

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL  
CAMPUS PATO BRANCO

CARLOS FREDERICO BRANCO

**AS ARAUCÁRIAS NA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA:  
TERRITÓRIOS, EXISTÊNCIAS E RESISTÊNCIA KAINGANG**

PATO BRANCO

2021

**CARLOS FREDERICO BRANCO**

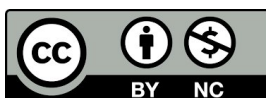
**AS ARAUCÁRIAS NA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA:  
TERRITÓRIOS, EXISTÊNCIAS E RESISTÊNCIA KAINGANG**

**THE ARAUCARIAS IN THE INDIGENOUS LAND MANGUEIRINHA:  
KAINGANG TERRITORIES, EXISTENCES AND RESISTANCE**

Dissertação apresentada como requisito para  
obtenção do título de Mestre em 2021 da Universidade  
Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).  
Orientador: Miguel Angelo Perondi.  
Coorientador: João Daniel Dorneles Ramos.

**PATO BRANCO**

**2021**



[4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Atribuição – Uso Não Comercial (CC BY-NC) - Permite que outros remixem, adaptem e criem obras derivadas sobre a obra licenciada, sendo vedado o uso com fins comerciais. As novas obras devem conter menção ao autor nos créditos e também não podem ser usadas com fins comerciais. Porém as obras derivadas não precisam ser licenciadas sob os mesmos termos desta licença.



Ministério da Educação  
Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Campus Pato Branco



CARLOS FREDERICO BRANCO

**AS ARAUCÁRIAS NA TERRA INDÍGENA DE MANGUEIRINHA: TERRITÓRIOS, EXISTÊNCIAS E RESSITÊNCIA  
KAINGANG**

Trabalho de pesquisa de mestrado apresentado como requisito para obtenção do título de Mestre Em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Desenvolvimento Regional Sustentável.

Data de aprovação: 31 de Agosto de 2021

Prof Miguel Angelo Perondi, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof Antonio Cavalcante De Almeida, Doutorado - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (Ifce)

Prof.a Hieda Maria Pagliosa Corona, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof Joao Daniel Dorneles Ramos, Doutorado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs)

Prof Sergio Baptista Da Silva, Doutorado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs)

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 31/08/2021.

Dedico a minha família e aos meus ancestrais.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a todos os kaingang, sejam eles humanos e não humanos, pois sem eles esta dissertação não seria possível.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), *campus* Pato Branco, pela oportunidade de eu realizar a pesquisa e pela confiança em meu trabalho.

Agradeço à Romilda de Fátima Branco, minha mãe, por sempre ter dedicado a sua vida a mim.

Agradeço ao Blademir Antônio Vieira Branco, meu pai, por todo o apoio e pela paciência nessa fase difícil da minha vida.

Agradeço ao Cesar Augusto Branco, meu irmão, por ter me ajudado em meus momentos mais difíceis.

Agradeço à Kauane Florão, por todo o apoio, a atenção e a paciência: foram meses de estudos, que sem a sua companhia seriam impossíveis de suportar.

Agradeço ao Airnton Carlos Batistela, pela amizade, pelo companheirismo, pelas discussões, pelas cervejas e por sempre estar disposto a me ajudar.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Miguel Angelo Perondi, por aceitar me orientar e por todo o apoio dado. Sem a paciência e a compreensão do Miguel, talvez eu não teria conseguido concluir a escrita da dissertação.

Agradeço ao meu coorientador Prof. Dr. João Dorneles Ramos, por aceitar o desafio em me orientar e conduzir minhas ansiedades como pesquisador.

Agradeço à Josiane Carine Wedig, por ter me oportunizado conhecer o PPGDR, por seus conselhos e em me ouvir atentamente.

Agradeço à Hieda Maria Pagliosa Corona, por seus conselhos e por sempre me apoiar em meus empreendimentos acadêmicos e sociais.

Agradeço ao Sergio Baptistas da Silva, por permitir que eu fosse aluno especial na UFRGS no Curso de Etnologia Ameríndia no Programa de Pós Graduação em Antropologia.

Agradeço ao Rogério Réus Gonçalves da Rosa, por me ouvir atentamente e por seus conselhos.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por oportunizar a bolsa de pesquisa, possibilitando minha dedicação exclusiva no mestrado.

Agradeço ao cacique Miguel Alves, pela oportunidade de me construir como professor e pesquisador com os kaingang.

Agradeço à professora kaingang Juraci Maciel, por todos os ensinamentos por confiar na minha pessoa.

Agradeço à Miriam Maciel, por me acolher em sua casa e pela confiança no meu trabalho e nas minhas intenções.

Agradeço à dona Helena Rodrigues, por me acolher em sua casa em Mangueirinha e por me acolher como parte da sua família: minha mãe kaingang.

Agradeço ao Adair Rodrigues, meu primeiro amigo kaingang, professor e orientador. Sem a sua ajuda, jamais estaria aqui.

Agradeço ao Doka, Ademir Rodrigues, por todos os ensinamentos e conhecimentos, fundamentais para eu conhecer a cosmo-ontologia kaingang.

Agradeço a toda a família da dona Helena, seus filhos, sobrinhos e netos que sempre me acolheram como parte da família.

Agradeço ao Márcio Kókoj, por me acolher em sua casa e por confiar no meu trabalho entre os indígenas e kaingang.

Agradeço à Elvira Luiz dos Santos Cretã, por me acolher em sua e por todas as histórias que tive o prazer em ouvir atentamente.

Agradeço a Kretã Kaingang, por seus ensinamentos e inspirações de luta.

Agradeço ao Duko, Adroaldo Felis, por seus ensinamentos e pela confiança em minha pessoa.

Agradeço ao seu Francisco, pelas histórias e por seu conhecimento.

Agradeço ao Marciano Borges, que muito me ensinou sobre a floresta e a história kaingang.

Agradeço à Juliana Guimarães, pelo incentivo, pelo apoio e pela confiança no meu trabalho.

Agradeço à Irene Klauss, pelos ensinamentos transmitidos pelo Monge São João Maria e por me ensinar amar os animais e as plantas, ensinando-me e incentivando-me a reflorestar o mundo.

Agradeço ao Joel Anastácio, pela amizade e por confiar no meu trabalho.

Agradeço ao Bonde da Velha Guarda, sobretudo ao Erozan, por confiar em minha pessoa.

Agradeço aos meus professores da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), que possibilitaram a minha formação e me construíram como cidadão crítico.

Agradeço ao Jó Klanovicz, pelo pesquisador que me tornei.

Agradeço à Luciana Klanovicz, que além de orientadora, foi uma mãe durante a minha graduação.

Agradeço à Cecília Maria Helm, pelas longas conversas no WhatsApp, pelas orientações, pelos ensinamentos e pelas suas palavras, fundamentais na escrita da dissertação.

Agradeço ao José Ronaldo Fassheber, por ter me instigado a seguir o caminho que escolhi.

Agradeço à Liliane Freitag, que desde o meu primeiro dia da graduação me ensinou o que era ser historiador.

Agradeço ao Lucas Mores, *in memoriam*, por toda a nossa amizade, que além de me inspirar pela admiração pela sua pessoa, foi um grande amigo e pesquisador.

Agradeço ao Willian Correa, pela amizade e por todo apoio desde a graduação.

Agradeço à Andrea Ciacchi, por confiar no meu trabalho e por todo o seu incentivo para que eu continuasse minha caminhada enquanto pesquisador.

Agradeço ao Ricardo Loureiro, pela sua amizade e por todos os momentos que passamos juntos.

Agradeço à Eucleia Gonçalves, pelas suas palavras e por acreditar em mim quando eu mesmo duvidava das minhas capacidades.

Agradeço ao Éder Gurski, pela amizade e pelo companheirismo em minha caminhada.

Agradeço ao Jean Fávero, pela amizade e pelas orientações espirituais dos Orixás e Exus.

Agradeço à Priscila Rudiak Lustosa, pelas palavras de apoio e pela amizade durante a dissertação.

Agradeço ao Valtemir Santos Nascimento, pela sua amizade e por acreditar em mim.

Agradeço ao Maycom Nascimento, pela sua amizade e por sempre lembrar de mim.

Agradeço à Rachel De Souza Fonseca Iagiecz, pela amizade e pelo apoio durante a dissertação.

Agradeço à Cleci Maria Dartora, por confiar em minha pessoa e por me abrigar em sua casa quando mais precisei.

Agradeço à Eliana Piaia Piazzon, pela amizade e por ser uma pessoa inspiradora através de seu humanismo.

Agradeço o trabalho e a dedicação de todos aqueles que procuram tornar o conhecimento acessível, disponibilizando documentos *online*.

Agradeço ao Kamé e ao Kairu-kré, por permitirem que eu fizesse parte do cosmo kaingang.

Agradeço ao Nhanderu, por me orientar e me conduzir nos meus momentos mais difíceis.

Agradeço ao profeta e monge São João Maria, por me orientar e pelos seus ensinamentos.



## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo compreender as relações entre os humanos e as araucárias na Terra Indígena Mangueirinha (TIM). A pesquisa foi desenvolvida através de fontes documentais e bibliográficas. O aporte teórico utilizado na pesquisa contou com etnologia ameríndia, etnografias, trabalhos etno-históricos e arqueológicos. Os Kaingang, na TIM, vivem nas florestas com araucárias, campos e rios desde os tempos imemoriais e míticos. Os Jê, ancestrais dos Kaingang, coexistem com as araucárias há pelo menos 3.000 anos, produzindo com elas, territórios e florestas. A cosmo-ontologia kaingang divide o cosmo em três níveis: o *numbê*, o mundo dos mortos; o *ga*, o mundo dos vivos e o *kafá*, o mundo celestial, onde se encontram *Tupe*, Deus, o Sol e a Lua. Em *ga*, ainda existem três domínios: *nen*, a floresta; *erê*, os campos e o *emã*, a aldeia. Em todos esses territórios as araucárias habitam com os humanos, sendo ao mesmo tempo, a fronteira, a intermediária e o caminho entre os humanos para esses outros mundos. Com a colonização euro-brasileira nos territórios kaingang, tanto os humanos como as araucárias passaram a ter seus territórios invadidos, ocupados e explorados. No século 20, esse processo na TIM foi marcado pela grilagem e pela exploração da floresta, contudo, a resistência provocada pela aliança ancestral entre os humanos e as araucárias permitiu que, tanto a floresta com araucárias como o território da TIM, resistissem aos avanços coloniais em Mangueirinha.

**Palavras-chave:** Cosmo-ontologia. Desenvolvimento. Meio Ambiente. Multinaturalismo.

## ABSTRACT

This dissertation aims to understand the relationship between humans and araucarias in the Indigenous Land Manguairinha (TIM). The research was developed through documentary and bibliographic sources. The theoretical contribution used in the research included Amerindian ethnology, ethnographies, ethno-historical and archeological works. The Kaingang, in the Indigenous TIM, have lived in forests with araucarias, fields and rivers since time immemorial and mythical. The Jê, ancestors of the Kaingang, coexist with the araucarias for at least three thousand years, producing territories and forests with them. Kaingang cosmo-ontology divides the cosmos into three levels: the numbe, the world of the dead; ga, the world of the living, and kafa, the celestial world, where Tupe, God, the Sun and the Moon meet. In ga, there are still three domains: nen, the forest; erê, the fields and the eman, the village. In all these territories the araucarias live with humans, being at the same time the border, the intermediary and the path between humans to these other worlds. With the Euro-Brazilian colonization in the Kaingang territories, both humans and araucarias began to have their territories invaded, occupied and exploited. In the 20th century, this process in the Indigenous TIM was marked by land grabbing and forest exploitation, however, the resistance caused by the ancestral alliance between humans and araucarias allowed both the forest with araucarias and the territory of the Indigenous TIM, resist the colonial advances in Manguairinha.

**Keywords:** Cosmo-ontology. Development. Environment. Multinaturalism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Foto de Satélite da Terra Indígena Mangueirinha.....	32
Figura 2 – Mapa das Comarcas de Guarapuava e Palmas, na província do Paraná...43	
Figura 3 – Mapa Fitogeográfico do Paraná.....	47
Figura 4 – Mapa da formação florística de Santa Catarina.....	47
Figura 5 – Mapa da Estrada Corrientes.....	51
Figura 6 – Mapa da divisa entre Paraná e Santa Catarina.....	52
Figura 7 – Mapa: "A província do Paraná".....	59
Figura 8 – Mapa territorial das araucárias.....	91
Figura 9 – Mapa das ocupações kaingang e xoklém no Planalto Meridional.....	91
Figura 10 – Estrada das Missões.....	119
Figura 11 – Inventário de Manoel Felix Siqueira.....	123
Figura 12 – Territórios de campos e florestas a leste da Terra Indígena Mangueirinha.....	124
Figura 13 – Capanema ao centro, com o seu filho e o seu neto.....	128
Figura 14 – Planta da Colônia do Chopim.....	133
Figura 15 – Fotografia de João Vicente Capanema e família, em Curitiba.....	150
Figura 16 – Mapa da Colônia K.....	157
Figura 17 – Mapa da Colônia K, segundo a empresa Slavieiro.....	158
Figura 18 – Planta da Fazenda Quinhão IX.....	161
Figura 19 – Carta topográfica de Clevelândia, contendo o território de Mangueirinha e as propriedades no entorno.....	163
Figura 20 – Foto de Ângelo Kretã.....	167
Figura 21 – Mudanças de araucária.....	186
Figura 22 – Cruz de Cedro do Monge São João Maria.....	188

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Área de florestas nos territórios kaingang, nos municípios de Guarapuava, Mnagueirinha e Palmas.....	168
---	-----

## LISTA DE SIGLAS

ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
AP	Antes do Presente
ASAIKG	Associação Socioambiental Indígena Kaingang e Guarani
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DGPI	Departamento Geral do Patrimônio Indígena
ELETROSUL	Companhia de Geração e Transmissão de Energia Elétrica do Sul do Brasil
FPCI	Fundação Paranaense de Colonização e Imigração
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
HA	Hectares
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
MDB	Partido Movimento Democrático Brasileiro
PPGDR	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional
SNI	Serviço Nacional de Informação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena
TIM	Terra Indígena Mangueirinha
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul
UNI	União Nacional Indígena
UNICENTRO	Universidade Estadual do Centro-Oeste
UNOCHAPECÓ	Universidade Comunitária da Região de Chapecó

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2 COSMOPOLÍTICA KAINGANG NO <i>KREIE-BANG-RÊ</i>.....</b>	<b>35</b>
2.1 Territorialidades Kaingang no <i>Kreie-Bang-Rê</i> .....	42
<b>3 <i>FÀG E NEN</i>: ARAUCÁRIA E FLORESTA NO COLETIVO KAINGANG.....</b>	<b>67</b>
<b>4 <i>FÁG</i> E AS RELAÇÕES KAINGANG NO TEMPO MITOLÓGICO E ANTIGO.....</b>	<b>89</b>
4.1 <i>Kiki</i> ou <i>Kikikoi</i> : a festa com os morto.....	103
4.2 Tempo Mítico: a origem de Mangueirinha.....	109
4.3 Tempo do Tronco Velho: a memória dos ancestral.....	115
<b>5 INTERVENÇÕES NA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA.....</b>	<b>140</b>
5.1 O Tempo do Panelão.....	141
5.2 Angêlo Kretã – Presente!.....	163
5.3 A luta continua.....	181
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>184</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>191</b>
<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>198</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Sofri como muitos colegas, a impossibilidade de realizar trabalhos de campo durante a pandemia causada pelo Coronavírus. Quando eu me preparava para ir para Manguueirinha realizar a etnografia da pesquisa, no início de 2020, um fato novo surgiu e tive que me adaptar para cumprir o objetivo de compreender as relações kaingang<sup>1</sup> entre os humanos e as araucárias na Terra Indígena Manguueirinha (TIM)<sup>2</sup>.

A pandemia, naquele momento, causou-me muita tristeza, pois eu desejava muito realizar etnografia em Manguueirinha. A floresta com araucárias sempre chamou a minha atenção e, mesmo morando próximo de fragmentos de florestas, da experiência de viver na floresta com os kaingang, seria a primeira vez que eu realmente estaria na floresta, caminhando entre araucárias e muitas outras espécies que eu jamais saberia reconhecer.

Impossibilitado de ir para Manguueirinha, a opção era realizar a etnografia com os kaingang e as araucárias através das experiências históricas como mapas e relatórios disponibilizados de forma *online*, como trabalhos etnográficos realizados na TIM. Essa empreitada possibilitou não só compreender as relações humanas e das araucárias, como, também, realizar a crítica contra as consequências causadas pelas políticas desenvolvimentistas ocidentais/modernas.

