e início do quarto dia (27/04/2017) do ATL de 2017, os porta-vozes anunciaram, na tenda central, o que foi tratado por cada delegação, procurando unificar as demandas e construir uma direção comum

para a ação política. Na manhã da quinta-feira (27/04/2017), Raoni Metuktire fez um pronunciamento dizendo como deveria ser a marcha naquele dia. A tradução de sua fala para o português dizia que eles entregariam um documento escrito e que negociariam, de maneira diplomática, com os brancos. As principais lideranças do ATL iriam entrar no Congresso, com as devidas autorizações, e entregar pessoalmente o documento assinado aos parlamentares responsáveis. Para isso, continuou Raoni, os manifestantes não deveriam invadir o Congresso, tampouco portar arcos e flechas ou bordunas na manifestação.

A preparação para a segunda marcha, na quinta-feira (quarto dia do evento, dia 27/04/2017) foi impressionante. Como na fervura de um alimento em um caldeirão, os indígenas foram aquecendo seus corpos com sequências intermináveis de cantos-danças, exibindo pinturas e ornamentações corporais exuberantes. Tudo indicava que esta preparação era tão importante quanto à manifestação em si. Na tenda central e no entorno das barracas proliferavam núcleos de cantos-danças, bem como de rezas e *benzimentos*. Ao longo das horas, o caldeirão foi fervilhando, até chegar ao estopim: marchar ou, melhor, cantar-dançar até o Congresso novamente.

Neste momento de preparação, o ambiente na tenda central do acampamento era de ativação de forças espirituais, às quais pedia-se proteção. Indígenas de povos diversos queimavam folhas, faziam rezas e exortações. Os integrantes do Nën Ga, como em outros momentos, preparavam seus corpos com as pinturas faciais e corporais que lhes garante proteção e, posteriormente, formaram uma grande roda de *t̃nh*, em meio à fumaça da queima de ervas, se integrando à sonoridade que compunha o ambiente formado na tenda. Havia ali um núcleo impenetrável, formado por um coletivo de rezadores xukuru, aparamentados com chapéus feitos de taquaras e saias de fibras vegetais. Entre cantos extáticos, danças fervorosas e intensas defumações, os Xukuru realizavam ali incorporações de espíritos de caboclos da Jurema.

Descrevo o ambiente construído por este coletivo como impenetrável, pois entre esses indígenas formou-se uma corrente altamente enérgica, a qual os participantes não-indígenas não podiam integrar, tampouco chegar muito perto ou tirar fotos - único momento em que isto ocorreu. Os comentários dos indígenas presentes eram de que os Xukuru estavam chamando os espíritos guerreiros da mata para fortalecê-los na *luta*, que ocorreria durante a marcha que estava prestes a acontecer. Nesta corrente xukuru e em diversas outras rodas nas quais realizavam-se

cantos, rezas e defumações, os indígenas evocavam seres de planos além-do-humano, interligando-os diretamente às ações políticas ali mobilizadas²³¹. Assim também o Nêñ Ga, cantando energicamente, ativando seus *javé* para lhes dar força e seus *jagré* para lhes dar proteção, ao longo da marcha.

Por volta das 15h deste dia, seguiram todos e todas presentes no ATL para a avenida que leva à Esplanada dos Ministérios. O coletivo xukuru, sonoro, ritmado e potente, atraiu um número grande de indígenas de outros povos e também não-indígenas presentes. Cantavam toadas em português, fazendo referência aos *caboclos da mata*. Dançavam de forma bastante articulada, fazendo giros e curvas, direcionando, com a coreografia, o ritmo e a caminhada de toda a manifestação.



Imagem 58: Núcleo formado por indígenas do povo Xukuru e de outros povos indígenas do Nordeste, durante a segunda marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.

²³¹ A ativação de entidades espirituais por meio de cantos e rezas em mobilizações de cunho político é comum, também, em manifestações urbanas guarani. Em 30 de agosto de 2017, um coletivo grande de indígenas guarani ocupou a Secretaria da Presidência da República (situada na avenida Paulista, na cidade de São Paulo), ao longo de toda a tarde e noite, seguindo madrugada adentro. Esta manifestação tinha como objetivo a revogação da portaria 683 do Ministério da Justiça, que visa retirar os direitos dos Guarani sobre as terras tradicionalmente ocupadas por eles no pico do Jaraguá (localizado dentro dos limites do município de São Paulo). As músicas e rezas, a dança e a fumaça dos cachimbos [*petyngua*] guarani estiveram ininterruptamente presentes ao longo de toda a manifestação. Dizia-se que assim *Nhanderu* estaria dando força espiritual e física para os indígenas que ali lutavam pelos direitos de seu povo.

Os coletivos do povo Kaingang, neste momento conduzidos por integrantes do Nẽn Ga, também reuniam em seu entorno um número expressivo de pessoas de outros povos, bem como algumas pessoas não-indígenas. Os integrantes do Nẽn Ga formavam um núcleo sonoro, puxando sequências de cantos de acordo com as repetições e formas apresentadas no segundo capítulo. Indígenas kaingang de outras regiões, bem como participantes que não eram do povo Kaingang, cantavam junto parte deste repertório – possibilidade decorrente das repetições e dos mecanismos de ritmização e melodização anteriormente descritos. Como vimos, a repetição, assim como essas técnicas composicionais características do repertório do Nẽn Ga, produzem efeitos de intensificação sonora e, ao mesmo tempo, possibilitam a expansão (às vezes momentânea) do coletivo, pela integração de novas vozes nos momentos de performance. Estes elementos são fundamentais para a eficácia do se fazer ouvir em momentos de enfrentamento e mobilização, como ocorre nessas marchas no ATL.



Imagem 59: Integrantes do Nẽn Ga durante a segunda marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.

Nesta segunda marcha do ATL, em 2017, foi marcante a presença de Katãn, filho de Goj e My, que na época tinha apenas 5 anos. Sua foto, tirada por uma

fotógrafa do ISA (Instituto Socioambiental), circulou amplamente nas redes nacionais e virou um dos símbolos do ATL daquele ano. Katã, cuja tradução mais próxima ao português seria *dono* ou *espírito da árvore*, é um nome que remete aos atributos de força e resistência. Aprendi com os Kaingang, de diversas regiões, que a pessoa nasce com um *dom* para ser desenvolvido ao longo da vida. O nome (ou os nomes) que recebe são potencializadores desses caminhos ou aptidões. Katã, segundo My, seu pai, nasceu para ser *guerreiro kaingang*: sua participação no ATL seria uma forma de exercer esta que seria sua habilidade inata. Além de seguir à frente da segunda marcha, Katã brincou destemidamente em frente à tropa de choque. Desarmou qualquer possibilidade de violência ao brincar, como brinca em seu quintal em Apucarantina.

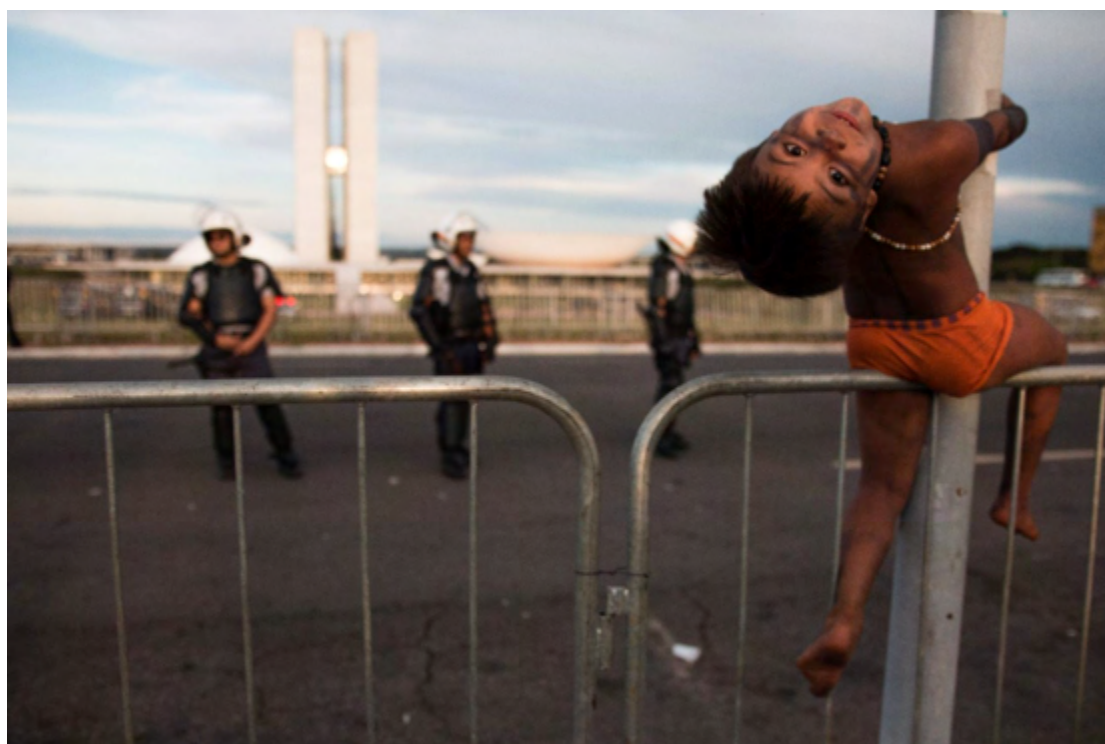


Imagem 60: Katã, durante marcha realizada no ATL de 2017. Brasília, abril de 2017. Fonte: Instituto Socioambiental. Foto de Luíza Calagian.

A segunda marcha do ATL desenvolveu-se como uma grande orquestra polifônica indígena, na qual muitas vozes heterogêneas aliaram-se, no fim do percurso, perante uma alteridade desmedidamente maior: o Estado nacional. Assim, quando os manifestantes chegaram ao gramado da Esplanada, os núcleos de cantos-danças diluíram-se, integraram-se e avultou-se a formação de uma enorme roda, que

unificou todos os presentes. A heterofonia deu lugar a uma só voz e aos poucos o grande círculo foi se movimentado, formando, conforme descrito pelos participantes, uma enorme roda de *toré*.

O *toré* é um termo genérico utilizado para referenciar diversas manifestações rituais de diferentes povos indígenas no Nordeste, que unem dança, canto, lutas e brincadeiras. É praticado pelos Kariri-Xocó, Fulni-ô, Pankararu, Xocó, Potiguara, Pataxó, entre outros, e geralmente visto como uma linguagem franca entre os diferentes povos no Nordeste – perspectiva, por sua vez, apontada pelos próprios indígenas como uma forma precipitada de abordagem, por obliterar diferenças expressivas e políticas fundamentais entre esses povos (Herbetta, 2012)²³².

Nesses eventos de mobilização nacional, o *toré* apresenta uma relevância marcante, apresentando-se como uma prática expressiva altamente aglutinadora. Neste momento final da marcha, apresentou-se como uma linguagem franca entre todos os povos indígenas participantes. A música então cantada foi uma toada em português, presente em diversas outras manifestações urbanas ocorridas no país, nos últimos anos:

*Pisa ligeiro, pisa ligeiro,
quem não pode com a formiga
não assanha o formigueiro*

²³² De acordo com Grunewald (2008), a disseminação do *toré* pelo Nordeste está ligada diretamente a fenômenos de apagamento e posterior reconhecimento das populações indígenas. O antigo contato colonial, que conjugou ao longo dos séculos práticas assimilacionistas e guerras contra os indígenas, fez com que, ao final do século XIX, não se falasse em povos ou culturas indígenas no Nordeste. Com o advento do SPI, houve, no entanto, um esforço para o reconhecimento e a territorialização de populações então dispersas e reconhecidas genericamente como “caboclas”, sendo então criados postos de atração onde colocavam-se “os índios em contato com o civilizado” (Rondon, 1947 *apud* Grunewald, 2008: 43). Esse reconhecimento oficializado pelo órgão indigenista passava fundamentalmente pela demonstração do *toré*: “Baseado no exemplo dos Fulni-ô, que, na contramão da assimilação, sustentavam a língua nativa e um período de reclusão ritual (ouricuri), onde dançavam um ‘*toré* verdadeiro’, o inspetor do SPI no Nordeste passou a requerer, na primeira metade do século XX, a exibição da dança do *toré* para se atestar a indianidade dos índios no Nordeste. Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. Mesmo grupos que apresentavam outras manifestações culturais (outras danças) incorporam o *toré* (ou a retórica do *toré*) como padrão de etnicidade” (ibidem: 44). Temos aqui, portanto, um exemplo explícito de como o Estado cria as condições de indianidade, fomentando a criação de um “índio genérico”. Importante, por fim, destacar que, se até 1930 apenas 4 povos indígenas eram reconhecidos no Nordeste, este número chega a aproximadamente 50 atualmente.

Essa música foi aos poucos sendo cantada por todos os povos presentes. Com as repetições, o coro gradualmente ganhava força, novos adeptos e, com isso, potência sonora. Em determinado momento, a roda irrompeu e todos os participantes correram na direção do cercado dos prédios do Congresso, gritando “*Demarcação já!*”, “*Fora Temer!*”, com punhos levantados e maracás na mão.

Após essas manifestações, lideranças indígenas do Xingu negociaram com os policiais e autoridades presentes para que pudessem entrar no Congresso e entregar o documento final do ATL de 2017²³³, tal como pronunciado por Raoni. Este documento foi entregue e protocolado no Palácio do Planalto e nos ministérios da Saúde, Educação e Justiça. Enquanto a negociação e a entrega dos documentos aconteciam, os núcleos que formavam a marcha voltaram a se constituir, mais uma vez reunidos pelo canto e pela dança.



Imagem 61: Chegada à Esplanada e formação da roda, ao final da segunda marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.

4.6.a. Marchas dos ATLs de 2018 e 2019

²³³ O conteúdo do documento final do ATL de 2017 segue, junto a outros documentos similares, nos anexos desta tese.

A maior e mais importante marcha realizada no ano posterior (no 15º. ATL, precisamente no dia 25/04/2018), também concentrou a realização de uma série de procedimentos ditos *rituais*, desta vez em frente ao prédio da AGU (Advocacia Geral da União). Enquanto algumas lideranças indígenas entraram no prédio para conversar diretamente com os dirigentes, reuniram-se do lado de fora coletivos dos povos Xukuru, Pankararu e Fulni-ô, que cantavam-dançavam incessantemente, aos quais somavam-se núcleos e pessoas de outros povos indígenas, como Krenak, Xakriabá, Munduruku, Guarani, Português e muitos outros. Permaneceram por ali por muitas horas e, com a chegada da noite, alguns xamãs, rezadores e rezadoras acenderam velas e invocaram seus *encantados*, tal como no ano anterior, na tenda do ATL.

O protesto mobilizado neste momento era contra a tese do Marco Temporal, pautado no parecer 001/ 2017 da AGU, pelo qual, como já brevemente comentado, se estabeleceria que teriam direito a seus territórios apenas os povos que os habitassem no marco temporal de 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. Chamada pelas lideranças indígenas e apoiadores de *parecer do genocídio*, essa tese já havia paralisado muitas demarcações que estavam em andamento. Frente a esta gravíssima ofensiva, o 15º. ATL, no ano de 2018, apresentou como lema *Unificar as lutas em defesa do Brasil Indígena – Pela garantia dos direitos originários dos nossos povos –*, apresentando, portanto, foco nos direitos indígenas originários, que encontram respaldo na tese do indigenato.

Neste que foi o principal dia de mobilização desta edição do ATL, 25 lideranças indígenas entraram no prédio da AGU para negociar, presencialmente, com a então advogada geral da União, Grace Mendonça, a revogação desse parecer (001/ 2017 da AGU), assinado pelo ex-presidente Michel Temer, em 2017. Essa negociação foi integralmente acompanhada pelos coletivos indígenas, que, do lado de fora do prédio, cantaram, dançaram e *rezaram* durante toda a negociação, que se prolongou por toda a tarde e por muitas horas noite adentro. A suspensão do Marco Temporal tornou-se, desde então, uma das reivindicações mais importantes para o movimento indígena nacional.

Este foi, justamente, o mote da primeira marcha ocorrida no ATL de 2019. Na noite do primeiro dia do evento (24/04/2019), os participantes marcharam e cantaram-dançaram até a Esplanada dos Ministérios e ao STF (Supremo Tribunal Federal), onde estava sendo julgado o caso da TI Ibirama Laklãnõ/ Xokleng, cujos limites demarcados estavam sob o risco de serem reanalisados, a partir das premissas do

Marco Temporal, configurando uma grave ameaça ao território xokleng e a todos os territórios indígenas, visto se tratar de um caso de “repercussão geral”²³⁴. Após inúmeros protestos realizados pelo movimento indígena, enfrentamentos no Congresso por parlamentares indígenas como Joênia Wapichana, o parecer 001 da AGU foi suspenso pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 06 de maio de 2020.

O coletivo Nën Ga participou fervorosamente dessa marcha à Esplanada dos Ministérios e ao STF. Empunhando uma faixa que exibia, em letras vermelhas, a expressão *Resistir Sempre*, seguiram, como nas marchas de 2017, concentrando um vultoso núcleo de canto-dança. Um núcleo que, como em outros momentos, trazia em torno de si indígenas Kaingang de outras regiões, indígenas de outros povos e alguns não-indígenas. O coro, constituído e constituinte daquele núcleo e seus agregados, destacava-se em volume na composição heterofônica da marcha e sobrepunha-se aos ruídos do trânsito noturno da cidade de Brasília.

A composição do núcleo do Nën Ga nesta marcha, no entanto, apresentou uma importante variação. Os rapazes, que sempre ocupam a frente nas manifestações, portaram a faixa e puxaram os cantos apenas durante os momentos iniciais da marcha. Aproximadamente na metade do percurso, as mulheres assumiram a posição de frente: seguraram a faixa e ativamente passaram a puxar os cantos entoados pelo coletivo que ali se formara.

²³⁴ Um dos pontos oficializados no documento final do ATL de 2019 é justamente este: “Ao Supremo Tribunal Federal (STF), reivindicamos não permitir e legitimar nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal)”. Ver o documento, completo, nos anexos.



Imagens 62a e 62b: Dois momentos da participação do Nën Ga na marcha ao STF, durante o ATL de 2019. Na primeira foto, os rapazes à frente; na segunda, as mulheres. Brasília, abril de 2019.

Nesta noite, ativistas da ONG internacional Greenpeace distribuíram cerca de 3 mil luzes de LED aos participantes da manifestação, com as quais coordenaram a

formação da palavra “Justiça”, avistada por helicópteros e por câmeras de *drones*, que circularam a imagem pelas redes digitais. Em 2018, também o Greenpeace fomentou, durante a marcha, um ato que foi descrito por manifestantes e repórteres como um “rastros de sangue”, que representava o genocídio indígena. Este “rastros de sangue” foi composto por uma tinta vermelha derramada na Avenida dos Ministérios, por onde seguia a manifestação. Ao final deste ato, os participantes empunharam uma enorme faixa com os dizeres: *Chega de genocídio indígena – demarcação já*. Os protestos daquele ano aludiam aos retrocessos nos processos de demarcação territorial durante o governo Temer e às inúmeras mortes de indígenas em conflitos territoriais em todo o país.



Imagem 63: “Rastros de sangue” deixado na Avenida dos Ministérios na marcha do ATL em 26/08/2018. Brasília, abril de 2018. Fonte: mídia.greenpeace.org. foto: Léo Otero

A segunda marcha do ATL de 2019 ocorreu no dia 25 de abril de 2019, quinta-feira, quando duas comitivas de lideranças indígenas acompanharam audiências na Câmara dos Deputados e no Senado Federal. A seleção de pessoas para compor cada uma dessas comitivas foi feita de forma a garantir uma representatividade proporcional de lideranças entre as regiões do Brasil. A comitiva que iria à Câmara dos Deputados foi formada sobretudo por mulheres indígenas, dentre as quais estavam Sônia Guajajara, Alessandra Munduruku, D. Gilda Kuitá e

Nyg Kuitá, que marcharam junto com muitos outros *parentes* até a entrada do edifício. Enquanto as lideranças acompanhavam internamente a audiência, aqueles que as acompanhavam cantavam e dançavam ininterruptamente do lado de fora, *fazendo vigília*.

A Audiência Pública tratava da MP 870, que propunha retirar a FUNAI da jurisdição do Ministério da Justiça transferindo-a para o Ministério da Agricultura, o que significava transferir a responsabilidade da demarcação de terras indígenas para os representantes políticos do agronegócio. Esta audiência foi conduzida prioritariamente pela deputada Joênia Wapichana, primeira mulher indígena eleita como deputada federal no país. Também se manifestaram outras lideranças de grande representatividade, como Sônia Guajajara, Raoni Metuktire, Janete Pataxó, Marize Guarani, Márcia Mura, e parlamentares da bancada progressista de partidos aliados à causa indígena (deputados do PSOL, PT, PDT, REDE), que, juntamente com as lideranças indígenas, eram contra a MP 870. Os principais defensores desta MP eram o então presidente do INCRA, general João Carlos de Jesus Corrêa, e Davi Calazans, que ali estava como representante de Damares Alves, então ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. As falas destes senhores procuravam, sobretudo, desqualificar a organização política da APIB e a representatividade das lideranças indígenas no ATL²³⁵. Foram incisivamente contestados, tanto por aqueles que falaram ao microfone como pelas manifestações do público presente na audiência, composto quase integralmente pelos participantes indígenas do ATL.

