UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSIFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Projeto de Dissertação

História e Política Kaingang na Terra Indígena Rio da Várzea (RS): Permanências e transformações em um grupo Jê meridional

Paola Andrade Gibram

Orientador: Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos

Florianópolis
2010

SUMÁRIO

I-Apresentação 3

II- Introdução 5

III- Justificativa e Discussão Teórica

1) Os Kaingang- da invenção do primitivismo à criatividade indígena 9

2) A Terra Indígena Rio da Várzea – morada dos "índios do mato" 13

3) Sujeitos históricos indígenas: ações políticas em Rio da Várzea 16

4) Legitimidades, casamentos, lideranças 20

5) Da Alta Birmânia ao Rio Uruguai: sistemas políticos em relação 24

IV- Objetivos 25

V- Metodologia 26

VI- Cronograma 28

VII- Referências Bibliográficas 28

I - Apresentação

"Um lugar no meio da mata, cheio de bichos, com xamãs em plena atividade... e, imagine, você só chega até lá de canoa, o único acesso é pelo rio" - disse-me um professor que já havia visitado os Kaingang de Rio da Várzea, ao nos encontrarmos em um congresso de antropologia. "Um lugar muito interessante, com pessoas mais interessantes ainda. E que foi muito pouco pesquisado, poucos antropólogos estiveram por lá".

"Um paraíso perdido", pensei.

Desde então decidi que queria conhecer esse lugar, ir atrás desses xamãs, dessas pessoas que, separadas por um rio, levariam uma vida talvez mais "selvagem", e que pudessem me mostrar realidades e dinâmicas Kaingang[1] diferentes das que já havia previamente conhecido. Confesso: um sonho malinowskiano, impulsionado por sentimentos de aventura, rondado pela áurea de exotismo (da qual procuramos fugir, mas que quando *nos* aparece, brilha como ouro); uma possível "experiência visceral", uma etnografia "clássica" sobre um grupo Jê meridional e não um grupo amazônico, uma relíquia etnológica.

Com essas imagens borbulhando em minha mente (e ofuscando todas as abordagens críticas, pós-modernas, não exotizantes, posicionadas e reflexivas que eu havia aprendido até então), tive a sorte de saber que Cínthia Creatini Rocha, doutoranda do PPGAS, havia trabalhado entre eles em um GT da FUNAI de demarcação territorial, no ano passado. Através de sua mediação, então, pude entrar em contato com o chefe do posto indígena de Rio da Várzea, e ter minha visita anunciada, e permitida, ao cacique da área, Antônio Moreira.

A Terra Indígena Rio da Várzea está localizada no noroeste do Rio Grande do Sul, na região do alto médio Uruguai, entre os municípios de Liberato Salzano e Rodeio Bonito. Pertence juridicamente à primeira cidade, mas está mais próxima, não apenas geograficamente, à segunda. Distanciada por apenas 5 km de estrada de terra- e localizada à margem direita do rio da Várzea- é a esta última que o percurso fluvial dá acesso; e é nela onde moram o chefe do posto, a diretora e os professores da escola indígena, os enfermeiros, os donos dos mercados nos quais os indígenas compram e

[1] Trabalhei com os Kaingang da TI Xapecó (SC) na graduação, e, enfocando sua música, escrevi em 2008 o trabalho de conclusão de curso: *KAGMA TI EG KÃ KI: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xapecó*. Procurarei comparar e dar continuidade, no que for possível, a algumas reflexões germinadas nesse trabalho.

vendem seus produtos. É também por onde se tem o acesso mais fácil às cidades maiores e às outras terras indígenas da região. O acesso até Liberato, mesmo que seja apenas terrestre, é mais difícil: a estrada, além de longa, é cheia de buracos e declives; nos dias de chuva, por exemplo, o rio, mesmo volumoso e com correnteza, é a via mais utilizada pelos Kaingang.

Para chegar até meu destino final, peguei o ônibus até Chapecó (SC), e de lá até Frederico Westphalen (RS), uma das maiores cidades da região (30 mil habitantes, aproximadamente). Esperando de 3 a 4 horas entre um destino e outro, mais uma hora da parada para trocar de ônibus, pois o meu havia quebrado, cheguei em Rodeio Bonito após 16 horas de viagem. A cidade, de 5 mil habitantes, era limpa, organizada, com ruas largas, pavimentadas e/ou asfaltadas; mostrava possuir um comércio intenso, muitos mercados, lojas de roupa, móveis e eletrodomésticos.

No ponto de ônibus, mulheres Kaingang esperavam, cheias de cestos, para irem até Frederico vender seus artesanatos. Não consegui ir até a terra indígena no primeiro dia, pois só iria encontrar com Arnoldo Pinto, o chefe do posto, mais tarde. Segura de que iria para Rio da Várzea no dia seguinte, e sem ter muito o que fazer, resolvi acompanhá-lo, com sua esposa e filhas, até um CTG (Centro de Tradições Gaúchas). O campo, ali, já havia começado.

"Imagine yourself setting down...."

No dia seguinte, às seis da manhã, fui de carona até o porto do Rio da Várzea e lá, com o caíco (espécie de canoa de madeira a remo – algo similar à "batera", como conhecida em Florianópolis - guiada por um caiqueiro, e não por mim, claro), cheguei à terra indígena. Realmente, a paisagem impressionava: o dia estava claro, o rio, calmo e límpido, as margens encobertas por árvores muito verdes; a mata fechava e cobria a vista até as curvas do curso fluvial. De fato, muito diferente das imensas plantações de soja que conhecera em outras áreas Kaingang. Wilson, o irmão do cacique, me esperava do lado de lá com um fusca velho, recém doado pela FUNAI.

Fui recebida por Antônio, e apresentada aos seus pais, seu João Elias Moreira, ex-cacique, e dona Laurinda Kanjeró. Foi principalmente com eles, os "troncos-

velhos”[2], que passei os outros dias conversando, tomando mate, e escutando histórias de Rio da Várzea.

Esse pré-campo, somado a outra visita à região, à experiência entre os indígenas da TI Xapecó e a minhas leituras sobre os Kaingang, direcionaram a temática dessa pesquisa. Devo ressaltar que fui atrás de música, para dar continuidade a minha pesquisa de graduação; em Rio da Várzea, porém, optei por outras abordagens, que não necessariamente excluem a dimensão musical – uma vez que ela faz parte do meu modo de ver as coisas, está presente em todo coletivo humano, e pode revelar aspectos diferenciados em relação a outros tipos de análise - mas não a colocam em primeiro plano. O que vi e escutei ali me levou a escolher outros caminhos, que, no momento, parecem ser mais cabíveis para a apreensão de certas dinâmicas internas, e para, através das especificidades daquele grupo, contribuir com a etnologia Kaingang em geral. Especificidades essas que tensionam diretamente o “exotismo paradisíaco” que me foi inicialmente pintado, que me levou até ali e que, no momento, enriquece as principais inquietações desse projeto de pesquisa.

II- Introdução

Este projeto tem como objetivo fazer um estudo de abordagem etnográfica e histórica entre os Kaingang da T.I. Rio da Várzea (RS), com ênfase nas dinâmicas políticas, nas transformações sociais, na formação e na agência de líderes locais que marcaram a história deste grupo no último século. A escolha desse tema está relacionada a importantes eventos históricos que marcaram a ocupação daquele território indígena, e que trouxeram configurações políticas e sociais particulares ao grupo em sua contemporaneidade. A saber, essa história foi marcada pela ação de alguns indígenas, notáveis “guerreiros” - como o ex-cacique Francisco Kajeró, já falecido - que se formaram como grandes líderes e passaram a ocupar o lugar de, se assim posso provisoriamente designar, figuras míticas naquele grupo indígena.

Essa valorização diferenciada e atualizada nas narrativas e exegeses sobre as histórias dali, parece se verificar também na atualidade, principalmente através dos processos de legitimação da liderança política, mas não só. Existem também outras

[2] “Tronco-velho” é uma categoria nativa utilizada para designar a senioridade; essas pessoas, segundo o estudo de Rocha (2009) são muito valorizadas ali por “deter o conhecimento do passado”, e por “pertencer à terra” há muito tempo.

maneiras pelas quais são percebidas algumas diferenciações internas – quiçá políticas, como aqui proponho perceber - muito marcantes: veja-se, por exemplo, o acúmulo de poder representativo de alguns indígenas, principalmente através de articulações com instituições políticas nacionais (como a FUNAI), de organizações de eventos comemorativos (como o Dia do Índio) e da participação em associações de agropecuários regionais. Ressalto ainda que o domínio da memória e do "saber dos antigos", o conhecimento das artes e do xamanismo (ou seja, aquilo a que chamam de "cultura"[3]), além de instâncias diferenciantes e provedoras de poder, levam a considerá-las como quesitos cuja centralidade parece levar ao caráter mesmo de condição para a formação de líderes locais.