Contudo, só foi possível realizar esta dissertação, porque tive a colaboração de importantes interlocutores kaingang, com os quais eu já mantinha relações. Durante os anos de 2017 e 2018, fui professor de História na Escola Indígena Nitótu, na Aldeia Alto Pinhal em Clevelândia. Nesse momento, as minhas tentativas de conviver com os kaingang se tornaram realidade e, através do enfermeiro kaingang

---

<sup>1</sup> A língua Kaingang é composta por cinco dialetos falados do norte do Rio Paranapanema ao sul do Rio Uruguai. Com o contato e a colonização euro-brasileira desde o século 16, muitas foram as formas de se escrever o Kaingang. A escrita adotada nesta dissertação é o resultado da minha experiência com a língua. Nomes de lugares, territórios, nomes próprios – busquei as formas locais nas referências da pesquisa. Outras escolhas são devido ao costume de escrever certas palavras e expressões. Adair Rodrigues, amigo, professor e enfermeiro kaingang na Aldeia Alto Pinhal em Clevelândia, orientou-me escrever o Kaingang como eu achasse melhor para aprender a língua. Como o Kaingang é uma língua dinâmica e com muitas variações de escrita, minha referência para os termos em Kaingang é o Glossário disponibilizado na dissertação. A palavra Kaingang será utilizada quando for para nomes próprios e kaingang quando designar os coletivos kaingang.

<sup>2</sup> A Terra Indígena de Manguueirinha (TIM) está localizada nos municípios de Chopinzinho, Coronel Vivida e Manguueirinha, região sudoeste do estado do Paraná. Segundo o site Terras Indígenas, 70,13% da TIM está localizada em Chopinzinho, 25,43% em Manguueirinha e 9,96% em Coronel Vivida.

Adair Rodrigues<sup>3</sup>; de Miguel Alves<sup>4</sup>, o cacique da Aldeia; da sua irmã, a *kof*; da professora kaingang Juraci Maciel; e da sua filha, a professora kaingang Miriam Maciel<sup>5</sup>, passei a caminhar e a conhecer os kaingang não só em Clevelândia, mas a viver na cosmo-ontologia kaingang.

Através do Adair, conheci a TIM e fui recebido na casa da dona Helena, sua mãe. Nas conversas em torno do fogão a lenha ou tomando chimarrão, conheci muitas pessoas e pude ouvir várias histórias que me instigavam a realizar uma pesquisa em Manguueirinha. Doka<sup>6</sup>, irmão do Adair, foi uma dessas pessoas, que como seu irmão, mantém o conhecimento medicinal da floresta. Além dos ensinamentos apreendidos sobre a medicina ancestral, apreendi com Doka, Adair e dona Helena, saberes cosmo-ontológicos kaingang.

Nesse mesmo período, também, conheci o Márcio Kókoj<sup>7</sup> e a sua mãe Elvira. Acolhido em sua casa, não conhecia, ainda, as histórias de Manguueirinha, mas nos anos que se passaram, através do Márcio, passei a conhecer as histórias de lutas, resistência e a importância das araucárias e da floresta em Manguueirinha.

Não posso deixar de mencionar todo o conhecimento que me foi possibilitado, transmitido pela professora kaingang Juraci Maciel, pelo seu irmão e pelo Miguel. Foi com eles que presenciei as primeiras histórias entre os humanos e os animais. Também, tive a oportunidade de ouvir diversos mitos e histórias ancestrais da professora Juraci, que sempre contava para mim e eu a ouvia atentamente.

Antes de iniciar o processo de trabalho de campo em 2020, no meu primeiro ano da dissertação, realizei algumas visitas na fronteira da floresta em Manguueirinha. Em uma caminhada com o Márcio e o seu Osmino, percorremos o entorno da TIM. Encontramos imbuías cortadas do tempo das serrarias na TIM e rios degradados pelas lavouras de soja nas propriedades vizinhas.

---

<sup>3</sup> Adair Rodrigues é enfermeiro e professor kaingang, reside na Aldeia Alto Pinhal.

<sup>4</sup> Miguel Alves é Cacique na Aldeia Alto Pinhal, em Clevelândia. A Aldeia Alto Pinhal foi fundada em 2007, em Clevelândia, a partir de kaingang que não viviam aldeados no município. A atuação de Miguel como cacique é reconhecida pela luta pela educação indígena no Paraná e no sul do Brasil.

<sup>5</sup> Miriam Maciel é professora e pedagoga kaingang na Escola Indígena Nitótu.

<sup>6</sup> Doka é o nome kaingang de Ademar Rodrigues. Doka é professor, cursando Pedagogia Indígena pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e especialista na medicina Kaingang. Mora na Aldeia Trevo, na TIM.

<sup>7</sup> Márcio Kókoj é graduando em Licenciatura em Educação no Campo pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). É uma liderança jovem na TIM. É presidente da Associação Socioambiental Indígena Kaingang e Guarani (ASAIG), associação indígena socioambiental na TIM e, também, participa do movimento indígena nacional.



Na Escola Nitótu, ainda conheci o Duko<sup>8</sup>, professor e pesquisador que mora no Toldo Chimbangue, em Chapecó, Santa Catarina. Com o Duko, conheci não só as histórias dos *kofá* dos territórios kaingang no oeste de Santa Catarina, mas aprendi muito sobre Clevelândia, cidade que nasci e escrevi este trabalho. Conhecer a história kaingang em Clevelândia foi importante, pois permitiu compreender tanto a colonização euro-brasileira, como o antigo *Kreie-bang-rê*, território kaingang onde estão a *emã* estudada nesta pesquisa.

Quando, enfim, passei a debruçar-me na pesquisa de arquivos *online*, eu já havia estabelecido relações com a cosmo-ontologia kaingang, no que poderia ser algo mais próximo de uma etnografia em campo, porém até aquele momento, mesmo que as araucárias e a floresta fossem minha preocupação na pesquisa, minhas visitas em Manguairinha foram para estabelecer as alianças que possibilitariam a etnografia na Terra Indígena (TI). Muitas histórias não haviam sido registradas, pois o meu objetivo não era registrar e sim ouvir e conhecer, para depois, no momento adequado da pesquisa, passar a organizar as narrativas e as relações. Naquele momento, no pacto etnográfico, os registros ainda não haviam sido acordados.

Graça aos esforços de muitas pessoas em disponibilizar e compartilhar documentos *online*, referentes à história indígena no Brasil, foi possível em uma pandemia, onde eu não saía de casa, acessar as fontes necessárias para compreender as relações humanas e das araucárias na cosmo-ontologia kaingang e na TIM. O principal site consultado foi o Armazém da Memória, onde encontrei o Relatório Figueiredo e é um espaço dedicado a compartilhar documentos produzidos pelo estado brasileiro sobre os indígenas no Brasil.

O Relatório Figueiredo, processo aberto pelo governo brasileiro em 1967 para investigar as denúncias de violências e esbulho nos territórios indígena, ficou desaparecido por muitas décadas e está disponível na íntegra no Armazém da Memória. O Arquivo Público do Paraná e o Arquivo Público Nacional, O Museu Paranaense e a Hemeroteca Nacional também foram espaços virtuais onde encontrei arquivos *online*, como mapas, periódicos do início do século 20, relatórios secretos do Serviço de Inteligência e da Polícia Federal.

---

<sup>8</sup> Duko é o nome kaingang de Adroaldo Antonio Fidelis. Duko é professor e pesquisador kaingang. Atualmente, mora na TI Toldo Chimbangue, no município de Chapecó, Santa Catarina. Também é mestrando em Educação pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ).

Felizmente, pude ser orientado por meus interlocutores kaingang através de comunicadores *online*. Minhas dúvidas e anseios foram lidos e ouvidos por eles e espero que eu possa ter correspondido as intermináveis conversas pelo *Whatsapp* e pelo *Messenger*. A pandemia também possibilitou que eu conhecesse novos parceiros, nas reuniões *online* durante a discussões de projetos para a TIM, e outras terras indígenas. Apesar de distante, sempre procurei estar próximo de Mangueirinha e da floresta com araucária, pois sabia que mesmo sendo uma pesquisa documental, estar de alguma maneira na floresta era necessário para a interpretação documental.

Minha pesquisa havia mudado, porém os objetivos que eu me propunha ainda eram conhecer as relações entre os humanos e as araucárias na TIM. Nas visitas que realizei durante o ano de 2019, a exploração da floresta e as inúmeras tentativas de invasões na TIM, também, passaram a fazer parte das minhas preocupações na pesquisa. A floresta, inicialmente, havia surgido para mim como uma possibilidade de compreender as relações internas, pois na TIM, encontra-se uma das maiores reservas florestais sobreviventes no sul do Brasil. Conhecer as relações desenvolvimentistas que procuraram destruir a floresta já havia emergido como uma necessidade, pois ao mesmo tempo que atendia uma demanda teórica estimulada pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR), tornaria ainda mais rica a minha etnografia.

Com o início da leitura dos documentos e das orientações, a questão da exploração e a preocupação com uma crítica ao desenvolvimento se tornaram latente, fazendo emergir seus projetos a partir de um olhar crítico à ontologia ocidental/moderna, concretizando-se como problema. Após esse momento, pude atualizar meus objetivos pré-pandemia, conhecendo pelo menos o rumo e não a estrada da minha caminhada, já que até aquele momento eu tinha me preparado para realizar a etnografia na TIM, e não estar na frente do computador no meu quarto.

O objetivo desta pesquisa é compreender as relações entre os humanos e as araucárias na TIM. As araucárias, constituindo a principal na floresta em Mangueirinha, mantêm relações com os Kaingang, que ao mesmo tempo cria a sua existência, resiste ao lado deles na exploração e na destruição do seu território. Estudar a resistência da floresta com araucária também é compreender as relações cosmo-ontológicas kaingang.

Os objetivos específicos da pesquisa foram:

- 1) Compreender a floresta e a araucária a partir da perspectiva kaingang;
- 2) Compreender as territorialidades e as relações humanas e não humanas Kaingang, no *Kreie-bang-rê*;
- 3) Analisar as consequências da colonização, em Mangueirinha, e as resistências contra esses projetos.

O caminho teórico percorrido na pesquisa está trilhado pela etnologia ameríndia, etnografias, pesquisas etno-históricas e pesquisas arqueológicas realizadas entre os kaingang e os seus ancestrais Jê. O perspectivismo ameríndio se tornou um conceito importante na pesquisa, permitindo expandir minha compreensão sobre a cosmo-ontologia kaingang e estabelecer novos olhares para a crítica ao mundo ocidental/moderno.

A colonização euro-brasileira<sup>9</sup> procurou, a partir do século 18, escravizar, ocupar, matar e apagar da história os coletivos kaingang, humanos e não humanos. Os ancestrais territórios kaingang eram formados por rios, serras, florestas com araucárias<sup>10</sup> e campos nos planaltos sulinos, onde atualmente compreende o norte do rio Paranapanema, em São Paulo, seguindo a Serra do Mar em direção ao sul até o noroeste do Rio Grande do Sul, ao sul do rio Uruguai, abrangendo também a região mais ocidental, o estado de Misiones, na Argentina.

A lógica cósmica dual de oposição e complementaridade espaço-temporal kaingang, em contraposição à lógica universalista-linear do ocidente/moderno, é necessária para colocar em suspensão a história evolutiva e una colonizadora euro-brasileira, onde a cosmo-ontologia kaingang e os seus coletivos são desconsiderados.

---

<sup>9</sup> Utilizo o termo euro-brasileira para me referir à sociedade que se formou ao redor dos territórios kaingang, composta por europeus, como portugueses, alemães e italianos, e os brasileiros, sociedade colonial surgida a partir da colonização portuguesa nas Américas. Não foram somente europeus ou brasileiros que colonizaram os territórios kaingang, mas sim um híbrido de todos esses povos não indígenas: no século 19, foram as frentes luso-brasileira, italiana e alemã; no século 20, os descendentes desses primeiros colonos passaram a colonizar outros territórios kaingang e geralmente estão associados ao estado brasileiro de onde nasceram, como os colonizadores ítalo-gaúchos, descendentes dos italianos nascidos no Rio Grande do Sul. Para os kaingang são todos *fóg*, aqueles que não são indígenas.

<sup>10</sup> Utilizo o nome floresta com araucárias para designar a floresta kaingang habitada pelas araucárias. Também utilizei para designar a Floresta Ombrófila Mista ou Floresta de Araucárias, nome utilizado pela sociedade brasileira e acadêmica, floresta vinculada ao bioma da Mata Atlântica. Uso em minúsculo em vez de maiúsculo, pois não estou dando nome para uma floresta e sim, referindo-me a um coletivo. Não escrevo sobre a Floresta e sim sobre florestas habitadas por diversos outros coletivos, como as araucárias, os kaingang, as capivaras, os mortos, as onças, os espíritos e muitos outros entes.

A narrativa progressista, necessitada de superar a indignidade brasileira, transformou os kaingang em sertanejos, caboclos, mestiços, mão de obra para as empresas colonizadoras privadas e estatais, e fornecedores de matérias primas e de alimentos para a sociedade envolvente. Retirar as garras universalizantes do progresso permite reconhecer coletivos que antes eram mercadorias para o ocidente.

A antropóloga Kimye Tomassino (1995) e o historiador Lucio Tadel Motta (2009), ao descreverem os processos de colonização no norte do Paraná, comentam que os historiadores profissionais e os livros didáticos reproduzem a narrativa, onde os kaingang são percebidos como primitivos e selvagens, na história do Paraná. Nelas, os indígenas são colocados nas páginas iniciais dos livros, indicando a origem primitiva e selvagem do estado. Em um segundo momento, no início da colonização, os territórios kaingang, passam por um discurso de esvaziamento humano, como se as florestas e os campos estivessem à espera dos colonizadores brancos bravios e pioneiros para serem explorados.

A História Ambiental da Mata da Atlântica e da floresta com araucárias (DEAN, 2004; CABRAL, 2014; CARVALHO, 2012), mesmo descolando o protagonismo antrópico na narrativa histórica e considerando o meio ambiente como referência na relação com o humano, relega as histórias e as cosmo-ontologias ameríndias, protagonismo secundário nas histórias florestais das terras baixas sul americanas, mesmo reconhecendo a importância indígena para a existência das florestas.

Como veremos nesta dissertação, a história da floresta com araucárias nos planaltos sulinos requer que consideremos os kaingang e seus ancestrais Jê, como protagonistas na história da floresta. Foram as relações cosmo-ontológicas kaingang, com humanos e não humanos, que possibilitaram aos europeus encontrarem, nessa região, uma floresta intensamente diversificada. Mesmo em condições climáticas favoráveis, a partir de meados do primeiro milênio da nossa era, a expansão das araucárias nos planaltos sulinos, seria impossível a aliança com os humanos.

Os mitos do homem branco em que os animais são os principais plantadores da floresta, como a gralha azul e a cotia, precisam ser questionados, pois são discursos que encobrem os kaingang e os seus ancestrais Jê como produtores de ambientes. Não é possível concluir que somente as civilizações modernas, com seus aparatos tecnológicos, são capazes de transformar o ambiente.

A etno-história, como também a própria história ambiental, é muito mais que uma subdisciplina da história, é uma possibilidade narrativa transdisciplinar (MOTA, 2016), onde os conhecimentos antropológico, arqueológico, ecológico, histórico e cosmo-ontológico são colocados em diálogos para multiplicar as narrativas que a colonização procurou universalizar a partir do progresso e do desenvolvimento ocidental, como uma terceira margem da história (CALAVIA SÁEZ, 2005).

Saez (2005) sugere que o etno-historiador precisa percorrer uma terceira margem na história: nem aquela onde os etnólogos tradicionalmente percorrem, que é a história fria, das permanências em detrimento das transformações; nem aquelas onde os historiadores tradicionalmente percorrem, que são as transformações em detrimento da permanência, a história quente. Para o antropólogo, o etno-historiador precisa percorrer os dois caminhos, reconhecendo nas fontes, tanto estenografadas como documentais, as transversalidades onde as temporalidades fria e quente coexistem e se afastam ao mesmo tempo.

Essa virada, se podemos chamar assim, cosmo-ontológica (PIMENTEL, 2012), na narrativa histórica, traduz-se numa relação cosmopolítica (STENGERS, 2018) entre os kaingang e os colonizadores. Ao mesmo tempo que a colonização procura englobar as relações kaingang, esses impõem a sua lógica de existência, mesmo que ela não seja reconhecida por eles. Essa perspectiva cosmopolítica permite, então, que as relações kaingang sejam reconhecidos pelo etno-historiador.