Por fim, na manhã do dia 26 de abril de 2019, último dia do evento, organizou-se mais uma marcha até os ministérios – a terceira de grande porte no ATL daquele ano -, que tinha como ponto de chegada o Ministério da Justiça. Esta marcha foi conduzida por um caminhão de som, do qual lideranças, portando microfones e proferindo falas em altíssimo volume, anunciavam as principais medidas que estavam sendo votadas em cada ministério. Nos interstícios dos discursos inflamados, eram entoados cantos ao microfone. Neste dia, chamou-me atenção os *guardas indígenas* guajajara, que vestiam fardas militares e coturnos, portavam arcos e flechas, e tinham seus rostos pintados de preto. Quando cantaram-dançaram, Sônia Guajajara os

²³⁵ A transcrição dessa audiência pública pode ser acessada pelo link: encurtador.com.br/nxDW8 (Acessado em : 30/08/2019)

acompanhou e tirou fotos para a imprensa nacional, portando uma bandeira do Brasil manchada de sangue.



Imagem 64: Sônia Guajajara à frente dos Guardiões da Floresta, do povo Guajajara. Brasília, abril de 2019. Fonte: Mídia Ninja.

4.6.b. Povos da vida contra o governo da morte

Nós não temos escolha. Ou nós viemos lutar ou nós morremos também nos nossos territórios. Estamos morrendo pelo PL da grilagem. É um genocídio legislado, quando usa a estrutura do Estado brasileiro para matar. As pessoas e os territórios indígenas estão sendo devastados. Estão sendo invadidos, e é muito urgente que nós nos levantemos com força. São mais de 305 povos, uma diversidade linguística imensa. Nós estamos aqui pela vida. A terra está gritando, a terra está chamando, a terra está convocando. Aquelas pessoas que não escutarem o chamado dos povos indígenas, o chamado da terra, certamente não vão conseguir escutar o chamado de mais ninguém. Estar aqui, ocupando Brasília, significa que não lutar com a mesma arma do inimigo nunca significou que nós, povos indígenas, estamos desarmados. **Embora nós não podemos impedir a morte, nós temos um compromisso importante de seguir lutando pela vida.** Nós estamos aqui para enfrentar esse governo Bolsonaro conservadorista. Porque a primeira pessoa que esse governo atacou foi a terra. E quando atacam a terra, atacam todo útero das mulheres indígenas. Nós somos uma extensão da terra. Se a terra adoecer, nós adoecemos também. Se

a terra não pode mais produzir, se a terra é envenenada, nosso útero também vai ser envenenado. Nós somos a extensão da terra. Por isso, é muito urgente que a humanidade entenda esse chamado dos povos indígenas. **Porque enquanto o Congresso Nacional projeta para nós o projeto da morte, nós projetamos o projeto da vida. Enquanto eles projetam para nós *spray* e bala de borracha, nós projetamos a força do maracá. Enquanto eles projetam a voz do ódio no Congresso nacional, nós projetamos o canto e a força da ancestralidade.**

(Célia Xakriabá, em vídeo gravado pelo Greenpeace e divulgado nas redes sociais, em 30 de agosto de 2021²³⁶)

Esta fala de Célia Xakriabá foi gravada durante o acampamento Luta pela Vida, em agosto de 2021, logo após a realização de mais uma “marcha fúnebre”, quando um gigantesco caixão, com os escritos *Condenação ao Genocida, Ecocídio, Não é só um vírus, Fora Garimpo, Fora Grilagem, PLs da Morte*, foi levado até o Congresso e queimado em frente ao edifício. Não estive presente no acampamento Luta pela Vida, mas gostaria de destacar que esta cena se conecta diretamente à marcha realizada em 2018, acima descrita, quando 200 caixões foram depositados no espelho d’água que circunda o edifício do Congresso Nacional. O ato conecta-se também ao rastro vermelho derramado ao longo da Avenida do Ministério, em uma das marchas de 2018, e à bandeira manchada de sangue portada por Sônia Guajajara, na marcha de 2019, ao *ritual* realizado no monumento de Galdino Pataxó durante a II Marcha das Mulheres Indígenas e a todas as homenagens continuamente prestadas aos muitos indígenas que foram mortos por capangas, fazendeiros, mineradores, invasores de terra em geral e *playboys* brasileiros, como no caso de Galdino.

Todos esses signos da morte são formas que fazem aparecer, nas palavras de Célia Xakriabá, o “*projeto da morte*” e o “*genocídio legislado*”, que “*usa a estrutura do Estado para matar*”. São formas que atualizam as decorrências reais de projetos de leis que, mesmo que ainda não aprovados, tramitam no Congresso Nacional e no Senado Federal e incidem diretamente nas relações entre povos indígenas e fazendeiros, posseiros, grileiros, mineradores. São projetos de lei que visam legitimar o extermínio dos povos indígenas e representam os interesses de uma parcela que enxerga a terra apenas pelo viés exploratório, como uma fonte de recursos

²³⁶ Vídeo disponível pelo link:

https://www.instagram.com/tv/CTM_iK8hW00/?utm_source=ig_web_copy_link (acesso em 20/09/2021)

financeiros, seja na forma de soja, minério ou gado, que pouco alimenta a população brasileira, mas que enche os bolsos de alguns poucos beneficiados pelo sistema do agronegócio, que compõem com a frente parlamentar ruralista.

Quantos indígenas kaiowá foram mortos na luta pela retomada de seus territórios originários, invadidos por fazendeiros? Quantos Yanomami morreram com as invasões ilegais de mineradores e madeireiros? Quantas lideranças indígenas em todo o Brasil morreram por defenderem seus povos e seus direitos territoriais? Quantas mulheres indígenas foram mortas, porque ainda se perpetuam violências coloniais contra os corpos dessas mulheres? Onde estão as políticas públicas de reparação das atrocidades legitimadas pelo Estado, como os assassinatos em massa de populações indígenas inteiras, o reformatório Krenak, o trabalho escravo, as torturas e as formas de coerção imputadas aos indígenas pelo SPI, a formação da Guarda Rural Indígena e tantas outras formas de violência que vieram à tona com a publicização do Relatório Figueiredo e sua apuração pela Comissão Nacional da Verdade?²³⁷

O Estado-morte ou, melhor, o governo-morte é o inimigo contra quem todas essas mortes devem ser vingadas. Como reiteram as lideranças indígenas no ATL, a guerra indígena contra colonial começou há mais de 500 anos e vai se perpetuar *enquanto existir um guerreiro indígena em pé*. Os caixões, o sangue, os funerais nas mobilizações indígenas são as formas que a vingança se faz visível, frente a frente com o inimigo. São a forma de perpetuação dessa guerra, que faz valer *o sangue derramado dos ancestrais*, em uma *luta* que não se resvalará. Nessa luta sem fim, não deixarão de tocar seus maracás, não deixarão de cantar.

Essa forma de relação entre povos indígenas e Estado-mortífero nos faz lembrar do clássico artigo de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) sobre a lógica da vingança tupinambá, em que se sugere justamente que ato vingativo não seria movido apenas pelo passado, mas também pelo futuro. O que estaria em jogo seria a incessante relação de inimizade, o movimento contínuo de novos atos de vingança. A vingança seria, antes de qualquer coisa, produtora de devir, determinante

²³⁷ Relatório produzido no ano de 1967 pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, no qual são descritas inúmeras formas de violência por parte de funcionários do Serviço de Proteção ao Índio e de fazendeiros contra as populações indígenas, no período compreendido entre as décadas de 1940 e 1960. O Relatório Figueiredo havia sido tomado como desaparecido, mas em 2012 foi descoberto pelo pesquisador Marcelo Zelik no Museu do Índio e, a partir de 2013, apurado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV). Devido, no entanto, à lei da anistia referente ao período de ditadura militar no Brasil, até então nenhum dos criminosos identificados pela CNV foram julgados e condenados.

para a existência futura, o motor da história tupinambá. A vingança passa assim ao patamar da infinitude, pois, através da produção de inimigos mútuos por mortes que são vinganças de mortes passadas, desenvolve-se uma relação permanente de hostilidade entre os envolvidos. Esse tipo de abordagem, que passou a ser central para a compreensão do estatuto das sociedades tupinambá, estendeu-se também a relações indígenas contemporâneas. Aqui, a imanência do inimigo, a existência do “outro”, tornou-se condicionante de um processo contínuo de formulação de si, seja em termos subjetivos ou coletivos.

A lógica da vingança neste contexto contemporâneo de mobilizações indígenas também parece ser produtora deste contínuo existir em guerra ou existir em *luta*, tornado manifesto nestes momentos de enfrentamento contra o Estado-morte, o governo mortífero, o inimigo comum dos povos indígenas. O inimigo contra o qual milhares de mortes de antepassados devem ser continuamente vingadas. Os antepassados, assim, não devem ser encarados apenas como parte da retórica dos movimentos indígenas, mas como aquilo que lhes é constituinte: suas vidas e mortes são o motor das lutas contemporâneas.





Imagem 65a, 65b e 65c: Incêndio do imenso caixão em frente ao edifício do Congresso nacional durante o evento Luta pela Vida. Brasília, agosto de 2021. Fotos 1 e 4: Scarlett Rocha. Foto 2: Kamikia Kisedje. Foto 3: Alass Derivas. Fonte: perfil da APIB no Instagram.

Há, por outro lado, que se destacar o paralelo entre a relação estabelecida pelos Kaingang com os espíritos dos mortos e com certos *fóg* inimigos, nestes momentos representados, sobretudo, pelos parlamentares e demais agentes estatais anti-indígenas. Se, conforme mencionado, as pinturas faciais e corporais realizadas durante o Ritual do Kiki apresentam eficácia em proteger os vivos dos *vẽnh kuprĩg* [espíritos dos mortos], também nas manifestações estas mesmas pinturas os protegem contra os *fóg* inimigos. Essas formas protetivas ativadas pelas pinturas permitem perceber que existe uma equiparação dos *fóg* inimigos com os *vẽnh kuprĩg*, ambos perigosas fontes de riscos iminentes de morte, de usurpação da saúde, de agressões contra as quais é preciso saber se proteger e se defender.

Para os *fóg* mortíferos, imensos caixões, bandeiras manchadas de sangue, rastros de sangue pelas avenidas. Contra os *fóg* mortíferos, pinturas protetivas e a força dos cantos-danças, dos maracás [*xykxy*], da limpeza pela fumaça e pelo banho com os *vẽnh kagtá* [remédios do mato]. Para os Kaingang, a força dos *javé* [antepassados]. Junto com os povos indígenas de outras regiões, que também ativam seus antepassados, nessas mobilizações (ATL, Luta pela Vida, Levante pela Terra, Marcha das Mulheres Indígenas), os Kaingang fazem como em um grande Kiki, uma grande festa fúnebre que rememora seus antepassados e traz para perto os mortos recentes, os *vẽnh kuprĩg* contra os quais, assim como os *fóg* inimigos, deve-se proteger. Em ambas as ocasiões, na festa do Kiki ou na festa da Esplanada, a morte é colocada em evidência. Ambas são festas fúnebres, que evidenciam os vínculos com os antepassados e consuma uma aproximação com os mortíferos, para que então estes, idealmente, sejam afastados e a vida se torne possível.

Pela lógica da vingança, essa seria uma forma de perpetuar não apenas a guerra contra os *fóg*, mas também uma maneira de perenizar a festa. *“Embora nós não podemos impedir a morte, nós temos um compromisso importante de seguir lutando pela vida [...]... Porque enquanto o Congresso Nacional projeta para nós o projeto da morte, nós projetamos o projeto da vida. Enquanto eles projetam para nós spray e bala de borracha, nós projetamos a força do maracá. Enquanto eles projetam a voz do ódio no Congresso nacional, nós projetamos o canto e a força da ancestralidade”* (Célia Xakriabá, 30 de agosto de 2021; vide acima).

4.7. Levantes indígenas

Vimos, ao longo deste capítulo, que os movimentos de mobilização indígena possuem formas escalares: desde manifestações locais em aldeias, rodovias e cidades, encontros regionais de médio porte, até sua forma de maior amplitude, o ATL, maior encontro de povos indígenas no Brasil, cuja versão mais recente, o acampamento Luta pela Vida, reuniu cerca de 6 mil indígenas em Brasília.

No ATL, essa verdadeira orquestra polifônica, mundos indígenas diversos buscam construir mediações, mesmo que transitórias, para a construção de possíveis planos comuns. As muitas delegações presentes diferenciam-se significativamente umas das outras. Apresentam questões e demandas distintas, agem de formas diversas, comem comidas diferentes. Cada povo, a sua maneira, se faz ver e ouvir, por meio de seus diferentes cantos-danças, pinturas e adornos corporais.

Como vimos acima, com as marchas organizadas durante os ATLs, as formas indígenas não apenas faziam aparecer as diferenças, mas também operavam de maneira eficaz na construção de coligações, blocos sonoros e coreográficos, núcleos maiores do que aqueles marcados pela diferenciação regional ou étnica. Aqueles que cantavam-dançavam juntos construía, ainda que transitoriamente, mundos comuns. A composição de mediações expressivas entre os povos indígenas presentes no ATL é uma das formas que explicitam o investimento voltado à construção de um grande *nós, povos indígenas*, um dos motes principais do movimento indígena nacional e uma transcendência necessária para a articulação e o fortalecimento das reivindicações em relação ao Estado nacional.

Todos esses processos de diferenciação e composição inerentes às manifestações indígenas aqui descritas coincidem com a noção de segmentaridade descrita por Deleuze e Guattari (2012) e retomada por Goldman (2008), que propõe, justamente, que:

a segmentaridade [...] não consiste na divisão de uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, ou seja, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis, de acordo com as múltiplas estratégias, que vão da repressão à resistência (Goldman, 2008: 182).

A ideia de segmentaridade desenvolvida por estes autores pressupõe a ênfase no plano processual de produção de diferenças e composições, em que as separações

ou oposições correspondem a processos reversíveis: “o princípio de segmentaridade significa apenas que oposição e composição formam sempre uma totalidade indecomponível” (ibidem: 144). As mobilizações indígenas aqui descritas se constituem por relações segmentares que conjugam organizações capilares em rede, em processos contínuos de composição e diferenciação entre os coletivos indígenas, bem como destes para com o Estado.

Estamos, assim, diante de processos que podem ser aproximados de três formas de segmentaridade²³⁸. Pela lógica da segmentaridade binária, estão em jogo os processos que resultam em grandes oposições duais, por exemplo, quando os mundos indígenas e não indígenas se apresentam como uma forma de oposição intransponível. Esta é a forma de segmentaridade dura, em que estão em jogo *nós, povos indígenas* contra o Estado, representado pelos parlamentares anti-indígenas, os verdadeiros inimigos, com os quais a relação só pode tomar a forma de guerra.

À segmentaridade binária, alterna-se a segmentaridade linear, pela qual se depreende que sujeitos ou coletivos se constituem em processos contínuos com a diferença: aqui encontraríamos, por exemplo, a formação de sujeitos indígenas parlamentares e a busca para que a presença indígena nas instituições governamentais seja cada vez mais estabelecida, assim como a contínua apropriação de aspectos do sistema jurídico e político dos brancos, no interior das organizações indígenas, considerados eficientes mecanismos de diplomacia para a garantia dos direitos indígenas, no mundo contemporâneo.

Por fim, a segmentaridade circular aponta para a formação de coletivos comuns que se diferenciam em relação a um centro de poder, que pode ser representado pelo Estado, mais especificamente pelos setores anti-indígenas do governo. Assim, no ATL, coletivos de uma Terra Indígena se unem aos de outras, formando uma delegação regional; coletivos de um mesmo povo, de diferentes regiões, formam núcleos de cantos-danças nas manifestações; a multiplicidade de povos indígenas forma um grande *nós, povos indígenas*, em contraposição a este centro de poder. Centro de poder que, de acordo com a noção de segmentaridade linear, também pode ser percebido como mais um segmento paralelo em relação aos

²³⁸ Essas formas de segmentaridade foram retomadas por Deleuze e Guattari (2012) das análises de Meyer Fortes e Evans Pritchard sobre os Nuer (1940) e, posteriormente, por Márcio Goldman (2008). Nessa retomada analítica, Goldman (2008) diz ser importante perceber que essas modalidades de segmentaridade não podem ser concebidas como tipos, mas antes como dinâmicas, em que uma segmentaridade passa a outra incessantemente (Goldman, 2008: 178).

demais, e não como uma totalidade englobante. Ainda que extremamente poderoso, a esse segmento-Estado é possível se aproximar, dialogar, para então se afastar, lutar com as próprias armas e se colocar frente-a-frente, contra todo e qualquer tipo de sujeição.

>><<

Por fim, gostaria de frisar que essas grandes mobilizações indígenas possuem uma forma que permite conectá-las, com as devidas precauções, com outros movimentos de sublevação política, geralmente tratados como “levantes”. Para essa comparação, parto da conferência e da exposição fotográfica de Didi-Huberman, recentemente publicada no livro “Levantes” (2017), que reuniu uma série de artigos que versaram sobre o tema, dentre os quais destacam-se os de Judith Butler e Jacques Rancière. Esses artigos, bem como a conferência e o próprio texto introdutório de Didi-Huberman, refletem sobre as motivações, anseios, gestuais e múltiplas formas que compõem os levantes populares, atos políticos e sublevações, em diferentes partes do mundo e momentos históricos:

Para haver um levante é preciso que preexista um conjunto de laços, redes, grupos físicos e virtuais que não se organizem apenas em função de princípios dialógicos ou deliberativos, mas que impliquem pessoas que possam ser deslocadas e se desloquem. ... Elas se deslocam e, ao se deslocar, também passam da posição deitada à posição de pé - de pé e móveis, contra toda a expectativa. Ao se agrupar e se deslocar, elas constituem o levante, e essa ação, por mais física que seja, não se reduz a uma imagem física. O levante e o desmanche das amarras são a representação física de um concerto de movimentos coletivos, procurando contestar frontalmente uma forma de poder identificada como causadora da sujeição (Butler, 2017: 28).

O ATL nacional, ponto culminante de encontros, lutas e manifestações que irrompem constantemente em todo o país, é o maior levante indígena contemporâneo: um encontro de potentes formas indígenas que se apresentam como “concertos de movimentos”, compostos por núcleos de pessoas que não apenas se portam de pé contra a sujeição, mas cantam-dançam contra ela. Suas marchas sonoras e ritmadas, formadas por corpos adornados e enérgicos, compõem, ao mesmo tempo, heterogeneidades e um concerto, um movimento comum, composto por várias linhas

de orquestra. Essa forma maior, o levante indígena, “contesta frontalmente uma forma de poder identificada como causadora da sujeição” (Butler, 2017: 28): o Estado nacional e seus aliados anti-indígenas.

Vimos que as marchas do ATL são formadas por núcleos de cantos-danças de dimensões variadas, tanto sonora como espacialmente, e por algumas poucas pessoas dispersas – como elétrons livres em torno de núcleos de energia que, juntos, configuravam um grande corpo em movimento. A formação dos núcleos, ocorria por meio dos cantos, os quais, entoados repetidas vezes, acabavam sendo aprendidos por outras pessoas não pertencentes aos coletivos focais. Assim, a música, em conjunto com outros códigos, como a dança e as visualidades, mostrou-se uma forma eficaz de construção, ainda que provisória, de vínculos, formando coletivos para a guerra – ou coletivos para a *luta* - no ATL. Mais do que uma marcha, o movimento desses núcleos ao longo da avenida formava uma grande dança coletiva, formada por movimentos ordenados, cadenciados, que ora dão voltas, ora aceleram, ora pausam, os passos sendo marcados pelo andamento dos cantos e sincronizados pelo toque dos chocalhos [*xykxy; maraká*]. Essa coreografia coletiva, dividida em núcleos de potência sonora, coordena a passagem ativa dos manifestantes em frente a comitivas de policiais acompanhados de cães de guarda ferocíssimos, montados em cavalos, armados com espingardas, cassetetes e toda a parafernália coercitiva própria às polícias oficiais.

Vimos também que essa forma de contestação, contra as violentas maneiras de dominação, totalização e imposição do Estado, é uma *luta* constante, uma forma de estar no mundo, em uma história cumulativa de resistência. Seja por meio de guerras reais ou virtuais, formas de ser, de se relacionar comunitariamente e de pensar, essa forma de estar no mundo encontra seus alicerces na ancestralidade: “*resistimos como nossos ancestrais, há mais de 500 anos*”, de acordo com a frase proferida por Sônia Guajajara, reiteradamente repetida nos eventos de mobilização aqui etnografados. Existe uma ênfase de que toda a luta do presente é decorrente de uma luta do passado e de que “*todos os nossos direitos foram conquistados com o sangue dos nossos antigos*” – como também disse Romancil Kretã, reforçando que nenhum passo seria dado em retrocesso, nenhum direito indígena conquistado seria destituído no presente. A *luta* indígena nesses eventos, portanto, não é distinta do que se diz sobre as retomadas: ela se constrói a partir dos feitos dos antepassados e aponta para o futuro, a partir dessa ancestralidade. Estamos tratando, portanto, de uma *luta* que parece não

ter fim. Um modo de ser? Os Kaingang – posso dizer com certeza dos integrantes do Nën Ga - diriam que sim. Como vimos, a *luta* faz parte dos modos de ser *kanhgág*, é uma das formas pelas quais retomam a existência dos *guerreiros do passado*, da força dos *javé* [ancestrais], no presente. Nessa luta sem fim, seus cantos são, igualmente, sem fim.