Ao enfocar essas questões, tangenciando um direcionamento teórico e analítico que coloca luz sobre processos de diferenciação nos coletivos indígenas, estarei propondo uma abordagem, portanto, menos sociocêntrica (por colocar luz sobre sujeitos indígenas e não sobre o "todo" social), menos monográfica (por não considerar a sociedade como um "lugar", mas como um processo político) e mais voltada aos conflitos e tensões (e não a regras de sociabilidade holísticas e à harmonia coletiva, direções por sua vez encontradas em trabalhos como de Overing, 1991, 1999). Neste estudo, buscarei particularidades, principalmente através das ações de "sujeitos indígenas"[4] diferenciados, como propõe, por exemplo, Sztutman (2005), ao estudar os

[3] A apropriação indígena da categoria "cultura" foi bem discutida por Carneiro da Cunha (2009), atenta para os diferentes usos desta e de outras categorias analíticas nos meios periféricos e suas devidas refrações em seu retorno para o "centro", onde foram produzidas. Uma vez levada na bagagem dos antropólogos na "viagem de ida", a "cultura", renovada, passa a ser utilizada pelos povos periféricos como uma ferramenta política, uma "arma dos fracos", "um argumento central (...) nas reivindicações de terras como em todas as demais" (:312). Não pretendo aqui esgotar os argumentos da autora – a qual também não pretende esgotar as implicações deste movimento de idas e vindas da "cultura" (que, não coincide com a cultura, mesmo que seus conteúdos não sejam necessariamente diferentes: "cultura" e cultura pertencem a universos distintos de discurso). Sabendo, entretanto, que se na antropologia contemporânea existe um esforço visível de desconstrução dessa noção, ressalto que Carneiro da Cunha chama a atenção para o caminho oposto tomado pela política étnica, uma vez que "vários povos estão mais do que nunca celebrando sua 'cultura'" (:313). Um "assombro" para a teoria ocidental, como apontado por ela, a "cultura", entretanto, traz agora questões muito interessantes, que passam pelos processos e transformações em seu uso traduzido, indigenizado. Buscarei, portanto, estar atenta às formas como são feitas essas traduções, renovações, "adulterações" (conforme proposto por T.Turner, 1993, acerca dos Kayapó) e demais invenções indígenas, levando a cabo essas discussões no agenciamento político Kaingang.

[4] Coloco este termo entre aspas, porque se trata de uma categoria a ser problematizada, uma vez que parte-se da idéia de que o "sujeito" é *construído* diferentemente em suas relações. Essa questão, de forma ampla, vem sendo trabalhada já algum tempo nas ciências sociais; veja-se, por exemplo, as discussões inaugurais de Mauss (1974[1938]) sobre a construção social da pessoa, as contribuições de Dumont (1985) ao pensar o Indivíduo enquanto valor máximo da ideologia moderna, assim como as colaborações de Foucault (1995) sobre a impossibilidade de se pensar a formação dos sujeitos fora das relações de poder. Conta-se ainda com a contribuição mais recente de Strathern (2006) que, partindo de estudos já realizados no início do século XX por Leenhardt, aponta a construção relacional da pessoa melanésia,

processos de individuação entre os antigos Tupi, pensando a política ameríndia através das formas e possibilidades de emergência de pessoas distintivas, assim como pelas ações históricas de *personagens* como os guerreiros proeminentes, os *profetas* e os grandes chefes *principais*.

Como se percebe, estas questões mostram-se intimamente ligadas a temas já bastante debatidos no campo da Antropologia Política, e que vêm ultimamente ganhando mais centralidade no campo de investigação das terras baixas da América do Sul, de acordo com Menezes Bastos (2001). Note-se que a abordagem da política aqui proposta segue alguns direcionamentos apontados por esse último autor, como, primeiramente, a não redução do poder político à coerção física - idéia por sua vez presente em autores clássicos como Evans-Pritchard, Fortes e Radcliffe-Brown, (1970 [1940]), que definiram o poder político pelo exercício da autoridade coercitiva, na possibilidade legítima do uso da violência pelos instrumentos estatais. Por outro lado, a ligação entre poder político e coerção está também presente no projeto clastreano de antropologia política ameríndia, cuja principal marca seria a negatividade do Estado, grande mal evitado pelas sociedades primitivas, porém sempre *presente* pelo risco de sua emergência (Clastres, 1978).

Como se sabe, esta seria uma das idéias centrais na teoria de Pierre Clastres: de que as sociedades primitivas seriam contra o Estado, por terem justamente consciência dos perigos que o surgimento diferenciado de uma Unidade política pode trazer. Essa "escolha" por criar mecanismos que impeçam o surgimento de diferenciações internas seria a marca da primitividade para este autor: a partir de seu olhar, as sociedades seriam ou *contra o Estado,* primitivas e igualitárias, ou *com Estado,* marcadas pelas desigualdades política e econômica entre seus membros. Entretanto, a abordagem aqui retomada de Clastres, inspirada pela releitura crítica feita por Sztutman (2005), propõe que o surgimento do poder político nas sociedades indígenas pode ser pensado para além dessa ruptura. Assim, o que Clastres enxerga como contraditório ou *anti-político*- os mecanismos de "linhas de fuga" que impediriam o surgimento da Unidade, como o profetismo, os movimentos migratórios, a guerra e o xamanismo- Sztutman vê como

trazendo, para isso, a noção de "di-víduo". Já no cenário da etnologia ameríndia, o texto de Seeger, Viveiros, e daMatta (1979), ao enfatizar a centralidade da noção de pessoa neste contexto (atentando para a inaplicabilidade de conceitos e teorias importadas de outras regiões etnográficas), traz importantes debates a este campo de estudos, desdobrando-se em diversas pesquisas e formulações teóricas posteriores (nos quais estão incluídos os trabalhos de Viveiros de Castro 1992, 2002, sobre o perspectivismo ameríndio).

"germes" de poder político, movimentos que são ao mesmo tempo centrífugos, por negarem o surgimento de alianças e cristalizações internas, e centrípetos, por criarem em torno de si novos ordenamentos e formas de concentração de poder.

Desta forma, procuro ver a ação política de uma forma que não limite o poder político ao uso legitimado da ação coercitiva, tampouco que reitere uma ruptura ligada ao surgimento do Estado (uma realidade política que "nos" diz respeito) nas sociedades indígenas. Em suma, procurarei enxergá-la enquanto ação simbólica, em ressonância com o que propõe Menezes Bastos (idem):

> "Em nenhum lugar do Planeta, enfim, parece poder haver ação política que essencialmente não seja ação simbólica (e portanto linguagem e discurso), a redução do poder à 'força' não passando de uma metáfora inorgânica da cultura" (:340).

Seguindo ainda as orientações do mesmo autor, procurarei também não reduzir o poder político à esfera pública da vida social, enxergando também no doméstico um domínio não separado, talvez detentor de uma centralidade (e não de uma "residualidade"), nas dinâmicas políticas. Este seria o caso dos Kaingang, entre os quais, a meu ver, o doméstico apresenta-se como um local extremamente profícuo para a compreensão das estruturas e das práticas políticas locais.

Pretendo, dessa forma, averiguar como as formas de individuação e a emergência de líderes em Rio da Várzea estão ligadas aos casamentos, à descendência e à nominação, uma vez que as redes de parentesco parecem estar ligadas à constituição de núcleos familiares bastante diferenciados, assim como à sucessão de caciques. Quanto a esta última, ao menos nos últimos cinqüenta anos, as evidências são de que o sucessor de Francisco Kajeró foi seu genro (casado com D. Laurinda, filha consangüínea de Jango Kajeró, irmão de Francisco, e também filha deste último devido ao princípio de patrilinearidade[5]) João Elias Moreira, sendo este sucedido por seus filhos, Wilson e Antônio Moreira, o atual cacique.

[5] Tal consideração a respeito da filiação foi percebida por mim no pré-campo, em relatos que revelavam que Francisco Kajeró teria "adotado" todos os seus sobrinhos. Faz parte de meus principais objetivos averiguar essas questões mais detalhadamente: o termo "adotado" parece ser uma forma de tradução indígena que aproxima concepções distintas de parentesco ("minhas", que, conforme já apontado por Schneider [1984], seriam coladas à consangüinidade, e "deles", baseadas talvez em outros princípios, os quais pretendo averiguar).

Note-se que essas e outras questões serão voltadas a dar continuidade às reflexões sobre a relação entre política e parentesco desenvolvida principalmente por Fernandes (2003), que, ao pesquisar a organização política Kaingang, aponta a existência de uma continuidade entre o doméstico e o público, expressa na formação de núcleos familiares e na legitimação política através das *parentagens* e da categoria de "*troncos velhos*"**.** Nesse sentido, pretendo realizar uma análise atenta às preferências matrimoniais e de residência, à onomástica e seus fundamentos estruturais dualistas, uma vez que elas, com suas devidas transformações, se mostram operantes na socialidade desse coletivo Kaingang em sua atualidade (e não apenas no "tempo dos antigos", como comentarei mais adiante).