Assim sendo, é necessário, também, para compreender as relações etno-históricas e kaingang humanas com as araucárias, a leitura etnológica produzidas nas últimas décadas (TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; HAVEROTH, 1997; ROSA, 2005b; BAPTISTA DA SILVA, 2002; FERNANDES, 1998; entre outros), as quais têm procurado compreender as relações kaingang a partir das lógicas próprias desse coletivo. A etnologia que pesquisa os coletivos kaingang, tem centrado seus estudos a partir da perspectiva cosmo-ontológica, ultrapassando o essencialismo, tanto histórico como ambiental das relações kaingang, permitindo a compreensão espaço-temporal a partir de lógicas e relações extra ocidentais.

A história kaingang das araucárias na TIM, no sudoeste do Paraná e no oeste de Santa Catarina, não pode ser narrada exclusivamente pela perspectiva do colonizador. É preciso atribuir sobre esses territórios fôg (não indígenas) as

territorialidades e as relações kaingang, para que a história das araucárias seja realmente contada. Antes da colonização euro-brasileira, a partir do século 18, os kaingang e os seus ancestrais Jê já viviam ao menos 3.000 anos nos planaltos sulinos.

O perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO; 2002) concebe a existência de pontos de vistas distintos nas cosmo-ontologias ameríndias, que produzem perspectivas em relação a outros pontos de vistas. Essa relação, também, produz o que Viveiros de Castro (2002) denomina como equívoco, a incapacidade de perceber a relação pelo ponto de vista do outrem. Nele, humanos e não humanos compartilham a existência de subjetividades, produzindo múltiplas naturezas no cosmo. As araucárias, portanto, são possuidoras de ponto de vistas, em outras palavras, possuem subjetividades próprias em relação aos humanos e, por isso, a relação humano/araucária é, potencialmente, um modo de equivocação.

A diferenciação cosmo-ontológica reverbera para todas as direções relacionais. A floresta (*nen*), onde as araucárias, preferencialmente, habitam, relaciona-se com muitas outras existências, produzindo desdobramentos próprios para cada perspectiva. Como veremos no Capítulo 3, a floresta kaingang é por princípio, um ambiente multiespécie (TSING, 2019), uma “constituição”, que não se centra apenas nas necessidades humanas, diferente da constituição ocidental/moderna, na qual o centro da relação é o humano. Sem a percepção de que se comete um equívoco, pode-se reproduzir sem crítica, a incomunicabilidade humana com a natureza. Diferentemente, a perspectiva central no cosmo kaingang prevê que os humanos se comuniquem e troquem propriedades com outros coletivos.

Oscar Calavia Sáez (2018), por sua vez, utiliza o conceito “reflexo” para descrever a relação ocidental com os indígenas. Para o autor, os ocidentais, ao descreverem e nomearem as relações indígenas, na verdade, estariam descrevendo muito mais sobre eles mesmos do que sobre os indígenas em si. Porém, os ocidentais ao reconhecerem os mundos indígenas, que antes eram invisíveis, estariam, nesse processo, transformando-se na relação com os indígenas.

Os conceitos de equívoco e de reflexo são importantes porque reafirmam a singularidade ambiental kaingang. A floresta com araucárias se torna uma parte nas disputas entre os pontos de vistas, possibilitando a compreensão da relação humana/araucária. Aquilo que os ocidentais chamam de araucária, na verdade, é

outra coisa para os kaingang e, por isso, é importante compreender essas relações diferenciais entre kaingang e *fóg*.

O mundo ocidental estabelece o antagonismo natureza x cultura, que separa e coloca em polos opostos o ser humano e os outros coletivos que chamamos de ambiente. Essa cosmovisão é produtora de monoculturas socioambientais (DESCOLA, 1996; LATOUR, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 2015a; TSING, 2019), diferentemente, a relação kaingang *fâg* (araucária)/humanos/*nen* (floresta) é milenar e produz inúmeras territorializações importantes para o modo de vida kaingang.

Os kaingang são divididos em duas metades, que remontam à origem de dois irmãos, que criaram todos os seres do mundo, *kamé* e *kainru-kré*. A dualidade cósmica kaingang é complementar e assimétrica, seguindo as regras ensinadas pelos irmãos. Os *kamé* devem se casar com os *kainru-kré* e os *kainru-kré* devem se casar com os *kamé*. A descendência da marca é patrilinear, ou seja, é o pai quem passa ao filho ou filha a sua marca (ROSA, 2005a).

Segundo Sergio Baptista da Silva (2002, p. 190), existe uma concordância entre os antropólogos de que os *kaingang* organizam o mundo a partir da “existência de duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas como Kamé e Kainru-kré”. Curt Nimuendaju, segundo o autor, já afirmava que “toda a natureza” recebia a ascendência de *kamé* e *kainru-kré*. A dualidade *kaingang* não é apenas um aspecto social humano, é “uma concepção dual do universo. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, um ligado ao gêmeo Kamé e a outra vinculada ao gêmeo ancestral Kairu” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 190).

O dualismo *kaingang* é marcado, então, pela “relação de oposição e complementariedade” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 191), entre os irmãos *kamé* e *kainru-kré*. Essa relação se estende das pinturas corporais até em caracterizas singulares de cada ser. Baptista da Silva (2002) fornece, ainda, os seguintes exemplos sobre os *kainru-kré*: saiu primeiro no chão, é a lua; possui corpo fino, peludo, tem os pés pequenos; são mais frágeis que os *kamé* e são menos fortes; está relacionado com o feminino; são ligeiros, bons em resolver resoluções rápidas, porém são menos persistentes: é leste; a pintura corporal é redonda “fechada”; é a umidade, o orvalho, etc. Sobre os *kamé*, o autor fornece as seguintes descrições: saiu da terra depois de

*kainru-kré*, é o Sol, simboliza força e poder; possuem os pés grandes e o corpo grosso; é o masculino; são persistentes e com temperamento feroz; é oeste; a pintura corporal é em faixas, linhas, “abertas”; e o pinheiro pertence a essa metade.

Sobre as oposições *kaingang*, o autor destaca que:

Deste modo, manifestados desde uma matriz mitológica *Kaingang* que cria um campo semântico de oposições a partir da vinculação a um ou outro herói mítico, pares contrastantes marcam este dualismo, cuja abrangência engloba todo o cosmo, incluindo, entre outros, os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, a organização social e ritual do espaço, a cultura material, as representações sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações de papéis sociais e os padrões gráficos representados em vários suportes. Estes pares opostos caracterizam-se por uma bipolarização contrastante, opositora e complementar, modo como se apresenta o sistema de representações visuais *Kaingang* (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 192).

A relação assimétrica entre os pares, enfatizando a diferenciação entre eles, na verdade, segundo o autor, é um princípio de relação que permite a simetria entre as diferenças, incluindo a complementariedade das metades, como a relação sociedade/ natureza, “marcando a possibilidade de relação entre mundos concebidos diferentemente” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 192). Os *kaingang* prefeririam, idealmente, a união de opostos e não a de coisas iguais, sendo, a última, estéril.

Um conceito *kaingang* que o autor apresenta sobre a relação simétrica entre *kamé* e *kainru-kré*, é o *iambré*. O *iambré* é a relação entre os opostos e é caracterizado pela relação entre cunhados. De “lados opostos, distintos, com características precisas, bipolares para o conjunto dos membros de cada metade, os *iambré Kamé* e *Kainru-kré* desempenham papéis ideais de amizade, ajuda mútua, cooperação” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 193).

O *iambré* é importante porque, também, define as relações não humanas. Os animais e os vegetais também são ancestrais dos irmãos mitológicos e se relacionam entre si e com os humanos pela oposição e pela complementariedade *kamé* e *kainru-kré*. Assim, “uma metade só pode existir em contraposição, mas, principalmente, lado a lado com a outra” (BAPTISTA DA SILVA SILVA, 2002, p.193), em outras palavras, sempre precisa haver uma relação *iambré* entre *kamé* e *kainru-kré* para que as relações sociais humanas permaneçam estáveis, bem como todo o cosmo. Um não



existe sem o outro.

Ainda, o *iambré* é uma relação de aliança entre os *kamé* com os *kainru-kré*. O autor cita, por exemplo, os *pêin* (BAPTISTA DA SILVA, 2002), que são pessoas preparadas para se relacionar com os mortos durante as cerimônias de enterramento. Os *pêin* recebem nomes ligados a terra (*nga*), através de um ritual com ervas do mato, podendo ser homens e mulheres, trabalhando sempre em “pares”: *kamé* e *kainru-kré*. “A principal ajuda que os *pêin iambré* prestavam um ao outro consistia em não permitir que o *vein kuprin* (alma) do falecido levasse o *vein kuprin* do *pêin iambré*” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 194). Logo, “a possibilidade de estabelecer relação entre opostos, este parece ser, sem dúvida, um princípio fundante *Kaingang*” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 195).

Esta concepção dualista de idealmente buscar simetria nas relações entre opostos vai se refletir nas formas de sensibilidade estética *Kaingang* e, conseqüentemente, no sistema de representações visuais, já que as “marcas” (grafismos) opõem e, ao mesmo tempo, aproximam os opostos, e no sistema xamânico enquanto mediador entre os diferentes domínios do cosmo e os humanos (SILVA, 2002, p. 195).

Esse mundo intensamente relacional entre humanos e não humanos se desenrola, principalmente, no domínio da floresta, “as ervas – os remédios – vêm do mato; o *iangrë* - ser que dá poder ao *kuiã* (xamã) – é do mato” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 195). Vemos que é através da floresta que o *kujà* extraí todo o seu poder, porque além de se relacionar com o seu *iangrë*, que vive na floresta, ele utiliza as plantas da floresta como potências para os seus remédios. Ao mesmo tempo em que a floresta cura e protege, ela também é vista com temor pelos *kaingang*. Ela é um espaço perigoso, agressivo, competitivo, onde estão presentes os animais selvagens e os inimigos.

Sobre o *kujà*, o autor diz que ele é “um elemento domesticador” das forças da floresta e do cosmo e que o seu objetivo é utilizar essa habilidade para “prevenir, proteger, curar e prever”, já que o poder do xamã vem do “matão” (SILVA, 2002, p. 196). É no matão que as diferenças se embaralham novamente, ultrapassando todos os limites de alteridade entre humanos e não humanos e humanos entre si. Segundo o autor, sociedade e natureza, humanos e não humanos não são mundos diferentes,

que não se comunicam entre si.

A floresta kaingang é habitada por diversas espécies de plantas e animais e seus respectivos espíritos. Para Baptista da Silva (2002), os *kaingang* se assemelham aos indígenas amazônicos porque concebem a capacidade dos animais e das plantas de possuírem espíritos, *ton*. O *kujà* é a pessoa capaz de se comunicar e se ligar nos lugares onde vivem os animais e as plantas selvagens (floresta), através do seu *iamburé* espiritual que é o *iangrë*. “Em outras palavras, o poder do *kuiã* vem de sua capacidade de interlocução com os espíritos *iangrë*” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 197).

A relação com o espírito de um animal que vive na floresta é importante para o conhecimento do *kujà* na utilização das propriedades do cosmo, como por exemplo a utilização de ervas do mato para as práticas de cura. “Da natureza, através de ensinamentos originários de seres do mato (os *iangrë*) e transmitidos aos *kuiã*” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 198). Ainda sobre essa relação cosmológica, o autor conclui que, “o *iangrë* (espírito auxiliar) do xamã deve ser da metade oposta à do *kuiã*” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 198).

O *iamburé* é central no pensamento kaingang, pois as relações *kaingang* humanas e não humanas se desenrolam na vida e na morte, a partir da existência de opostos que se complementam entre si. Os kaingang obtêm da natureza as propriedades que desejam, apropriando-se delas. Isso “representa uma das possibilidades de se estabelecer relação entre mundos concebidos diferente, apesar de se interpenetrarem” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 198). Essa economia de trocas kaingang procura sempre estabelecer entre os opostos um equilíbrio, uma harmonia. “A filosofia de estabelecer relações idealmente harmoniosas entre opostos é uma das expressões mais marcantes do pensamento Kaingang” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 198).

Todo o cosmo kaingang parte da ancestralidade *kamé* e *kainru-kré* e emerge dividido e unido pelas alianças *iamburé* entre os dois. A floresta kaingang é o território onde o conhecimento do mundo é transmitido para os humanos por seus *iangrë*. *Fág*, *kamé* impõe ao mundo possibilidades e impossibilidades próprias dela e, essa condição singular de *fág* é importante para o entendimento das relações ambientais kaingang.

Se para Rosa (2005a), o cosmo kaingang é dividido em sociológico e cosmológico, para Baptista da Silva (2002), ele recria o mundo kaingang como um cosmo só, no qual humanos, animais, plantas, astros e eventos meteorológicos estão inscritos sob as mesmas regras cósmicas, duais, opostas e complementarmente, comunicam-se e trocam propriedades, constantemente. Os humanos não se comunicam apenas com os corpos físicos das plantas e dos animais, mas também com os seus espíritos. A ecologia kaingang é, na verdade, uma cosmo-ecologia, pois as relações entre os seres kaingang perpassam níveis e domínios diferentes. Ainda, o cosmo é sociopolítico, porque as relações entre humanos dependem das relações cósmicas.

Distanciando-se da perspectiva xamânica e em direção a um olhar territorial, Tommasino (2002) apresenta as relações espaciais e temporais, enquanto experiências kaingang que marcam tempos e lugares distantes e próximos, da presença do homem branco, complementares entre si. A autora se desloca da centralidade da floresta e do discurso *kujà* para reconstruir as relações kaingang com e a partir do rio Tibaji. A floresta, aqui, cede espaço para os rios, e a reciprocidade dos humanos com o ambiente kaingang se transforma na experiência etnográfica da autora.

Por exemplo, o *pari* é uma pesca kaingang que liga alianças recíprocas kaingang entre seres, territórios e identidades. Os kaingang que vivem na bacia do rio Tibagi, além de conhecerem com profundidade as propriedades dos rios onde praticam o *pari*, produzem territorialidades e marcam nos rios, a presença kaingang com a manutenção e a memória do *pari*.

Os processos históricos que os kaingang sofreram com a colonização portuguesa em seus territórios, a partir do século 18, produziram realidades completamente diferentes nas terras indígenas. Antes da invasão europeia, o território kaingang abrangia uma área que corresponde a quase todo o planalto meridional entre os rios Uruguai e Paranapanema. O território era formado por cadeias de montanhas que protegiam os kaingang dos invasores.

O *pari* é uma potência e fuga kaingang, assim como é o *kujà*, porque, através deles, emergem as relações que compõem a existência. Em ambos os casos, estão relacionadas outras potências, como a floresta e o rio. A prática do *pari* existe fora do

território oficial do Estado, que é a TI, os rios passam por ela e continuam seus cursos fora dela, da mesma forma que a floresta não se limita apenas aos territórios da TI.

Preocupada em caracterizar uma ecologia kaingang, a autora apresenta uma concepção kaingang de território: “a unidade territorial de uma tribo kaingang pode ser resumida: constitui-se de um espaço físico – composto por *krin* (serras), *rê* (campo, pasto), *nen* (floresta), *goio* (rios)” (TOMMASINO, 2002, p. 83). Segundo a autora, são nesses espaços que os kaingang desenvolvem suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio, sendo “um espaço de perambulação cíclica dos grupos, que desenvolvem aí suas atividades econômicas, sociais e rituais” (TOMMASINO, 2002, p. 83).

Os kaingang organizam e imprimem no território suas formas de ocupação. As aldeias fixas (*emã*) ficam localizadas nas áreas de campo e os acampamentos provisórios (*wãre*), nas florestas e nas margens dos rios, “os descolamentos sempre acontecem em grupos de parentesco, de modo que haja pessoas no *emã* e pessoas no *wãre*” (TOMMASINO, 2002, p. 83). Em seus caminhos, os kaingang “entrecortam as matas, em todas as direções, interligando os diferentes locais de exploração e sociabilidade” (TOMMASINO, 2002, p. 83).

De acordo com Tommasino (2002), a mobilidade é um aspecto importante na vida kaingang, porque atualiza as relações de reciprocidade entre grupos de regiões diferentes e que as matas são espaços bem conhecidos e organizados. Para a prática do *pari*, que acontece nos meses mais frios do ano, os kaingang acionam tanto os seus conhecimentos sobre os rios, como os caminhos que ligam o *emã* e o *wãre*. O território kaingang é formado por uma rede complexa de caminhos, assim como nos caminhos cosmológicos efetuados pelo *kujà*, que conectam diferentes domínios e também grupos de pessoas.