Esse estado permanente de luta que alguns levantes assumem foi caracterizado por Butler como um “estado de revolução permanente” (2017: 31), uma forma bastante compatível com as concepções indígenas, aqui recuperadas, de *luta* e de *movimento*, centrais para a composição dos levantes indígenas. Os levantes se fazem dessas memórias, são parte de um *continuum*. E é desse existir em guerra - e em festa - que estamos tratando. Este fluxo contínuo de um levante conectar-se a outro, contido na ideia de “revolução permanente”, retoma o que Didi-Huberman (2017) desenvolveu acerca da ideia de potência. Ao resgatar a noção freudiana de “potência do desejo” – uma potência que seria indestrutível – e o desenvolvimento dessa noção promovido por Espinosa, para o qual nossos desejos seriam desejos de liberdade, o autor enfatiza que a potência se consuma como o próprio ato, e não como a privação do ato. Para Didi-Huberman, é fundamental que em qualquer reflexão sobre os levantes, portanto, se diferencie “potência” de “poder”:

Como premissa necessária a qualquer reflexão sobre as formas de levante, seria necessário admitir a distinção conceitual entre potência e poder. Já se sente, confusamente, que a potência pertence ao âmbito do recurso e da fonte, como se ela denotasse a forma como uma corrente cria, por sua forma intrínseca, a forma que assumirá um leito de um rio. Sente-se ainda, por sua vez, que o poder pertence ao âmbito do canal ou da barragem: outra forma de retirar, a partir da fonte e de seus recursos, uma energia mais útil, mais controlável, enfim, mais governável (ibidem: 311).

Ainda que minha própria experiência leve a isto, se afirmo que não existem levantes indígenas sem cantos, danças, pinturas, gestos ou demais formas imagéticas, assim o faço muito afetada pela conferência de Didi-Huberman, proferida no Sesc Pinheiros, em 17 de abril de 2017. De fato, as mobilizações indígenas assumem essas ideias de forma radical: desde as manifestações locais até os grandes levantes indígenas nacionais, percebemos que as insurgências indígenas são uma forma de

guerra e também uma forma de festa. Assim como parece não existir festa indígena sem cantos, danças e ornamentações, parece também ser equivocado pensar a guerra indígena desconsiderando suas formas de aparição.

Para alcançarmos, ainda que parcialmente, as políticas indígenas, parece ser, como essa tese procurou demonstrar, inevitável que se leve devidamente em conta as formas dessas políticas. Em momentos de densa significação, como no ATL, os cantos e demais sonoridades, as coreografias, os discursos públicos, as pinturas e as ornamentações corporais, as faixas e os objetos fúnebres, apontam para a especificidade e a eficácia dessas formas que fazem aparecer relações de aproximação entre mundos indígenas, bem como relações de afastamento contra o mundo dos *fóg* inimigos, dos parlamentares anti-indígenas, dos usurpadores da terra e dos direitos originários. Formas que, com sua potência expressiva, comunicam, atacam, defendem, constroem alianças e perfazem rupturas.

>><<

Em uma das últimas palestras proferidas no ATL de 2017, Guilherme Boulos, líder do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto) disse que os movimentos de resistência política no Brasil – referindo-se especialmente ao MTST e ao MST - devem ao movimento indígena a “arte de resistir” e a “arte de manifestar”. Segundo Boulos, o movimento indígena foi o primeiro movimento social brasileiro, sua luta pela terra foi pioneira e dela derivaram os principais movimentos sociais contemporâneos. A luta indígena pela terra é a “mãe das lutas”, disse ele.

Ao cantarem *quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro*, gritarem *Fora Temer!*, *Fora Bolsonaro!*, *Demarcação já!* – como fizeram muitas vezes ao longo dos ATLs dos últimos anos – os manifestantes indígenas estão fazendo mais uma forma de mediação, agora com outros movimentos sociais, com formas de resistência não-indígenas. Sabe-se que a exortação contrária ao então presidente Temer e ao atual presidente, Bolsonaro, é unânime em todas as manifestações políticas de esquerda e de oposição ao governo.

A toada “*pisa ligeiro, pisa ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro*” - cantada na segunda marcha do ATL de 2017 – faz, justamente, um elogio à ação conjunta dos movimentos sociais. Presente em manifestações esquerdistas de coletivos não-indígenas, não podemos, no entanto, descartar a ideia de

que ela mesma, assim como grande parte das canções populares no Nordeste do Brasil, seja indígena. De toda forma, estamos tratando de formas expressivas pelas quais os manifestantes indígenas, reunidos em frente ao Congresso, construíram pontes com outros movimentos sociais e políticos, em um enfrentamento unânime e arguto contra inúmeras formas de sujeição: governamentais, capitalistas, racistas, coloniais. E com isso, cria-se possibilidades de existência – múltiplas, heterogêneas, mas transitoriamente comuns - que têm como motor as artes nobres, expressivas e contínuas de *lutar e resistir*.

EPÍLOGO: CANTOS SEM FIM

Sublinhou-se muitas vezes o papel do ritornelo: ele é territorial, é um agenciamento territorial. O canto de pássaros: o pássaro que canta marca assim seu território...

(Deleuze & Guattari, 2012: 124)

Escrevo essas páginas enquanto vivemos uma tragédia. Estamos passando por uma crise humana e sanitária global sem precedentes, milhares de vidas perdem-se cotidianamente, o contexto nacional agrava-se com representantes de uma conjuntura política genocida, irresponsável e mafiosa.

Tem sido bastante difícil pensar em qualquer outra coisa que não neste estado calamitoso em que vivemos. Escrevo esta tese enquanto sigo parcialmente as notícias do jornais, acompanho a perda de pessoas próximas e distantes, vejo com temor o aumento da invasão garimpeira nas terras yanomami, o aumento da devastação da Amazônia e os projetos de lei que os incentivam. Acompanho a morte de lideranças indígenas por covid-19 e por perseguições. O aumento da fome, da desigualdade, do desemprego. E o negacionismo que assola a mente e os comportamentos de tantos brasileiros. Assim como para muitos colegas, tem sido um enorme exercício de concentração escrever em luto.

Nestes últimos meses tenho lido e acompanhado muitas falas de Ailton Krenak, cujas palavras têm a capacidade de ser ao mesmo ultrarrealistas e encorajadoras. Como os “paraquedas coloridos” que evoca em *Ideias para Adiar o fim do Mundo* (Krenak, 2020), as palavras de Krenak ressalvam a potencialidade dos povos originários em manter seus modos de existência, apesar das pressões que todos sofrem pelo “liquidificador ocidental moderno”. Krenak apresenta também a ideia de que é possível dissolver a concepção de uma humanidade excludente cristalizada no poder capital, que domina e consome o mundo – ou, em suas palavras, “come o mundo”, come as montanhas, os rios, as florestas-, sem que haja limites para isso, levando às catástrofes que presenciamos de maneira mais latente nos últimos tempos.

Diante do cenário de um mundo superexplorado, em ruínas e desencantado, Krenak nos convoca a fruir a vida nesse grande organismo vivo que é a Terra. Nos convoca a reencantar o mundo, a exemplo dos povos originários, que diferente dos ocidentais-modernos, cultivam suas memórias, sabem-se parte da vida, compõem com

ela. É para essa potência, essa capacidade de encantamento do mundo, e o contínuo investimento na construção de vínculos com a ancestralidade e com o território originário que quero apontar a mira para meus comentários finais. Uma mirada para aquilo que aprendi de mais potente com os Kaingang, em particular com o coletivo Nën Ga.

Vimos nos capítulos anteriores a centralidade das práticas expressivas para todos os movimentos indígenas etnografados. Cantos, falas públicas – as artes verbais em geral –, danças, ornamentações, pinturas são imprescindíveis para que festas locais ou eventos nacionais de mobilização indígena – grandes festas indígenas da contemporaneidade – aconteçam. Tendo como fio condutor o movimento indígena kaingang Nën Ga, esta etnografia buscou explorar algumas camadas de relação entre alguns códigos da estética, ou das formas expressivas indígenas em questão, para mais uma aproximação àquilo que buscamos entender como política indígena.

Ainda que muitos temas tenham sido abordados ao longo desta tese, procurei nortear as descrições a partir das práticas musicais-coreográficas do coletivo Nën Ga, bem como das reflexões de seus integrantes sobre os conceitos de *movimento*, *ritual*, *feira*, *luta* e *retomada*. Conceitos cujas equivalências mais próximas na língua kaingang foram encontradas na categoria *tÿnh* que, em sua forma verbal, *tygtÿnh*, aglutina em si *cantar*, *dançar*, *fazer ritual* e *fazer movimento*. *Movimento* que é ao mesmo tempo *feira* e *luta*, e por meio do qual, incessantemente, os Kaingang *retomam* o que lhes foi tomado, o que lhes é originário, ao mesmo tempo elaborando formas futuras.

Os cantos-dança [*tÿnh*] kaingang, assim como de muitos outros povos indígenas, são cantos sem fim. Eles ativam a força de seus antepassados, os *javé* e de seus *encantados*, os *jagré*, por meio da repetição e da expressão de suas vozes [*vĩ*]. Sem fim são também suas pinturas corporais, suas marcas [*rá*], que replicam as formas como *Kamé* e *Kanhru* criaram todas as coisas do mundo, em traços e círculos, conectando-os a seus *antigos* [*Ëg si ág*], e aos próprios irmãos demiurgos. Ser *kamé* e ser *kanhru* vincula também as pessoas *kanhgág* a todos os seres visíveis e invisíveis que povoam seus territórios, com eles criando relações compartilhadas e de pertencimento, em infinitos retornos de criação de vínculos com *ga*, a terra onde a vida é possível. Sobre essas relações de cuidado, pertencimento, bem como conhecimento e moralidades *kanhgág* que devem existir para sempre, versam também as *falas de aconselhamento*, os *vÿnh jyvÿn*, falas que replicam as falas dos *antigos* do

vãsỹ [tempo passado, dos antigos], com base nas quais orientam as condutas e pensamentos no ãri [tempo de hoje]. Falas que “fazem o pensamento”, os vënh jyvën constroem também continuamente os vínculos dos Kaingang com seus ancestrais demiurgos, acionando continuamente o tempo do mito [gufã] no presente.

Esta breve retomada de alguns dos pontos evocados por esta tese deixa explícito um ponto fundamental, ainda não devidamente comentado. Trata-se da importância da repetição para a contínua produção de vínculos engendrada pelas linguagens kaingang aqui enfocadas – cantos, danças, pinturas, falas de aconselhamento -, as quais, como vimos ao longo dos capítulos desta tese, são veiculadas sobretudo em momentos de “densidade de significação” (Stasch, 2011) como festas, rituais e mobilizações. Sobre a repetição detenho-me agora.

>><<

A repetição foi um tema caro às análises de Greg Urban, antropólogo que esteve entre os Xokleng e que compunha o núcleo de pesquisadores de Austin, cujos trabalhos ficaram conhecidos pela legenda de *discourse centered approach*. Os Xokleng, como já apresentado, são um povo bastante próximo aos Kaingang, sendo ambos classificados como Jê Meridionais. Essa proximidade torna profícuo e justifica determo-nos com acuidade em algumas aproximações entre os contextos e questões desta tese e alguns pontos de análise elaborados por Urban. Gostaria de me deter particularmente em um artigo dedicado especialmente ao tema da repetição, em que Urban (1994) explora a importância deste fenômeno em alguns gêneros verbais/musicais xokleng por ele selecionados, quais sejam, a música, a narrativa mítica e o diálogo cerimonial. Com base nas análises que desenvolve sobre esses três gêneros, ele formula que os processos de repetição, nos quais uma sílaba, oração ou entoação são proferidas mais de uma vez – fenômenos que qualifica como de “repetição interna” – são fundamentais não apenas para a inteligibilidade dos discursos mas também para a “replicação” das unidades comunicativas ao longo do tempo (:146).

O diálogo cerimonial²³⁹ xokleng consiste, neste contexto, em uma forma de narração mítica dialógica. Urban a descreve como uma forma verbal que ocorre por

²³⁹ Maiores descrições sobre os diálogos cerimoniais Xokleng são encontrados em textos anteriores, como em Urban (1986), no qual ele analisa esse gênero verbal também em outros contextos etnográficos, a saber entre os Waiwai da Guiana e os Trio do Suriname, entre os Yanomami, entre os

uma performance diádica, na qual os dois participantes alternam-se na emissão de sílabas: um dos locutores emite uma sílaba, que é repetida pelo outro locutor, e assim ocorre com as sílabas seguintes, sucessiva e rapidamente. No entanto, ainda que as unidades que se repetem sejam sílabas, ou seja, unidades menores que a unidade mínima significativa representada por palavras, o discurso formado pela totalidade das sílabas que se repetem é semanticamente significativo: trata-se, segundo Urban, do mito de origem Xokleng. Anoto aqui um trecho da transcrição efetuada por Urban, em que A e B indicam os locutores que se alternam:

A B A B A B A B A B
 ã ã yè yè kōn kōn gág gág ã ã

A B A B A B A B A B
 yè yè a a tō tō ne ne wèg wèg

Trecho que, na forma linear, sem as repetições, ficaria:

ã yè kōngág ã yè a tō ne
 quem futuro homem quem futuro você ergativo nada.²⁴⁰

Com relação às características sonoras e performáticas do diálogo cerimonial Xokleng, Urban destaca que as sílabas que se repetem são proferidas com mesmo acento e “tom” (o que provavelmente quer dizer por altura melódica), e com uma mesma qualidade de voz, que qualifica como “um grito estreito faríngeo e laríngeo” (:154).

O canto xokleng analisado por Urban é formado por uma única estrofe que se repete continuamente (esta fórmula seria válida a outros cantos por ele conhecidos no momento de sua pesquisa). Neste caso, destaca que a repetição ocorre no plano formal sonoro – nas variações melódicas e na métrica, os quais chama de “material não-segmentável”-, bem como no plano formal verbal, isto é, nas rimas e nos quadros sintáticos, os quais se refere como “material linguístico segmentável” (:148)²⁴¹. O

Shuar e os Achuar do Equador, e entre os Kuna do Panamá (onde se encontram cantos dialógicos de reunião doméstica). Também em Urban (1985) encontramos uma análise do diálogo cerimonial, bem como do choro ritual encontrado entre os Xokleng, sendo explorados aspectos formais, cognitivos e dos papéis sociais destes estilos discursivos.

²⁴⁰ Trecho transcrito de Urban (1994: 154); tradução do inglês para o português minha.

²⁴¹ A transcrição e tradução deste canto encontram-se em Urban (1994: 148-149).

canto e o diálogo cerimonial são performados por, respectivamente, produção simultânea (tendendo ao uníssono) e alternância de vozes, processos nos quais a repetição é fundamental.

Na narração mítica escolhida por Urban, sobre a origem do mel, encontram-se padrões de repetição com variação e paralelismo. Urban destaca como a replicação do conteúdo semântico, neste caso, está atrelada à repetição formal: é a repetição, no caso, estabelecida por formas verbais paralelísticas, que destaca o que deve ser replicado no plano semântico. Portanto, ainda que, diferente do canto e do diálogo cerimonial nos quais a replicação se dá independente do conteúdo semântico, na narração mítica a repetição interna é o mecanismo que seleciona as características discursivas mais significativas e que, por isso, serão replicadas. Este aspecto, vale notar, é encontrado também nos *aconselhamentos* kaingang [*věnh jyvěh*], nos quais nota-se que a presença de estruturas paralelísticas apresentam também um caráter enfatizador dos aspectos semânticos que devem ser retidos pela mensagem passada ao aconselhado (cf. capítulo 2).

Congruente com sua corrente de estudos, Urban sinaliza nessas análises a primazia da forma em relação ao conteúdo semântico, apontando que nestes exemplos xokleng a repetição das formas linguísticas é o que permite a inteligibilidade e a circulação social desses gêneros verbais. Da análise desses gêneros, Urban tira conclusões mais gerais, apontando que seria impossível pensar uma sociedade em que todo discurso seja linear, isto é, onde não haja repetição discursiva ou “discursos rituais que envolvam repetição” (:157). Diante justamente de gêneros verbais/musicais nos quais as formas linguísticas não necessariamente são vinculadas a um significado semântico, Urban apresenta que o estudo da repetição propõe-se como uma crítica à supremacia do conteúdo em detrimento da forma, bem como ao entendimento da “cultura como significado semântico compartilhado”²⁴².

Além da fundamental importância da repetição para os processos comunicativos, Urban também chama a atenção para aspectos em que a repetição fomenta processos da ordem de sociabilidade. Em relação a este último ponto,

²⁴² Um dos pontos centrais de seu argumento é portanto que “o que é replicado quando toda a música circula pela comunidade não é um significado semântico. No entanto a repetição das formas segmentáveis linguisticamente é crucial, como a repetição das formas não segmentáveis, como o contorno de entonação geral. A circulação social do discurso, neste caso, é a circulação de formas segmentáveis e características prosódicas que não carregam significado semântico. Correspondentemente, o que é cultura, no sentido do que é compartilhado, neste caso é forma sem significado” (Urban 1994: 153; tradução minha).

gostaria de chamar a atenção para um aspecto mobilizado pela forma dos cantos xokleng, que penso ser análogo a certos processos também mobilizados pelos cantos kaingang (em especial aqueles performados pelo Nën Ga). Trata-se do caráter cíclico ou não linear dos cantos xokleng, um dos efeitos produzidos, como vimos, pela constância dos planos segmentáveis (prosódicos) e não-segmentáveis (sonoros) deste repertório.

Urban (1994) sublinha que o caráter cíclico, alcançado por meio da repetição, é o que também permite que a “repetição interna na música” possa produzir também sua “replicabilidade externa” (:148). Esta replicabilidade externa, a qual qualifica como coparticipativa e lateral, ocorre pelo alto grau de participação e sociabilidade propiciados pelo caráter cíclico dos cantos: qualquer pessoa pode começar a cantar em qualquer ponto da execução, se já tiver apreendido a unidade básica do canto, isto é, aquele que se repete. Neste ponto podemos nos remeter ao que foi apresentado sobre os cantos do Nën Ga no capítulo 2, quando propus que os processos de melodização e ritmização somados às repetições ternárias das estrofes dos cantos suscitam a contínua criação e expansão do coletivo. Percebidos como técnicas de fazer-se ouvir e fazer-se ver, esses processos estéticos mostraram-se como modos próprios de circulação de conhecimento e como formas de ação política altamente eficazes na *luta indígena* contemporânea. Em outras palavras, mostraram-se como técnicas que permitem justamente a sociabilização e o engajamento musical, por meio de mecanismos formulares de repetição cíclica dos cantos em quase-unísono. Tal como Urban coloca para os cantos Xokleng:

O caráter cíclico, alcançado através da repetição, é simultaneamente o que permite que a repetição interna dentro da música produza sua forma peculiar de replicabilidade, que é lateral e coparticipativa. Qualquer um pode entrar em qualquer ponto, uma vez que tenha aprendido a estrutura interna básica da unidade repetida. Além disso, ao aderir, eles podem alcançar uma quase-união de participação e sociabilidade. (Urban 1994: 148, tradução minha)

Vejamos a repetição formular em um dos *cantos dos antigos*, o qual os integrantes do Nën Ga traduzem como um *canto de namoro*. Trata-se de um canto tradicional aprendido com os mais velhos da TI Apucarantina, diferente, portanto, dos cantos *Mujé há* e *Povēnh jé*, transcritos, respectivamente, nos capítulos 2 e 3, os quais foram compostos pelos integrantes do Nën Ga. Importante, no entanto, lembrar

que a replicação externa neste último caso está no próprio fazer musical – “*nós fazemos canto pra tudo, assim como nossos antigos faziam*”. Com base na performance do dia 07 de setembro de 2018, na aldeia Água Branca, transcrevi com integrantes do Nën Ga este *tÿnh* que, a pedido dos mesmos, não deve ser traduzido, para que não haja más interpretações por parte dos *fóg*.

Para escutar este *tÿnh*, acesse o vídeo do link
<https://www.youtube.com/watch?v=cLB1KO0wXok>
no minuto 2':05''.