III- Justificativa e Discussão Teórica

1) Os Kaingang- da invenção do primitivismo à criatividade indígena

A literatura sobre os Kaingang[6], um dos grupos indígenas mais populosos do Brasil (estima-se cerca de trinta mil pessoas, habitando os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, em mais de trinta terras indígenas e nas cidades), é consideravelmente vasta. Uma vez pertencentes ao tronco lingüístico macro-Jê, conta-se, de início, com os clássicos trabalhos realizados sobre os grupos Jê centrais e sententrionais, que tomaram fôlego com o Projeto Harvard Brasil Central, durante a década de 70[7]. Apesar deste projeto inaugural não ter incluído os Jê meridionais em suas pesquisas, pois "seus modos de vida estavam extintos" (Maybury Lewis,1979), essas pesquisas que incluem Maybury Lewis, Turner, e, posteriomente Carneiro da Cunha e Lea (entre outros), podem trazer questões relacionadas a todos os grupos desse tronco lingüístico, como as discussões sobre as contingências e as diversas formas de expressão do dualismo nessas sociedades[8]. Afinal, Lévi-Strauss (1958) já chama a

[6] Pertencentes ao tronco lingüístico macro-Jê, os Kaingang formam junto aos Xokleng da terra indígena de Ibirama (SC), o grupo dos Jê meridionais.

[7] A problemática Jê na época se construiu pela incongruência entre as formas aparentemente não sofisticadas de tecnologia e agricultura desenvolvidas por esses grupos, em relação à complexidade de suas organizações sociais.

[8] Um comentário breve sobre as contribuições desses autores para essas reflexões: se Maybury Lewis (1979, 1992) aponta o dualismo como uma teoria social que pressupõe equilíbrio e harmonia entre pares contrários, que persiste no tempo através das transformações das formas institucionais, Turner (1979), a partir de um viés mais marxista, vai apontar para relações de poder, hierarquias e valores sociais agregados às formas de organização dualista. Lévi-Strauss (2008[1956]), por sua vez, trabalha o caráter

atenção para a possibilidade de comparação entre as sociedades Jê por sua proximidade; sem entretanto, cair no mesmo fenômeno, por serem suficientemente diversas.

Note-se que Lévi- Strauss (1993), ao discutir sobre o estatuto do dualismo nas sociedades ameríndias, coloca que essa seria uma forma de pensamento que não se resume ao sistema de metades, mas se liga a "teorias sociais globais" que unem o cosmos à sociedade. Seria também nesse sentido que Carneiro da Cunha (1978:49), ao estudar o sistema funerário Krahó, grupo Jê Central, mostra como a alteridade entre vivos e mortos é pensada de forma positiva, formadora; dessa forma não apenas os "mortos", mas outras formas de "outros", são vistos como essencialmente necessários para a existência do "mesmo": sinteticamente, a autora apresenta a idéia de que "é para poder pensar-nos que nos opomos" (idem: 81)[9].

Grande parte da literatura sobre os Kaingang aponta para um dualismo que se estende à divisão da sociedade em duas metades opostas, complementares e assimétricas: as metades *Kamé* e *Kairu* (refiro-me aos trabalhos mais recentes, como, por exemplo, Almeida 1998, 2004; Crépeau 1997, 2002; Fernandes 1998, 2003; Tommasino 1995, 2000; e Veiga 1994, 2000, 2004). Note-se que a assimetria liga-se ao fato de a metade *Kamé* ser associada ao todo, considerada mais forte, sendo a metade *Kairu* englobada por ela[10]. Veiga (2004) aponta que uma diferença em relação aos Jê centrais e setentrionais seria que o dualismo entre os Kaingang implica em trocas matrimoniais exogâmicas entre as metades *Kamé* e *Kairu*. A autora acrescenta ainda que, ao se tratar das regras de casamento do sistema de metades, existe uma complexidade ainda maior pelo fato de cada metade se subdividir em outras duas seções ou clãs: a metade *Kamé* se subdividiria nas seções *Kamé* e *Wonhékty*, e a metade *Kairu* em *Kairu* e *Votor*.

---

assimétrico e de desequilíbrio do dualismo, refletindo sobre a (im)possibilidade de existência dos dualismos diametrais, mostrando, através da análise de modelos concêntricos, tratar-se de um ternarismo (para uma discussão do pensamento de Lévi-Strauss sobre o dualismo ver Fausto e Sousa, 2004). Pretendo estar atenta para as formas de dualismo entre os Kaingang, sem, contudo, ser este o foco desta pesquisa.

[9] É também esse estudo, que Carneiro da Cunha (1978) levanta as diferenciações radicais entre "companheirismo" e "amizade formal". No caso, a amizade formal é entendida como "a noção lógica da alteridade e complementaridade, em contraste com a instituição da amizade informal ou companheirismo, que corresponderia à gemeleidade, ou melhor, à simultaneidade."(:88). As lógicas de alteridade e de simultaneidade levantadas nesse estudo clássico sobre o pensamento Jê serão também bases para a reflexão sobre as lógicas de relação de afinidade e/ou hostilidade entre os Kaingang de Rio da Várzea.

[10] Os nomes *Kamé* e *Kairu*, são por sua vez, associados a heróis míticos da gênese cosmológica do mundo Kaingang, representando, respectivamente o sol e a lua, embora não sejam atribuídas às pessoas pertencentes às metades qualquer identificação com o sol e a lua.

Assim, de acordo com a literatura aqui citada, uma das principais formas de visualização do sistema dualista Kaingang seria encontrada nas trocas matrimoniais, as quais seriam regradas pela exogamia patrilinear e pela uxorilocalidade, sendo que aos descendentes são destinadas a nominação e o pertencimento à metade do pai[11]. Deve-se acrescentar que a nominação é ligada à descendência e ao pertencimento às metades, e estende-se à diferenciação entre humanos e animais: de acordo com os mitos de origem, os heróis fundadores *Kamé* e *Kairu* dividiram e atribuíram nominações a todos os seres do universo.

Na literatura aqui citada encontra-se ainda a consideração de que o ritual do *Kiki* (ou *Kikikoi* que significa "comer o *Kiki*", a bebida cerimonial servida no rito), ou *Fandango*, como é também conhecido pelos indígenas, seria o lócus de expressão máxima do dualismo Kaingang. Neste ritual, cujas descrições são encontradas já nos escritos de Baldus (1937)- que o designa como o "culto aos mortos"- e de Nimuendaju (1993[1913]), os participantes se dividem de acordo com o pertencimento a uma ou outra metade, prestando serviços cerimoniais sempre aos membros da metade oposta. Essas funções são também diferenciadas entre homens e mulheres, entre o que é feito no "centro" (sagrado, domínio ritual) e na "periferia" (no domínio doméstico, como a própria fabricação dos instrumentos), ou ainda no "limpo" e no "mato". Expressa-se também a associação do leste e do oeste às metades *Kamé* e *Kairu*, respectivamente.

Tanto nas obras citadas quanto naquelas de Crépeau (1997), Tommasino (1995, 2000) e Veiga (1994, 2000) encontram-se relatos sobre a celebração do rito em diversas aldeias Kaingang no começo do século, sendo que nos últimos anos ele só foi realizado na TI Xapecó (onde atualmente ele também não tem sido realizado). De acordo com Fernandes (1998, 2003), o abandono do *Kiki* em muitas aldeias coincide com a instalação de postos do SPI, com a influência da religião católica e com a chegada da "chefia" branca – explanações essas que tomarei como base para novas reflexões, e não como dado. Sugiro a possibilidade de pensar essas questões de forma menos voltada à interferência central dos "brancos" e mais orientada por uma idéia que remeta a uma idéia de "adormecimento", causado eventualmente pela ausência de alguns gatilhos que desencadeariam o rito atualmente.

[11] Segundo Cid Fernandes (1998), a regra da uxorilocalidade é ainda bastante presente nos critérios de residência, no caso da TI de Palmas. O que levou o autor a essa constatação foi o fato de conhecer muitos jovens recém-casados que viviam nas casas de seus sogros.

Acerca do complexo xamânico Kaingang, os autores aqui comentados apontam para a figura do *Kujã*, um especialista a quem são atribuídos poderes de cura e de visão, sendo esta uma capacidade ligada à possibilidade de acessar planos sobrenaturais e de prever acontecimentos do futuro. Segundo Crépeau (1997, 2002) esses poderes são recebidos através de animais-guia, instrutores para os momentos de caça e de cura, com os quais o *Kujã* entra em contato na floresta, construindo uma forte ligação através de uma série de atividades ritualísticas e específicas a cada animal. Geralmente esses guias, de exclusividade *Kamé*, são o jaguar, o gavião, a jaguatirica e a abelha, sendo que o tipo de poder do *Kujã* depende de qual guia ele possui. Deve-se ressaltar que existem, entre os Kaingang, outros detentores de saberes de cura, que não os *Kujãs*, como os curandeiros, as benzedeiras e as parteiras. Os saberes fitoterápicos, ou referentes aos "remédios do mato", altamente difundidos entre esses indígenas, são considerados "saberes não-guiados", por suas fontes não serem atribuídas a nenhum ser sobrenatural. Os saberes xamânicos, ligados ao animal-auxiliar, e os saberes espirituais de curandeiros que recebem auxílios de santos guias são considerados "saberes guiados".