Essa lógica própria kaingang de conceber e de viver em seu território não é respeitada pelas formas políticas/estatais do Ocidente que “sempre foram assimilacionistas, representam uma violência para os povos indígenas” (TOMMASINO, 2002, p.85). Os kaingang tiveram quase todo o seu território e as suas políticas de colonização invadidos pelo Estado, entre o século 19 e 20, com o discurso civilizador ocidental. “Os projetos de “desenvolvimento” econômico e os de educação formal são exemplos que comprovam o quanto as políticas públicas estão distanciadas da realidade cultural dos índios” (TOMMASINO, 2002, p.85). Mas,

mesmo diante de tanta violência, o “território continua sendo produzido, apesar da redução e da fragmentação que sofreu” (TOMMASINO, 2002, p.85).

Tommasino, ao descrever o território kaingang na bacia do Tibagi, percebe que os indígenas mantiveram preservadas as territorialidades internas, como os rios (*goio*) e as matas (*nen*) e, esses espaços, segundo a autora, são “sítios de memória dos saberes e fazeres de seus ancestrais” (TOMMASINO, 2002, p. 86). A partir dos territórios e da ancestralidade cosmológica, os kaingang constituem essas relações como um “lugar de resistência cultural e de reprodução da identidade étnica enquanto *Kaingang jugjug* (índios bravos)” (TOMMASINO, 2002, p. 86).

Assim, vemos que as territorialidades kaingang se opõem aos espaços dominados pela administração estatal, que “vivem segundo as regras herdadas da experiência de contato e dominação” (TOMMASINO, 2002, p. 86). Nos espaços onde se mantém as relações antigas, se “vivem segundo regras e princípios herdados de seus ancestrais” (TOMMASINO, 2002, p. 86). Para Tommasino, essas experiências, são, ao mesmo tempo, espaciais e temporais, existem em polos de oposição e complementariedade, nas quais, pela totalidade de experiências, “se encontram os tempos antigo (*wãxi*) e o novo (*uri*)”, em que a ação nos diferentes espaços físicos é percorrida por “temporalidades diferentes” (TOMMASINO, 2002, p. 86).

Neste sentido, vemos que a floresta e os rios são territórios importantes para a reprodução do tempo antigo (*wãxi*), porque “nos remanescentes das matas que não foram destruídos e nas corredeiras dos rios onde continuam armando todos os invernos, os seus *pari*” (TOMMASINO, 2002, p. 86), os kaingang reproduzem suas relações de parentesco e de aliança, tanto entre humanos, como com os não humanos. É, também, no tempo antigo (*wãxi*) que as experiências mitológicas são atualizadas e complementares ao tempo *uri*. “Portanto, mito e história não são dicotômicos, mas se interpenetram” (TOMMASINO, 2002, p. 86).

O *pari* é uma prática kaingang que conecta tanto *wãxi* com o *uri*, como *emã* e *wãre*, além de ser, junto com os rios, formas de resistência kaingang. Ao descrever essa pesca, Tommasino (2002) demonstra que ela está ligada diretamente à cosmo-ontologia kaingang e, também, a um conhecimento aprofundado dos kaingang com as propriedades dos rios e do próprio cosmo.

O *pari* acontece em um período específico, que são os meses mais frios do ano

quando os peixes descem o rio a procura de águas mais quentes. Para que o *pari* possa acontecer, é necessário que se estabeleça uma rede de alianças que possibilitem a sua existência, pois é impossível que ela seja produzida por uma única pessoa. A reciprocidade é uma relação necessária para a reprodução do *pari* como elemento identitário e atualizador do tempo antigo sobre o novo, bem como um elemento econômico e ecológico, pois os peixes, pescados através do *pari*, são distribuídos em redes de parentesco e alianças que produzem a sua existência.

Sobre a araucária, Tommasino (2002) não a cita como experiência kaingang na bacia do Tibagi. Isso indica a diversidade ambiental e territorial kaingang. Mas a autora reafirma a importância da floresta para a reprodução do *wãxi* e a conexão que ela proporciona com os ancestrais e com a relação cosmo-ontológica, pois é no interior dela que as práticas antigas são atualizadas no tempo presente. A floresta não é apenas uma potência xamânica, mas é também uma potência cósmica para todos os kaingang, humanos e não humanos.

É importante nunca esquecer que os territórios kaingang eram constituídos por extensas áreas de floresta. A sociabilidade e as atividades do cotidiano aconteciam, na maioria das vezes, na floresta. Uma grande parte dos alimentos consumidos e produzidos eram dela ou de seu entorno. A caça, a coleta de frutos e a pesca são atividades essenciais para os kaingang e acontecem na relação com a mata.

Mesmo em áreas reduzidas, matas e rios imemoriais são reproduzidos segundo a lógica kaingang. O *iamburé* entre *kamé* e *kainru-kré* e as regras do *pari* se complementam através de alianças entre parentes e inimigos. O *iamburé* é uma relação masculina de aliança, na qual são reproduzidas as alianças mitológicas entre *kamé* e *kainru-kré*, após a criação do mundo. Como todos os *kamé* são irmãos entre si e *kainru-kré* também são irmãos entre si, a aliança de parentesco entre eles é estabelecida pelas relações sogro-genro e cunhados.

O *iamburé* uma aliança entre opostos, ele não cria uma dicotomia nas matrizes ocidentais como as de bem x mal, natureza x sociedade, homem x mulher, etc. Ao contrário, o *iamburé* procura uma harmonia entre os dois termos/elementos através da troca de propriedades entre ambos. *Kamé* não existe sem *kainru-kré*. Todos os seres no cosmo kaingang trocam propriedades entre si e esse princípio não é apenas xamânico, mas se imprime em todas as relações kaingang. A ecologia kaingang

também se enquadra nessa lógica, pois as relações materiais também estão sujeitas ao *iambré*.

A floresta kaingang é um espaço de sociabilidade intenso, tanto em suas formas como em suas relações. Nela vivem os espíritos (*venh kuprig*) de antepassados, os espíritos dos animais e das plantas (*ton*), animais e plantas, entre outros seres que compartilham com os humanos um cosmo interconectado por vários mundos: dos mortos, que é o *numbê*; dos vivos, que é *ga*; a terra; e o mundo do alto, que é *kavá*, onde vivem os seres celestiais: tanto Deus, *tupé*, como o Sol e a Lua. E todas essas relações se estendem em todas as direções no cosmo kaingang, englobando tudo o que existe.

O diferente e o oposto não são existências negativas para os kaingang, como acontece com os ocidentais, onde a humanidade não é um direito a todos os entes do planeta. Para os kaingang, é desejável que haja o oposto e que ele sempre esteja em constante relação de troca com o outro. Para que possa existir a prática xamânica, o *kujà* precisa mobilizar várias relações *iambré* que ele possui no cosmo: o *iangrê* é um *iambré* do *kujà*. Se o *kujà* é *kamé*, o seu *iangrê* precisa ser da metade oposta, que é *kainru-kré*.

Outra relação *iambré* que se desenrola no ritual xamânico é a necessidade da pessoa que terá sua cura ser da metade oposta do *kujà*. Se o *kujà* é *kamé*, a pessoa precisa ser *kainru-kré*. Os remédios do mato também seguem essa mesma lógica e assim por diante, toda a relação acontece através do *iambré*. O oposto sempre é necessário para que as relações possam existir

Sobre as plantas e os seus usos entre os kaingang, aponto o que apresenta Moacir Haverroth (1996), que busca evidenciar as categorizações *kamé* e *kainru-kré* para além dos humanos. Segundo o autor, as plantas seguem as mesmas marcas que os humanos. Em alguns casos, os kaingang utilizam a cor da planta para definir a marca e, em outros casos, a característica física da planta. Porém, em todos os casos, as nomeações estão relacionadas, em algum aspecto, com *kamé* ou com *kainru-kré*, e os conhecimentos dos antigos são importantes na hora da identificação das plantas.

Se a versão mítica de que os irmãos Kamé e Kanhrú fizeram todas as coisas

da natureza for pertinente, e isso dependeria da interpretação dos próprios kaingang, então cada planta seria classificada de acordo com seu criador. Isto dependeria do conhecimento dos velhos kaingang que assim entendem a origem das plantas (HAVERROTH, 1996, p. 44).

A araucária é, para o autor, peça-chave para o entendimento da marcação das plantas e das relações com as marcas ancestrais. Durante o ritual do *kiki*, a araucária é associada a marca *kamé* e a planta sete-sangrias com a marca *kainru-kré*. No ritual, o tronco da araucária é feito um cocho, onde é despejado a bebida *kiki*. Com o carvão da árvore, pintam os *kamé* durante o ritual e os ramos da árvore são colocados nas sepulturas dos *kamé*. Como *kamé*, a araucária conecta os humanos vivos e mortos, enquanto aos *kainru-kré*, as relações são intermediadas pela planta sete-sangrias.

Por fim, do ponto de vista de localização, salienta-se que a TIM pertence ao antigo território kaingang *Kreie-gang-rê*, entre os rios *Goio-kovó* (Iguaçu) e *Xopin* (Chopim). Atualmente, no sudoeste do estado do Paraná, o território de Manguueirinha se encontra bastante reduzido e tem os rios Lageado Grande, Palmeirinha e Iguaçu como divisores territoriais, impostos pelo estado brasileiro no início do século 20. Com mais de 17.000 hectares de área demarcada<sup>11</sup>, Manguueirinha possui uma das mais importantes áreas florestais do sul do Brasil, com quase 90% de área de floresta com *Araucaria angustifolia*.

Habitam na TIM diversos coletivos de humanos e não humanos, pois além de viverem nela kaingang, os guarani, também, povoam a TI. Na floresta em Manguueirinha, segundo o Inventário Florestal na TIM (2019), existe, ao menos, 276 espécies de plantas e 115 espécies com nomes em kaingang. A floresta, além de conter uma diversidade de espécies de plantas, é um território bem conhecido pelos

---

<sup>11</sup> Segundo o Inventário Florestal Nacional da TIM, a área da TI é de 17.240 ha. Porém, essa área nunca foi demarcada com a participação kaingang e guarani. A área atual foi demarcada pelo governo de Lupion, no Paraná, na década de 1950, como Colônia K, seguindo o entendimento do Decreto Estadual do Paraná, n. 64 de 1903, limitando o atual território kaingang de Manguueirinha entre os rios Lageado Grande e Palmeirinha. São mais de 17.000 hectares de área, pois, esse é o território reconhecido pelo estado brasileiro e não pelos kaingang e guarani. Até os dias atuais, invasores buscam grilar a TIM, desmatando e mudando a divisa da TI. Esse problema, além de estar presente sempre em conversas com interlocutores, é combatido com a Vigilância Ambiental, projeto de proteção territorial e ambiental na TIM, composta por kaingang e guarani de Manguueirinha.



kaingang. Vivem nela, ao menos, 150.000 *fág* (araucária)<sup>12</sup> e mais de 2.000 kaingang e guarani<sup>13</sup>.

Em seu entorno, a ocupação das florestas com araucárias<sup>14</sup> e campos, foi realizada por empresas de colonização que com o passar dos anos transformaram as florestas em monoculturas de pasto, grãos, eucalipto ou pinus. Os cursos de água foram aterrados e envenenados pela agricultura moderna, baseada no uso de agrotóxico e em outros químicos que envenenam rios e nascentes, prejudicando a vida de todos aqueles que dependem das águas para sustentar suas vidas: os kaingang e os guarani, milhares de árvores, animais e peixes lutam para viver em áreas cada vez menores.

A história da TIM, mesmo marcada pela violência colonial de dois séculos, é também a história de alianças e lutas que permitem a existência de umas das mais importantes florestas com araucárias, não somente do Brasil, mas da América, pois a araucária é uma espécie endêmica da América do Sul e, em sua extensão máxima, ocupou territórios onde hoje é a Argentina. Devido à colonização euro-brasileira, restam menos de 3% da floresta dos kaingang e seus ancestrais.

O *pa'y-bang* (cacique) Ângelo Kretã, assassinado aos 38 anos de idade defendendo a TIM contra os colonizadores, é a inspiração de muitos guerreiros e guerreiras kaingang e herdeiro de muitos outros guerreiros e guerreiras kaingang. Lutando ao lado da floresta, Kretã contou com uma aliança milenar kaingang entre humanos e araucárias.

Na imagem de satélite (Figura 1), é perceptível a diferença entre a Mangueirinha e o restante das propriedades no entorno dela. Espécies como a araucária, o xaxim e a imbuia, encontram na TIM, um dos últimos refúgios para se defenderem contra o perigo da extinção.

---

<sup>12</sup> A população das araucárias é externada por dados estimados por pesquisadores, sendo que o número se tornou um consenso.

<sup>13</sup> Como não existem censos atualizados para a área, segundo meus interlocutores, a população de Mangueirinha, atualmente, pode ultrapassar 2.000 pessoas.

**Figura 1** – Foto de Satélite da Terra Indígena Mangueirinha



Fonte: Google Earth (2021).

Para compreender as relações kaingang entre os humanos e as araucárias na TIM, foi necessário compreender as territorialidades cosmo-ontológicas kaingang. Os kaingang se organizavam entre campos, serras, rios e florestas no *emã*, em “unidades familiares que compõem grupos locais e extra locais” (CASTRO, 2011, p. 77). Essa época era o tempo mitológico e o tempo antigo *wãsi*, o Tronco Velho, o tempo dos avós e bisavós dos kaingang no tempo presente *uri*.

O tempo presente *uri* se inicia no momento em que os contatos com os *fóg* se intensificam, no final do século 19 e início do século 20. Com a instalação da Colônia Militar do Chopim, na década de 1880, Antônio Joaquim Krim-ton, o *pa'y-bang* Krim-ton, inicia uma aliança com o governo imperial, garantindo a posse da TIM. Em contra partida, Krim-ton auxiliou os colonizadores em suas estradas.

A partir de 1839, os campos a leste do território atual passaram a ser ocupados por fazendas, mas a oeste, o território onde encontravam grande florestas só passou a ser ocupado em 1880, com a Colônia do Chopim. A estrada das Missões já tinha cortado o território de Krim-ton anos antes. A instalação da Colônia marcou a ocupação definitivas nos campos de Krim-ton.

A aldeia mais antiga de Mangueirinha, Campina, Campina dos Índios, Campina Capanema, até meados do século 20, dava o nome da TIM e estabelecia a imemorialidade kaingang da área através dos Kretã ou Krim-ton, linhagem de caciques da TIM que rememora a um passado anterior à ocupação luso-brasileira em Guarapuava.

Rios, florestas, nascentes e cemitério continuam sendo territórios importantes. O Profeta São João Maria<sup>15</sup>, conhecido na região como Monge São João Maria, talvez seja, ao lado das araucárias e da floresta, reapropriando de Baldus, ao descrever o *Kiki* em Palmas, a expressão máxima da espiritualidade kaingang na TIM, por manter vivo os ensinamentos de respeito com a floresta, outrora papel exercido pelos *kujã*.

Atualmente, a TIM é formada por seis aldeias, são elas: Aldeia Sede ou Campina dos Índios, Água Santa, Trevo, Palmeirinha, Paiol Queimado e Divisa. Cruzam a TIM, as rodovias BR 273 e PR 281, os antigos caminhos Kaingang, que mais tarde se tornaram as rotas da colonização. A TI conta, ainda, com postos de saúde e as escolas indígenas: a Escola Estadual Indígena Jykre Tag, na Aldeia Trevo; a Escola Estadual Indígena Vera Tupã, na Palmeirinha; e o Colégio Estadual Indígena Kokoj Ty Han Já, na Aldeia Sede.

A dissertação está dividida nos seguintes capítulos:

No Capítulo COSMOPOLÍTICA KAINGANG NO *KREIE-BANG-RÊ* será reconstruído o antigo território kaingang *Kreie-bang-rê*. A TIM, sendo um território antigo kaingang, estava localizada no *Kreie-bang-rê*, entre os rios Iguaçu e Uruguai. Procurei, nesse capítulo, em relatos dos colonizadores, mapas e etnografias, conhecer como era o *Kreie-bang-rê* nos primeiros momentos da colonização. Os relatos produzidos, nesse momento, forneceram as descrições dos territórios encontrados por eles. Conhecer o *Kreie-bang-rê* foi necessário, porque os kaingang,

---

<sup>15</sup> São João Maria, é um monge, profeta e espírito guia dos Kujá. Segundo José Fraga Fachel (1995), na realidade, São João Maria, foram 3 pessoas distintas que viveram entre meados do século 19 e início do século 20, nos planaltos do Sul do Brasil, circulando entre os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O primeiro monge, seria na realidade, São João Maria de Agostine, um religioso italiano que veio para o Brasil em meados do século 19 e realizou diversas curas e orientações para as populações que viviam nas florestas, trabalhadores para a elite agropostoril e escravos, sumindo misteriosamente. O segundo monge, seria São João Maria de Jesus, a primeira referência sobre ele é por volta de 1890 e como o segundo monge, praticava cura e orientações para as mesmas populações. O terceiro monge, era José Maria, que além da prática da cura, foi um dos líderes do Contestado, sendo morto em batalha no início do conflito que se estendeu de 1912 a 1916. Para Fachel mesmo que o monge tenha sido 3 pessoas distintas, ele se transformou em uma única entidade, conhecida como o Monge São João Maria.

antes do século 19, já viviam onde atualmente é a TIM. O que hoje é um fragmento da floresta, no passado era uma floresta que cobria milhares de km<sup>2</sup>. Entre ela, havia campos, campinas, centenas de rios e territórios mobilizados por vários *emã* antes da colonização.