[A]
Ã tÿ ã tÿ ã tÿ [A']
Ã tÿ ã tÿ ã tÿ
Ã tÿ ã tÿ ã tÿ

[B]
Ke kÿ ke kÿ ke kÿ [B']
Ke kÿ ke kÿ ke kÿ
Ke kÿ ke kÿ ke kÿ

[A]
Ã tÿ ã tÿ ã tÿ [A']
Ã tÿ ã tÿ ã tÿ
Ã tÿ ã tÿ ã tÿ

[B]
Ke kÿ ke kÿ ke kÿ [B']
Ke kÿ ke kÿ ke kÿ
Ke kÿ ke kÿ ke kÿ
[xykxy]

[C]
Ã hã ne tóg
Pã kã si ri kri
Nÿ ja nÿg tÿ
Hára ã ke vë
Ã hã ne tóg
Ka fén'jãgja kã
Nÿ ja nÿg tÿ
Hára ã ke vë

[C]

Ã hã ne tóg
Pã kã si ri kri
Nÿ ja nĩg tĩ
Hára ã ke vễ
Ã hã ne tóg
Ka fén'jãgja kã
Nÿ ja nĩg tĩ
Hára ã ke vễ

A fórmula de repetição interna pode ser assim estruturada:

$$\{AB [3 (A') - 3 (B')] - AB [3 (A') - 3 (B')] - CC\}$$

A repetição desta forma, que compõe a unidade do *tÿnh* que se repete, pode variar a depender da performance. Neste dia, especificamente, repetiram-se duas vezes e seguiram em sequência para outro *tÿnh*. É de se notar a variação de repetições ternárias e binárias: as células “Ã tÿ” e “Ke kÿ” repetem-se três vezes e as linhas por elas formadas [A'] e [B'] também repetem-se de forma ternária. A repetição do plano das estrofes, por sua vez, A, B e C, se dá de forma binária: AB- AB- CC. A alternância de repetições binárias e ternárias, como vimos para outros *tÿnh* – especialmente o *kanhgág vễ kanhgág* (cf. capítulo 2) fomenta o caráter cíclico dos cantos: são cantos sem fim, que giram em torno de si mesmos. O *xykxy*, que marca a passagem das estrofes, continua sua marcação e preenchimento entre um canto e outro, juntamente com as vozes da periferia sonora (cf. capítulo 2), fomentando o aspecto de continuidade, ciclo e repetição.

Assim como Urban chama atenção para a importância da repetição interna para replicação das unidades comunicativas e processos culturais mais amplos ao longo do tempo entre os Xokleng, cumpre frisar que a expressão destes fenômenos nos cantos Kaingang (especificamente do repertório do Nẽn Ga) mostra-se diretamente ligada a processos de circulação intergeracional de conhecimentos relativos aos *tÿnh*, às práticas rituais e festivas kaingang. A prática dos *tÿnh* no *ũri* conforma em si uma contínua construção de vínculos com os *antigos* [*ẽg ag si*], tal como expõe My, coordenador do Nẽn Ga, durante uma *live* da qual participou no ATL online de 2021:

A gente faz uns rituais pra poder passar pra nossas crianças, pra poder cantar em memória dos nossos ancestrais, pra que eles possam ficar contentes, ver que a gente está mantendo a nossa cultura. Pra eles sentir e dizer que estão com orgulho de nós, da juventude. Eu mesmo tenho orgulho de ser indígena, de estar mantendo a cultura do Kaingang. De estar mantendo o canto nosso, o canto que foi dos nossos avós, o canto que foi dos nossos ancestrais... e eu canto com respeito... quando eu canto, eu não brinco... quando eu canto eu vejo que o espírito dos meus avós, dos meus ancestrais, estão do meu lado, dando uma força para mim, dizendo que eu sinto que eles estão com orgulho de eu estar transmitindo o que eles já viveram nesse mundo. (Anilton Ayn My, 9/04/2021 – Semana Ângelo Kretã, ATL online 2021)

Assim, faz-se importante destacar que a importância da repetição interna e formular para os processos de replicação externa dos gêneros verbais/musicais Xokleng aqui tomados para comparação não se esgota apenas para os códigos sonoro-musicais (e coreográficos) kaingang. A repetição é também fundamental, como vimos, para as pinturas corporais, para as falas de *aconselhamento* [vẽnh jyvẽn], para os *kanhgág jykre* [conhecimentos kaingang] em geral. Assim como os jovens do Nẽn Ga cantam como seus ancestrais cantavam, por meio da expressão de suas vĩ, a repetição gráfica e a replicação intergeracional (mais especificamente patrilinear) das marcas [rá]/ pinturas os conecta com seus antepassados e demiurgos míticos. Conforme disse-me uma vez um integrante do Nẽn Ga: “*nossas marcas, rá jojo e rá kutu, são um link com nossos antepassados*”.

Vimos também que os *aconselhamentos* [vẽnh jyvẽn] são uma veiculação dos *kanhgág jykre* ou *conhecimentos dos antigos* e do que denominam em português indígena de *leis internas* – leis que não são escritas, e que portanto, devem ser faladas e ouvidas, passadas dos mais velhos aos mais novos, repetidas nas falas dos conselheiros, em ocasiões específicas. Como descrito, os *kanhgág jykre* ou o *conhecimento dos antigos* são transmitidos também dentro das casas, ao redor dos fogos, pelos *kofá kanhró* (pessoas mais velhas e sábias), também reconhecidos, no contexto do RS, como *troncos-velhos* – pessoas de idade avançada, que viveram e tiveram seus umbigos enterrados naquele território, onde provavelmente seus ascendentes foram também enterrados. A replicação dos *kanhgág jykre* por falas de aconselhamento formais em ambientes públicos ou à beira do fogo no ambiente íntimo das casas aponta justamente para essas relações verticais, construindo vínculos dos Kaingang do presente com seus antepassados e com seus territórios originários.

Vimos que a noção de *t̃nh* aglutina em si códigos diversos, dos quais destacamos o canto, a dança, o movimento, o ritual – que envolvem necessariamente pinturas corporais e ornamentação. Respalhada pelo conceito de intersemiotividade, trabalhado com afinco por Menezes Bastos (2013, 2017) para a abordagem de rituais ameríndios, percebo ser equivocado restringir a reflexão sobre a repetição dos *t̃nh* ao código musical, ou ao aspecto estritamente sonoro dos *cantos*. Uma vez que os *t̃nh* apontam para uma pragmática intersemiótica, a repetição também se replica nos diversos códigos: na dança e na pintura, bem como no *ritual* em si.

Assim chegamos a mais uma noção fundamental perscrutada por esta etnografia. Se a repetição das formas “linguágicas” (cf. Menezes Bastos, 2013) são fundamentais para sua replicação externa, elas o são também para a replicação dos *rituais*, e por conseguinte, das *festas* e dos *movimentos kanhgág*. Não estaríamos, portanto, diante do aspecto replicativo destes movimentos, às voltas com a própria noção de *retomada kanhgág*? E também às voltas mais uma vez com aspectos fundamentais que ressaltam a correlação entre formas estéticas e o que buscamos entender como políticas kaingang?

Retomadas kanhgág, ritornelos existenciais

Com o intuito de desdobrar algumas reflexões sobre *retomada* e os regimes de repetição e replicabilidade de que fala Urban, retomo aqui aspectos do conceito de ritornelo tal como mobilizado por Deleuze e Guattari (2012), no quarto volume de “Mil Platôs”. Por ritornelo, termo oriundo do linguajar musical, entende-se, a princípio, uma repetição simples de um trecho ou frase musical, que pode gerar um movimento cíclico na música ou abrir para variações a partir da repetição. Deleuze e Guattari, no entanto, levam a ideia do ritornelo e dos giros por ele propulsionados a campos existenciais e territoriais, evocando uma imagem maquínica de tempo, que aponta para conexões e modulações de coisas, fragmentos, materialidades, bem como de expressividades:

“O que chamamos de maquínico é precisamente esta síntese de heterogêneos enquanto tal. Visto que estes heterogêneos são matérias de expressão, dizemos que sua própria síntese, sua consistência ou sua captura, forma um “enunciado”, uma “enunciação” propriamente maquínica. As relações variadas nas quais entram uma cor, um som, um gesto, um movimento, uma

posição, numa mesma espécie e em espécies diversas, formam outras tantas enunciações maquínicas” (:151)

Deleuze e Guattari apontam também, com o ritornelo, para uma certa objetivação das qualidades expressivas: elas não são subjetivas nem objetivas, mas “encontram uma objetividade no território que elas traçam”. Com o ritornelo, evoca-se justamente a conexão entre a repetição expressiva e sonora do ritmo com a criação de territórios – o ritmo sendo no entanto não percebido como pulso simétrico, coordenado, mas como mudança de meio ou transcodificação. O ritornelo seria, assim, “o ritmo e a melodia territorializados, porque devindo expressivos – e devindo expressivos porque territorializantes” (2012:130).

Ainda que Deleuze e Guattari considerem o ritornelo o próprio conteúdo da música, a percepção de seus efeitos não é restrita ao plano sonoro:

Mas, justamente, por que o ritornelo é eminentemente sonoro? De onde vem esse privilégio da orelha quando já os animais, os pássaros nos apresentam tantos ritornelos gestuais, posturais, cromáticos, visuais? O pintor tem menos ritornelos do que o músico? (:175)

As repetições que o ritornelo evoca - não apenas na música, mas também nas visualidades, na matéria, nos animais, nos labirintos - apontam para a demarcação de territórios, ao mesmo tempo que permitem acesso a linhas de fuga e desconstrução. Como um acelerador de partículas, que promove catálises sobre aquilo que o rodeia, o ritornelo tira do som ou da luz outras formas de vibração, transformações, composições e decomposições. E para além disso, assegura também interações entre elementos que não são afins a priori, fomentando a formação de territórios comuns, massas organizadas: “o ritornelo portanto seria do tipo cristal ou proteína” (*idem* :176).

A primazia relegada ao som no ritornelo, por sua vez, estaria ligada a sua capacidade de atravessamento, de afecção e transformação. Importante lembrar que Lévi-Strauss ([1964] 2010), que se dedicou também a reflexões sobre as faculdades transformadoras e transformativas inerentes ao código musical, refere-se à música como uma máquina de suspensão do tempo, simultaneamente ativadora das estruturas do inconsciente e perturbadora das entranhas e emoções dos ouvintes. Deleuze e Guattari parecem justamente apontar para o extravasamento das potencialidades sonoras para além do plano individual, ao indicar que elas transpassam por corpos e

matérias, podendo irromper em processos de desconstrução, deslocamentos e desterritorialização, bem como em processos criativos de massas e territorialidades:

[...] som nos invade, nos empurra, nos arrasta, nos atravessa. Ele deixa a terra, mas tanto para nos fazer cair num buraco negro, quanto para nos abrir a um cosmo. Ele nos dá vontade de morrer. Tendo a maior força de desterritorialização, ele opera também as mais maciças reterritorializações, as mais embrutecidas, as mais redundantes. Êxtase e hipnose. Não se faz um povo se mexer com cores. (*idem*:176)

Assim, o que a noção de ritornelo nos indica é que se o som (e todas as formas expressivas a ele atreladas, como no contexto desta etnografia) cria massas e territórios, seus giros também se abrem a desconstruções, transformações e novos possíveis. Seus giros são replicações e são criatividade. Unem corpos, seres e expressões em um território, mas também os e transmutam e os deslocam a outros lugares.

Diferença e variação

Antes de retornarmos ao universo Kaingang, penso ser importante realizar mais um giro, destacando que a discussão sobre o ritornelo diligenciada por Deleuze e Guattari (2012) foi um desdobramento de suas reflexões acerca das noções de diferença e repetição, desenvolvidas em livro anterior por Deleuze²⁴³. Neste livro, sumariamente, aponta-se que as noções de diferença estão atreladas aos padrões de repetição, sendo, no entanto, preciso desvincular a noção de diferença da dissimilaridade - isto é, da diferença de graus -, da diferença de natureza, seu grau extremo. O ritornelo, repetição e giros extremos, levaria não apenas à diferença de graus, mas também às diferenças extremas: transcodificação, mudança de meio, à complexidade de um ritmo que não é apenas pulso, mas transformação.

As reverberações do ritornelo perscrutadas por Deleuze e Guattari, por outro lado, estão intimamente ligados a análises oriundas do campo musical acerca de noções como forma, desenvolvimento, tempo e variação. Vale, por exemplo, lembrar que para Arnold Schönberg – um dos compositores serialistas, cujas análises,

²⁴³ Diferença e Repetição/ Gilles Deleuze; tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

concepções e composições são fontes para as reflexões de Deleuze e Guattari (2012)²⁴⁴ –

[...] a variação significa mudança: mas mudar cada elemento produz algo estranho, incoerente e ilógico, destruindo a forma básica do motivo. Consequentemente, a variação exigirá a mudança de alguns fatores menos importantes e a conservação de outros mais importantes. (Schöenberg [1967] 2015: 36)

Interessante notar que o aspecto destacado por Schöenberg sobre a variação – de que esta supõe simultaneamente mudança e conservação de alguns elementos musicais significativos –, por sua vez, ressoa na ideia de transformação em espiral, famosa imagem por meio da qual Lévi-Strauss (2008: 248) exemplifica o jogo de variação e repetição das relações estruturais míticas²⁴⁵. Esta imagem converge ainda mais explicitamente com o conceito de “variação progressiva”, que Schöenberg (idem) define como um desenvolvimento gradual gerado a partir da sucessão das formas-motivo, estas obtidas, por sua vez, pela variação do motivo básico.

No universo conceitual referente às músicas indígenas, encontramos nas análises de Rafael Menezes Bastos chaves que também conectam ideias de repetição e

²⁴⁴ Além de compositores como Schöenberg e Boulez, Deleuze e Guattari inspiraram-se especialmente na obra musical e escrita de Olivier Messiaen, um dos precursores do serialismo que, além de compositor, era também ornitologista. Como outros compositores e pensadores deste período, Messiaen escreveu obras nas quais elaborava sua forma de pensar e fazer música, abordando especialmente questões relativas ao tempo. Suas principais obras escritas foram os livros “Technique de mon langage musical” publicado em 1944 e “Traité de Rythme, de Couleur et d’Ornithologie”, publicado em 1994 - este último sendo a principal inspiração de Deleuze e Guattari para suas elaborações acerca dos “cantos territoriais”, evocando o canto dos pássaros, a ideia de ritmo como mudança de meio e outros pontos aqui mencionados. Importante ressaltar que uma de suas principais obras musicais, “Quarteto para o fim dos tempos”, foi composta entre 1940 e 1941, quando Messiaen estava preso no campo de concentração de Silésia, na Polônia.

²⁴⁵ O paralelismo entre alguns sistemas conceituais utilizados por Schöenberg em suas análises musicais e aqueles desenvolvidos por Lévi-Strauss em sua análise estrutural dos mitos parece estar conectado à transversalidade metodológica entre a música e a mitologia apontada por Lévi-Strauss em alguns de seus textos, mais especificamente na *Abertura* e no *Finale*, respectivamente no primeiro e quarto volumes das *Mitológicas* (Lévi-Strauss [1964] 2010; ([1971] 2014). Nestes textos, Lévi-Strauss sugere que o serialismo e o estruturalismo, ainda que antípodas um do outro, possuem algumas características em comum. Como ilustração dessas afinidades, vale trazer como exemplo este trecho escrito por Schöenberg, em que a música é relacionada às leis da lógica humana: “Music is not merely another kind of amusement, but a musical poet’s, a musical thinker’s representation of musical ideas; these musical ideas must correspond to the laws of human logic; they are a part of what man can apperceive, reason and express (Schoenberg, 1950, p. 109).” Todavia, é importante termos em mente que para Lévi-Strauss as diferenças entre serialismo e estruturalismo ultrapassam vertiginosamente suas semelhanças. Ao rejeitar a harmonia, o serialismo evacua as formas musicais dela decorrente – negando, por conseguinte, as estruturas, imprescindíveis ao projeto analítico de Lévi-Strauss. Recorrendo a artifícios composicionais premeditados, complexos e desvinculado das estruturas gerais, na visão (ou audição) de Lévi-Strauss, o serialismo acaba assim afastando-se do sentido, antes veiculado pela música tonal.

transformação sonoros-musicais, tomadas por sua vez em comparação com aspectos das análises de mito de Lévi-Strauss. Uma das chaves propostas por Menezes Bastos (2007, 2017) é justamente a “variação”, que considera como um dos procedimentos básicos para a composição intracancional ameríndia, pela qual entende-se que

[...] o material temático — tipicamente os motivos — exposto via de regra no *caput* das peças, é elaborado através de vários procedimentos, entre os quais os de repetição, aumento, diminuição, transposição, retrogradação e outros, as transformações daí resultantes guardando as características essenciais daquele material. (Menezes Bastos, 2007, p. 303)

Note-se que, destacando os processos de repetição e diferenciação motivicas, o conceito de variação pensado a partir do material ameríndio apresenta fortes analogias com a noção de variação conceituada por Schoenberg. De fato, o conceito mais específico de “variação progressiva” deste último autor/ compositor é retomado na análise das peças xinguanas, nas quais Menezes Bastos destaca justamente o processo de variação gradual a partir do motivo inicial da peça, por meio de um “preenchimento cromático paulatino” (Menezes Bastos, 2007, p. 304).

Como mais um dos desdobramento referentes às afinidades entre variação no código musical e a noção de transformação mítica, Menezes Bastos articula esta chave de compreensão para o plano intercancional, referente às sequências de canções encontradas nos rituais.. Este aspecto formular intercancional é rotulado como “sequencialidade”, pela qual se entende que “cada uma das seqüências integrantes de um mesmo universo de seqüências é, via de regra, variante da seqüência de referência” (Menezes Bastos, 2007: 304). Depreende-se também que músicas isoladas, no universo ameríndio, não fazem muito sentido. Articuladas em seqüências, as músicas –principalmente xinguanas, mas não só- ligam-se diretamente à organização do ritual, em curtas ou longas durações de tempo²⁴⁶. Sugere-se também com a “sequencialidade” que os rituais ameríndios são, em sua ampla maioria, de

²⁴⁶ A partir do desenvolvimento das seqüências no ritual kamayurá Yawari, Menezes Bastos formulou um sistema complexo que denominou “estrutura sequencial”, onde estão relacionadas, por meio de processos de repetição e diferenciação, as seqüências de seqüências que compõem o ritual e edificam uma cronologia pautada nas sequencias musicais.

longa duração; em muitos casos, conectados à periodicidade sazonal, e a eventos distanciados por anos ou décadas²⁴⁷.

O que cumpre ser destacado é que a cronologia das músicas ameríndias reforça por outra entrada a sistematização de Lévi-Strauss acerca da relação mito-música, uma vez que o conceito de sequencialidade, vinculado à temporalidade dos rituais, acaba por atrelar a música indígena – uma “espécie de arquivo histórico” (Menezes Bastos, 2009: 9) - ao plano da diacronia. E ao devolver, justamente, a quentura das músicas indígenas, Menezes Bastos coloca-as em uma relação de oposição ao mito indígena e à música ocidental – tomados por Lévi-Strauss primordialmente por sua estrutura sincrônica, além de serem por ele considerados como máquinas de supressão do tempo²⁴⁸.

“Melhoraremos de novo”

Dos giros às análises de repetição de Urban (1992) sobre gêneros verbais Xokleng, às digressões existenciais em torno do ritornelo por Deleuze e Guattari (2012) e às análises sobre música ameríndia empenhadas por Menezes Bastos (2013, 2015) aproximamo-nos finalmente ao tema das *retomadas kanhgág*. Movimentos que vimos, sobretudo no capítulo 3, serem formados por diversas formas de construção de vínculos com o passado, por meio de replicações de práticas e conhecimentos, replicações estas não desprovidas de dimensões altamente criativas, que se prefiguram em variações, novas composições e novos possíveis para o presente e futuro.

Conforme apresentado, umas das expressões mobilizadas em referência às *retomadas* - *han mǎn jé* [*han*= melhorar; *mǎn* = de novo, outra vez; *je* = indicativo de futuro] – “*melhoraremos de novo*”, aponta justamente para esse giro do passado ao futuro e para a construção de novos possíveis no presente. As *retomadas kanhgág* em pauta são como territórios existenciais, modos ser *kanhgág* que são possíveis por meio de vínculos constantemente produzidos com os territórios originários.

²⁴⁷ No contexto kamayurá, por exemplo, o plano intercancional, formado por complexas sequências intersemióticas, ancora-se e é ancorado na cronologia do dia e da noite. Além disso, cumpre notar que o ritual do Yawari etnografado por Menezes Bastos em 1981 fazia referência à morte de uma pessoa ocorrida muitos anos antes de sua realização.

²⁴⁸ Nas palavras do autor: “as sociedades frias, no caso, as amazônicas, seriam quentes quanto a sua música, enquanto que o ocidente – mãe de toda quentura histórica – seria fria quanto a seu mito.” (Menezes Bastos, 2009: 9)

Existências que são junto com *ga* – com a terra – que com ela compõem e que assim não deixarão de existir. *Nên Ga*. Bichos da terra.

Um dos momentos mais importantes para as *retomadas* empenhadas pelo coletivo *Nên Ga* é a Festa do *Pãri*. Como vimos, o *pãri* é uma armadilha de pesca feita com taquara trançada feita ancestralmente pelo povo Kaingang. O seu feitio envolve conhecimentos que atualmente são transmitidos intergeracionalmente, sobretudo durante os dias de realização desta festa, homônima. Durante os cinco dias de festa, os participantes ficam acampados à beira do rio Apucarana Grande (Goj Kuprîg), “*por onde caminhavam nossos antigos [êg si ág]*” – conforme disse-me My. Nesses dias, aprendem as técnicas e os saberes dessa pesca com mais velhos, contam e ouvem histórias de feitos *dos antigos*, aconselham e são aconselhados, preparam e comem juntos comidas *kanhgág*, organizam brincadeiras e jogos, cantam e dançam todas as noites, pintados e ornamentados.