Frente a essas considerações e características culturais aqui brevemente apresentadas, acho importante destacar o contexto em que elas foram construídas. Como colocado, esses grupos foram excluídos do Harvard Brasil Central, maior projeto de estudos sobre os índios Jê, que marcaram de forma determinante os rumos das pesquisas em etnologia ameríndia não apenas no Brasil. Com isso, a "indianidade Kaingang" ficou altamente obscurecida pelo estigma de aculturação, negativa esta que pesou contra os interesses e os investimentos de pesquisas antropológicas sobre os índios Jê meridionais. Proponho que, muito em decorrência dessa exclusão primeira e do espectro da aculturação que acompanhou os Kaiangang por muito tempo, os estudos aqui citados primaram por investir na pesquisa propriamente etnológica (e não sociológica, de contato etc), através de um projeto teórico que reforçaria uma espécie de "autenticidade cultural" indígena, tornando visível a "indianidade" Kaingang. Notoriamente, ao investir nos estudos sobre a organização dualista, as regras matrimoniais e a nominação, os trabalhos principalmente de Veiga aqui mencionados passaram a inserir os estudos sobre esses indígenas no cenário etnológico sobre os grupos Jê, e marcaram a construção de um *primitivismo* Kaingang até então pouco conhecido (seria por que inexistente?).

Vejo que os principais desdobramentos teóricos nos estudos sobre esses indígenas foram, de um lado, o exacerbamento desse primitivismo, através,

principalmente, de discussões sobre o xamanismo e os sistema de metades clânicas – como percebe-se na obra de Crépeau- e, por outro, a negação de qualquer traço primitivista nos dias atuais, circunscrevendo à "tradição" ou apenas ao "tempo dos antigos" as marcas de uma organização social baseada em princípios dualistas, assim como as regras matrimoniais, de nominação e descendência ligadas a ela (como na obra de Fernandes, que vê, a partir da instalação do Posto Indígena em Palmas, o "abandono"de muitas práticas "tradicionais").

Diante desse panorama, portanto, pretende-se nessa pesquisa uma problematização dos paradigmas primitivistas e culturalistas, marcantes nos estudos sobre os Kaingang (aqui citados). Para isso, um estudo sobre os índios de Rio da Várzea, estes considerados os mais "índios" (ou "primitivos") entre os Kaingang (por, entre outros fatores, morarem em uma terra próxima à floresta e separada por um rio, por praticarem a caça e a pesca, por possuírem um complexo xamânico relativamente "ativo", por serem todos falantes do idioma indígena[12], por praticarem rituais de batismo e nominação indígena, entre outros fatores que serão apontados mais adiante), e por serem tão pouco conhecidos, em relação aos índios "tão mais cosmopolitas" da TI Xapecó, pode trazer importantes questões comparativas em relação a outros grupos Kaingang - e não só. Índios "primitivos", mas não tanto, pretende-se nesse estudo estar atenta às criatividades, aos hibridismos, às transformações, buscando refletir sobre as formas como princípios de organização sócio-cosmológica indígenas vêm se atualizando diante de eventos históricos marcantes, no contínuo (porém não homogêneo) contato com aquilo que chamamos de "sociedade nacional". Uma pesquisa que, portanto, sem negar a possibilidade de existência de fundamentos dualistas na socialidade Kaingang contemporânea, pretende não reificar divisões entre o entre o que é transformacional ou novo daquilo que é autêntico ou tradicional - construções essas, a princípio, arbitrárias - buscando estar atenta para as estratégias e atualizações criativas desses indígenas.

2) A Terra Indígena Rio da Várzea – morada dos "índios do mato"

Como já mencionado, existem pouquíssimas pesquisas já realizadas na TI Rio da

[12] Todos são falantes do Kaingang, e são, em sua maioria bi-lingües: na escola indígena *Francisco Kajeró*, as crianças aprendem o português a partir dos sete anos.

Várzea. A bibliografia sobre a área compõe-se basicamente da dissertação de mestrado de Cernev Rosa (2004), de um "Relatório Preliminar de revisão dos limites da Terra Nonoai/ Rio da Várzea" (RS) (Rocha, 2009) e de um "Estudo antropológico e sócio-ambiental" realizado em 2007 por uma equipe de antropólogos e biólogos para o conhecimento dos condicionantes para a construção de hidrelétricas na região. Conta-se também com pesquisas que, realizados nas TIs Votouro e Nonoai (terra indígena cujo território anteriormente englobava a área ocupada pelos indígenas de Rio da Várzea), acabam trazendo informações sobre esse coletivo, como os trabalhos de Rosa (1998, 2005). Esta incipiência já seria uma das primeiras justificativas para esta pesquisa, que pretende abordar e aprofundar em aspectos ainda pouco ou não estudados entre esses indígenas; um trabalho que se relaciona, como já colocado, não só à literatura sobre os Kaingang, mas também à referente aos Jê como um todo.

Note-se que além desses trabalhos, encontra-se na tese de Fernandes (2003) uma abordagem comparativa sobre a intersecção política-parentesco Kaingang, onde a TI Rio da Várzea é apontada como "absolutamente distinta" da TI de Palmas (PR), por motivos, principalmente, políticos e territoriais:

> "As histórias dos Kaingang de Palmas e de Rio da Várzea ocupam os extremos opostos de uma mesma política: a política do contato entre os índios e 'brancos' no sul do Brasil. Podemos afirmar que os Kaingang de Palmas são parte dos esforços de cathechese e civilização dos gentios dos sertoens do Paraná: o contato sistemático desde 1840 e o desenvolvimento intenso da política indigenista, com sua ênfase integracionista, ao longo de todo o século XX, são a marca de sua história. Por outro lado, *o que caracteriza a história dos Kaingang do Rio da Várzea é a aversão reiterada aos fog kupri (estrangeiros brancos) e a seus aliados indígenas*, o que resultou na rejeição sistemática aos desdobramentos locais do indigenismo oficial" (Fernandes, 2003: 216, grifo meu)

Esse posicionamento contra o "indigenismo oficial" e aos *fog kupri* apontado por Fernandes, além de ser percebido pela tardia presença de órgãos estatais (como o SPI e os postos da Funai)[13] está relacionado a uma problemática territorial, ambiental e histórica que são, por sua vez, centrais para se pensar a atualidade dos Kaingang de Rio da Várzea: e é nesse sentido que Cernev Rosa (2004) apresenta uma reflexão sobre a forma como os indígenas apreendem uma história marcada pela expropriação e retomada de terras naquela área. De fato, se hoje a TI Rio da Várzea, de acordo com o estudo sócio- ambiental (2007), possui um território de 16.415 hectares, dos quais aproximadamente 14 mil são cobertos por mata nativa, e apenas 200 ocupados pela área

[13] A instalação do posto da Funai em Rio da Várzea só foi feita no final da década de 1980.

de moradia e plantio, isto se relaciona anteriormente com importantes questões históricas e políticas que determinaram de forma decisiva a configuração da atual conjuntura social, política e econômica do grupo.

O território de Rio da Várzea é reconhecido pelos indígenas que ali habitam por sua ocupação ancestral, sendo que colocam a existência do "cemitério dos antigos" (onde ainda enterram seus mortos), como prova dessa ancestralidade. Entretanto, suas terras só foram legalmente reconhecidas muito recentemente, no ano de 2003. O histórico de lutas pelo reconhecimento de suas terras remonta ao século XIX, mais especificamente 1856, momento este em que o governo estatal delimitou as fronteiras da área indígena de Nonoai, englobando a área também ocupada pelos indígenas de Rio da Várzea. Posteriormente, no período republicano (de 1910 a 1918) novas demarcações foram realizadas, sendo que, já neste momento, grande parte das terras de Nonoai haviam sido ocupadas por colonos; sendo assim, esse primeiro território demarcado foi então dividido entre as populações de Nonoai e Serrinha com 34.908 ha e 11.950 ha, respectivamente. Note-se que além da grande perda territorial, os indígenas de áreas distintas acabavam sendo confinados em um mesmo território, o que provavelmente daria origem a hostilidades e ao faccionalismo entre grupos Kaingang.

Este foi o caso dos indígenas de Rio da Várzea: por não terem suas terras reconhecidas e delimitadas, dividiam o território de Nonoai sem, no entanto, submeterem-se às lideranças desse grupo (conforme Cernev Rosa, 2004 e Fernandes, 2003). O problema maior se deu, entretanto, quando as terras que ocupavam foram, em 1940, arbitrariamente transformadas no Parque Florestal de Nonoai pelo governo do Rio Grande do Sul. A partir de então, conforme as explicações de seu João Elias e os trabalhos acima mencionados, os Kaingang passaram a sofrer perseguições e diversas formas de violência pelos guardas florestais, que lhes impediam de caçar, plantar, pescar e de ocuparem a área onde anteriormente viviam. Note-se que, somadas as perseguições dos guardas florestais, havia a hostilidade dos indígenas de Nonoai, que, segundo as fontes aqui mencionadas, queriam que os indígenas de Rio da Várzea deixassem a área que moravam, mudassem para o território da Sede de Nonoai e se submetessem à liderança dali.