No Capítulo *FÁG E NEN: ARAUCÁRIA E FLORESTA NO COLETIVO KAINGANG*, através da literatura antropológica, procurei compreender as araucárias e a floresta pela perspectiva kaingang. As florestas, como as araucárias, são coletivos produtores de multiplicidades na cosmo-ontologia kaingang. Elas estão presentes na vida dos humanos, não somente como provedoras alimentares. No cosmo kaingang, os animais e as plantas compartilham com os humanos o parentesco cósmico e as propriedades que produzem os corpos humanos.

No Capítulo *FÁG E AS RELAÇÕES KAINGANG NO TEMPO MITOLÓGICO E ANTIGO*, propus-me a compreender a antiguidade da floresta com araucárias e das araucárias no mundo kaingang, na TIM. O passado milenar da arqueologia e a ancestralidade cósmica se encontram como território kaingang. O ritual *Kiki* referencia um momento importante na cosmopolítica kaingang, estabelecendo (re)atualizações entre os vivos e os mortos, sendo que a araucária tem papel central nessa relação. O *pay-bang* Krim-ton marca a ancestralidade em Manguueirinha, sendo referência até os dias atuais. Os jornais de Curitiba foram fontes importantes no registro da presença de Krim-ton e de seus descendentes, na defesa e no bem-estar kaingang em Manguueirinha.

No Capítulo *INTERVENÇÕES NA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA*, o último capítulo, procurei compreender as relações da floresta e das araucárias com os humanos, em Manguueirinha, a partir de documentos produzidos pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e relatórios do governo brasileiro. Essa documentação permitiu conhecer a atuação das empresas madeireiras e de políticos na exploração da floresta e nas grilagens da TIM. A ideologia desenvolvimentista imposta pelo Estado, só não destruiu a floresta, porque as alianças entre os humanos e as araucárias foram atualizadas, possibilitando não somente a defesa da floresta, mas da TIM, também.

## 2 COSMOPOLÍTICA KAINGANG NO *KREIE-BANG-RÊ*

O *Kreie-bang-rê*<sup>16</sup> é um antigo território kaingang entre os rios (*goio*) Iguaçu (*kovó*) e Uruguai (*Goio-en*)<sup>17</sup>, invadido pelos portugueses em 1839 e, atualmente, constitui inúmeros territórios kaingang e guarani em forma de Terras Indígenas, reconhecidas ou não pelo estado brasileiro, e acampamentos nos inúmeros municípios brasileiros no oeste catarinense e sudoeste paranaense.

O *Kreie-bang-rê*, enquanto territorialidade Kaingang, entre os rios Iguaçu e Uruguai, é milenarmente habitado pelos kaingang e seus ancestrais proto-Jê. A arqueologia data a presença proto-Jê nos planaltos meridionais da América do Sul há aproximadamente 3.000 anos. Depois de uma longa jornada do Sudeste amazônico, os proto-Jê se estabeleceram ao norte do rio Paranapanema ao sul do rio Uruguai, estendendo seus domínios do litoral atlântico ao rio Paraná. Talvez a principal característica dos Jê nos planaltos sulinos são as imensas formações florestais da *Araucária angustifolia* ou *fâg*, na língua kaingang. A presença da araucária na floresta é tão importante que ela se constitui como ecossistema próprio do bioma da Mata Atlântica, denominada como Floresta Ombrófila Mista, por causa da araucária.

Contudo, tanto o *Kreie-bang-rê* como o planalto sulino, não eram habitadas por essas formações florestais, onde a araucária predominava absolutamente. Como veremos neste capítulo, colonos ítalo-brasileiros, oriundos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, relatam que o chão das florestas com araucária ficava vermelho, de tantos pinhões, a fruta da araucária, que caiam no solo. Porém, quando os Jê chegaram na região, o ambiente era constituído por extensos campos, como os encontrados nos Campos de Palmas, e o clima na época era seco, diferente daquele encontrado pelos europeus na colonização das Américas.

Nestes três milênios de presença Jê nos planaltos sulinos, os extensos campos secos se transformaram em extensas florestas, com as araucárias dominando inúmeros territórios florestais. A expansão Jê e a expansão das araucárias na região

<sup>16</sup> <sup>16</sup> O *Kreie-bang-rê* é citado por Mota (2016) como sendo atualmente os Campos de Palmas.

<sup>17</sup> Os nomes das localidades, dos territórios e dos cursos hídricos kaingang utilizados nesta dissertação foram retirados dos estudos de Mota (2016). O único termo kaingang divergente com Mota é referente ao rio Uruguai, em que o autor utiliza o nome *Goioaint* e nesta dissertação foi optada pelo nome *Goio-en*, termo kaingang também referente ao rio Uruguai e amplamente utilizado pelos colonizadores para denominar o rio, aparecendo nos mapas até o início do século 20.

não são consideradas mais coincidência ambiental, mas ambas estão intensamente relacionadas. Portanto, a Floresta Ombrófila Mista é uma floresta desenvolvida por esses povos Jê. Os kaingang são os descendentes desses povos e continuam mantendo a intrínseca relação com as araucárias.

A TIM, localizada tradicionalmente no *Kreie-bang-rê*, matém até os dias atuais, mesmo sofrendo diversas tentativas de exploração por partes dos colonizadores, aproximadamente 90%<sup>18</sup> de sua área formada por floresta e por 150.000 araucárias, tornando a TIM uma das poucas áreas indígenas e não indígenas no sul do Brasil com tamanha cobertura florestal.

Contudo, a TIM não é o único território indígena a resistir a colonização euro-brasileira no *Kreie-bang-rê*. Em 2021, ano da escrita deste trabalho, existem as seguintes TIs reconhecidas pelo estado brasileiro no oeste catarinense e no sudoeste paranaense: TIM, TI de Palmas, Toldo Imbú, TI de Xaçecó, Xaçecó Gleba A e B, Toldo Chimbangue I, Toldo Chimbangue II, Toldo Pinhal e Reserva Indígena Aldeia Kondá.

Existem, também, inúmeros territórios ainda em disputa, onde resistem os kaingang, vivendo em *emã* (aldeias e acampamentos), em seus ancestrais territórios. Os *emã* Aldeia Alto Pinhal, na cidade de Clevelândia, Aldeia Vitorino, na cidade de Vitorino e a Aldeia Kagrê<sup>19</sup>, nas cidades de Planalto e Barracão, no sudoeste paranaense, permitem concluirmos que os territórios kaingang transgredem as lógicas territoriais ocidental, adotada pela República do Brasil e também pelo Império Brasileiro. A existência desses *emã* não dependem de decretos oficiais e são territórios ancestrais kaingang.

Atualmente, o *Kreie-bang-rê* está fragmentado em diversas TIs e *emã*, localizados em vários municípios brasileiros reconhecidos pelo desenvolvimento econômico agrícola. Isso significa que as antigas florestas de araucária foram transformadas em monoculturas de soja, milho, pinus, eucalipto e pasto. As rodovias federais e estaduais asfaltadas conectam esses territórios brasileiros, onde há poucas gerações eram estradas que conectavam as antigas *emã*. Portanto, quando observamos cidades, estradas, usinas hidrelétricas, *plantations* e parques ambientais, estamos de frente para redes de relações e territórios indígenas.

---

<sup>18</sup> Ver o Inventário Florestal Nacional de Mangueirinha (2019).

<sup>19</sup> As informações sobre os *emã* não reconhecidos pelo estado brasileiro foram obtidas com Rafael Illenseer, funcionário da FUNAI em Guarapuava.

Mesmo que a colonização tenha procurado ocultar a história kaingang na formação dos municípios supracitados, ela não conseguiu seu objetivo de destruir a presença indígena. A história desenvolvimentista, de heróis que desbravaram os sertões selvagens, não destruiu a vasta rede de relações kaingang, constituídas por florestas, campos, rios, nascentes de rios, cachoeiras, caminhos, serras, mitos, rituais funerários, práticas de curas e alimentares, plantações, cemitérios, espíritos, mortos, corpos celestes e a multiplicidade de corpos humanos, como xamãs, caciques, caçadores, homens, mulheres e crianças.

Todo esse coletivo kaingang é entendido, nesta dissertação, como cosmológico, pois os entes coexistem nas várias dimensões do cosmo, como no mundo subterrâneo, no nível da terra e no mundo alto. Tanto os humanos como a araucária, além de coexistirem nos mesmos ambientes, trocam substâncias que os constituem como kaingang. Se no passado essa relação cosmopolítica potencializou as formações florestais com o domínio das araucárias e o domínio Jê nos planaltos sulinos, atualmente, possibilita alianças que protegem, tanto territórios kaingang como as florestas com araucária.

Os coletivos kaingang são milenares e o que o Ocidente Moderno denomina como Meio Ambiente, para os kaingang, são territórios, alianças e ancestralidades, constituídos por uma intensidade relacional de trocas, de oposições e de complementariedades entre os entes que formam o cosmo e, conseqüentemente, todo o Meio Ambiente. O cosmo kaingang é dualista, complementar e patrilinear, englobando relações humanas e extra-humanas, inclusive a milenar coexistência entre os humanos e a araucária (BAPTISTA DA SILVA, 2002; ROSA, 2005b; TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; HAVEROTH, 1997).

Essa relação entre os kaingang e a araucária pode ser compreendida como cosmopolítica. Isabelle Stengers (2018), explica que o cosmo é relacional e multiplicador de diferenças. Os existentes do mundo se relacionam constantemente e não estão em posições hierárquicas entre si, o que permite conferir subjetividade e intenções a todos os seres no cosmo. Entende-se que a cidadania e a política são, para além humanas. A política é tradicionalmente uma relação humana e negada aos não humanos. Colocar o cosmo na frente da política permite que os existentes, além humanos, tenham intencionalidades, subjetividades e ajam politicamente, descentralizando o cosmo da humanidade.

A cosmopolítica, proposta por Stangers (2018), assemelha-se com a cosmo-ontologia kaingang, onde os humanos e os extra-humanos compartilham um mesmo cosmo existencial. Não existe excepcionalidade humana, todos os existentes no cosmo possuem os mesmos direitos e estão sujeitos às mesmas consequências. A aproximação entre a cosmopolítica e a cosmo-ontologia kaingang permite entender a cosmopolítica pela ótica kaingang e ocidental, já que ambas compartilham características em comum, como a pluralidade de subjetividades, além humanas. Não seria errado dizer, nesse sentido, que a cosmopolítica ocorre tanto entre os ocidentais, como entre os kaingang.

As cosmo-ontologias não ocidentais/modernas descentralizam o cosmo ocidental/moderno com a cosmopolítica. Na política, o humano é ocidental, moderno e masculino. Mesmo que no século 20 a ciência tenha compreendido que os não ocidentais modernos também agem politicamente, ainda existe a hierarquização das organizações políticas. Essa concepção evolucionista considerava que as relações masculinas ocidentais/modernas são superiores às outras relações, sendo essas últimas, o passado e inferiores ao mundo ocidental/moderno. Na cosmopolítica, esses humanos perdem o poder e são obrigados a dialogar com outras ontologias e cosmo-ontologias. O mundo colonizador passa a ser um de tantos outros mundos possíveis.

Nessa concepção, não existe um centro de poder absoluto, que reina como um rei absolutista. Além daqueles que se aliam ao rei, existem muitos entes que questionam e deslegitimam o poder central e se colocam como centrais, também. Os humanos e o cosmo ocidental/moderno perdem as excepcionalidades existenciais, que colocam o ambiente e os não ocidentais em graus inferiores e passíveis de exploração para o desenvolvimento do Ocidente Moderno.

A colonização, sob o ponto de vista cosmopolítico, não se desenvolve ignorando a presença kaingang e do ambiente que encontraram no *Kreie-bang-rê*. Os colonizadores, ao invadirem e procurarem conquistar os territórios kaingang, foram obrigados a se relacionarem cosmopoliticamente com os kaingang e seus territórios, como os campos, as florestas, os rios e as araucárias, para promoverem seus projetos desenvolvimentistas.

A cosmopolítica permite com que as ontologias e os entes coexistam e lutem para manter seus pontos de vistas. Essa luta existencial permite compreender a



colonização sob o ponto de vista kaingang. Mesmo que a história universalista e desenvolvimentista dos colonizadores tenha ignorado a presença indígena nas histórias oficiais dos municípios e dos estados, os kaingang e outros coletivos ameríndios, de plantas e de animais nunca deixaram de fazer parte da história.

O cosmo kaingang envolve inúmeras regras cosmo-ontológicas próprias, fundadas a partir dos ensinamentos dos gêmeos *Kamé* e *Kainru-kré*, que colocam o cosmo em uma dualidade e complementariedade extensiva a praticamente todos os entes do cosmo, tanto humanos como extra-humanos. Diferentemente da tradição ocidental, onde a política tem como objetivo garantir uma unidade em torno dos conflitos, impondo um único ponto de vista na relação, na cosmopolítica não se busca a unidade e sim a multiplicidade de pontos de vista, levando-se a sério os embates e as alianças possíveis.

O perspectivismo ameríndio, proposição conceitual antropológica, permite compreender o ponto de vista, a partir das cosmo-ontologias ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2015a; LIMA, 1996). Nessa proposição, os humanos não são excepcionais e nem centrais nas cosmo-ontologias ameríndias, produzindo formas existenciais distintas das ocidentais. Nela, o ponto de vista humano não é central no cosmo, fazendo com que os humanos dialoguem com outros seres para a sua existência.

Como na cosmopolítica, todos possuem seus pontos de vista e produzem seus próprios cosmos e existem diferenças inerentes quando se encontram. Para contornar esse problema, é necessário compreender as diferenças cosmo-ontológicas entre kaingang e colonizadores e entre humanos e extra-humanos, a partir da noção de equívoco elaborada por Viveiros de Castro (2015a), pois o olhar de cada ponto de vista está constituído pelas suas próprias subjetividades e intenções e se diferenciam entre si.

Viveiros de Castro (2002) atribui à cosmovisão ameríndia, uma perspectiva multinaturalista, postulando a necessidade de uma crítica etnológica, para que os conceitos indígenas sejam respeitados, pois apenas o relativismo cultural não dá conta de explicar as experiências ameríndias. Já Lima (1996), utiliza-se da ideia de ponto de vista para explicar as experiências dos Jurunas com os animais, as plantas e os mortos. Segundo a autora, os entes estão sempre em disputa para que

prevaleçam seus pontos de vista. Quando um caçador vai capturar os porcos, ele corre o risco de virar porco, caso os porcos consigam capturar seu espírito, pois, para os porcos, eles estão em uma guerra, objetivando obter inimigos. Os humanos não são o centro da relação e eles precisam a todo momento manter seu ponto de vista, pois o contrário disso é a morte. Os outros, não humanos, também precisam manter seus pontos de vista. Os Juruna não relativizam a intenção de guerra dos porcos, ela não é uma mera representação da caça, pois essa, para os humanos, é a guerra para os porcos. Nesse contexto, podem acontecer os equívocos de perspectivas: os acontecimentos diferem para humanos e para os porcos.

A cosmopolítica kaingang, fundada pelos irmãos ancestrais *Kamé* e *Kainru-kré*, orienta o funcionamento do cosmo a partir de alianças entre *Kamé* e *Kainru-kré*, opostos cosmo-ontológicos. Essa aliança é denominada pelo conceito êmico *lambré* (cunhado), tendo as trocas de relações de diferentes, um ideal nas dinâmicas kaingang. Astros celestiais, animais, plantas e espíritos guias compartilham com os humanos a descendência dos irmãos criadores. A partir da criação do mundo, cada um dos irmãos criou seres diferentes e deixou descendentes para viver no mundo, dividindo o cosmo em dois grupos ou clãs, os *Kamé* e os *Kainru-kré*.