Mas *retomadas kanhgág*, além de retomadas da festa, são também retomadas da guerra. São uma forma constante de luta, contra o confinamento, contra a colonização do pensamento e modos de vida, contra as usurpações territoriais e existenciais marcadas a ferro, fogo, uniformes, missas, escolas, serralherias, plantações de soja, agrotóxicos, *panelões*. As retomadas existenciais são unívocas às retomadas territoriais empenhadas pelos moradores de Apucarantina em territórios contíguos à atual demarcação (cf. capítulo 1), bem como às retomadas que irrompem em várias regiões do Sul do Brasil em territórios que foram expropriados dos Kaingang no processo de colonização. Como já mencionado na Introdução desta tese, o antropólogo Douglas Jacinto da Rosa, do povo Kaingang, realizou sua pesquisa de mestrado enfocando a retomada do território originário denominado Goj Vêso, empenhada pelo coletivo ao qual pertence. Tecendo comentários mais abrangentes sobre outras retomadas kaingang na região do Alto Uruguai, no Rio Grande do Sul, ele as descreve como

[...]mobilizações coletivas pela descolonização do território ancestral [...] que ativam um conjunto de espaços territoriais situados na abrangência da bacia hidrográfica do Alto Uruguai, integrando ecossistemas florestais e campestres do bioma Mata Atlântica no Planalto Meridional, em territórios que foram historicamente impactados, sobrepostos e tensionados por processos coloniais e projetos de desenvolvimento, na abrangência do atual estado do Rio Grande do Sul. (Rosa, 2020: 4).

As retomadas, juntamente às mobilizações – os levantes indígenas sobre os quais tratei no capítulo 4, são formas canônicas da *luta* indígena contemporânea. Assim como os levantes indígenas - que não ocorrem sem música, dança, muitas cores e exaltações geradas pelo encontro em si – as retomadas são mais uma evidência de que os polos relacionais Festa e Guerra não podem ser purificados (cf. Perrone-Moisés 2015), são formas dinâmicas que remetem às transformações inerentes ao dualismo em perpétuo desequilíbrio (cf. Lévi-Strauss 1991), mola mestra das relacionais indígenas que orienta esses eixos fundamentais para a compreensão da política indígena em seus próprios moldes. As *retomadas* criam alianças que precisam ser renovadas: no Ritual do Kiki, uma das *retomadas kanhgág* que também colocamos em foco neste trabalho, os participantes cantam e dançam para satisfazerem os espíritos dos mortos [*věnh kuprīg*] para que estes voltem para sua aldeia [*věnh kuprig iamõ ou numbe* - a aldeia dos mortos], ao menos temporariamente, até que voltem novamente e seja preciso fazer mais uma festa. Segundo D. Gilda, o Kiki deve ser realizado quando as comunidades estão muito desorganizadas, com muitos problemas, muitas brigas e desarticulações internas. “*Ele é a ordem do Kaingang. Porque a desordem vem quando os espíritos dos mortos estão rondando...*” – disse-me ela.

Tal como o Kiki cria alianças temporárias com os *věnh kuprīg*, as mobilizações também produzem, por meio da *luta* – como vimos, uma nova forma de guerra, contra os *fóg* e o Estado brasileiro - e da festa, alianças entre coletivos diversos, promovidas muito por conta da experiência do cantar-dançar junto, da convivência, do mobilizar-se contra inimigos comuns. A realização anual do ATL e de eventos de mobilização menores ou regionais – como o ATL-Sul e o Encontro dos Kujá - são imprescindíveis para a renovação dessas alianças entre coletivos e povos diversos. A existência da APIB, maior rede do Movimento Indígena nacional contemporâneo, é, portanto, indissociável desses encontros, às *lutas* presenciais, que são cantadas, movimentadas por corpos pintados e ritmados.

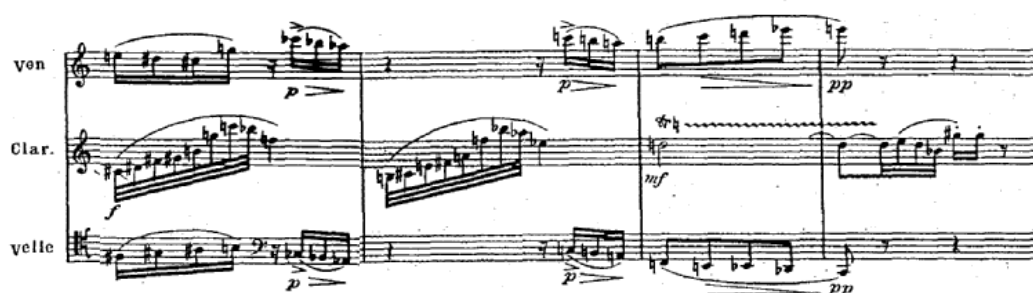
Assim como as retomadas ocorrem, nos termos de Urban (1994) por meio de “replicações externas” de conhecimentos e práticas *kanhgág* vinculados ao *tempo dos antigos* [*vāsỹ*], as mobilizações indígenas ocorrem por replicações de si mesmas, necessárias para a contínua produção de alianças, bem como de vínculos com gerações anteriores que precederam e pressagiaram a *luta* contemporânea e as novas

facetadas da guerra colonial. Todo e qualquer evento de mobilização indígena é constituído por cantos- danças que replicam as vozes dos antepassados, por discursos que se remetem e exaltam a luta daqueles que os antecederam, seja por décadas ou por séculos - “há 521 anos resistimos”. Como vimos no capítulo anterior, isso faz da ancestralidade não apenas uma retórica de luta, mas um motor incessante da perenidade da guerra e da vingança, que aponta para a ideia não apenas de uma memória do passado, mas para uma memória do futuro, como escreveram Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) acerca da temporalidade da vingança.

As *retomadas*, as *festas*, as *mobilizações*, as *lutas* indígenas são imbricadas umas nas outras. São movimentos que atraem e reúnem pessoas em territorialidades existenciais, que conjugam-se em movimentos comuns contra violências coloniais seculares, contra imposições voltadas à extirpação de modos próprios de existência. São movimentos que marcam os espaços indígenas e fazem história. Fazem história por meio de ações políticas movimentadas, com corpos cantantes e dançantes, e por meio da repetição.

Assim, a repetição apresenta-se como um conector, um fio que perpassa expressividades e movimentos históricos, e devolve às linguagens indígenas a relevância que lhes é devida: a de construir – e desconstruir – mundos. Em cantos que se repetem formalmente em estrofes e unidades silábicas, em falas que se repetem por paralelismos e por conteúdos imemoriais, em pinturas que se replicam do presente à origem do mundo, os Kaingang fazem seus modos próprios de existir e suas próprias histórias. Cantando, transmutam o tempo ordinário, o tempo do calendário oficial, o tempo do trabalho forçado do SPI e recriam-no em giros espiralares, em uma diacronia marcada por ciclos de festas, por encontros e mobilizações que irão certamente se repetir.

E cantando, como os pássaros, criam e marcam assim seus territórios.



“Figurações em estilo pássaro” – trecho de *Quatuor pour la fin du Temps*, de Olivier Messiaen (apud: Pinto & Moreira, 2015 : 11)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCÓN, D. ***O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.*** Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre a América) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. ***Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena de Xapecó – SC.*** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social-UFSC, Florianópolis, 1998.

_____. ***Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, da cosmologia e no dualismo.*** Tese de Doutorado em Antropologia Social – UFSC, Florianópolis, 2004.

AMOROSO, Marta Rosa. Guerra e Mercadorias: os Kaingang nas cenas de conquista de Guarapuava. In: ***Do Contato ao Confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII.*** AMOROSO, M.R. et al. São Paulo: BNP Paribas, 2003.

AQUINO, Alexandre Magno de. ***Ën ga uyg ãn tóg (“Nós Conquistamos nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul.*** Dissertação de mestrado, UnB, Brasília, 2008.

ARNT, Mônica de Andrade. ***Os Cânticos de Guerra de grupos Kaingang na grande Porto Alegre.*** Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

AVERY, Morgane Alida. ***Os caminhos das palavras levadas. Estudo dos processos de tradução das artes verbais amazônicas.*** Dissertação de mestrado em Antropologia Social – USP, São Paulo, 2018.

BALDUS, Herbert. ***Ensaio de etnologia brasileira.*** São Paulo, Editora Nacional, 1937.

BEAUDET, Jean-Michel. ***Dançaremos até o Amanhecer: uma etnologia movimentada na Amazônia.*** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu’ã: aldeia que se levanta. ***Revista NERA***, v. 23, n. 52, p. 19- 38, 2020.

BENITES, Eliel; SERAGUZA, Lauriene. Levantar gente, Levantar terra: lutas pela terra e resistências como modos de vida entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. In: ***Anais do 3o. Congresso Internacional Povos Indígenas da América***

Latina, 2019.

BIGG-WITHER, Thomas P. **Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná. Três anos de vida em suas florestas e campos - 1872/1875**. Rio de Janeiro: J. Olympio; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, (1974[1878]).

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena (Paraná- Brasil)**. Curitiba: Imprensa paranaense, 1908.

BUTLER, Judith. Levante. In: **Levantes**. Didi- Huberman G. (org). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 23-36, 2017.

CABALZAR, Aloísio; CANDOTTI, Ennio (orgs.). **Exposição Peixe e Gente**. Manaus: Instituto Socioambiental; Museu da Amazônia, 2013.

CAPIBERIBE, Artionka. Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre os Povos”. In: **Políticas culturais e povos indígenas**. Carneiro da Cunha, M., Cesarino, P. (org.), 1ª ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os Outros - Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. Editora Hucitec, São Paulo, 1978.

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas**. Editora Cosac Naify: São Paulo, pp. 311- 373, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. In: **Anuário Antropológico** 85, pp. 57-78, 1985.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. Ângelo Cretã: a trajetória de um cacique kaingang no século XX. In: **Os brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional**, 2018.

CHAGAS LIMA, Pe. Memória sobre o descobrimento da Colônia de Guarapuava. Revista trimestral de Historia e Geographia. **Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1842.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. **Mana**, 12 (1): 105-134; 2006.

_____. **Oniska: poética do xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

CIMBALUK, Lucas. **A criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS/ UFPR, Curitiba, 2013.

_____. **Nūgme to ēpry há, kanhkã to ēpry korég; caminhos kangág entre bem e mal**. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 2018.

CLASTRES, Hélène. **A terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003[1963].

_____: **Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1976].

COELHO DE SOUZA, Marcela (1997). Performing dreams. Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. (resenha) **Mana**, 3(1), 189-191, 1997.

_____. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos**. Tese de doutorado Programa de Pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional/UFPRJ, 2002.

_____. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, 10(1): 25-60, 2004.

COURSE, Magnus. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. **Revista de Antropologia**, 54(1), 2011.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre : UFRGS, v. 3, n. 6, p. 173-86, out. 1997.

_____. A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. In: **Horizontes Antropológicos**, ano 8, pp 113-129, Porto Alegre, 2002.

_____. “Os Kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. In: **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 9-33, 2006.

_____. ”Les animaux obéissent aussi à la religion” : paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. In: **Anthropologie et Sociétés**, vol. 39, n° 1-

2, 2015, p. 229-249, 2015.

CRÉPEAU, R. R. & ROSA, R. R. G. d. Actualité et transformations de la Fête des morts chez les Kaingang du Brésil méridional. **Frontières**, 29 (2), 2018.

_____. Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil méridional . **Anthropologica** 62 (1): 60-69, 2020.

DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.

D'ANGELIS, Wilmar; VEIGA, Juracilda. Habitação e acompanhamentos Kaingang hoje e no passado. **Cadernos do CEOM** - Ano 17, n. 18, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs** – Capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34 Ltda, 1997.

DESCOLA, Philippe. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. In: **Revue française de science politique**, 38e année, n°5, 1988.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Introdução. In: **Levantes**. Didi-Huberman G. (org). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 13-21, 2017.

_____. Potência contra poder, ou o ato do desejo. In: **Levantes**. Didi-Huberman G. (org). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 310-319, 2017.

EWART, Elizabeth. Lines and Circles: Images of Time in a Panará Village. In: **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 9, No. 2 pp. 261-279, 2003 .

FARAGE, Nádia. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapixana**. Tese (Doutorado do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: guerra, história e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: **Mana**, 14(2): 329-366, 2008.

_____. **Art effects: image, agency and ritual in Amazonia**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social- UFSC, Florianópolis, 1998.

_____. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica.** Tese de doutorado em Antropologia Social – USP, São Paulo, 2003.

_____. O “15” e o “23”: políticos e políticas kaingang. In: **Campos** 7(2), 27-47, 2006.

FERNANDES, R. C. ; ALMEIDA, L. K. ; SACCHI, Angela. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. **Naya: Nucleo de Arqueologia y Antropologia**, Argentina, 1999.

FERNANDES, Ricardo Cid; PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambient. soc.**, São Paulo , v. 18, n. 2, p. 111-128, 2015 .

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, 2017, v. 42, n. 1: 195-226

FIDELES, Jaciane Goj Téj Kuitá. **Expressões corporais kaingang como forma de transmissão de saberes na Terra Indígena Apucarantina.** Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, 2020.

FIDELES, Jaciele Nyg Kuitá; GIBRAM, Paola Andrade. Corpos-territórios *kanhgág*: políticas e violências de gênero a partir de uma perspectiva descolonizante. In: **Anais da 31^a. RBA**, Brasília, 2018.

_____. Nën Ga, uma retomada *kanhgág*. **Anais do 3^o. Congresso Internacional dos Povos Indígenas (CIPIAL)**, Brasília, 2019.

_____. Modos de vida kaingang no *ĩri* e os desafios perante a pandemia. In: **Fica na aldeia, parente – povos indígenas e a pandemia de covid-19/** Rafael Pacheco (org.). São Paulo: Editora Primata, 2020.

FIDELES, Jaciele Nyg Kuitá; GIBRAM, Paola Andrade; SILVA, Lays Gonçalves da. O IV Encontro Regional de Estudantes Indígenas da Região Sul (EREI SUL): a UFPR como território indígena. In: **Campos Revista de Antropologia**, vol 20/ n. 2, 2019.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Eds.). **African political systems.**

Oxford: Oxford University Press, 1940.

FRANCHETTO, Bruna. Franchetto, B. (1983). A fala do chefe: gêneros verbais entre os Kuikuro do Alto Xingu. **Cadernos De Estudos Linguísticos**, 4, 1983.

_____. "L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil)". **Ameríndia** 28: 213–248, 2003.

_____. Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 21, n. 1, p. 21-36, nov. 2020.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur Jykre: a cultura do cipó**. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/ UFRGS. Porto Alegre, 2005.

_____. Augusto Ópe da Silva: Pensamento e ação de um Wãnh-Wuntár /Guerreiro-Dançador. In: **Espaço Ameríndio**, v. 8, p. 303-319, 2014.

FREITAS, A. E. d. C. & ROKÁG, F. d. S. O kujà e o sistema de medicina tradicional kaingang- "por uma política do respeito": **Relatório do II Encontro dos Kujà**, Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. In: Cadernos do LEPAARQ, **V. 4**, n. 78, 2007.

FURTADO, Indiomar José Wollinger. **O povo Kaingang e a dinâmica de sua cultura alimentar: um estudo na Terra Indígena de Rio das Cobras – PR**. Trabalho de conclusão de Curso (TCC), do curso Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências Sociais e Humanas – Licenciatura, Universidade Federal da Fronteira Sul, 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação wajãpi. In: Albert, B. & Ramos, A. (orgs.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. A escola como problema: algumas posições. In: **Políticas Culturais e Povos Indígenas**; Carneiro da Cunha, M. E Cesarino P. (orgs.), 1ª ed.; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

GIBRAM, Paola Andrade. **KAGMA TI EG KÁ KI: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xapecó**. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC, Florianópolis, 2008.

_____. Dos sons para além: uma análise da música presente no ritual Kikikoi dos Kaingang de Xapecó, SC. In: **Revista Mosaico Social**, ano IV, n. 4, 2008b.

_____. **Política, parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkár.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social-UFSC, Florianópolis, 2012.

_____. **Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang.** Curitiba: Editora Appris/ Instituto Brasil Plural, 2016.

_____. Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang. In: **Revista Cadernos de Campo**, vol. 26 no. 1, 2017.

_____. Falas da diferença: aconselhamentos e modos de ser *kanhgág pé*. In: **Campos - Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 43-59, nov. 2020.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. E o rio secou: Impactos da primeira UHE no rio Tibagi. In: **Povos Indígenas no Brasil 2011-2016**, Instituto Sociambiental, 2016.

_____. **Morfológicas: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (litoral sul).** Tese de doutorado em Antropologia Social pela UFPR, Curitiba, 2018.

GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

GONÇALVES, Solange Aparecida. **Tempo, Aspecto e Modo em contextos discursivos no Kaingang Sul (Jê).** Tese de doutorado em Linguística, Unicamp, 2011.

GRAHAM, Laura R. A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante. **American Ethnologist** 20(4), 1993.

_____. **Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante.** São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

GRANERO, Fernando Santos. Power, Ideology and the ritual of Production in Lowland South America. In: **Man**, New Series, Vol. 21, no.4 , 1986.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, São Paulo , v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008.

GUERREIRO, Antonio. Political quimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. In: **HAU: Journal of Ethnographical Theory**, v. 5, n. 1, 2015.

_____. Chefia e Política Na América Do Sul Indígena: Um Balanço Bibliográfico Para Além Do Modelo Clastreano. **Revista Brasileira de Informação**

Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB 87: 41–70, 2018.

HANKE, Wanda. Estudos complementares sobre a cultura espiritual dos índios caingangues. **Arquivos do Museu Paranaense**. Curitiba, no. 8, 1950.

HERBETTA, Alexandre. Toré polissêmico: possibilidades de análise do toré no sertão nordestino. **I Colóquio Arte e Sociabilidades: Pesquisa, Colaboração e Fronteiras**. Florianópolis, UFSC, 2012.

HEURICH, Guilherme O. **Música, morte e esquecimento na arte verbal Araweté**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

_____. Reporting, capturing and voicing speech amongst the Araweté. **Language & Communication** 63, 2018.

HOFFMANN, Kaio Domingues. **Música, Mito e Parentesco: Uma etnografia Xokleng**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 2011.

JAKOBSON, Roman. **Linguística, poética, cinema**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

_____. **Questions de poétique**. Dir. de Tzvetan Todorov. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

KELLY, José Antonio. On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metamorphical agency. **Journal de la Société des Américanistes** 131(1): 179-214, 2017.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KRAHÓ, Miguelito Cawke et al. A preparação do paparuto: povo indígena Krahó. **Documentos**, no. 146, Planaltina: Embrapa Cerrado, 2005.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808 – 1889)**. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEA, Vanessa. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê). In: Viveiros de Castro, E., org. **Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 321- 359, 1995.

_____. Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre. In: **Revista Estudos Feministas**, vol. 7, n. 1 e 2, IFCS/UFRJ & CFH/UFSC, pp. 176-194, 1999.

_____. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe. **Transactions of the New York Academy of Sciences**, New York, v. 7, n. 1, p. 18, 1944.

_____. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____. **Histoire de Lynx**. Paris: Plon, 1991.

_____. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo, Cosac Naify, pp. 133-145, 2008 [1952].

_____. As organizações dualistas existem?. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo, Cosac Naify, pp. 147- 178, 2008 [1956].

_____. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia Estrutural**. Título original: *Anthropologie structurale* [1958, 1974]. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify: 2008.

_____. **O cru e o cozido (Mitológicas v.1)**. São Paulo: Cosac Naify, ([1964] 2010).

_____. **O homem nu (Mitológicas 4)**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1971].

LOWIE, R. Some aspects of political organization among the american aborigines. **The Journal of the Royal Anthropological**, London, v. 78, n. 1, p. 11-24, 1948.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos Matos da província do Rio Grande do Sul (1836-1866)**. São Paulo: IBRASA/ FNPM, 1983.

MACEDO, Valéria M. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

_____. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, 7 dez. 2012.

MACIEL, Lucas da Costa. Mundo de formas. Apresentação do dossiê “A estética e os ameríndios, ou Strathern nas Américas”. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, vol.3, 2020.

MARÉCHAL, Clémentine. **Ëg ga ãg kofá tú – A nossa terra é a nossa história. Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang**. Tese de doutorado (Antropologia Social). Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2021.

MAYBURY-LEWIS, David (org.). **Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. Social Theory and Social Practice: binary systems in Central Brazil. In: **The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode**. The University of Michigan Press, 1992[1989].

MELATTI, Júlio César. O sistema social Krahô. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1970.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Esboço de uma Teoria da Música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem. **Anuário Antropológico/93**, Brasília, 1995.

_____. Ritual, História e Política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaquatirica (Jawari). In: Franchetto, B. e Heckenberger, M. orgs. **Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura**. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, pp. 335-357, 2001.

_____. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 293-316, 2007.

_____. Audição do Mundo Apùap II – Conversando com “Animais”, “Espíritos” e outros Seres. Ouvindo o Aparentemente Inaudível. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 134, 2012.

_____. **A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico interpretativa**. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

_____. Tradução intersemiótica, Sequencialidade e Variação nos Rituais Musicais das Terras Baixas da América do Sul. **Revista de Antropologia** (São Paulo), v. 60, p. 342-355, 2017.

MENGET, Patrick. Les Frontières de la chefferie Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). In: **L'Homme**, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 59-76; 1993.

METRAUX, Alfred. The Caingang. In: **Handbook of South Americans Indians**. Julian H. Steward, Editor- Volume 1 – The marginal tribes. United States Government Printing Office Washington, 1946.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani**. São Paulo, Edusp.

MOTA, Lúcio Tadeu. A Guerra de Conquista nos Territórios dos Índios Kaingang do Tibagi. In: **Revista de História Regional 2**. Ponta Grossa, vol.1, p. 187-207, jan./jun. 1997.