Nesse histórico de lutas pela expropriação de terras, a ação de Francisco Kajeró é ressaltada em todo o processo; ele, considerado como um herói, um guerreiro, teria sido o líder responsável pela "resistência" e retomada das terras de origem. Os direitos pela terra, parcialmente atendidos em 1985, e definitivamente homologados em 2003,

são ressaltados e atribuídos à "luta" desses indígenas, direcionada pela ação do velho "Chico" Kajeró. Hoje, entretanto, passam mais uma vez por um processo de tentativa de reconhecimento e ampliação de suas terras, onde habitam aproximadamente 390 indígenas distribuídos em quatro aldeias - ou "setores", como são ali denominadas as subdivisões habitacionais.

3- Sujeitos históricos indígenas: ações políticas em Rio da Várzea

Neste projeto, portanto, *pretendo compreender melhor a ação desses líderes, sujeitos centrais para se pensar o regime de historicidade e as dinâmicas políticas locais.* A (oni)presença e a importância atribuídas a Francisco Kajeró, sua relação de parentesco com os caciques que o sucederam- João Elias, seu genro, Wilson e Antônio Moreira, seus netos- e a maneira como essas lideranças influíram diretamente nas questões políticas e territoriais na história do grupo foram pedras de toque para o direcionamento das questões neste momento levantadas. Buscando estar atenta aos processos mais amplos de transformação sócio-cultural entre esses indígenas, pretendo, portanto, colocar luz sobre contingências biográficas de alguns sujeitos históricos Kaingang, que, como sabemos, podem transformar -ou manter- as estruturas sócio-políticas através de suas práticas.

Note-se que o fato de trabalhar com biografias indígenas traz problematizações em si: afinal, como trabalhar com uma noção (biográfica) que traz uma concepção de sujeito notoriamente "ocidental"?

Com relação a isso, Calavia Saez (2006) alerta para que não estejamos presos à concepção de sujeito moderno dumontiano (autônomo, indivisível) ao lidar com biografias indígenas: as histórias de vida (ou seja, as narrativas que permitem a construção da biografia - que por sua vez se define como um gênero literário - de alguém) são muitas vezes narradas por vozes de outrem, apontando mais para uma exterioridade do que para uma interioridade. Isso, por sua vez, poderia ajudar a entender outra concepção de sujeito entre os grupos indígenas: um sujeito "relacional", que se constrói "pela confluência de vozes de mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos". Ou seja: deve-se atentar para o fato de que as biografias seriam traduções, e não mímesis lineares das vidas dos sujeitos em narrativa. Ressalto ainda que esse tipo de abordagem pode trazer questões novas à etnologia, pois segundo o mesmo autor, "ao que parece, nunca um indígena brasileiro decidiu- se ou foi solicitado a relatar sua vida,

e não o mito ou a história do seu povo... a autobiografia está ausente da etnologia brasileira, a biografia sem mais é igualmente uma lacuna" (idem, :181).

Por outro lado, penso que um foco nas biografias de alguns sujeitos indígenas, assim como nas ações e nas formas como são construídos os líderes e demais "sujeitos eminentes" entre os Kaingang, pode trazer questões importantes sobre a cosmologia, a organização social, o parentesco e outros domínios - eventualmente inesperados -, através de um corte sincrônico, e sobre algumas conjunturas políticas, econômicas e sociais, que se revelam diacronicamente. Importante ressaltar que a noção de "sujeito eminente" aqui evocada, ressoa com as inflexões sobre o *Big man* melanésio estudado, entre outros, por Strathern (1991), que o definiu como um sujeito com a capacidade de "conter em si muitos homens". Note-se que esse conceito foi transportando para o contexto ameríndio por Dreyfus (1993), ao estudar os efeitos dos empreendimentos coloniais na Guiana Ocidental a partir do século XVI, sobre as redes políticas indígenas na época. Segundo a autora, estas redes, bastante antigas, seriam estruturadas através da circulação de bens, pessoas e valores, em um vasto circuito de trocas e de rituais regidos por sua vez por aquilo que designa como "homens eminentes" (os "*big men* ameríndios"). Importantes personagens para as ações políticas dali, esses homens seriam também grandes chefes de guerra, e podiam levar seu grupo a ocupar posições estratégicas –ou nodais- nas relações multicentradas que cobriam as Guianas, de acordo com a amplitude do parentesco e clientela que eram capazes de reunir (:25).

A utilização do conceito de "homem eminente", por sua vez, foi transportada ao Alto Xingu, onde Menezes Bastos (1995) estuda os processos políticos da sociedade xinguara, em suas dinâmicas locais e reconfigurações históricas, perante, por exemplo, o projeto geo-político nacional de construção do Parque Nacional do Xingu (sob a égide "heróica" dos irmãos Villas-Boas). Se, de um lado, o autor ressalta o acionamento dos irmãos Villas-Boas, na criação da *pax xinguensis,* onde os rituais inter-tribais ocupariam uma posição central para as "boas relações" (regidas por uma "etiqueta de xinguanidade") entre grupos étnicos outrora inimigos ou que nunca antes se encontravam, por outro chama também a atenção para a centralidade e a importância da ação de "homens eminentes" (como o kamayurá Matukã, ou o yawalapití Natáku) nas redes de alianças desse contexto, definindo-os como

> "grandes cativizadores, asiladores, sogros, cunhados e irmãos mais velhos, que constituem os centros das alianças guerreiras, nexo

> original por sua vez da configuração aldeã e da organização étnica ou quase étnica" (:258).

Sendo a noção de "homem eminente" baseada na de "*big man*" melanésio, devo, entretanto, fazer algumas ressalvas quanto a este ultimo termo, utilizando, para isso, alguns apontamentos feitos por Godelier (1986). Ao fazer uma retrospectiva das formas como a noção de *big man* foi utilizada, desde que ganhou fama, principalmente com o trabalho de Sahlins (1963), o autor atenta para o fato de que ela acaba sendo considerada a forma mais corrente de hierarquia na Melanésia, chegando a ser considerada como um clichê no campo de estudos da região. Ao estudar os Baruya, Godelier parte de algumas análises e diferenciações para demonstrar que aquilo que seria tomado como o autêntico "*big man*", seria antes uma exceção perante diversas formas de "grandes homens" na Melanésia. Acrescenta que os *big men* distinguiriam-se dos demais *grandes homens* (como os grandes guerreiros e grandes xamãs, que, também angariando poder por méritos pessoais, acabam transmitindo sua fama e reconhecimento pela hereditariedade) por adquirirem poder ao longo da vida através de méritos como a generosidade, expressa na capacidade de acumular e distribuir riquezas[14]. Por fim, após averiguar diversos exemplos etnográficos, o autor coloca que o *big man* seria mais um dentre outros tipos de *grandes homens,* mais recorrentes, na Melanésia.

Nesse sentido, portanto, devo frisar que estas e outras questões abordadas no contexto melanésio e ameríndio serão construtos para a reflexão sobre o surgimento de chefes, e demais sujeitos diferenciados, "eminentes", entre os Kaingang de Rio da Várzea. Por outro lado, a partir de discussões sobre sujeitos que são ao mesmo tempo *individuais e coletivos*, percebe-se que a sugestão de abordagem neste estudo é bidirecional, apontando, de um lado, para as trajetórias individuais, histórias de vida e as formas como esses sujeitos percebem e atuam na historicidade local; e de outro, para as estruturas sociais, culturais e políticas que fazem com que posições de liderança, status social ou outras diferenciações sejam atribuídas a determinados sujeitos. Isso não quer dizer que essas direções não se entrecruzem, ou sejam irredutíveis; estão, antes, diretamente ligadas.

[14] Averiguando as condições de emergência de *big men* nas sociedades assim caracterizadas por esse tipo de hierarquia, Godelier coloca em primeiro plano o princípio estrutural de inequivalência nas trocas (expressa tanto pela troca de mulheres por bens, assim como pela diferença de quantidades de riquezas trocadas). Nesse sentido, em sociedades onde as riquezas fossem distribuídas diretamente entre as famílias, e as trocas fossem equivalentes (mulheres por mulheres), tal como entre os Baruya, o surgimento de *big men* (em seu sentido "autêntico") não seria necessário. Haveria, nessas sociedades, outros tipos de *grandes homens*, como os grandes guerreiros.