Essa política cósmica é narrada e transmitida através do mito do dilúvio e da criação do mundo Kaingang, transcrito pela primeira vez por Telemaco Borba (1908), na obra "Actualidade Indígena", coletada no final do século 19, na região do Tibagi.

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 Kaingangues, 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 Kaingangues 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, amudando 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 Kaingangues 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 Kaingangues se estabeleceram nas imediações de Krinjijimbé. Os Kayurukrés e Kamés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra,

princiaram 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 Kainganges e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os Kayurucrés com as filhas dos Kamés, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos Kaingang. Daí vem que Kayurucrés, Kamés e Kaingang são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 20-22).

É importante, também, observar que a dualidade Kaingang se aplica ao tempo e ao espaço, estando sujeita a relações assimétricas (ROSA; 2005b; CRÉPEAU, 1997) e simétricas (BAPTISTA DA SILVA, 2002; HAVERTOH, 1997), onde, nas primeiras, *Kamé* engloba *Kaiuru-kré*, pois *Kamé* é mais forte e vão na frente dos *Kaiuru-kré* e/ou nas simétricas, trocando propriedades entre si e se complementando. A dualidade Kaingang não excluiu essas duas relações, pois as assimetrias e simetrias também oscilam entre si, englobando e complementando-se.

O passado e o presente existem ao mesmo tempo através de espaços reproduzidos desde os tempos antigos, coexistindo com espaços e tempos desdobrados após a colonização. Segundo Tommasino (1995), são o tempo/espaço antigo (*wãxi*) e o presente (*uri*). Essa perspectiva dual do tempo e do espaço se desenrola no cotidiano kaingang, como, por exemplo, na alimentação (OLIVEIRA, 2009): a comida forte está relacionada com o tempo antigo e em espaços míticos e ancestrais; já a comida fraca é relacionada com a alimentação introduzida após o contato, relacionada com o tempo presente e adquirida em espaços frequentemente não indígenas. Enfim, essa relação dualista, de oposição e de complementariedade kaingang, é intensa, desenrolando-se entre humanos e extra-humanos, constituindo a política cósmica desse coletivo.

## 2.1 Territorialidades Kaingang no *Kreie-Bang-Rê*

O *Kreie-bang-rê*, que significa Campo do Pilão Grande; em kainagng: *Kreie*, pilão, *bang*, grande, *rê*, campo. Segundo Lucio Mota (2016), é um antigo território kaingang, localizado entre os rios *Goio-kovó* (*kovó*=Buraco), rio Iguaçu e *Xáembetko*, rio Chapecó. Mota (2016) localiza os antigos territórios Kaingang a partir dos grandes campos na região onde os Kaingang, preferencialmente, fazem seus *emã* (aldeia principais), e as fronteiras entre os territórios/campos seriam as extensas florestas com araucária. Ao oeste do *Kreie-bang-rê*, localiza-se o *Kampo-rê* (atualmente, a região do município Campo Erê, em Santa Catarina), que se estendia até o *Goio-bang* (rio Paraná) e, ao sul do *Kreie-bang-rê*, o *Xanxá-re*, localizado entre o *Xáembetko* e o *Goio-en* (rio Uruguai).

Na Figura 2, mapa das Comarcas de Guarapuava e Palmas, organizado por Francisco de Paula Plethz (1880), sobre os Campos de Palmas e os Campos de Guarapuava, pode-se observar a região descrita por Mota (2016). O *Kreie-gang-rê*, está na região central da Figura 2. Na época da publicação do mapa, Palmas havia se tornando o centro do território dos colonizadores. No mapa, pode-se ver a Vila de Palmas, a Vila de Boa Vista, atual município de Clevelândia e a oeste, Campo Erê e a região argentina de Corrientes.

**Figura 2** – Mapa das comarcas de Guarapuava e Palmas, na província do Paraná.



Fonte: Francisco de Paula Plethz (1880).

O *Kreie-gang-rê* é um território central para os Kaingang, com os maiores campos entre o *Goio-Kovó*, o *Goio-en* e o *Goio-bang*. Outra característica importante desse território, são as territorializações a partir dos principais afluentes do *Goio-kovó*, o rio *Xopin* (atualmente chamado de Chopim) e do *Goio-en*, o rio *Xáembetko* (rio Chapecó). Esses rios nascem no *Kreie-bang-rê* e, praticamente, cruzam todo o território, no sentido noroeste e sudoeste, a partir de suas nascentes. Possuem características semelhantes: cachoeiras e corredeiras, o que fazem deles rios importantes para a prática do *parí*. Segundo Tomasino (1995), os grandes rios, como o *Goio-Kovó* e o *Goio-en* são “como linha divisória que só pode ser atravessada de forma ritualizada” (TOMMASINO, 1995, p. 77); já os “rios menores, ao contrário dos grandes, se constituíam como rios de encontro e (re) união entre os habitantes dos diferentes grupos” (TOMMASINO, 1995, p.74).

A arqueologia sobre as ocupações Jê nos planaltos sulinos tem revelado um passado, que os documentos escritos geralmente não possibilitam compreender, sobre as moradias kaingang e Jê nos planaltos. Na região do Planalto, entre o sul de

Santa Catarina e o norte do Rio Grande do Sul, o arqueólogo João Darcy Saldanha (2005), interpreta a ocupação Jê na região da seguinte forma:

Haveria uma zona alta, inóspita, com pouca utilização; uma zona de formação vegetal de tipo alto-montana, domesticada, lugar de coleta abundante de frutos do pinheiro, de consumo e socialização; uma zona mais baixa, de formação Montana, com poucas evidências de habitação, mas local de possível amanho da terra para cultivos; e a calha do rio Pelotas, local de pesca e obtenção de matérias-primas (SALDANHA, 2005, p. 144).

A região mais alta, entre os rios *Goio-kovó* e *Goio-em*, é justamente a região onde Mota (2016) localiza o *Kreie-bang-rê*, nas nascentes dos rios Xopin e *Xáembetko*, uma região de campo, do tipo alta e alta-montana. Conforme os rios seguem seus cursos em direção à foz, passam por regiões de alto-montana, com capões de araucária, campos menores e campinas; conforme os rios seguem seus cursos e cruzam territórios de altitudes menores e mais úmidos que os campos nas áreas mais altas, os capões e os campos dão lugar para imensas e densas florestas de araucária; próximo dos rios Iguaçu e Uruguai, os rios Chopim e Chapecó encontram as florestas subtropicais, caracterizadas por serem as regiões mais quentes e úmidas.<sup>20</sup>

Os mapas a seguir (Figuras 3 e 4) são sobre a vegetação do Paraná e de Santa Catarina. O sudoeste paranaense e oeste catarinense formavam o *Kreie-bang-rê*, não eram duas regiões euro-brasileira e sim vários *emã* que compartilhavam um mesmo território, composto, por exemplo, por campos, campinas, florestas, rios e serras. Esses mapas sobre a vegetação são elaborados por cientistas e foram produzidos a partir da década de 50 do século 20, um período já avançado do colonialismo nos territórios indígenas na região.

Os mapas compartilham com as ciências em gerais, a ideia de bioma e florestas segundo um determinado padrão de habitat. As territorialidades kaingang, *nen* (floresta) e *rê* (campo), de certa forma, assumiram a forma colonizadora como Floresta Ambrófila Mista, Floresta Subtropical e Campos desconsiderando a milenar

<sup>20</sup> Loureiro Fernandes (1941), quando etnografou os kaingang de Palmas, visitou os *emã* Toldo das Lontras e Campina dos Índios. Toldo das Lontras se localiza em um território alto e alto-montana, próximo aos Campos de Palmas e Campina dos Índios está localizada em um território alto-montana e montana. Segundo Fernandes (1941), o clima e o solo entre os dois *emã* eram diferentes, sendo que na Campina dos Índios, no *emã* Palmeirinha, o clima era mais quente e o solo mais propício para agricultura do que no Toldo das Lontras.

coexistência dos kaingang e seus ancestrais com os territórios. Porém, elas registram esses territórios, mesmo assumindo outra forma e apagando a ancestralidade kaingang.

O assunto do Capítulo 3 é a floresta, a araucária e a cosmo-ontologia kaingang. Antecipando algumas conclusões, a Floresta Ambrófila Mista ou a Floresta com Araucária, como ecossistema da Mata Atlântica, o *nen* e o *rê* kaingang, compartilham algumas propriedades, mas não são a mesma coisa. *Nen* não está apenas ao mundo da terra, o nível onde estão os biomas. *Nen* é um território cosmo-ontológico kaingang e, ao mesmo tempo, que pode ser um território cosmopolítico na terra, *nen* também está em outros níveis e com outros Kaingang, além dos vivos. A floresta kaingang não é apenas um padrão de agrupamento de espécies de plantas, é um território vivo onde vivem diversas espécies que dependem da saúde e do bem-estar de outras espécies, coexistindo e construindo territórios cosmopolíticos também.

Então, quando observamos a Floresta Ambrófila Mista nesses mapas, precisamos entender que esse território compõe parte do *nen* e uma das propriedades é a ideia de que ambas são florestas. O *rê*, os campos kaingang e as campinas podem ser compreendidas como o bioma de campos no *Kreie-bang-rê*, na área mais alta do território, como pode também estar presente na Floresta Ombrófila Mista, onde campos menores e campinas, estão os *rê*, habitados por *emã*.

Como são datados e foram produzidos num determinado momento, *nen* é registrada na forma de floresta secundária no mapa Fitogeográfico do Paraná (Figura 3), elaborado por Maak em 1950, significa as florestas de araucária já transformadas pela colonização naquele momento histórico. Nesse mapa, é possível visualizar como eram organizados os territórios kaingang *rê*, *nen*, a partir da ideia ocidental/moderna de classificação, nomeação e territorialização dos biomas e dos ecossistemas, pois compartilham propriedades que permitem visualizarmos parte dos territórios kaingang e não eles em si. Os mapas se revelam como importantes fontes para a história da floresta e, conseqüentemente, da colonização euro-brasileira, pois neles estão as formações vegetais antes da colonização e pós-colonização.

As áreas do mapa em verde forte são de floresta com araucária; as áreas em verde claro compreendem a floresta com araucária em sua formação secundária; as

áreas pontilhadas são as florestas subtropicais no entorno do rio Iguaçu; e as áreas em amarelo são as áreas de campos.

Já o mapa sobre Santa Catarina (Figura 4), de Wilmar D'Angelis (1984), apresenta os territórios de campo, de floresta com araucária e da floresta subtropical, a partir dos territórios florestais antes da colonização. Semelhante com a parte norte do território, as florestas e os campos no sul do *Kreie-bang-rê*, em Santa Catarina, também apresentam um território não homogêneo, sendo que as florestas de araucária estão no norte de Santa Catarina, na divisa com o Paraná, nas altitudes mais altas. Ao se aproximar do rio Uruguai, as araucárias, aos poucos, vão cedendo lugar para a floresta tropical, semelhante com o que ocorre com as florestas do norte ao se aproximarem do rio Iguaçu.

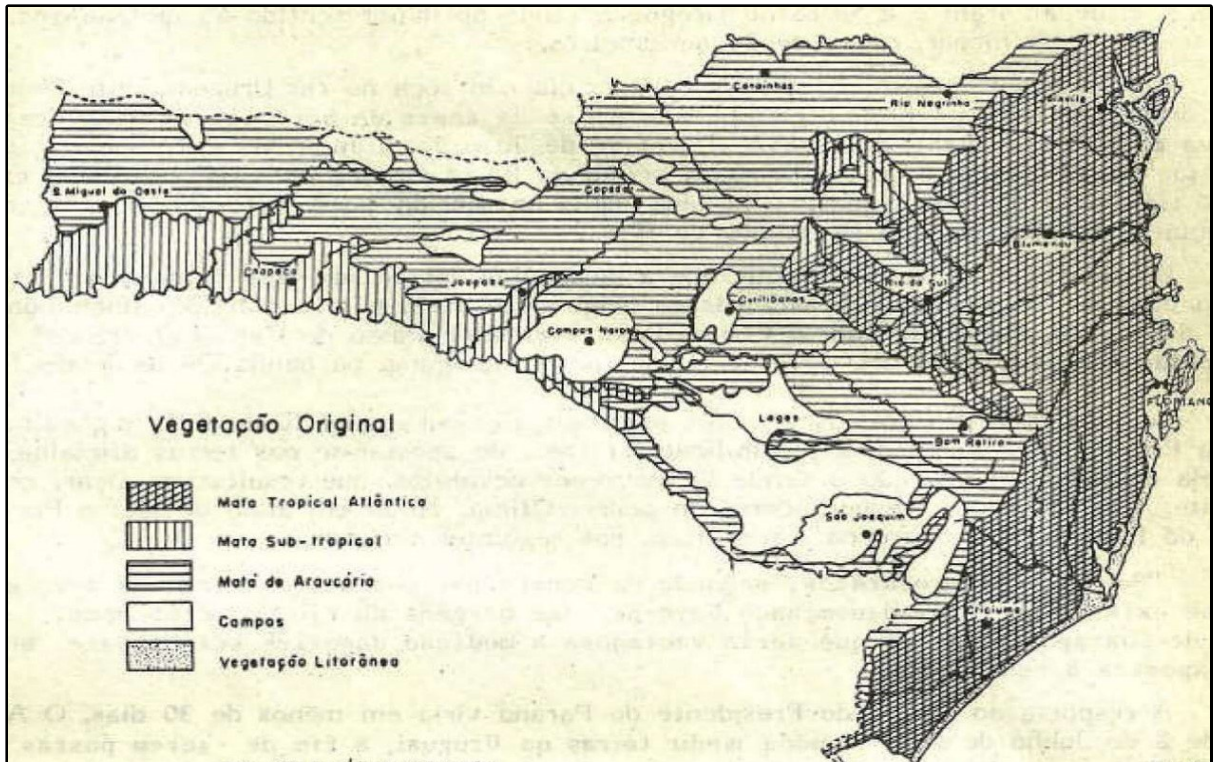
Figura 3 – Mapa Fitogeográfico do Paraná.



Fonte: Reinhard Maack (1950).



**Figura 4** – Mapa da formação florística de Santa Catarina.



Fonte: Wilmar da Rocha D'Angelis (1984).

No *Kreie-bang-rê*, onde atualmente é o sudoeste paranaense e o oeste catarinense, estão localizadas áreas de campos, campinas e florestas com araucária, constituem a maior parte dos territórios kaingang registradas nos mapas. Nas áreas de campo e campina, tradicionalmente, é onde se encontram até os dias atuais, os principais *emã*. Até o século 18, as moradias kaingang e de seus ancestrais Jê eram subterrâneas, diferentemente das moradias atuais. A configuração familiar também se transformou nesses 3.000 anos.

As ocupações Jê mais antigas, ancestrais dos kaingang, eram grandes casas subterrâneas ocupadas por um extenso grupo familiar. No século 18 e 19, quando os portugueses invadiram os territórios kaingang, as casas subterrâneas abrigavam um grupo familiar menos extenso. Os processos de fragmentação familiar, composto por um grande grupo para um pequeno grupo familiar já ocorria antes do contato com os europeus.

No entorno desses *emã* subterrâneos, desenvolvia-se a araucária, em formas de capões, pequenos fragmentos de araucária com outras plantas, distribuídas nos campos (*rê*) mais próximo das moradias (*emã*) e no *nen*, na floresta. A araucária, desde o início da ocupação Jê nos planaltos sulinos, foi uma importante fonte alimentar, sobretudo, pelo pinhão, o fruto da araucária.

Há 1500 anos, a araucária passou a expandir-se pelos planaltos sulinos, sobretudo nas áreas mais altas, chegando na sua expansão máxima há 500 anos, na chegada dos europeus na América, um território que vai de São Paulo ao Rio Grande do Sul e a Misiones na Argentina, o que corresponde aos planaltos sulinos, territórios Jê. A condição climática que permitiu a expansão das araucárias foi o clima mais úmido.

Porém, só as condições ambientais não respondem a transformações de grandes campos em floresta com araucária. O pinhão é um fruto grande e pesado e também faz parte do regime alimentar de diversos animais, como aves e mamíferos, além dos humanos. Essas características do pinhão fazem com que a sua expansão seja reduzida a uma pequena área, mesmo com a participação de animais. É preciso considerar que a floresta com araucária existe, em partes, por causas dos Jê, transformando a Floresta Ambrófila Mista em um ecossistema antrópico (DOS REIS; LADIO; PERONI, 2014).