_____. Os índios Kaingang e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século passado. In: Mota, L.T.; Noelli, F.S, Tommasino K. orgs **Urí e Wãsi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora UEL, pp. 81-190, 2000.

_____. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In: Tommasino, K.; Mota, L.T.; Noelli, F.S. orgs. **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. da UEL, 2004.

_____. **As Guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios kaingang no Paraná (1769-1924)**. 2ª. edição, Maringá: Eduem, 2009.

MOTA, L. T.; NOELLI, F.; SILVA, F. Pãri: armadilha de pesca utilizada pelos índios Kaingang no sul do Brasil. **Universidade e Sociedade**, n. 16, p. 21-24, 1996.

NAHUM-CLAUDEL, Chloe. **Vital diplomacy: the ritual everyday on a dammed river in Amazonia**. New York: Berghahn, 2018.

NETO, Laudelino Pereira. **Índio e povo indígena: do conceito à autodeterminação**. JusBasil, 2014. <https://lpneto.jusbrasil.com.br/artigos/155133578/indio-e-povo-indigena-do-conceito-a-autodeterminacao>. Acesso em 15/04/2020.

NIMUENDAJU, Curt. 104 mitos nunca publicados. In: Viveiros de Castro, E. (org.) A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio Histórico e artístico nacional**, v.21, Rio de Janeiro, 1986.

_____. **Etnografia e indigenismo:** sobre os Kaingáng, os Ofaié- Xavante e os Índios do Pará. Editora da UNICAMP. Campinas, 1993 [1913].

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região Sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas (1872-2000). In: **Revista USP**, São Paulo, n.44, p. 218-269, 2000.

_____. O mapa arqueológico dos povos jê no sul do Brasil. In: Tommasino, K.; Mota, L.T.; Noelli, F.S. orgs. **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. da UEL, 2004.

NOELLI, Francisco Silva; MOTA, Lúcio Tadeu. A pré-história da região onde se encontra Maringá, Paraná. In: DIAS, Reginaldo Benedito; GONÇALVES, José Henrique Rollo. (Org.) **Maringá e o Norte do Paraná**. Maringá: EDUEM, 1999.

NOVAK, Éder da Silva. **Os Kaingang do Apucarana, o órgão indigenista e a Usina Hidrelétrica de Apucarantina**. Tese de doutorado em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 2017.

NOVAK, E. S.; MOTA, L. T. **A política indigenista e os territórios indígenas no Paraná (1900-1950)**. Trabalho apresentado no XVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015.

NOVAK, Éder da Silva; RODRIGUES, Cristina Isabel; MOTA, Lúcio Tadeu. **Histórias de Gilda Kuitá: Uma Jê no Sul do Brasil**. 2017. Disponível no site: <http://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-gilda-kuita/>.

PACHECO, Rafael. **Os Xetá e suas histórias: memória, estética, luta desde o exílio**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFPR, Curitiba, 2018.

PACKER, Ian. Sobre a lenha, labareda sou: poética da memória em um canto ritual Krahô. **Cad. Trad.**, Florianópolis, v. 39, n. spe, p. 227-247, 2019.

PARELLADA, Cláudia Inês. Tecnologia e Estética da Cerâmica Itararé-Taquara no Paraná: dados etno-históricos e o acervo do Museu paranaense. **Revista de Arqueologia**, 21: 97-111, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons Chefes, Maus Chefes, Chefões: Elementos de Filosofia Ameríndia. **Revista de Antropologia** 54(2): 857-83, 2011

_____. **Festa e Guerra**. Tese de livre docência. Departamento de Antropologia Social - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. In: GT 26 – Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social, 33ª Reunião da ANPOCS, Caxambu, MG, 2009, **mimeo**.

_____. Notícias de uma certa confederação Tamoio. **Mana** 16 (2): 401-433, 2010.

PINHEIRO, Maria Helena de Amorim. **A emergência do ritual do kiki no contexto contemporâneo**, Mémoire de maîtrise, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2013.

PREZIA, Benedito Antonio Genofre. Os Guaianá de São Paulo: uma contribuição ao debate. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia** 8: 155-177, 1998.

PUCCI, Magda & ALMEIDA, Berenice de. **Cantos da Floresta: Iniciação ao universo musical indígena**. São Paulo: Peirópolis, 2017.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: permanência e mudança do sistema jurídico dos kaingang no Tibagi**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. Um levante pode esconder outro. In: **Levantes**. Didi-Huberman G. (org). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 63-70, 2017.

ROCHA, Cíntia Creatini. O papel político feminino na organização social Kaingang. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010, Florianópolis. **Anais eletrônicos/ Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, 2010.

ROSA, Douglas Jacinto da. **Território, territorialidades, narrativas e retomada Kaingang na Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai: um ensaio etnográfico em Góji Vêso**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

ROSA, Patrícia Carvalho. A Noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, 2008.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. ROSA, Rogério R. G. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. Dissertação de mestrado e Antropologia Social, Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 1998.

_____. **Os Kujà são Diferentes: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro.** Tese de Doutorado – PPGAS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. In: **Cultura na prática.** Editora UFRJ, 2004, p. 105-151.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pela comarca de Curitiba.** Curitiba: Coleção Farol do Saber; Fundação Cultural, 1995. (Texto original de 1851).

SANTOS, Lucas Keese dos. **A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacobsen. **Mulheres kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

SCHÖENBERG, Arnold. **Fundamentos da composição musical.** Título original em inglês: *Fundamentals of musical composition* [1967]. Tradução de Eduardo Seinman. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kĩsêdjê? Uma antropologia musical de um povo amazônico.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SERAGUZA, Lauriene. Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 215-228, jul./dez. 2018.

SEVERI, Carlo. Transmutating beings: a proposal for an anthropology of thought. In **Hau**, 4 (2), 2014.

SILVA, Sérgio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos kaingang: um modelo para compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais.** Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2001.

STASCH, Rupert. Ritual oratory revisited: the semiotics of effective action. In: **Annual Review of Anthropology** v. 40, 2011.

STENGERS, Isabelle. Un engagement pour le possible. In: **Cosmopolitiques n.1**, 2002.

_____. La proposition cosmopolitique. In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds). **L'émergence des cosmopolitiques.** Paris: La Découverte, 2007.

_____. **Reativando o animismo**. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. Tradução de Jamille Pinheiro Dias.

SZTUTMAN, Renato. Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.

_____. **O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

_____. 'Retomar a terra ou como resistir no Antropoceno'. **Buala**, Lisboa, 17 out. 2017.

_____. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência ? pensando com Isabelle Stengers. **Revista Ieb**, v. 69, p. 338-360, 2018.

_____. **Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sulamericanas – Exercícios de comparação etnográfica**. São Paulo, Relatório Fapesp, 2019.

SZTUTMAN, Renato; VANZOLINI, Marina; GIBRAM, Paola. Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 09-19, nov. 2020.

TOMMASINO, Kimiye. **A História dos Kaingang da bacia do Tibagi. Uma sociedade Jê Meridional em movimento**. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1995.

_____. (coord.) **Os kaingang de Chapecó. Alteridade, historicidade, territorialidade – relatório de identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó**. Laudo. Chapecó: FUNAI, 1998.

_____. (coord.) **Eleição de área para os Kaingang da Aldeia Kondá**. Laudo. Chapecó: FUNAI, 1999.

_____. A Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: **A Bacia do rio Tibagi**. Moacyr E., Medri [et al] editores, Londrina, M.E. Medri, 2002.

TOMMASINO, Kimiye; RESENDE, Jorgisnei Ferreira de. **Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos**. Londrina: Midiograf, 2000.

TOMMASINO, Kimiye & ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Territórios e territorialidades kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. In: **Mediações**, Londrina, v. 19 n. 2, p. 18-42, 2014.

TUGNY, Rosângela Pereira de. **Escuta e poder na estética Tikmu'un**. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio Funai, 2011.

TURNER, Terence S. The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a General Model. In: **Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil**. Harvard University Press, Cambridge Massachussets, 1979.

URBAN, Greg. The semiotics of two speech styles in Shokleng. In: E. Mertz & R. Parmentier (Eds.), **Semiotic Mediation** (pp.311-329). New York: Academic Press, 1985.

_____. Cerimonial dialogue in South America. In: **American Anthropologist**, 90 (2), 1986.

_____. Repetition and cultural replication : three examples from Shokleng. In: JOHNSTONE, Barbara (Ed.). **Repetition in discourse: interdisciplinary perspectives**. Norwood : Ablex, 1994. p. 145-61.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. Dissertação de mestrado. Campinas, UNICAMP, 1994.

_____. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

VIANNA, Fernando Luiz Brito. **Boleiros do Cerrado – índios Xavantes e o futebol**. São Paulo: FAPESP/ISA/Annablume, 2008.

VICTORA, Ceres Gomes; RUAS-NETO, Antonio Leite. Querem matar os 'últimos Charrua': sofrimento social e a 'luta dos indígenas que vivem nas cidades'. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 15, vol 22 (1): 37-59, 2011.

VIDAL, Erick. Transformação estrutural ou tradução intersemiótica? Esboço de um programa. In: **Anais do IV Seminário de Antropologia da UFSCar**, 2017.

_____. **Introdução ao problema semiológico na etnologia sul-americana: escrita e tradução intersemiótica**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

_____. Des(es)crever: invenções da escrita na atual etnologia sul-americana. In: **Maloca- Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v.4 – p. 01-31, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A autodeterminação indígena como valor. In: **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, nº 8 1 , p. 233-242, 1983.

_____. Perspectival anthropology and the method of control- led equivocation. **Tipiti** 2(1): Article 1, 2004.

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. Trad. Marcela Coelho. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WIESEMANN, Úrsula. **Os dialetos da língua Kaingáng e o Xoklém**. SIL - Summer Institute of Linguistics, 1978

_____. **Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng**. SIL, 2002.

ZEMA, Ana Catarina; SILVA, Tedney Moreira da. O canto da índia Vanuíre: pacificação e genocídio dos Kaingang paulistas. **Revista de Ciências Humanas Caeté**, vol. 3/ 1, pp. 16-34, 2021.

DISCOGRAFIA

CHAPECOZINHO et alii. *Kanhgág Jykré - Pensamento Kaingang*. Produzido por Jorge Hermann, Rogério Gonçalves da Rosa e Fábio Torres. Museu Antropológico do Rio Grande Sul, 2002.

KANHERÓ (Kasu), João Carlos; SILVA (Retón), Felipe da; SALVADOR (Retón), Zílio. *Kanhgág Ag Vĩ Yma Mág ki - Vozes Kaingang na Aldeia Grande*. Produzido por Rodrigo Venzon, Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Jorge Herrmann. Porto Alegre: Fumproarte, 2005.

DREYFUS, Simone. *Musique Indienne du Brésil* (vol. 1). Paris: Disques Vogue, 1968.

GLOSSÁRIO DE TERMOS EM KAINGANG

Adoto também neste glossário a grafia em itálico nos termos utilizados pelos Kaingang em suas traduções. Os termos sem itálico são traduções realizadas por mim ou provenientes do dicionário de Úrsula Wiesemann (2002).

ẽg si ág – *nossos antigos*

ẽmã – *aldeia; território onde se vive de forma permanente*

fóg - *não-indígena; estrangeiro*

ga – *terra, território; bichos, piolhos, pragas, bichos que se infestam*

gufã – *tempo mítico*

há – *bom, bonito; corpo*

jagré – *guia; espírito auxiliar; encantado*

jãnjã ti ág - *rezadores*

jamré – *cunhados; pessoas de marcas /metades diferentes*

javé – *antepassados*

jiji – *nome próprio*

jykre – *conhecimento, pensamento, sistema, lei, cultura*

jyvẽn – *aconselhar; vẽnh jyvẽn = aconselhamento*

kanhgág – *pessoa do mato, indígena; qualificativo de denota modos de ser próprios ao povo referido pelo etnônimo Kaingang (termo que deriva de *kanhgág*)*

kanhgág jykre - *conhecimentos kaingang; sistema kaingang; pensamento kaingang;*

leis kaingang; cultura kaingang

kanhgág pé – *verdadeiramente indígena*

kakrã – *sogro; homem mais velho pertencente à metade oposta a ego*

kanhvég – *alma; espírito dos vivos; reflexo*

kiki – *hidromel preparado para o ritual que leva o nome desta bebida*

kofá - *pessoas mais velhas, consideradas mais sábias [*kanhró*]*

korég – *feito, ruim; [em algumas situações, forte]*

kujá – *líder espiritual; curandeiro; xamã kaingang*

má - *sogra*

mág – *grande*

mén - *marido*

mỹ'a – vergonha ou respeito
nẽn - floresta em sentido abrangente, que compõe-se de seres naturais, forças, seres invisíveis
pã'i – chefe, líder, *cabeça*
pã'i mág – liderança maior; grande cacique
pã'i sĩ – liderança menor
prũ = esposa
prũnh ke fi – noiva; mulher que vai ser esposa
rá – *marca*; pintura; escrita
rá jojo – *marca comprida* (PR)
rá kutu – *marca redonda* (PR)
rá rór – *marca redonda*
rá téj – *marca comprida*
régre – irmão; pessoas da mesma *marca* ou metade; número 2
si – antigo
sĩ – pequeno
tãn – dono; *mestre*; *espírito*
tár – força
tỹnh - *canto- dança- movimento- ritual*
vẽnh kuprĩg - espírito dos mortos [*vẽnh* = de alguém; *kuprĩg* = branco, transparência; = transparência de alguém]
ũri - tempo presente; hoje
vãre – acampamento; habitação temporária
vãsãn – coragem; resistência; esforço
vãsỹ - tempo dos antigos; passado; tempo que se diferencia de forma relacional a *ũri*
vēmén: reunir para conversar; contar algo; reunião de liderança
vẽnh kagta – *remédios do mato*
vĩ – voz, *fala*, *língua*, *expressão*
xykxy – chocalho

GLOSSÁRIO DE TERMOS MUSICAIS*

Anacruse: nota ou conjunto de notas musicais que antecedem o primeiro tempo do primeiro compasso de uma música ou de uma sessão em uma música.



Andamento: grau de velocidade de execução de uma música.

Beat : termo em inglês, traduzível como “batida”, utilizado para designar a unidade de tempo básica de uma música, conferindo uma medida para seu pulso.

Bpm: *beats per minute*/ batidas por minuto. Medida mais utilizada para aferir o andamento de uma música. Quanto maior o *bpm*, mais rápida é a música.

Forma binária: divisão em duas seções em uma música, geralmente designadas como parte A e parte B.

Forma ternária: divisão em três seções em uma música, geralmente designadas como partes A, B e C.

Centro tonal (ou centralidade tonal): nota de referência para a formação de uma escala, na qual são produzidas relações hierárquicas de tensão e resolução entre os sons ou notas musicais. Recupero o conceito de centro tonal de acordo com o que destaca Menezes Bastos (2013: 199) em suas análises, para o qual este seria “a base da escala [...], o valor de resolução das tensões tonais”. Sigo também com o autor na ideia de que resolução não significa repouso, “mas o movimento de busca de cada vez mais tensão, no sentido da chegada ao centro tonal, lugar de centralização de todas as tensões de um sistema tonal” (*idem*).

Compasso: célula que divide a música em grupos de sons e pausas, formados por intervalos de tempos iguais uns aos outros. Os compassos são grafados pelas linhas verticais ao longo da partitura musical.

Fórmula de compasso: notação utilizada nas partituras com dois números sobrepostos. O número de cima designa o pulso, isto é, a quantidade de batidas referentes a cada compasso. O número de baixo designa o valor de tempo cada

unidade de pulso, isto é a duração de cada unidade. Os valores das notas são designados pelas figuras musicais: semibreve (2), colcheia (4), semicolcheia (8), fusa (16) e semifusa (32).

Compassos binários: formados por 2 unidades de tempo.



Compassos ternários: formados por 3 unidades de tempo.



Compassos quaternários: formados por 4 unidades de tempo.



Harmonia: aspecto da música que diz respeito à combinação de vários sons simultâneos, os quais geralmente formam acordes. Em uma partitura, apresenta-se pelo aspecto de interação de sons em formato vertical.

Melodia / linha melódica: sucessão de sons e silêncios dispostos linearmente. Na partitura musical, diz respeito às relações horizontais entre as notas musicais.

Intervalo melódico: distância entre duas notas musicais. Os intervalos citados na tese são de 2ª maior (equivalentes a uma distância intervalar de 1 tom); 3ª maior (2 tons), 4ª justa (dois tons e meio); 5ª justa (três tons e meio) e 8ª justa (6 tons).

No texto, quando lemos “uma oitava acima”, é a repetição da mesma nota uma oitava mais aguda que a fundamental.

Motivo: material melódico temático básico, estruturado no nível micro da composição musical.

Nota longa: nota musical executada com duração prolongada de tempo.

Ostinato: ideia musical que se repete persistentemente. No caso citado na tese, tratava-se da repetição do padrão rítmico executado pelo xykxy (chocalho). O ostinato pode também se formar pela repetição de uma frase ou motivo melódico.

Pentagrama: conjunto de cinco linhas horizontais paralelas que formam atualmente a pauta, utilizada para a notação de partituras musicais.

Quadratura: formato de divisão da música em partes ou sessões simétricas.

Repetição binária: repetição de uma seção da música ou de toda a música em duas vezes.

Repetição ternária: repetição de uma seção da música ou de toda a música em três vezes.

Ritmo binário: confere à música um tempo dividido em dois ou em múltiplos de dois. Exemplo utilizado na tese: compassos de dois tempos (2/4).

Ritmo ternário: confere à música um tempo dividido em três ou em múltiplos de três. Exemplo utilizado na tese: compassos de três tempos (3/4).

Ritmo quaternário: confere à música um tempo dividido em quatro. Exemplo utilizado na tese: compassos de quatro tempos (4/4).

Tempo: em música, o tempo é uma medida relativa que diz respeito às unidades que formam um compasso. Assim, tem-se primeiro tempo, segundo tempo, terceiro tempo e assim por diante, a depender da fórmula de compasso.

Tempo forte é aquele em que a nota musical é acentuada. No exemplo citado na tese, tratava-se do primeiro tempo nos compassos binários e ternários e do primeiros e do terceiro tempos nos compassos quaternários. **Tempo fraco** é aquele que determina as notas que não serão acentuadas.

Tríade: conjunto de três notas musicais que formam um acorde. O exemplo citado na tese foi da tríade do acorde de si bemol maior:



Uníssonos: emissão de mesmos sons simultaneamente. Canta-se em uníssonos quando duas ou mais vozes cantam as mesmas notas, sem variação intervalar ou rítmica.

Variações microtonais: variações de melodia por meio de intervalos menores que um semitom (meio tom).

*Este glossário é voltado a leitores não familiarizados com de termos do universo da teoria musical. Apresento aqui definições genéricas e resumidas sobre conceitos musicais que aparecem ao longo da tese, visando tão somente contribuir para uma maior fluidez de sua leitura. Sobre esses conceitos, sugiro livros didáticos de teoria musical, como as seguintes referências:

ADOLFO, Antônio. **Música: leitura, conceitos, exercícios**. Rio de Janeiro: Editora Lumiar, 2002.

ALMADA, Carlos. **Harmonia Funcional**. Campinas: Editora da Unicamp: 2002.

_____. **Arranjo**. Campinas: Editora da Unicamp: 2010.

POZZOLI, Ettore. **Guia teórico e prático para o ensino do ditado musical – volume 1 e 2**. Editora Ricordi, 1982.