É interessante perceber que essas relações entre indivíduo e grupo social, apontam para discussões clássicas, mas constantemente atualizadas na antropologia, em análogos como parte e todo, estrutura e agente, ou fato e valor. Bourdieu (1983), por exemplo, faz isso ao apresentar uma teoria da prática, em crítica ao objetivismo presente no estruturalismo saussureano, apontando para uma dialética entre interioridade e exterioridade dos sujeitos em relação às estruturas - uma vez que, sendo ao mesmo tempo estruturantes e estruturadas, elas podem ser transformadas nas práticas dos agentes sociais[15]

Essa será a abordagem sobre a *praxis* desses sujeitos indígenas Kaingang, os agentes das mudanças inerentes à sua história[16]. Aproxima-se, portanto, da idéia de que, ao apropriarem-se de elementos da modernidade, os indígenas fariam-no segundo suas próprias lógicas culturais- idéia que ganhou bastante visibilidade através do conceito de "indigenização da modernidade", que foi popularizado através do trabalho de Sahlins (1997). Sabemos que essa é uma idéia dialoga com trabalhos anteriores deste autor, nos quais se voltou à superação da dicotomia entre estrutura e prática, ao mostrar como a transformação, e a permanência, das estruturas culturais são desdobramentos das ações de sujeitos particulares, como aparece nitidamente nessa passagem:

> "Através do 'eu heróico'-e seus diversos complementos, por exemplo, o parentesco perpétuo- as principais relações da sociedade são ao mesmo tempo projetadas historicamente e incorporadas correntemente nas pessoas de autoridade. *Ancestrais contemporâneos, essas figuras históricas são estruturais pelo simples fato de sua existência, na medida em que a vida de outros são definidas pelas suas"* (:72, grifo meu)

Note-se que essa abordagem liga-se ainda à noção de "socialidade" proposta por Strathern (1996,2006), a qual tem se mostrado bastante rica para pensar os processos de individuação indígena, justamente por não obliterar a oposição entre sociedade e indivíduo. Como por "socialidade" entende-se que a noção de pessoa e o problema da subjetividade não são separados das relações sociais (sendo que o domínio dessas últimas extrapola o nível da exterioridade, uma vez que são também "internamente"

[15] Utiliza, para isso, a noção de *habitus*, que explicita diretamente as relações das "estruturas estruturadas e estruturantes" com os atores sociais: "as práticas que o *habitus* produz são determinadas pela antecipação implícita de suas conseqüências"(:61)

[16] Vou no sentido colocado por Calavia Saez (2006) que vê "...a transformação como um âmago, e não como um acidente, das sociedades indígenas"(:196).

constitutivas), alguns autores, como Sztutman (2005), vêm utilizando esse conceito e trazendo nova luz sobre os processos de diferenciação e de individuação indígenas, já que esses processos não se dariam separados do "caldo relacional" (:59) no qual os sujeitos são constituídos.

É interessante notar que assim como com o conceito de "socialidade" procurou-se escapar dos reducionismos e da imposição universalista da idéia vigente de sociedade, o conceito de "historicidade" é trazido por Sahlins (1990) em uma proposta de questionar a validade universal da história ocidental (ou da historiografia ocidental), abrindo a possibilidade para outras formas de concepção e de práticas históricas diferenciadas. Essas duas categorias, uma que permite pensar as individuações indígenas dentro de suas relações, e que, de certa forma preza por uma abordagem centrada no sujeito e não no todo social, e outra que permite pensar o regime de historicidade segundo a lógica e as práticas locais, serão centrais para essa pesquisa. Nesse sentido, através da articulação desses (e de outros) conceitos teóricos antropológicos com os conceitos e categorias nativas sobre os temas aqui estudados, pretendo colaborar para o crescimento do conhecimento etnológico sobre os Kaingang, relacionando-os, com devidas aproximações e distanciamentos, com a teoria etnológica ameríndia mais geral.

4) Legitimidades, casamentos, lideranças

Este trabalho dialogará com a pesquisa de Fernandes (1998), que trata dos diferentes princípios de construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas (PR), dos primeiros momentos de contato (ou seja, meados do século XVIII) até a década de noventa do século passado. Afastando, entretanto, da noção de "legitimidade" utilizada por este autor (a qual seria baseada no princípio durkheimiano de coesão social, e apontaria para "certo grau de consenso entre os membros de uma comunidade" [Fernandes, 1998:7]), busco centrar-me na pergunta: o que possibilita o surgimento de líderes, ou ainda, quais são as condições presentes em Rio da Várzea que permitem a emergência e a permanência da chefia?

Note-se que ao trabalhar com a legitimação da liderança política pós-contato em Palmas, Fernandes baseia-se na diferenciação entre a "sociedade tradicional" e a "sociedade atual", utilizando categorias da mesma forma distintas para pensar o poder político nessas "duas sociedades" – sendo importante ressaltar que o autor parte de uma

divisão feita pelos próprios indígenas (a qual pode, entretanto, não apontar para os mesmos lugares para os quais ele aponta), que remete ao "tempo dos antigos" a efetivação do ritual do *Kiki*, assim como a operatividade de regras de casamento, residência e nominação ligadas, por sua vez, à divisão entre as metades clânicas *Kamé* e *Kairu*[17]. Nesse sentido, penso que algo distinto ocorre em Rio da Várzea: quando presente nas falas dos indígenas, o "tempo dos antigos" parece remeter aos tempos de fuga dos guardas florestais, de expropriações de suas terras, e mesmo de sofrimento (ver Cernev Rosa, 2004). A referência maior ao passado parece se atualizar nas memórias personificadas pelos "troncos-velhos", os quais, sugiro, não reiteram os limites de um tempo em que o "sistema do índio" (expressão utilizada pelos Kaingang) operava, e que hoje não opera mais. Por esses e outros motivos, procurarei pensar o poder político a partir de estruturas que se transformam – ou permanecem- ao longo do tempo, buscando, antes, ligações, e não rupturas, entre o passado e o presente desses indígenas.

Dessa forma, se Fernandes trabalha com a concepção de poder envolvida na "sociedade tradicional" dos Kaingang de Palmas com o "culto aos mortos" (*Kikikoi*), alegando que o ritual seria "um importante momento de definição do prestígio" (1998:106), buscarei refletir sobre outra forma de ritual, que parece ter importante centralidade nas relações de prestígio entre os Kaingang de Rio da Várzea (atualmente, mas, claro, também no passado): os casamentos[18]. Não pude presenciar ainda um casamento indígena em Rio da Várzea (fui até lá, no mês de abril, para o casamento da filha do cacique, mas o evento foi cancelado por conta da chuva), mas pela forma como são feitos, tudo indica que serão cenários muito profícuos para a reflexão sobre as relações de prestígio e a legitimação das diferenças de poder entre os representantes familiares. Conforme as narrativas, há uma competição de foguetes entre os grupos que acompanham a noiva e o noivo, que vêm em passeata até se encontrarem no centro da

[17] Essa diferenciação entre o "tempo dos antigos" e os dias atuais é bastante presente entre os Kaingang da TI Xapecó (ver Gibram, 2008). De forma semelhante, Loch (2004), ao pesquisar a arquitetura Xokleng, mostra que há também uma nítida diferenciação entre o tempo presente e o tempo passado para esses índios. Neste caso, o divisor de águas é atribuído ao contato ocorrido em 1914 com Eduardo Hoerhan, que atraiu os índios Xokleng para um local fixo, tirando-os do "mato", o que fez com que se tornassem, aos poucos, índios "pacificados". Os índios da "pré-pacificação" seriam os "índios do mato", e aqueles da pós-pacificação seriam os "índios de fora"- eles mesmos, os atuais. O "tempo do mato", entretanto, é visto pela autora não por uma negatividade, mas pela centralidade que ocupa em suas atualizações nos discursos e nas práticas contemporâneas. Acerca do "tempo do mato", ver também o projeto de Hoffmann (2009) sobre a música Xokleng (e, posteriormente, sua dissertação, em andamento).

[18] Ressalto que, ao abordar os casamentos, estarei, como já colocado, aproximando-me das abordagens de Fernandes feitas em trabalho posterior, quando aborda as relações de parentesco e poder político (Fernandes, 2003), relacionando-as às formas de dualismo Kaingang, em suas formas concêntricas e diametrais.

aldeia, onde ocorre a celebração, feita geralmente por um *kujã*. Há também uma forte disputa no que concerne à quantidade de carnes e bebidas oferecidas pelas famílias[19].

Por outro lado, o fato de Fernandes (1998) trabalhar com "diversas configurações da distribuição do poder", incluindo a "introdução de agentes da autoridade nacional no interior da vida política de Palmas"(:9) poderá me ajudar a pensar também a presença do chefe do posto indígena, Arnoldo Pinto, que trabalha na área há mais de quinze anos e que, devido às reformas internas da FUNAI, está agora deixando o posto. Sua presença- e sua ausência - na área certamente serão pontos importantes nessa pesquisa: quais são as formas de mediação política dos indígenas perante setores estatais? Como eles lidam com diferentes tipos de autoridade? Como se re-organizam neste momento em que as lideranças locais não mais "dividem" o poder assim como as incumbências administrativas até então assumidas pelo chefe do posto indígena?

Ressalto ainda outra aproximação com o trabalho de Fernandes (2003): assim como o autor chama a atenção para o prestígio e para o valor representativo dos "troncos velhos", nesta pesquisa procuro trabalhar com a idéia de não limitar a análise ao domínio da chefia política "institucionalizada" pela "liderança indígena"- sendo esta uma categoria nativa que designa a formação de uma chefia detentora de autoridade política formada geralmente pelo cacique, vice-cacique, coronel, major capitães, cabos e polícias[20], com suas variações para cada área indígena Kaingang (ver Fernandes 1998). Sendo assim caracterizada, ressalto que procurarei nesta pesquisa estar atenta a outras formas de liderança ali existentes, assim como a outras formas de poder ligadas ao poder político: veja-se, por exemplo, que o vice-cacique da área é um reconhecido *Kujã* (xamã Kaingang); D. Laurinda Kajeró, mesmo não ocupando uma posição na "Liderança Indígena", é um "tronco-velho", uma representante, uma das pessoas mais

[19] Interessante que o caráter agonístico dessas celebrações matrimoniais parece remeter ao tratamento que Mauss (2003 [1923-1924]) confere ao *potlatch*, uma forma típica de prestação total encontrada em tribos do noroeste dos Estados Unidos, Melanésia e Papuásia (note-se que Mauss refere-se também a ocorrência de *potlatch* na América do Sul, percebida por Lenoir [1944]). Segundo Mauss, *potlatch* quer dizer "nutrir", "consumir" (:191) e a característica principal dessa "prestação total de tipo agonístico" seria o princípio de rivalidade que permeia todas as práticas rituais (que incluem casamentos, iniciações, sessões xamânicas e demais formas de cultos). O autor cita que, no antagonismo entre chefes, chega-se a queimar as próprias riquezas para eclipsar o chefe rival. Em suma, tratar-se-ia de "uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã" (:192).