Os Jê desenvolveram diversas práticas que permitiram a expansão das araucárias, o que explica a expansão da araucária numa área tão vasta. Kretã Kaingang<sup>21</sup>, em relato para o pesquisador, revelou que seus avós, da TIM, quando viajavam para longe da TIM, plantavam pinhões no caminho. Essa prática kaingang é ancestral, permitindo que se vislumbre a quantidade de pinhões que foram plantados nesses 2500 anos de história.

Existem, também, várias técnicas para preservar o pinhão. Os pinhões submersos nos rios permitem que eles sejam consumidos como se fossem colhidos dos pés, mantendo-os preservados por meses. Loureiro Fernandes (1941) relata que em Mangueirinha, na época chamada de Campina dos Índios ou de Cretã, o pinhão era fermentado em potes enterrados e depois consumido, sendo considerado uma comida forte pelos próprios kaingang.

Nas escavações arqueológicas, as casas subterrâneas estão sempre associadas com as araucárias e com o consumo de pinhões. Os pinhões, até os dias atuais, é um alimento importante, além de ser uma fonte de renda. Como veremos no Capítulo 3, a araucária é mais do que uma fonte alimentar, ela é para os kaingang, um cunhado, um amigo, possuindo os mesmos sentimentos que os humanos. No *Kiki*, um dos rituais mais importantes para os kaingang e dedicada aos mortos e aos ancestrais, a araucária é sacrificada para ter seu tronco utilizado na produção do *Kiki*, bebida que dá nome ao ritual. O sacrifício da araucária também está associado a *Nhar*, um *kofá* (ancião) que se sacrificou para dar aos kaingang as sementes de plantas relacionadas à agricultura, como a abóbora e o milho. Em sua homenagem, o milho passou a ser chamado de *Nhar*, segundo a mitologia kaingang.

A araucária, tantos nas regiões de campos (*rê*) como na floresta (*nen*) é uma importante aliada para a existência kaingang. No *Kreie-bang-rê*, ela habitava grandes territórios, fazendo fronteiras com os rios Iguaçu e Uruguai. Nas altitudes mais altas, o território era formado por campos e florestas com araucárias e nas baixas altitudes, pelas florestas subtropicais.

Segundo Saldanha (2005), essas regiões, mesmo configurando-se de forma independente, são complementares, pois nas áreas mais altas havia a “possibilidade

---

<sup>21</sup> Kretã Kaingang é filho do Cacique Angelo Kretã, importante líder Kaingang em Mangueirinha, nas décadas de 60 a 80, na TIM. Kretã atualmente é Cacique na Aldeia Kaké Porã na Serra do Mar, no Paraná e umas das principais lideranças na Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL).

de caça e movimentação” (SALDANHA, 2005, p. 146); nas áreas com altitude mais baixa e “intermediária como área de habitação e coleta de pinhão” (SALDANHA, 2005, p. 146); e nas áreas próximo dos rios e de altitudes mais baixas, perto das florestas subtropicais, praticavam a “pesca, coleta, obtenção de matéria-prima e plantio” (SALDANHA, 2005, p. 146). Nas zonas intermediárias, nos platôs e nos divisores de águas, estão localizadas a maior parte dos sítios, estudados pelo autor, os “agrupamentos são formados por unidades habitacionais, áreas entaipadas e áreas de atividade” (SALDANHA, 2005, p. 146).

Entre os rios *Goio-kovó* e *Goio-en*, os grandes rios da região, também está localizado o principal divisor de água dos rios Iguaçu e Uruguai, onde alguns *emã* formavam o grande território Kaingang. Esse grande divisor é, também, uma serra, conhecida posteriormente pelos colonizadores como a Serra da Fatura, pois, em meados do século 19, partiram dos Campos de Palmas em busca do *Kampo-rê*, acompanhados por kaingang aliados. Eles percorreram um antigo caminho kaingang, que conectava os territórios de oeste a leste, de norte a sul. O caminho foi construído no divisor e percorrido pelos colonizadores, que encontraram, no século 19, plantações kaingang, recebendo o nome de Serra da Fatura (WACHOWICZ, 1987).

Ainda em meados do século 19, o império brasileiro resolveu construir uma estrada que partia de Palmas até o *Kampo-erê*, acompanhando o divisor, seguindo em direção a Corrientes, na Argentina. Essa estrada ficou conhecida como estrada de Corrientes. Sua construção iniciou em 1865 e ficava no centro do território kaingang. Em ofício de 1864, Manoel Marcondes de Sá descreve a estrada:

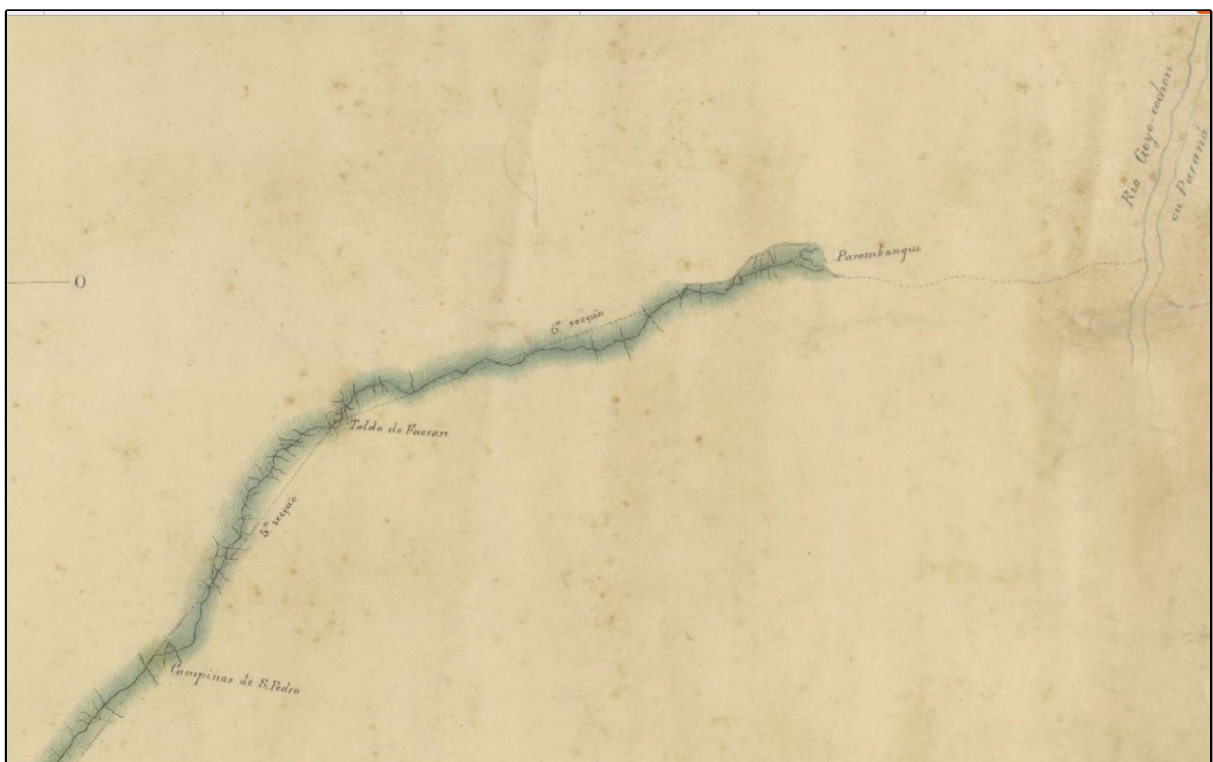
É provável que no trajeto da estrada se encontrem campos devolutos encravados no sertão, como nos dão notícias os Índios de Palmas [...] campos por elles conhecidos que lhes dão o nome de Cavarú-Coiá (campo onde se comeu cavallo)” (MARCONDES DE SÁ, 1864 apud. WACHOWICZ, 1987, p. 33).

O encarregado de construir a estrada de Corrientes foi o Major Manoel Marcondes de Sá, em companhia de 37 kaingang, comandados pelo *paibang* Kondá, saindo em reconhecimento, de Palmas até o *Kampo-rê*. Sobre essa viagem, Fleury (apud WACHOWICZ, 1987, p. 35) relata haver “pequenas campinas contiguas” e o encontro com o Cacique Manoel Facran, *paybang* no *Kampo-erê* e “catechumeno do

aldeamento de Guarapuava [...] há mais de 30 anos”. Nesse encontro, Facran “reconhecendo depois as intenções amigáveis com que eram procurados, entregaram-se confiados a nossa discrição, aceitando o convite de abandonar as selvas” (FLEURY, s/d, apud. WACHOWICZ, 1987, p. 35). Ainda, o relator, prosseguindo o reconhecimento da região, diz “não haver dúvida que seja o Goyo-cochon o Paraná, segundo as informações fornecidos pelas pessoas da expedição, que são unânimes em dar-lhe largura de 300 braços” (FLEURY, s/d, apud. WACHOWICZ, 1987, p. 35-36).

No mapa (Figura 5) abaixo, elaborado pelo engenheiro Jeronimo de Rodruiges de Moraes Jardim, em 1865, registra-se a localização do Toldo (*emã*) de Fracon, entre o *Kampo-rê* e o *Goyo-cochon*. Outra informação pertinente é as nomações de territórios que seguiam as nomações Kaingang. Por exemplo, o nome *Paronbangué* marca um território kaingang próximo ao rio Paraná.

**Figura 5** – Mapa da Estrada Corrientes.



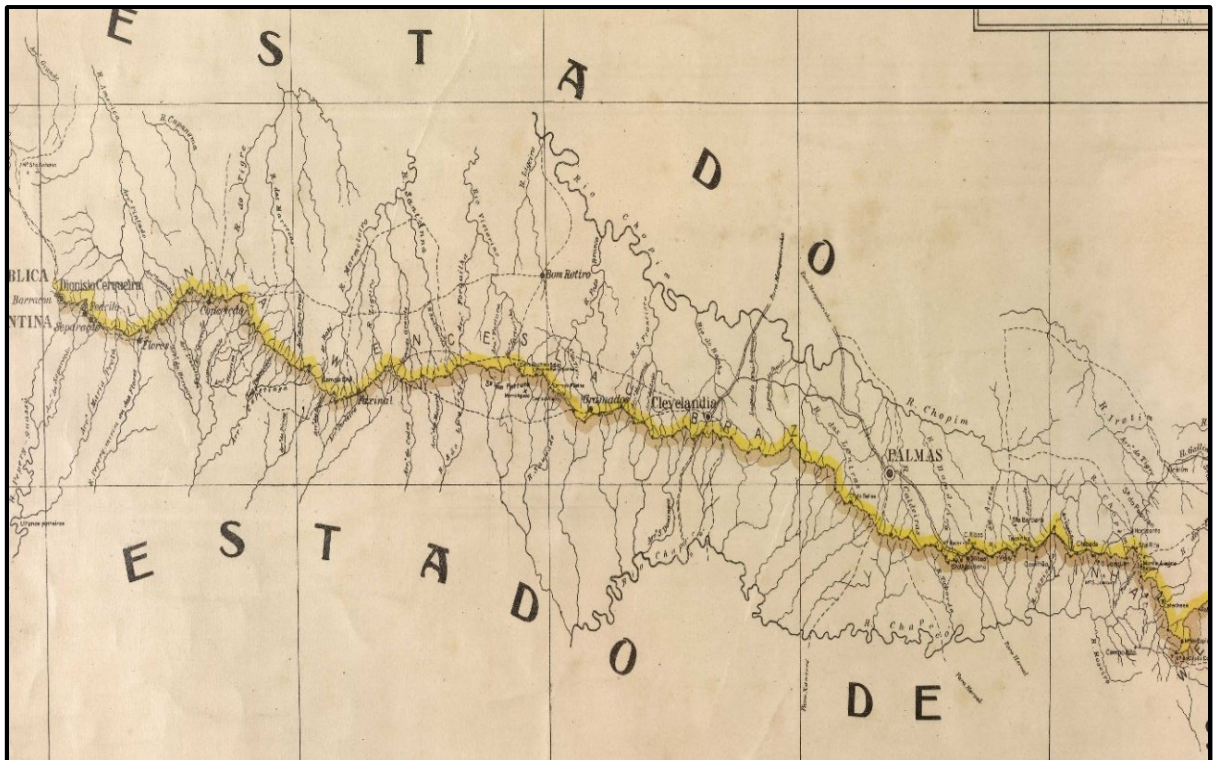
Fonte: Jerônimo Rodrigues de Moraes Jardim (1865).

O grande divisor de águas entre os rios *Goio-Kovó* e *Goio-en* ficou marcado na história da região no Contestado no início do século 20, sendo que os estados do

Paraná e de Santa Catarina reivindicavam a região e o divisor passou a ser o limite entre os estados. Por sua vez, Brasil e Argentina haviam disputado a região até o início do século 20, onde o território brasileiro ficou demarcado até os rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio.

No divisor de águas, nascem os principais afluentes do Iguaçu e Uruguai, Loureiro Fernandes (1941), ao descrever a região, chama-a de “mesopotâmia Iguaçu-Uruguai”, o que não fica difícil de se compreender, ao observarmos o mapa abaixo (Figura 6), elaborado pela comissão responsável em delimitar os limites entre os estados do Paraná e de Santa Catarina.

**Figura 6** – Mapa da divisa entre Paraná e Santa Catarina.



Fonte: Carta geral da fronteira entre os estados Paraná e Santa Catharina (1922).

Talvez a descrição mais reveladora sobre o divisor de águas Goio-Kovó-Goio- tenha sido registrada pelo Barão de Capanema, em sua estada na região, em 1887. Capanema, ao que tudo indica, ficou vislumbrada com uma estrada que ele encontrou entre os rios Iguaçu e Uruguai, sendo que ele se dedicou em escrever um artigo intitulado “Investigações no sertão paranaense”, publicado no Instituto Histórico e Geográfico Paranaense, em 1917. Ele começa o artigo falando de “um systema de

viação existente em época muito remota, talvez anterior à descoberta do Brasil”. Reconhece que essa região era um território kaingang, porém, enfatizava que eles teriam migrado do Mato Grosso, “não eram filhos da terra” e que, conseqüentemente, o sistema de viação não poderia ser kaingang, só poderia ser relacionado aos Incas, Jesuítas ou, ainda, aos paulistas. Porém, o mais importante no relato de Capanema são as descrições que ele faz em seu texto:

E no entretanto notáveis vestígios, que ainda hoje se encontram, e que tive ocasião de ver, atestam que aquelle território era frequentado, cortado, por uma estrada admiravelmente traçada, passando pela divisa de águas desde o Paraná até Palmas de Baixo [atual Clevelândia e Abelardo Luz], onde se perdem esses vestígios (CAPANEMA, 1917, p. 305).

Se, realmente, Capanema visitou a região em 1887, fazia quase 40 anos de ocupação luso-brasileira em Palmas de Baixo, o que justifica os vestígios da estrada se perderem na década de 80 do século 19, nas regiões mais antigas de colonização, como Palmas, Bella Vista e Palmas de Baixo. Nos percursos, próximo ao rio Paraná, a estrada encontrava-se melhor conservada. Nessa região, a colonização no *Kamporê*, próximo ao rio Paraná, ocorreu na 1860 e 20 anos antes da visita do Barão, o que pode explicar a diferença na conservação da estrada.

Continua Capanema:

Partia essa estrada do Paraná pela lombada que divide águas entre Iguassú e o Uruguahy, que nasce na mesma cordilheira onde brotam o Peperyguassú e o Santo Antônio, correndo este de sul a norte e aquelle de norte a sul sensivelmente pelo mesmo meridiano, e o Uruguay de leste para oeste.

Nos dous Irmãos, coxilha próximo à campina do Americo, referem-me que se encontra uma cava larga, a qual mostra ter sido estrada mais adiante nas proximidades do rio Tracuntinga, se encontram de novo em diversos lugares vestígios de estradas com declives muito suaves, e que parece ter servido para carretas.

No Campo Eré (nome também coroadado) pode-se acompanhar essa estrada, que ainda se acha bem conservada, sobretudo na estrada dos Muros, onde dela atravessa um banhado com um aterrado.

Esses aterrados se formam frequentemente no Paraná pelas águas de chuva, que descem pelas estradas escavando-as e depositando na depressão do terreno a terra de erosão, que os transeuntes calcam no meio formando um rego que conduz novo material, e assim cresce o aterro até unir-se de ambos os lados.

O aterrado da antiga estrada está nas mesmas condições, mas vê-se ao lado excavação de onde foi tirada a terra. E', pois, obra do homem.