LISTA DE IMAGENS*

Imagem 1: Modelo de casa subterrânea. Fonte: Fernando LaSalvia (1983), disponível em m USP Imagens - matéria do Jornal da USP por Antonio Mário Quinto (2016). https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-exatas-e-da-terra/arqueologos-reconstituem-trajetorias-e-costume/ (acesso em 15 de julho de 2020)	43
Imagem 2: “Esperando para atirar”. Fonte: Thomas P. Bigg-Whiter (1872-1875)	44
Imagem 3: Bairro “Harmonia” (1945), onde ocorreu a Chacina do Tibagi. Foto: autor desconhecido; Fonte: http://montealegretibagi.blogspot.com/2009/05/historia-da-klabin-e-monte-alegre.html (acesso em 30 de julho de 2020).	51
Imagem 4: Gilda Kuitá durante a Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2018.....	68
Imagem 5: Salto do Apucarantina. TI Apucarantina, março de 2018.....	76
Imagem 6: Jenmy, neta de D. Gilda, no Rio Tibagi. TI Apucarantina, janeiro de 2019.....	83
Imagem 7: Vale do rio Apucarantina. TI Apucarantina, março de 2018.....	86
Imagem 8: <i>Vãn sĭ</i> . VII Encontro dos Kujá, TI Morro do Osso (RS), 2018.	106
Imagem 9: Cacique Antonio Moreira da TI Rio da Várzea, no momento de sua fala durante o II ATL- Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.	133
Imagem 10: Desenho de Gene Woiski, 1938.....	148
Imagem 11: Participantes do Kiki tocando turu, um feito com taquara e cabaça, outro feito com garrafa de plástico na ponta. Fonte: Tommasino & Resende (2000: 23).....	162
Imagem 12: Encarte do CD <i>Kanhgág Ag Vi Ymã Mág Ki</i> – Vozes Kaingang na Aldeia Grande.....	166
Imagem 13: Gojé, Katóg, Camila e My, integrantes do Nën Ga, na aldeia Água Branca. TI Apucarantina, setembro de 2018.....	194
Imagem 14: Integrantes do Nën Ga realizando seus <i>tÿnh</i> no II ATL-Sul. TI Mangueirinha, dezembro de 2018.	202
Imagem 15: Nyg e D. Gilda, após entrevista para nosso documentário “Nën Ga vĭ”, a caminho de casa, na aldeia Sede. TI Apucarantina, setembro de 2018.	211
Imagem 16: Antonio, meu filho, e Katãn, filho de Goj e My, durante a Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2018.	229
Imagens 17a e 17b: integrantes do Nën Ga realizando seus <i>tÿnh</i> , em roda, no dia da Festa da Mandioca. Aldeia Água Branca, TI Apucarantina, setembro de 2018.	237
Imagem 18: Logotipo do Nën Ga. No centro, as <i>marcas rá téj/ jojo</i> [marca comprida] e <i>rá kutu / ror</i> [marca redonda]. O grafismo do cocar corresponde a um motivo <i>rá ror</i>	248
Imagem 19: Destaque das costas da camiseta do Nën Ga - “A juventude indígena defendendo os direitos dos povos originários (OJIK Nën Ga)”. Ao lado, as <i>marcas</i> referentes às metades <i>kamé</i> e <i>kanhru</i> . TI Mangueirinha, dezembro de 2018.	248
Imagem 20: Barco de pescadores no Rio Tibagi. TI Apucarantina, 2018.	258
Imagem 21: Praia de areia à beira do rio Tibagi. TI Apucarantina, 2018.....	258
Imagem 22: Bota ensinando aos mais jovens a construção do <i>pãri</i> . TI Apucarantina, abril de 2018.....	260
Imagem 23: Integrantes do Nën Ga destalando a taquara. TI Apucarantina, abril de 2018 .	261
Imagem 24: Trançado de taquara aberto. TI Apucarantina, abril de 2018.:	261
Imagem 25: Trançado de taquara amarrado. TI Apucarantina, abril de 2018.	262
Imagem 26: O preparo do <i>prüg</i> [canal de pedras], que envolve principalmente os mais jovens e as crianças. TI Apucarantina, abril de 2018.	262
Imagem 27: Base para sustentação do <i>pãri</i> . TI Apucarantina, abril de 2018.	263
Imagem 28: Antonio Bota e ajudante carregam o <i>pãri</i> [armadilha de taquara] para o local escolhido, no Rio Apucarantina [Goj Kuprĭg]. TI Apucarantina, abril de 2018.....	263

Imagem 29: A armação do <i>pãri</i> não pode ser feita por mulheres. Neste momento, encaixam a armadilha de taquara na extremidade do canal de pedras [<i>prüg</i>], no rio Apucarantina [Goj Kuprĩ]. TI Apucarantina, abril de 2018.....	264
Imagem 30: <i>Pãri</i> (artefato de taquara) e <i>prüg</i> (canal de pedras). TI	264
Imagem 31: <i>Ëmĩ</i> servido junto ao caldo de cascudo [<i>von</i>]. TI Apucarantina, abril de 2018.	270
Imagem 32: Pintura corporal de participantes da festa, com urucum e jenipapo. TI Apucarantina, abril de 2018.	274
Imagem 33: Pau de sebo, uma das brincadeiras <i>tradicionais</i> da Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2018.	276
Imagem 34: Luta corporal [<i>venh rárá</i>], durante a Festa do Pãri. TI Apucarantina, abril de 2019.	277
Imagem 35: Urutágua. fonte: www.conexãoplaneta.com.br (acesso em 15 de junho de 2021).	282
Imagens 36 a, 36b e 36c: Pinturas faciais feitas com as <i>marcas</i> [<i>rá</i>] e pinturas corporais nos integrantes do Nën Ga. TI Mangueirinha, dezembro de 2018.	307
Imagem 37: Kujá Jorge Garcia realizando benzimento com os <i>vënh kagta</i> [remédios do mato], durante o IV Encontro dos Kujá. TI Morro do Osso (RS), outubro de 2010.	313
Imagem 38a, 38b e 38c: integrantes dos coletivos de cantos-danças, no galpão central e no topo do morro, onde se localiza a pedra <i>Topé Pón</i> (Pé de Deus). TI Morro do Osso, novembro de 2018.	319
Imagem 39: Cartaz do II ATL-Sul e bancos com motivos gráficos associados às metades <i>kamé</i> e <i>kanhru</i> . TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.....	327
Imagem 40: Mulheres e crianças do coletivo Nën Ga durante o II ATL-Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.	327
Imagem 41: Coletivo Nën Ga cantando-dançando no ginásio onde aconteceu o II ATL-Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.	332
Imagem 42: Encontro com o grupo Goj ky Pÿn. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.	332
Imagem 43: Roda final do II ATL-Sul. TI Mangueirinha (PR), dezembro de 2018.	333
Imagem 44: Faixa exibida na manifestação da BR-373. Dezembro de 2018.	337
Imagem 45: Integrantes do Nën Ga <i>fazendo movimento</i> na BR-373. Dezembro de 2018. ...	337
Imagem 46: Deslocamento para o novo local do ATL. Em destaque, D. Gilda Kuitá e sua neta Jenmy. Brasília, abril de 2019.	347
Imagem 47: Sônia Guajajara, Raoni Metuktire, Isabel Xerente e outras lideranças indígenas nacionais e internacionais durante o ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.	352
Imagem 48: D. Gilda Kuitá dá entrevista a um jornalista, em frente à tenda onde se estabeleceu junto aos integrantes do Nën Ga. Brasília, abril de 2019.	355
Imagens 49a e 49b: GT das mulheres indígenas do Sul, durante a Plenária das Mulheres Indígenas no ATL de 2019. Nas fotos, Nyg Kuitá Kaingang, Joziléia Kaingang, Angélica Bento Kaingang, Gilza Souza Jaqueline Kuitá (enfermeira da SESAI do polo de Curitiba), Ana Patté, Lucimara Patté (povo Xokleng) e as integrantes do Nën Ga Camila Almeida, Kércia Felisbino, Liziane Ribeiro, Thais Bastos. Brasília, abril de 2019.	361
Imagem 50: Fala de Sônia Guajajara na Plenária das Mulheres Indígenas, durante o ATL de 2019. No palco, algumas das organizadoras da Plenária e da Marcha das Mulheres Indígenas e a cantora Maria Gadu. Brasília, abril de 2019.	363
Imagem 51: Familiares de Galdino e demais parentes Pataxó reunidos no monumento em sua homenagem, durante a II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021. : ...	366
Imagem 52a, 52b e 52c: Registros da II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021.	368

Imagem 53: Mulheres do coletivo Nën Ga durante a II Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021.....	370
Imagem 54: Mulheres kaingang durante a II Marcha Marcha das Mulheres Indígenas. Brasília, setembro de 2021.....	370
Imagem 55: Joziléia Kaingang e Nyg Kaingang no palco da tenda central da II MMI. Brasília, setembro de 2021.....	371
Imagem 56: Manifestantes durante a primeira marcha no ATL de 2017, portanto os 200 caixões que foram deixados em frente ao Congresso Nacional. Brasília, abril de 2017. Fonte: Mídia Ninja.....	373
Imagem 57: Ty, integrante do Nën Ga, correndo do ataque de bombas em frente ao Congresso nacional, na primeira marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017. Fonte: Jornalistas Livres; autor anônimo.....	375
Imagem 58: Núcleo formado por indígenas do povo Xukuru e de outros povos indígenas do Nordeste, durante a segunda marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.....	377
Imagem 59: Integrantes do Nën Ga durante a segunda marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.....	378
Imagem 60: Katã, durante marcha realizada no ATL de 2017. Brasília, abril de 2017. Fonte: Instituto Socioambiental. Foto de Luíza Calagian.....	379
Imagens 61a e 61b: Chegada à Esplanada e formação da roda, ao final da segunda marcha do ATL de 2017. Brasília, abril de 2017.....	381
Imagens 62a e 62b: Dois momentos da participação do Nën Ga na marcha ao STF, durante o ATL de 2019. Na primeira foto, os rapazes à frente; na segunda, as mulheres. Brasília, abril de 2019.....	384
Imagem 63: “Rastro de sangue” deixado na Avenida dos Ministérios na marcha do ATL em 26/08/2018. Brasília, abril de 2018. Fonte: mídia.greenpeace.org. foto: Léo Otero.....	385
Imagem 64: Sônia Guajajara à frente dos Guardiões da Floresta, do povo Guajajara. Brasília, abril de 2019. Fonte: Mídia Ninja.....	387
Imagem 65a, 65b e 65c: Incêndio do imenso caixão em frente ao edifício do Congresso nacional durante o evento Luta pela Vida. Brasília, agosto de 2021. Fotos 1 e.....	391

* Todas as imagens sem créditos são de minha autoria. Nas demais, especifico fonte e autor.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Terras Indígenas kaingang	41
Mapa 2: Terras Indígenas da bacia do rio Tibagi. Fonte: https://earth.google.com/ (acesso em 20 e setembro de 2021). Marcações da autora.	47
Mapa 3: Processo de desterritorialização dos Kaingang da TI Apucarantina. Fonte: Novak & Mota, 2015.	57
Mapa 4: Terra indígena Apucarana, no destaque Aldeia Sede. Abaixo, vista aérea da Aldeia Sede. Fonte: https://earth.google.com/ (acesso em 20 de setembro de 2021). Marcações da autora.	73

ANEXOS

Anexo 1 – Convenção linguística adotada.

Fonte: Dicionário bilíngue kaingang-português; Wiesemann (2002: 153- 154).

- a* se pronuncia como a letra a na palavra ‘faço’
á se pronuncia como o a final na palavra ‘faca’
ã se pronuncia mais aberto do que o ã na palavra ‘maracanã’
e se pronuncia como a letra e na palavra ‘preto’
é se pronuncia como a letra é na palavra ‘café’
ẽ se pronuncia mais aberto do que o e na palavra ‘mãe’
f se pronuncia como a letra f na palavra ‘faca’
g junto com vogal nasalizada, se pronuncia como o fechamento nasal da palavra ‘um’. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra como para a letra <*m*>, ou seja, <*g*> se pronuncia [*gn,ng*] (como em ‘manga’) ou [*gng*]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a c na palavra ‘faca’.
h se pronuncia como rr no dialeto carioca *i* se pronuncia como i na palavra ‘apitar’ *ĩ* se pronuncia como i na palavra ‘fim’
j se pronuncia como y ou como i na palavra ‘iodo’
k se pronuncia como c na palavra ‘faca’ ou como qu na palavra ‘que’
m junto de vogal nasalizada se pronuncia como a letra m na palavra ‘mundo’. Quando seguida de vogal oral equivale a [*mb*], ex. <*ma*> se pronuncia [*mba*]. Quando antecedida de vogal oral equivale a [*bm*], ex. <*tam*> se pronuncia [*tabm*]. Quando intervocálica equivale a [*bmb*], ex. <*kome*> se pronuncia [*kobmbe*]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a p, ex. <*kam ke*> se pronuncia [*kapke*].
n junto de vogal nasalizada se pronuncia como a letra n na palavra ‘nada’. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra m, ou seja, n se pronuncia como [*dn,nd*] (como em ‘mundo’) ou [*dnd*]. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a t como na palavra ‘tudo’.
nh junto de vogal nasalizada, se pronuncia como nh antecedido de um i como na palavra ‘ninho’. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra <*m*>, ou seja, <*nh*> se pronuncia como [*nhdi, idnh*] ou [*idnhdi*]. Quando seguida de uma consoante surda que não seja f, equivale a [it]. Quando seguida de f equivale a [*itx*]; entre vogal nasalizada e f se pronuncia [*inhx*].
o se pronuncia como a letra ô na palavra ‘avô’
ó se pronuncia como a letra ó na palavra ‘avó’ *p* se pronuncia como a letra p na palavra ‘pele’ *r* se pronuncia como a letra r na palavra ‘hora’
s se pronuncia parecido com a letra x na palavra ‘xadrez’
t se pronuncia como a letra t na palavra ‘tudo’. *u* se pronuncia como a letra u na palavra ‘uva’ *ũ* se pronuncia como a letra u na palavra ‘um’
v se pronuncia parecido como a letra w, ou com a letra u na palavra ‘uapé’
y representa uma vogal alta, situada entre o i e o u do português.
ÿ se pronuncia como a letra a na palavra ‘antes’
' representa um fechamento rápido da glote. Nunca se escreve no início da palavra.

Anexo 2 – Mitos kaingang

Mitos kaingang registrados por Telêmaco Borba

(Actualidade Indígena. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908)

Mito de origem

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Krinjijimbé emergia das águas.

Os Kainganges, Kayurukrés e Kamés nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenha acesas. Os Kayurukrés e Kamés, cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Kainganges e uns poucos Kurutons, alcançaram a custo o cume do Krinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos 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 à 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 Kainganges que estavam em terra. Os que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em macacos e os Kurutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado de onde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Kainganges se estabeleceram nas imediações de Krinjijimbé. Os Kayurukrés e Kamés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela.

Depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Kayurucré brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos. O mesmo não aconteceu a Kamé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando – ele e os seus – os pés, que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que [os Kamés] abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Kayurucré, que consentiu que a bebessem quando necessitassem.

Quando saíram da serra mandaram os Kurutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado embaixo. Estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Kaingang: por esta 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-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas (oyoro), e disseram: –Vão comer caça. Estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer. Kayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: – Vão comer folha e ramos de árvore; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. Kayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda, a este, os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer. E, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe [no animal] às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: – Você, como não tem dente, viva comendo formiga. Eis o motivo por que o tamanduá (ioty), é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fez muitos animais, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que Kayurucré fazia esses animais, Kamé fazia outros para os combater: fez os leões americanos (ming-koxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído esse trabalho, marcharam a reunir-se aos Kaingang. Viram [então] 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, Kayurucré disse a um dos de Kamé que quando os tigres

estivessem na ponte puxasse esta com força, afim de que eles caíssem na água e morressem. Assim o fez o de Kamé, mas, dos tigres, uns caíram na água e mergulharam, outros saltaram ao barranco, segurando-se com as unhas. O de Kamé quis atirá-los de novo ao rio, mas como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sair. Eis porque existem tigres em terra e nas águas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Kaingangues e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os Kayurucrês com as filhas dos Kamés, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos Kaingang.

Daí vem que Kayurucrês, Kamés e Kaingang são parentes e amigos.

Mito de origem do milho (Nhara)

Meus antepassados alimentavam-se de frutos e mel. Quando estes faltavam, sofriam fome. Um velho de cabelos brancos, de nome Nhara, ficou com dó deles. Um dia disse a seus filhos e genros que, com porretes, fizessem uma roçada nos taquarais e a queimassem. Feito isso, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada. Ali conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: – Tragam cipós grossos. E tendo esses os trazido, disse o velho: – Agora vocês amarrem os cipós ao meu pescoço, [e] arrastem-me pela roça em todas as direções. Quando eu estiver morto, enterrem-me no centro dela e vão para os matos pelo espaço de três luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de frutos que, plantados todos os anos, livrarão vocês da fome. Eles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: – O que ordeno é para [o] bem de vocês; se não fizerem o que eu mando, viverão sofrendo e muitos morrerão de fome. E, de mais [a mais], eu já estou velho e cansado de viver. Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o mato comer frutas. Passadas as três luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangas. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes. É por essa razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer frutas e caçar por três ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que trouxeram da terra deles. Demos ao milho o nome de Nhara em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com seu sacrifício, o produziu.

Mito de origem kaingang registrado por Curt Nimuendaju

(Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1986, n.21)

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

Anexo 3 – Documento final do Encontro dos Kujá (TI Morro do Osso, 2018)

VII Encontro dos kujá, terra indígena Tupê Pón, Porto Alegre/RS

10 de Novembro de 2018

Nos dias 8, 9 e 10 de novembro de 2018, na Terra Indígena Topê pón, Porto Alegre, Bacia hidrográfica do Guaíba, atual Rio Grande do Sul um momento se fez. Fruto da iniciativa e agência das lideranças dessa coletividade Kanhgág, na figura do Cacique Valdomiro Vergueiro, o evento dá continuidade ao processo de mobilização e reflexão coletiva inaugurado em 2006, quando esta mesma coletividade foi anfitriã do “I Encontro dos Kujá”, com a proposição de evidenciar o papel dos Kujá na sociedade Kanhgág em suas diferentes dimensões.

O encontro dos Kujá concretiza a vontade de reunir o mundo Kanhgág em torno de homens e mulheres reconhecidos enquanto especialistas, detentores de saberes e práticas que os legitimam como protagonistas de instituições associadas a uma ciência milenar, equivalente ao que se têm denominado de “medicina tradicional Kanhgág”. Durante esse dias de evento conversamos, preparamos remédios com ervas do mato, dançamos e cantamos, comemos alimentos ensinados por nossos ancestrais, curamos nossos corpos e espíritos, fortalecemos nossos vínculos com Ga/terra e seus elementos, ensaiamos e exercitamos nossas práticas espirituais.

Com nomes do mato e nossos corpos pintados, falamos de temas como parto, fortalecimento da nossa cultura, da língua, da nossa constituição como pessoa no mundo, de natureza, de alimento, de educação, de cura, de espíritos, do tempo, da vida e de saúde, e a relação desses temas com a garantia dos nossos territoriais. Pois é na relação com Ga que temos a possibilidade de conjugar tais elementos, com nossos direitos territoriais negados, nosso modo de viver fica dramaticamente ameaçado.

Aqui ensaiando e exercitamos os contornos de uma “medicina tradicional”, refletimos sobre as dificuldades que encontramos de fazer valer nossos direitos específicos na saúde e na educação. No que se refere a saúde precisamos dizer que está longe de ser aplicada uma saúde diferenciada, nossos Kujá, parteiras e sábios que podem ampliar os horizontes sobre saúde não são valorizados pelas instituições e figuram no máximo num lugar muitas vezes romântico e exótico.

O Encontro dos Kujá e suas deliberações deve servir como diretrizes e caminhos a serem trilhados para a construção de políticas públicas que efetivem os direitos

consuetudinários indígenas num cenário pluriétnico de respeito às diferenças, para pensarmos políticas socioambientais, de saúde, de educação entre outros.

As danças, as pinturas, os cantos enérgicos que ecoam a milênios no brado Kanhgág, hoje dão o tom da nossa existência enquanto continuidade, identidade e resistência de um povo que habita esse território a milhares de anos antes do presente, antes de senhores, de ricos e pobres, patrões e empregados vivíamos soberanos, absolutos, com dignidade e liberdade, numa lógica pautada no respeito com a natureza e sobrenatureza.

Bradamos para um país e um estado que se nega a admitir sua dívida histórica com os povos indígenas, um Estado que se "desenvolveu" e consolidou-se sobre os corpos dos nossos antepassados, seu "progresso" e ambição lhe conferem as mãos encharcadas do sangue de nossos irmãos e queremos justiça. Lembramos que atualmente sobrevivemos em terras diminutas, e na beira de rodovias sem o mínimo de condições de um bem viver, nós os Kanhgág somos a 3º maior população de povos originários do Brasil, e hoje vivemos marginalizados em nossa própria terra, por uma sociedade que se fez sobre o nosso sofrimento.

Aqui nesses dias e no imprevisto de estruturas, resignificamos nossa luta e resistência, balizados na figura dos Kujá, pensado aqui como eixo semântico na organização cosmopolítica Kanhgág. Entre Kamê e Kairu, as duas metades sociológicas que compõem o mundo Kanhgág juntamente com os outros seres e símbolos, o Kujá transita e totaliza as articulações das metades complementares, que são inexoravelmente indissociável.

Entre espiritualidade e medicina Kanhgág, se faz um tradutor das falas da floresta, dançador, cantor e contador das histórias e das falas de outros mundos possíveis, para o nosso povo oKujá é símbolo da nossa resistência e existência, uma figura sociológica que dilata mundos e aponta outras possibilidades de se pensar a cura.

Outras pessoas do mundo Kanhgág, como as parteiras tradicionais e os guerreiros dançadores são no concreto o pulsar de uma identidade que aqui afirma e grita que não vai deixar de existir, pois somos os filhos da mata, o espírito da mata, somos Nân Ga, somos kokoj, somos pó, somos ka fár, somos Jorge Kagnôn Garcia somos Kanhgág. E exigimos respeito as nossas pautas, exigimos que órgãos indigenistas dialoguem com nossos costumes, presentes aqui tão marcadamente nos Kujá, nas parteiras e farmacopeia tradicional Kanhgág. Exigimos da Fundação Nacional do

Índio/FUNAI e Ministério da Justiça o reconhecimento do nosso território pelo Estado brasileiro, e exigimos que as etapas de identificação e delimitação, seguida de demarcação e homologação nos termos do artigo 231 da CFB/1988, Decreto 1775/96 e Portaria 14/96, sejam concluídas em sua totalidade. Em muitos casos esse caminho constitucional encontra-se paralisado, exigimos que sejam efetivados nossos direitos territoriais.

Este encontro reforça a importância na regularização das terras indígenas, afinal sem a demarcação das nossas terras, não teremos educação indígena diferenciada e de qualidade, não teremos saúde diferenciada e de qualidade, não teremos nem se quer nossa cultura.