[20] Essa organização, segundo o estudo de Rocha (2009) foi apropriada dos regimes militares na época das instalações militares do império.

respeitadas por sua idade avançada, por seu conhecimento sobre o passado e os remédios do mato, e por ser descendente direta de Francisco Kajeró.

É interessante notar como a formação de líderes, a acumulação de poder ou a diferença de status é abordada em outros contextos etnológicos, como no Alto Xingu. Menezes Bastos (1978:64), por exemplo, refere-se a Takumã como "o principal 'representante' Kamayurá, homem de grande prestígio, devido entre outras coisas, a seus poderes xamanísticos especiais". Nessas "outras coisas" estaria a sua habilidade virtuosística como mestre de música (maraka'yp) no complexo de flautas sagradas Kamayurá. E, em outro contexto (Menezes Bastos, 1996), mostra como Raoni, teve que antes se "xinguanizar", aprender o xamanismo Kamayurá através de Sapaín, para então se tornar o importante e famoso líder político e "representante" dos povos indígenas xinguanos.

Basso (1973), por sua vez, identifica diferentes status sociais entre os Kalapalo: anetaw (*amunaw), oto (nakai owekeho,* dono do ritual), *ifi* (kawoká-mona, especialista do ritual) e *fuati* (yatamá, xamã), apontando que existe uma busca por acumulação de prestígio e de papéis, especialmente nos rituais, em cada uma dessas categorias. É possível que uma pessoa acumule mais de um desses status; os líderes são aqueles que conseguem acumular e adquirir muitos status sociais elevados, "destacados do resto da comunidade como indivíduos poderosos"(:124). Quando os *amunaw,* indivíduos de muito prestígio, acumulam os status de *nakai owekeho*, e tornam-se yatamá, eles se transformam em indivíduos extremamente poderosos, capazes de julgar as acusações de feitiçaria e conduzir assuntos cosmo-políticos da aldeia.

Barcelos Neto (2008) propõe que a categoria *amunaw* é traduzida, entre os Wauja, por "cacique" ou "capitão", mas que, entretanto, ela aponta para algo além disso. Para ele

> "a categoria *amunaw* é subjetivada em um tipo específico de pessoa xinguana, cuja distinção é visível em seu corpo e audível pela qualidade de sua fala, soma-se a isso sua descendência de amunaw e, como sinal de notabilidade, e atitudes de generosidade, altruísmo e autocontrole". (idem: 262)

A partir dessa idéia, ele constrói uma análise da chefia Wauja, relacionando as dimensões domésticas e matrimoniais com as habilidades para a liderança. Note-se, entretanto, que o autor descobre a existência de uma "substância física" herdada de pais *amunaw* (o que faz com que eles se distingam dos "comuns" e se casem com outros *amunaw*, sendo essa uma das principais políticas matrimoniais Wauja), que nunca foi

encontrada por outros pesquisadores (como Menezes Bastos, Piedade, Fausto, Mello) no Alto Xingu.

5) Da Alta Birmânia ao Rio Uruguai: sistemas políticos em relação

Como se percebe, este é um projeto que vê na comparação um ponto forte da pesquisa antropológica. Trazer conceitos e problemas gerais aos Kaingang, comparar diferentes contextos de atualização, ampliar as reflexões aos Jê meridionais e aos Jê como um todo, são metas que irão reger os principais direcionamentos analíticos deste trabalho. A comparação, no entanto, pode se apresentar em diferentes níveis de abstração, e aqui gostaria de comentar alguns pontos importantes, localizadas entre o local e o global, que podem, dependendo do material etnográfico construído em campo, ganhar peso nesta pesquisa.

"Os sistemas sociais só são inteligíveis quando pensados em relação aos outros sistemas com os quais interagem". Esta frase, presente na apresentação de Sistemas Políticos da Alta Birmânia (Leach, 1996 [1974]: 9) elaborada por Lygia Sigaud, resume uma das principais colaborações trazidas por este autor à antropologia política. Como se sabe, nesta que foi sua obra máster, Leach dedicou-se ao estudo do sistema político dos kachins, habitantes das colinas da Alta Birmânia, relacionando-os aos chans, seus vizinhos, habitantes das terras baixas do vale, povos aparentemente bastante diferentes entre si. O que o autor buscou demonstrar foi que, por trás da aparente diferença cultural – "cultura" como algo, portanto, que é "decorrência" da estrutura social, uma "forma" ou "roupagem" da mesma (:79)- , havia uma estrutura política comum a esses grupos, a qual, pela instabilidade inscrita pela existência de dois modelos distintos, mesmo antagônicos, só poderia ser compreendida em relação. Assim, para tornar o modelo político *chan,* marcado pela autocracia e hierarquia feudal, inteligível, Leach contrastou-o com o modelo *gumlao,* caracterizado pela anarquia, democracia e igualitarismo. E entre dois modelos polares, quase ideais, o autor descreve ainda o modelo *gumsa*, intermediário, marcado pela instabilidade, e compreensível apenas em contraste aos outros dois modelos de organização *gumlao* e *chan.*

Mas porque trazer os modelos políticos dos kachin e dos chan para pensar os Kaingang? Aqui estaria uma primeira, talvez a maior, abstração comparativa: independente dos contextos, a forma como foram pensados por Leach, ou seja, através de uma relação contrastiva - devido, principalmente, à instabilidade desses modelos-,

pode ser bastante rica para pensar o sistema político em Rio da Várzea, em uma ótica mais abrangente, que privilegie sua relação (principalmente, mas não só) com o sistema político de Nonoai.

Vimos na breve contextualização histórico-territorial acima apresentada que, além dos guardas florestais presentes na época em que as terras indígenas localizadas próximas ao Alto Rio Uruguai foram transformadas em reserva estadual, os Kaingang de Rio da Várzea também vivenciaram muitos conflitos com os indígenas de Nonoai, apontando para uma oposição vigente, quiçá estrutural, entre esses grupos. Essa rivalidade remonta aos momentos de demarcação territorial no fim do século XIX e começo do século XX, quando, como já colocado, a área de Rio da Várzea foi "englobada" pela terra indígena de Nonoai. Estes indígenas, "donos da terra", reivindicavam que os indígenas de Rio da Várzea submetessem a sua liderança política, e mudassem de onde estavam para permitir o livre acesso à terra e aos recursos naturais.

A não submissão política e a persistência no território próprio por parte dos Kaingang de Rio da Várzea marcaram um processo de conflito presente ainda hoje. Compreender essa relação, que talvez remeta ao faccionalismo[21] destacado na literatura historiográfica, sobre os Kaingang nos primeiros momentos de contato, será parte dos objetivos desta pesquisa. Talvez o sistema político em Rio da Várzea se torne "mais inteligível" se comparado em termos constrativos em relação ao sistema vigente em Nonoai, assim como em relação a outros grupos Kaingang com os quais se relacionam.

IV- Objetivos

Objetivo geral: fazer um estudo de abordagem etnográfica e histórica entre os Kaingang da TI Rio da Várzea, com ênfase nas ações e organizações políticas locais.

Objetivos específicos:

-Compreender como se dá a construção, a prática e a legitimação de líderes em Rio da Várzea - o que inclui analisar como e em que medida o conhecimento xamânico, o

[21] A idéia de faccionalismo entre os Kaingang é retomada com ressalvas, por remeter a uma ausência de organização política entre esses indígenas. Fernandes (2003) coloca que se o faccionalismo existe, ele não seria desestruturante, mas um princípio de organização política.

domínio das artes (cestaria, artesanato, música), e a feitiçaria estão relacionados ao poder político;

- Identificar estruturas internas de diferenciação - como as preferências matrimoniais, a nominação, a formação de núcleos familiares - buscando refletir sobre a forma como são construídas as diferentes relações de poder em Rio da Várzea. Isso faz parte de uma análise mais ampla sobre as relações de parentesco e matrimoniais, e como estas são relacionadas à estrutura política local;

- Recolher biografias de alguns indígenas, como Dona Laurinda, seu João Elias e Antônio Moreira, assim como suas memórias e narrativas sobre a história do grupo (o que inclui a reconstrução da biografia de Francisco Kajeró);

- Descrever os casamentos, as reuniões da "liderança indígena", assim como eventos festivos e atos públicos, onde se tem a presença de autoridades "não-indígenas" (como o dia do índio). A partir dessas descrições, procurarei compreender como se dava a relação do chefe do posto indígena de Rio da Várzea com as lideranças locais e como tem sido a re-organização após sua saída da área indígena;

- Compreender como se dá a relação entre as lideranças de Rio da Várzea e Nonoai, buscando também comparações entre as respectivas formas de organização política. Nesse sentido, buscarei também comparações mais amplas com outros contextos Kaingang.

V- Metodologia

Para a realização desta pesquisa, pretendo morar entre os Kaingang da TI Rio da Várzea o tempo necessário para o alcance dos objetivos aqui expostos (devido ao limite de tempo referente a uma pesquisa de mestrado, penso que realizarei uma pesquisa com duração de aproximadamente três meses). Vejo a convivência direta e a participação na vida cotidiana desses indígenas como algo imprescindível para isso. Como colocado, a mediação para que minha estadia seja possível já foi feita nesse pré-campo: ao me apresentar como colega da doutoranda Cínthia Creattini, minha entrada na área foi

bastante facilitada; além disso, fui muito bem recebida na casa de seu João Elias e D. Laurinda nesses primeiros dias de contato.

Em meu trabalho de campo, procurarei descrever de forma densa o modo como os sujeitos indígenas da "liderança" se relacionam entre si e com os demais membros do grupo. Para isso, participarei de reuniões, eventos festivos (como os casamentos), e de rodas de conversas informais. Penso que esses momentos são importantes para entender os aspectos de legitimação das lideranças, expressos nas práticas (que incluem as discursivas) desses indígenas.

Pretendo também recolher biografias de alguns indígenas, assim como reconstruir a biografia do ex-cacique Francisco Kajeró. Esse registro não será linear; as histórias de vida serão construídas aos poucos, na medida em que eu for coletando os dados narrados pelos próprios sujeitos biografados, como por outrem, que possivelmente tragam outras informações para a construção das mesmas. Quanto à questão da memória e das narrativas sobre a história do grupo, tenho em mente trabalhar com narrativas livres, pois não pretendo interromper o fluxo narrativo, direcionando-o com questões previamente estabelecidas. Vejo as conversas informais como, possivelmente, um dos momentos mais produtivos para desenvolver essa questão em meu trabalho de campo.

Os dados sobre o parentesco serão obtidos através do método genealógico. Penso que tal método é ainda bastante útil para a visualização das formas como se dão as uniões matrimoniais, certas regularidades e preferências; da mesma forma, as sucessões de líderes - que como vimos, estão intimamente ligadas à "parentagem"-, também poderão ser assim mais claramente visualizadas. Quando obtiver dados suficientes, pretendo utilizar a máquina do parentesco (Maqpar) desenvolvida por Márcio Silva, como uma ferramenta que me auxilie na compreensão das redes de aliança ali envolvidas.

Pretendo ainda entrevistar o chefe do posto indígena, e outros atores envolvidos com as dinâmicas sócio-políticas em Rio da Várzea, como a diretora da escola, os médicos e enfermeiras do posto, e agricultores vizinhos à área indígena. Esses atores poderão revelar aspectos diferenciados, justamente por se relacionarem com os indígenas a partir de posições de poder distintas nas redes de socialidade. Além disso, buscarei, se possível, visitar a TI de Nonoai e entrevistar o atual cacique ou demais pessoas ligadas à liderança indígena, buscando levantar questões sobre as relações destes com os indígenas de Rio da Várzea.

VI- Cronograma

	2010			2011						
	Out	Nov	Dez	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul
Pesquisa bibliográfica										
Qualificação do projeto	**X**									
Revisão bibliográfica			**X**	**X**	**X**	**X**	**X**			
Pesquisa de campo	**X**	**X**	**X**	**X**						
Análise dos dados de campo			**X**	**X**	**X**					
Elaboração da dissertação					**X**	**X**	**X**	**X**	**X**	
Defesa da dissertação										**X**

VII- Referências Bibliográficas

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.

BALDUS, Herbert . *Ensaios de etnologia brasileira*. São Paulo, Editora Nacional, 1937.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: ritual de máscaras no Alto Xingu.* São Paulo: EDUSP, 2008.

BASSO, Ellen B. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1973.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: Ortiz, R. (org.), *Sociologia: Pierre Bourdieu*, SP: Ática, 1983.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. Editora Cosac Naify: São Paulo, 2009.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*: Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

CREPEAU, 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.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os Mortos e os Outros* - Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. Editira Hucitec,São Paulo, 1978.

Estudo antropológico e sócio-ambiental da TI Rio da Várzea, Equipe Multidisciplinar, 2007

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia – Etnologia e História Indígena*, NHII/USP, FAPESP, 1993.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio, Rocco, 1985.

FAUSTO, Carlos; SOUZA, Marcela Coelho de. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. In: *Revista de Antropologia,* vol.47 no.1 São Paulo, 2004.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade Política Kaingang*: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

_____. *Política e Parentesco entre os Kaingang*: uma análise etnológica. Tese de doutorado em Antropologia Social – USP, São Paulo, 2003.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. in RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert. *Michel Foucalt, uma trajetória filosófica,* São Paulo, Ed Forense Universitária, 1995.

GIBRAM, Paola A. *KAGMA TI EG KÃ KI*: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xapecó. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC. Florianópolis, 2008.

GODELIER, Maurice. *La produccion de grandes hombres* – poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea. Madrid, Ed. Akal, 1986.

HOFFMANN, Kaio Domingues. *Música, sociabilidade e cosmologia: uma etnografia Xokleng*. Projeto de dissertação de mestrado, UFSC, Florianópolis, 2009.

LEACH, E.R. *Sistemas Políticos na Alta Birmânia*. Um estudo da estrutura social Kachin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996 [1977]

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 221-248, 2008 [1955]

_____. As organizações dualistas existem? In: Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac &Naify , pp. 147-178, 2008 [1956]

_____.Antropologia estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1993

LOCH, Silvia. *Arquiteturas Xoklengs Contemporâneas* – uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social- UFSC, Florianópolis, 2004.

MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de Pessoa, a noção do "Eu". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPE/ EDUSP, 1974, vol. I, pgs. 207-241.

_____ . Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Mauss, Marcel [1872-1950], *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1923-1924].

MAYBURY-LEWIS, David (org.). *Dialetical Societies*. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A Musicológica Kamyurá* – para uma antropologia da comunicação do Alto Xingu. Editora da UFSC, Florianópolis, SC, 1999 [1978].

_____. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguara. In: *Anuário Antropológico*/94, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. Musicalidade e ambientalismo: ensaio sobre o encontro Raoni-Sting. In: *Antropologia em Primeira Mão*, n. 14, PPGAS – UFSC, Florianópolis, 1996.

_____. Ritual, História e Política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaquatirica (Jawari). In: *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Franchetto, B. e Heckenberger, M. orgs. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, pp. 335-357, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo*: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993 [1913].

OVERING, Joanna. A estética da produção: O senso de comunidade entre os cubeo e os piaroa. In: *Revista de Antropologia* 34: 7-33, 1991.

_____. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Mana* 5 (1):81-107.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Preface. In *African Political Systems*. Fortes, M. e Evans-Pritchard, E. E. eds. London: Oxford University Press, pp xi-xxiii, 1970 [1940].

ROCHA, Cínthia Creatini. Relatório preliminar de revisão dos limites da Terra Nonoai/Rio da Várzea (RS). Relatório circunstanciado no prelo. 2009.

ROSA, Marcelo C. de Cernev. *A Luta pela Terra em Memórias Kaingang*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 2004.

ROSA, Rogério R. G. *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRS, Porto Alegre, 1998.

_____. *Os Kujãs são diferentes*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRS, Porto Alegre, 2005.

SÁEZ, Oscar Calávia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. Novos Estudos CEBRAP, n. 76, Nov. 2006, 179-195, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editot, 1990.

SCHNEIDER, David M. *A critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, 1984

SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, in: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, n 32, maio 1979, 2-19.

STRATHERN, Marilyn. One man and many man. In: Godelier & Strathern, (eds.), *Big Man and Great Man*, personifications of power in Melanesia. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

_____. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: Ingold, Tim (org.), *Key debates in Anthropology*. New York: Routledge, pp 57-96, 1996.

_____. *O gênero da dádiva*. Campinas, Ed Unicamp, 2006

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal* – A ação política ameríndia e seus personagens. Tese de dourado, USP, 2005.

TURNER, Terence. Imagens Desafiantes: A Apropriação Kaiapó do Vídeo, in *Revista de Antropologia* 36: 81-121, 1993.

TOMMASINO, Kimiye. *A História dos Kaingang da bacia do Tibagi. Uma sociedade Jê Meridional em movimento*. Tese de Doutorado, USP ,São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye; RESENDE, Jorgisnei Ferreira de. *Kikikoi – ritual dos Kaingang na área indígena de Chapecó*: registro áudio-fotográfico do ritual do Mortos. Londrina: Midiograf, 2000.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang*: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de mestrado. Campinas, UNICAMP, 1994

_____. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

_____. *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais.* Apresentação oral, XXIV Encontro Anual da Anpocs, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes epistemológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, vol. 2, n. 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1992.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo, 2002. Pp. 347-399.