E aqui o movimento e resistência Kanhgág se junta a pauta de outros contextos latinoamericanos, no emprego da categoria bem viver, essa categoria é o expressar da nossa posição ética frente à sociedade, à natureza e a sobrenatureza, traduzindo nossos modos próprios de pensar, viver, sentir. E assim como para outros povos essa categoria é nossa resposta e alternativa na busca por uma relação de igualdade, justiça e liberdade.

Terra, vida, justiça e demarcação (Valdelice Veron, Liderança Indígena Guarani)

A vida Kanhgág no seu território, sua conduta territorial, postura socioambiental e cosmologia tem em seu horizonte a noção de *Ga*/terra. Entretanto, *Ga* é mais do que um "limite fundiário ou um conjunto de recursos naturais": reúne um conjunto de elementos naturais e sobre-naturais reconhecidos como próprios de uma terra tradicional Kanhgág. Com o resgate dessa categoria central, temos como premissa aqui, afirmar os direitos e o pensamento Kanhgág sobre o território. A percepção Kanhgág do meio e suas relações põe em diálogo, corpo, pensamento, território e pertencimento.

No horizonte cultural Kanhgág *Ga*, é reconhecida como um lugar onde a vida pode se ramificar, florescer e frutificar. O reconhecimento de que nossos antepassados viveram e morreram nesses espaços, estrutura outros sentidos que transcendem a noção de propriedade, tão importante na lógica do invasor. A presença desses antepassados - os nossos *ka si/ tronco velho - êg si ag/nossos velhos*, consolida o nosso sentimento de parentesco com a terra e seus elementos e produz um sentimento de *tar/força*, visualizado, nos nomes das pessoas, dos animais, das plantas, de espíritos diversos, desse plano e outros. Elementos que mobiliza toda a energia da sociedade Kanhgág para

se manter em um determinado território e orienta nossas reivindicações por Ga, através das nossas retomadas.

As retomadas são um conceito acionado no movimento Kanhgág, para referir os processos de luta pela terra. Partem da concepção que tais lutas ocorrem dentro de nosso território ancestral e imemorial, portanto, são lutas pela recuperação/retomada de parcelas expropriadas pela colonização e modernidade. Atualmente as retomadas são a expressão e o grito de resistência do nosso povo pela sua duração no tempo, nossa permanência física e cultural está diretamente ligada aos nossos territórios.

Embora a fisionomia contemporânea de Ga se apresente na forma de “áreas degradadas”, em virtude dos sucessivos usos coloniais que modificaram sua paisagem, e por pouco não dizimou nosso povo completamente, ainda assim em nosso pensamento e humanidade, reconhecemos seus espaços como essencialmente íntegros e neles desejamos permanecer, não são as cercas impostas pelo colonialismo que irão constringer nossa história e apagar no tempo nossa memória que se alonga a milhares de anos antes do presente.

Mais do que isso: é a própria presença Kanhgág que poderá concretizar o devir Ga de um determinado lugar, sendo a chave para a recuperação de seus aspectos elementares, atualizando elementos do Vãsý/passado no Úri/presente. Ou seja, conjugar os conhecimentos e técnicas disponíveis, e relacionar com valores e princípios culturais do povo Kanhgág os quais orientaram nossa existência historicamente, para recuperar Ga, e nosso mundo.

Nesse sentido estamos aqui afirmando nossa existência enquanto povo e humanidade Kanhgág. Não vamos negociar os direitos territoriais, assim como não iremos comungar com supostas "parcerias agrícolas" e repudiamos o arrendamento nas terras indígenas, não aceitamos que os princípios do direito originário, de uso exclusivo e de uso coletivo de nossos territórios sejam deturpados.

As práticas de arrendamento e a intenção de parcerias agrícolas estão pautadas em um modelo produtivo, que não respeita nossa cultura, nossas organizações sociais, nossos conhecimentos, nossas matas, as águas, assim como não produz o alimento que trás força para o corpo Kanhgág e envenena o tecido de Ga. Ga deu origem a humanidade Kanhgág, hoje sofre com tanto veneno e dilapidação.

Tais práticas emergem na inexistência de uma política socioambiental sólida e consistente e que dialogue com nosso pensamento, atravessamos séculos subjulgados e condicionados a diferentes políticas assimétricas, que produziram e reproduzem a desigualdade em nossos território, tendo no próprio arrendamento seu exemplo e estigma de políticas assimilacionistas.

A nossa postura e nosso bem viver se constitui nessa perspectiva: de um grito como guerreiros que sempre fomos. Atualmente Ga se apresenta na forma desfigurada pelos usos coloniais sobretudo de monocultura, mas em sua essência é terra Kanhgág, terra dos mortos que nela habitaram e dos vivos que lutam para recriar seu mundo e devolver a plenitude a *Ga*. Porém, não poderemos alcançar esses anseios sem instrumentos e políticas públicas do Estado, que contemplem de forma eficaz nossa alteridade.

Com o exposto gostaríamos de enfatizar aqui que o Estado deve se aproximar dialogicamente dos territórios indígenas, no sentido de fornecer subsídios em forma de política pública para solucionar as problemáticas socioambientais, socioculturais e sociopolíticas inicialmente fomentadas pelo próprio Estado. Essa é peça chave na busca de uma autonomia e bem viver dos Kanhgág na sua dimensão mais ampla.

Na oportunidade exigimos que os preceitos, da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada no Brasil através do Decreto Federal 5.051 de 19 de abril de 2004, sejam respeitados, apontando para uma política de colaboração entre povos indígenas e o Estado brasileiro. Assim como exigimos o reconhecimento dos territórios indígenas e a regularização das parcelas territoriais em pleito atualmente através das retomadas. Os nossos direitos territoriais estão concernentes com o processo democrático expressos na Constituição Federal de 1988 e reiterados em tratados internacionais.

Exigimos o arquivamento de todas as iniciativas legislativas que atentam contra os direitos indígenas arduamente conquistados e estabelecidos na mesma constituição, á exemplo do parecer vinculante da AGU 001/2017, a PEC 2015, Portaria 303 da AGU, PL 490/2007 entre outras iniciativas que perversamente tentam desfazer os direitos indígenas frutos de um momento luminoso e patrimônio histórico recente na história indígena.

Em nossos território temos coletivamente pensado alguns eixos de ação para a superação dos passivos socioambientais decorrentes de modelos produtivos coloniais. Esses eixos de ação vem sendo reafirmados em espaços de mobilização e reflexão

coletiva do povo Kanhgág e aponta para a necessidade de pensar modelos alternativos, dentro das parcelas territoriais regularizadas e as que estão atualmente em pleito através das retomadas, devemos permanentemente exercitá-los e aprimorá-los na busca de sociabilidades e socialidades que possibilitem equidade e autonomia em nossos territórios.

Eixos de Ações:

- 1) Mapeamento dos Goj Kusa – fontes de água fria que irá nos balizar no sentido de pensar a gestão da bacia hidrográfica e sua recuperação. Reconstituição das florestas próximas aos Goj kusa. As fontes de água fria são o coração de Ga e a partir delas o fluxo da vida poderá ser reativado e revitalizado.
- 2) Identificação das ilhas florestais remanescentes - assim teremos o zoneamento ambiental, que irá nos auxiliar para a recuperação das áreas degradadas e recuperação de ecossistemas. As ilhas florestais remanescentes, por menores que sejam, representam bancos de informação de Ga. Um único indivíduo de araucária, de grápia, de angico, de erva-mate, deve ser entendido como potencial de uma floresta inteira.
- 3) Reconstituição de corredores ecológicos entre as ilhas florestais e de campos naturais remanescentes, com ênfase na araucária e na erva-mate, incrementadas com frutas que atraem a fauna, bem como espécies vegetais de uso no artesanato. Os corredores ecológicos facilitarão a recuperação dos tecidos de Ga e seu potencial como fonte de alimentos íntegros – alimentos não cultivados, frutos da mata - vitais para *Ga e seu* bem viver.
- 4) Zoneamento da terra a partir das famílias da comunidade, potencializando sistemas agroflorestais, agricultura de base familiar incrementados com cultivares tradicionais da culinária Kanhgág – mandioca, milho, abóboras, kumin, pixé. A força produtiva das famílias - respeitando sua autonomia a organização social e política Kanhgág baseada no sistema de metades, no respeito pelo jambré, pelo rengre, pelo kakrã, pela tenty, pelo kujá, pelos pén, pelo poj mág, essa é a força Ga. Estes sistemas produtivos interligam as hortas com a merenda escolar, e tem potencial de receber incentivos da

agricultura familiar. As famílias são o centro pulsante e elas são a força de produção e reprodução, pela sua própria existência em *Ga*.

Temas articuladores:

- Soberania alimentar - com identificação de espécies utilizadas na alimentação tradicional Kanhgág, identificando no território as unidades de recursos disponíveis atualmente e as potencialmente recuperáveis;

- Medicina Tradicional - com identificação de espécies utilizadas na farmacopéia tradicional Kanhgág identificando no território as unidades de recursos disponíveis atualmente e as potencialmente recuperáveis

- Arte e artesanato – a mobilidade Kanhgág no território e a visibilidade dos valores culturais estão na língua, no artesanato, no grafismo, nos cantos, atualizados no parentesco e na circulação do artesanato em todo o território. As políticas públicas devem potencializar, valorizar, incrementar o sistema produtivo do artesanato de cipó, taquara, os cestos e outros objetos da cultura material Kanhgág,

- Cultura - danças, cantos, rituais, festas, língua, elementos que revitalizam o sistema de metades e a lei do respeito, próprias da sociedade Kanhgág quando em sua forma de vida em *Ga*.

Por fim este documento traduz a voz e representatividades das terras indígenas de Nonai, Rio dos Índios, Votouro, Xingu, Campo do Meio, Apucarantina/PR, São Leopoldo, Kanóia, Guarita, Canela, Serrinha, Goj Vêso.

Porto Alegre, 2018

Anexo 4 – Documento final do Acampamento Terra Livre de 2017

Fonte:

<https://mobilizacaoacionalindigena.wordpress.com/2017/04/27/povos-indigenas-unificam-suas-lutas-em-defesa-de-seu-direitos/> (acesso em 05 de maio de 2017)

DECLARAÇÃO DO 14º ACAMPAMENTO TERRA LIVRE

Nós, povos e organizações indígenas do Brasil, mais de quatro mil lideranças de todas as regiões do país, reunidos por ocasião do XIV Acampamento Terra Livre, realizado em Brasília/DF de 24 a 28 de abril de 2017, diante dos ataques e medidas adotadas pelo Estado brasileiro voltados a suprimir nossos direitos garantidos pela Constituição Federal e pelos Tratados internacionais ratificados pelo Brasil, vimos junto à opinião pública nacional e internacional nos manifestar.

Denunciamos a mais grave e iminente ofensiva aos direitos dos povos indígenas desde a Constituição Federal de 1988, orquestrada pelos três Poderes da República em conluio com as oligarquias econômicas nacionais e internacionais, com o objetivo de usurpar e explorar nossos territórios tradicionais e destruir os bens naturais, essenciais para a preservação da vida e o bem estar da humanidade, bem como devastar o patrimônio sociocultural que milenarmente preservamos.

Desde que tomou o poder, o governo Michel Temer tem adotado graves medidas para dismantlar todas as políticas públicas voltadas a atender de forma diferenciada nossos povos, como o subsistema de saúde indígena, a educação escolar indígena e a identificação, demarcação, gestão e proteção das terras indígenas. Além disso, tem promovido o sucateamento dos já fragilizados órgãos públicos, com inaceitáveis cortes orçamentários e de recursos humanos na Fundação Nacional do Índio (Funai) e com nomeações de notórios inimigos dos povos indígenas para cargos de confiança, além de promover o retorno da política assimilacionista e tutelar adotada durante a ditadura militar, responsável pelo etnocídio e genocídio dos nossos povos, em direta afronta à nossa autonomia e dignidade, garantidos expressamente pela Lei Maior.

No Legislativo, são cada vez mais frontais os ataques aos direitos fundamentais dos povos indígenas, orquestrados por um Congresso Nacional dominado por interesses privados imediatistas e contrários ao interesse público, como o agronegócio, a mineração, as empreiteiras, setores industriais e outros oligopólios nacionais e internacionais. Repudiamos com veemência as propostas de emenda constitucional, projetos de lei e demais proposições legislativas violadoras dos nossos direitos originários e dos direitos das demais populações tradicionais e do campo, que tramitam sem qualquer consulta ou debate junto às nossas instâncias representativas, tais como a PEC 215/2000, a PEC 187/2016, o PL 1610/1996, o PL 3729/2004 e outras iniciativas declaradamente anti-indígenas.

Igualmente nos opomos de forma enfática a decisões adotadas pelo Poder Judiciário para anular terras indígenas já consolidadas e demarcadas definitivamente, privilegiando interesses ilegítimos de invasores e promovendo violentas reintegrações de posse, tudo sem qualquer respeito aos mais básicos direitos do acesso à justiça. A adoção de teses jurídicas nefastas, como a do marco temporal, serve para aniquilar nosso direito originário às terras tradicionais e validar o grave histórico de perseguição e matança contra nossos povos e a invasão dos nossos territórios, constituindo inaceitável injustiça, a ser denunciada nacional e internacionalmente visando à reparação de todas as violências sofridas até os dias de hoje.

Soma-se a essa grave onda de ataques aos nossos direitos o aumento exponencial do racismo institucional e a criminalização promovidos em todo o País contra nossas lideranças, organizações, comunidades e entidades parceiras.

Diante desse drástico cenário, reafirmamos que não admitiremos as violências, retrocessos e ameaças perpetrados pelo Estado brasileiro e pelas oligarquias econômicas contra nossas vidas e nossos direitos, assim como conclamamos toda a sociedade brasileira e a comunidade internacional a se unir à luta dos povos originários pela defesa dos territórios tradicionais e da mãe natureza, pelo bem estar de todas as formas de vida.

Unificar as lutas em defesa do Brasil Indígena
Pela garantia dos direitos originários dos nossos povos

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB
MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA

Anexo 5 – Documento final do Acampamento Terra Livre de 2019

Fonte: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/> (acesso em 10 de maio de 2019)

DOCUMENTO FINAL DO XV ACAMPAMENTO TERRA LIVRE

Brasília – DF, 24 a 26 de abril 2019

RESISTIMOS HÁ 519 ANOS E CONTINUAREMOS RESISTINDO

Nós, mais de 4 mil lideranças de povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, representantes de 305 povos, reunidos em Brasília (DF), no período de 24 a 26 de abril de 2019, durante o XV Acampamento Terra Livre (ATL), indignados pela política de terra arrasada do governo Bolsonaro e de outros órgãos do Estado contra os nossos direitos, viemos de público manifestar:

1. O nosso veemente repúdio aos propósitos governamentais de nos exterminar, como fizeram com os nossos ancestrais no período da invasão colonial, durante a ditadura militar e até em tempos mais recentes, tudo para renunciarmos ao nosso direito mais sagrado: o direito originário às terras, aos territórios e bens naturais que preservamos há milhares de anos e que constituem o alicerce da nossa existência, da nossa identidade e dos nossos modos de vida.
2. A Constituição Federal de 1988 consagrou a natureza pluriétnica do Estado brasileiro. No entanto, vivemos o cenário mais grave de ataques aos nossos direitos desde a redemocratização do país. O governo Bolsonaro decidiu pela falência da política indigenista, mediante o desmonte deliberado e a instrumentalização política das instituições e das ações que o Poder Público tem o dever de garantir.
3. Além dos ataques às nossas vidas, culturas e territórios, repudiamos os ataques orquestrados pela Frente Parlamentar Agropecuária contra a Mãe Natureza. A bancada ruralista está acelerando a discussão da Lei Geral do Licenciamento Ambiental, em conluio com os ministérios do Meio Ambiente, Infraestrutura e Agricultura. O projeto busca isentar atividades impactantes de licenciamento e estabelece em uma única etapa as três fases de licenciamento, alterando profundamente o processo de emissão dessas autorizações em todo o país, o que impactará fortemente as Terras Indígenas e seus entornos.
4. O projeto econômico do governo Bolsonaro responde a poderosos interesses financeiros, de corporações empresariais, muitas delas internacionais, do agronegócio e da mineração, dentre outras. Por isso, é um governo fortemente entreguista, antinacional, predador, etnocida, genocida e ecocida.

Reivindicações do XV Acampamento Terra Livre

Diante do cenário sombrio, de morte, que enfrentamos, nós, participantes do XV Acampamento Terra Livre, exigimos, das diferentes instâncias dos Três Poderes do Estado brasileiro, o atendimento às seguintes reivindicações:

1. Demarcação de todas as terras indígenas, bens da União, conforme determina a Constituição brasileira e estabelece o Decreto 1775/96. A demarcação dos nossos territórios é fundamental para garantir a reprodução física e cultural dos nossos povos, ao mesmo tempo que é estratégica para a conservação do meio ambiente e da

biodiversidade e a superação da crise climática. Ações emergenciais e estruturantes, por parte dos órgãos públicos responsáveis, com o propósito de conter e eliminar a onda crescente de invasões, loteamentos, desmatamentos, arrendamentos e violências, práticas ilegais e criminosas que configuram uma nova fase de esbulho das nossas terras, que atentam contra o nosso direito de usufruto exclusivo.

2. Exigimos e esperamos que o Congresso Nacional faça mudanças na MP 870/19 para retirar as competências de demarcação das terras indígenas e de licenciamento ambiental do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa) e que essas competências sejam devolvidas ao Ministério da Justiça (MJ) e à Fundação Nacional do Índio (Funai). Que a Funai e todas as suas atribuições sejam vinculadas ao Ministério da Justiça, com a dotação orçamentária e corpo de servidores necessários para o cumprimento de sua missão institucional de demarcar e proteger as terras indígenas e assegurar a promoção dos nossos direitos.
3. Que o direito de decisão dos povos isolados de se manterem nessa condição seja respeitado. Que as condições para tanto sejam garantidas pelo Estado brasileiro com o reforço das condições operacionais e ações de proteção aos territórios ocupados por povos isolados e de recente contato.
4. Revogação do Parecer 001/2017 da Advocacia Geral da União (AGU).
5. Manutenção do Subsistema de Saúde Indígena do SUS, que é de responsabilidade federal, com o fortalecimento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), a garantia da participação e do controle social efetivo e autônomo dos nossos povos e as condições necessárias para realização da VI Conferência Nacional de Saúde Indígena. Reiteramos a nossa posição contrária a quaisquer tentativas de municipalizar ou estadualizar o atendimento à saúde dos nossos povos.
6. Efetivação da política de educação escolar indígena diferenciada e com qualidade, assegurando a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais. Recompôr as condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena, na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado.
7. Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) e outros programas sociais voltados a garantir a nossa soberania alimentar, os nossos múltiplos modos de produção e o nosso Bem Viver.
8. Restituição e funcionamento regular do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e demais espaços de participação indígena, extintos juntamente com outras instâncias de participação popular e controle social, pelo Decreto 9.759/19. O CNPI é uma conquista nossa como espaço democrático de interlocução, articulação, formulação e monitoramento das políticas públicas específicas e diferenciadas, destinadas a atender os direitos e aspirações dos nossos povos.
9. Fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.
10. Arquivamento de todas as iniciativas legislativas anti-indígenas, tais como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/00 e os Projetos de Lei (PL) 1610/96, PL 6818/13 e PL 490/17, voltadas a suprimir os nossos direitos fundamentais: o nosso direito à diferença, aos nossos usos, costumes, línguas, crenças e tradições, o direito originário e o usufruto exclusivo às terras que tradicionalmente ocupamos.
11. Aplicabilidade dos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que inclui, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos

Povos Indígenas. Tratados esses que reafirmam os nossos direitos à terra, aos territórios e aos bens naturais e a obrigação do Estado de nos consultar a respeito de medidas administrativas e legislativas que possam nos afetar, tal como a implantação de empreendimentos que impactam as nossas vidas.

12. Cumprimento, pelo Estado brasileiro, das recomendações da Relatoria Especial da ONU para os povos indígenas e das recomendações da ONU enviadas ao Brasil por ocasião da Revisão Periódica Universal (RPU), todas voltadas a evitar retrocessos e para garantir a defesa e promoção dos direitos dos povos indígenas do Brasil.
13. Ao Supremo Tribunal Federal (STF), reivindicamos não permitir e legitimar nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal).

Realizamos este XV Acampamento Terra Livre para dizer ao Brasil e ao mundo que estamos vivos e que continuaremos em luta em âmbito local, regional, nacional e internacional. Nesse sentido, destacamos a realização da Marcha das Mulheres Indígenas, em agosto, com o tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”.

Reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com todos os setores da sociedade, do campo e da cidade, que também têm sido atacados em seus direitos e formas de existência no Brasil e no mundo.

Seguiremos dando a nossa contribuição na construção de uma sociedade realmente democrática, plural, justa e solidária, por um Estado pluricultural e multiétnico de fato e de direito, por um ambiente equilibrado para nós e para toda a sociedade brasileira, pelo Bem Viver das nossas atuais e futuras gerações, da Mãe Natureza e da Humanidade.

Resistiremos, custe o que custar!

Brasília (DF), 26 de abril de 2019.

**XV ACAMPAMENTO TERRA LIVRE
ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB)
MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA (MNI)**



Nẽn Ga no Sesc Santana. São Paulo, abril de 2019.