Mais para léste, além da serra de Sant'Anna, depara-se novamente com a mesma estrada na matta virgem, e crescendo no seu leito grossas arvores. Assevera-me um morador das vizinhanças que nas margens do rio Sant'Anna se reconhece o lugar onde ele era atravessado pela estrada.

Ainda mais para léste, cerca de três quilômetros da falda occidental da Serra da Fatura, vê-se, no terreiro de uma fazenda, muito distintamente, a bifurcação d'esta antiga estrada, seguindo um ramo em direção à colônia militar do Chopim, buscando para NE, os Campos de Guarapuava: o outro ramo segue para SE, em busca dos Campos de Palmas, de onde poderiam seguir pelos Campos de S. João a encontrar as cabeceiras do Itapucú (CAPANEMA, 1917, p. 305-306).

A antiga estrada ligava os vários territórios kaingang no *Kreie-bang-rê* e a outros territórios além dos rios Iguaçu e Uruguai. As técnicas utilizadas para construir a estrada, como por exemplo, o aterramento dos banhados, ainda mantinham a estrada preservada quando Capanema passou pela região. É provável que a estrada tenha sido parcialmente abandonada na invasão colonial, mas havia marcado os caminhos das principais rodovias na região, tanto pela estrada de Currientes e das Missões, como pelas modernas rodovias de asfalto que costuram o oeste catarinense e o sudoeste paranaense.

As modernas rodovias preservam antigos caminhos kaingang por todo o *Kreie-bang-rê*. Como veremos no Capítulo 3, o *paybang* Kritón, chefe kaingang de Mangueirinha, colaborou com a construção de várias estradas na região. A mais conhecida foi a que ligou a Colônia Militar do Chopin com a vila de Palmas, centros dos territórios kaingang e luso-brasileiro, no século 19.

A estrada das Missões também passou pelos territórios de Krim-ton, em meados do século 19. A estrada possibilitou que as regiões agropastoris dos campos gerais paranaense e dos campos do noroeste riograndense se conectassem diretamente pela estrada. A estrada também passou pelos territórios das atuais TIs de Palmas, Toldo Imbú, Xapecó, Chimbangue, entre muitos outros *emã* ao longo da estrada, que mais tarde se transformaram em cidades, como em Palmas, Mangueirinha, Chopinzinho, Coronel Vivida, Palmas, Campo-erê, Clevelândia, Abelardo Luz, Xanxerê e Chapecó: todos municípios que surgiram a partir da colonização agropastoril ou da colonização militar no século 19.



A combinação entre militares e fazendeiros possibilitou que as estradas fossem ocupadas. Muitos militares eram fazendeiros na região e outros viraram fazendeiros na região. As colônias militares do Chopim e do Chapecó, no final do século 19, possibilitaram que muitas áreas de florestas e campos kaingang fossem colonizadas. As colônias foram instaladas em dois trechos diferentes da estrada das Missões no *Kreie-bang-rê* e tinham como um de seus objetivos, combater os indígenas da região. A Colônia do Chopim foi instalada próximo dos rios Chopim e Iguaçu e a Colônia do Chapecó foi instalada entre os rios Uruguai e Chapecó. Essas colônias permitiram que a colonização se desenvolvesse nos sentidos orientais e ocidentais da estrada, encontrando áreas já colonizadas pelos fazendeiros e territórios kaingang, xongleng e guarani.

Capanema também descreve construções militares ao longo da antiga estrada, próximo do rio Chapecó, onde são praticados o *parí* no rio. É provável que o “grande salto” se localize perto das atuais Terras Indígenas de Palmas, Toldo Imbú e Xapecó e Glebas A e B, pois o rio Chapecó nasce nas altas altitudes dos campos, cruzando as florestas com araucárias nesses territórios, encontrando a sua foz no rio Uruguai. Os primeiros saltos do rio Chapecó se localizam na região desses territórios nas áreas de altitudes superiores, próximo da nascente do Chapecó, nos primeiros quilômetros de percurso.

O que, porém, em todo o percurso d'esta estrada se encontra de mais notável é um acampamento entrincheirado em um ponto estratégico admiravelmente escolhido, são os Muros. E' uma construção colocada no ponto mais exposto à agressão, pois fica próximo ao primeiro grande salto do Chapecó, até onde sobe o peixe do Uruguay, e existem ainda os pesqueiros dos índios que, encontrando abundancia de alimento, ali de preferência se aglomerariam, e ainda em não remota data nas imediações do rio da Saudade (antigo Bermejo de Oyarvide) havia numerosos toldos de coroados, que foram expulsos pelo seu diretor sob pretexto que lhe pertenciam aquellas terras.

Estes Muros são um cone truncado, cuja parte superior é formada por uma plataforma horizontal com 36 metros de diâmetro, em que crescem velhos pinheiros. O talude tem a altura de 3 metros, acha-se no cimo de uma collina que descamba para todos os lados, e era cercado por uma espécie de trincheira circular com 340 metros de diâmetro. O ponto é elevado e podia corresponder-se por sgaes com a serra da Fatura, as montanhas que cercam a colônia militar Xanxerê e até a serra do Gregorio na estrada de Guarapuava a Nonohay (CAPANEMA, 1917, p. 306).

Interessado pela grande estrutura circular, Capanema realizou uma escavação. A seguir, o relato do que ele encontrou:

Encontrei cinza ora em camadas mais expressas, ora mais tênues, entremeada com carvão de taquara, e algumas folhas d'esta; por baixo em diversos pontos estava calcinada a terra.

Posso concluir que estes muros tinham sido acampamento circular rodeado por uma taipa formada por dupla estacada cheia de terra, ou um parapeito só de terra. O que é menos provável, porque não explica bem o deposito de aterro de mais de 2100 metros cúbicos acima das cinzas.

Dentro da taipa havia armazéns e ranchos de palha, que foram queimados e naturalmente a estacada interior ardeu conjuntamente, o que deu lugar a desmoronamento sucessivo do enchimento de terra que, levado pelas chuvas, se foi acamondo. Mais tarde, apodrecendo a estacada exterior, formou-se a rampa: talvez para oeste d'esta fortificação existissem as roças, a provável origem do campo Erê, que se estende d'ahi até o rio Capitinga, o que parece certo, pois asseveram-me que nessa mesma direção existe outra fortificação semelhante, porém mais pequena: não me foi possível vê-la, por não encontrar guia, propositalmente negando-se os moradores (CAPANEMA, 1917, p. 307).

Sobre essas construções Capanema conclui:

Referiram-me que perto de Curitybanos (onde dominam os botocudos) há também um entreincheiramento circular. Isto pode ser algum cemitério, como existe em Palmas de cima. Se, porém, fosse realmente fortificação, denotaria a existência de uma linha com pontos de abrigo ou defesa, ou mesmo estações de abastecimento para os que transitavam desde o Paraguay até Santa Catharina.

Esta comunicação deve em todo o caso ser anterior a 1540 e já então abandonada, do contrário Cabeça de Vacca a teria aproveitado. O abandono só poderá ser atribuído à invasão dos Coroados (CAPANEMA, 1917, p. 307-308).

Essa estrada, segundo o autor, era conhecida pelos europeus muito antes da chegada portuguesa na região, pois em 1775, o geógrafo de Castela, D. Juan de La Cruz Cano e Olmedilla, já havia registrado com precisão os cursos dos rios na região, mas esses documentos haviam desaparecidos. “A prova incontestável de que houve exploração depois da demarcação de 1759, feita com cuidado, é esse mappa de Olmedilla, e ella foi feita seguindo a estrada mysteriosa” (CAPANEMA, 1917, p. 309).

Será possível afirmar que a estrada e a construção circular foram dos kaingang e de seus ancestrais, já que eram bem conservadas no final do século 19 e antigas, segundo o Barão? O que Capanema não sabia na época e que, atualmente, a

arqueologia tem demonstrado abundantemente, é que os kaingang e os seus ancestrais Jê habitam a região milenarmente em casas subterrâneas e circulares. As datações arqueológicas das moradias subterrâneas nos planaltos sulinos, variam conforme a região, entre 500 a 1700 anos antes da nossa era. Na região de Vacaria, no Rio Grande do Sul, por exemplo, foram encontradas casas subterrâneas com diâmetros de 6 metros até 102 metros (SCHMITZ, 2016).

Segundo Pedro Ignácio Schmitz (2016), as casas subterrâneas são adequadas para o solo de origem basáltica, com clima frio e chuvoso. A variedade dos tamanhos das casas varia segundo sua antiguidade. As casas mais antigas eram formadas por famílias extensas, com algumas dezenas de pessoas vivendo nelas e as menores, mais recentes, comportavam famílias menores ou nucleares. Nesse processo de mudanças, o processo de produção e a arquitetura das casas subterrâneas se transformaram, “as casas grandes teriam cobertura em forma de chapéu chinês, as geminadas em forma de canoa emborcada, as pequenas provavelmente em cúpula ou colmeia” (SCHMITZ, 2016, p. 17).

Capanema apresenta também a localidade da construção, uma região alta e próximo do rio, indicando ser uma ocupação, se não kaingang, de seus ancestrais. Os kaingang estabelecem até os dias atuais, suas moradias em regiões de campos e nas áreas de maiores altitudes, próximo de cursos hídricos e florestais. Os *emã* são moradias permanentes, perto de rios, nascentes, banhados e florestas com araucária.

Próximo dos rios e das florestas com araucárias, a alimentação era abundante. No inverno, época em que acontece a piracema e os peixes sobem o rio, é possível realizar a pesca com *pari*; a queda do pinhão e a colheita do milho permitiam a realizações de grandes rituais, como o *Kiki* e outras festas menores, além da proteção contra os inimigos, podendo ser kaingang ou não.

A localização fornecida por Capanema e a sua análise da construção permite compreender um aspecto importante do *Kreie-bang-rê*, que é a existência de estradas e caminhos que permitiam a comunicação entre os vários *emã*, entre os rios Iguaçu e Uruguai, como além de suas fronteiras, tanto ao norte do rio Iguaçu como ao sul do rio Uruguai.

É provável que esses caminhos fossem utilizados na defesa dos territórios kaingang, tanto contra os colonizadores como com outros povos indígenas e entre os

próprios kaingang. As relações de parentesco, marcadas pela aliança entre *lambré* (sogro e genro) permitiam que *emã* distantes e em outros territórios estivessem em constante comunicação.

A existência de diversos *emã* na região do *Kreie-bang-rê* permitiu o surgimento de uma complexa rede de alianças entre líderes kaingang e a mobilidade não só de humanos, como também de pinhões e outros seres. Alguns *emã* ultrapassaram, inclusive, os limites de suas fronteiras, recebendo festas e rituais, organizados pelos seus líderes, reunindo a presença de outros *emã*.

Os caminhos que ligavam os territórios kaingang entre as florestas, os campos e os rios são importantes redes para o cosmo kaingang. Em seus caminhos eram transportados desde pinhões a conhecimentos que permitiam a própria existência. Duko relatou que a cidade de Clevelândia era um antigo território, utilizado como passagem para as longas viagens para outras regiões. Próximo de Mangueirinha, Palmas, Toldo Imbú, Xapecó, Clevelândia, além de ser uma passagem para esse território, também deveria ser passagem para os caminhantes dos territórios mais a leste, como o de Fracon, que em 1865 se juntou a Kondá.

Os *emã* não estavam isolados um dos outros, recebiam-se parentes e aliados de outros lugares por diversos motivos, tanto na guerra como na paz. É importante imaginarmos que nessas caminhadas para as festas, para visitar parentes e aliados ou para a caça e a coleta do mel, foram plantados inúmeros pinhões como outras plantas também, colaborando com a produção da floresta e a sua expansão.

Mais de três milênios habitando os planaltos sulinos permitiram aos kaingang e seus ancestrais Jê, não só colaborarem com a expansão da araucária, como produzirem territórios a partir das cosmologias que habitam e habitaram os planaltos sulinos. A TIM, com as suas extensas áreas de floresta com araucária não é a consequência de algumas gerações que habitam o território, mas a capacidade de inúmeras gerações produzirem a floresta, convivendo com a araucária e com as muitas outras espécies.

Compreender o relevo é um aspecto importante para entendermos não só as relações entre os *emã*, mas também a configuração geográfica do *Kreie-bang-rê*. Nos mapas 3 e 4, foi observada a distribuição florestal. Porém, não é possível observar o relevo nos mapas. É importante essa observação, pois muitos territórios estão

associados a altitudes, como os campos, nas altitudes mais altas e as florestas com araucária, nas altitudes intermediárias. Vários campos e campinas estão também nas zonas intermediárias, nos planaltos do território.

No mapa (Figura 7) abaixo, de 1861, elaborado por Antonio Mendes Antas, é possível visualizar o relevo e alguns cursos hídricos no *Kreie-bang-rê*. Entre os rios Chopim e Chapecó estão as áreas com maiores concentrações de floresta. Ao Sul, leste e Sudeste, existem diversas cadeias de montanhas e nas áreas sem representação são os campos. A linha vermelha representa a estrada das Missões, cortando o território de norte a sul.

**Figura 7** – Mapa: "A província do Paraná".



Fonte: Antonio Mendes Antas (1866).

Entre os campos e os rios, as florestas com araucária, também conhecida como “Mata Preta”, elevam-se ao alto, podendo chegar a mais de 30 metros de altura, com suas folhas duras e pontiagudas, em tom de verde escuro, contrasta com o verde das outras espécies de árvores, tornando uma paisagem única. No inverno, durante os meses mais frios do ano, a partir de março, as pinhas, que são uma reunião de pinhões, quando estão maduras, se soltam dos galhos. Nesse momento, depois de

meses de amadurecimento, elas estão vermelhas e, ao cair no chão, a pinha, que na parte externa é verde, fragmenta-se em inúmeros pinhões avermelhados. Embaixo das araucárias, o chão fica avermelhado, estabelecendo um contraste com a mata (WACHOWICZ, 1987, p. 74).

O pinhão é fundamental na alimentação kaingang, pois no inverno, a disponibilidade de frutos de outras espécies é menor. Além de alimentar os humanos, o pinhão também faz parte da dieta de muitos animais, alguns pertencendo ao hábito alimentar kaingang. Existem, pelo menos, nove espécies de araucária e em cada uma delas os pinhões amadurecem em épocas diferentes. Mesmo que o inverno sendo a época que a maioria dos frutos amadurecem, é possível encontrar espécies de araucária em que os pinhões estejam maduros em quase todos os meses do ano.

A grande variedade de espécies de araucária a torna ente importante na saúde da floresta e do cosmo kaingang. Alimento, moradia e proteção, a araucária possibilita a coexistência de diversos seres na floresta e nos campos onde ela habita. A correlação na expansão das araucárias e dos Jê no planalto sulino não é apenas funcional, servindo de estoque alimentar. Essa relação ultrapassa o determinismo biológico e rompe a barreira dicotômica do mundo Ocidental Moderno entre os humanos e a natureza.

Os humanos ocidentais têm dificuldades em conceber uma floresta como parte do humano; os humanos, tanto no mito da ciência como no mito hebraico, estão separados da natureza e não fazem parte dela. A araucária na cosmo-ontologia kaingang é um ente tão importante como os humanos são. O conhecimento contemporâneo conheceu, até agora, apenas as consequências do modo de vida kaingang através das florestas de araucária, mas tem muito ainda a aprender sobre as relações que permitiram a sua existência, ou seja, a história da própria floresta.

Infelizmente, o século 20 conheceu o apogeu da araucária e seu extermínio. Em poucas décadas, as araucárias perderam quase 100% do seu território, sendo exploradas pelos colonizadores, inclusive em territórios indígenas. É provável que no momento da escrita da dissertação, menos de 1% da floresta de araucária exista no sudoeste paranaense e no oeste catarinense, em comparação com o *Kreie-bang-rê*. A exploração dos territórios indígenas impossibilita, desde meados do século 20, a vivência das antigas florestas, restando apenas alguns fragmentos, que guardam consigo as histórias e os conhecimentos kaingang e de seus ancestrais.

As primeiras tentativas *fóg*, ou seja, não indígena, de conhecer o cosmo kaingang no *Kreie-bang-rê*, foram as etnografias de Halbert Baldus, em 1937 e Fernandes Loureiro, em 1941. Os trabalhos desses dois antropólogos se contrapõem ao conhecimento *fóg*, até então vigente com os kaingang. Todo o século 19, a principal preocupação dos colonizadores era a conquista dos territórios kaingang, proporcionando, por exemplo, o conhecimento das ações dos *paybang* Kondá e Viry.

Os dois líderes kaingang exerceram grande influência entre kaingang e colonizadores. Dois dos principais *pa'y-bang*, no século 19, mobilizaram diversos agentes coloniais. Aliados e inimigos da ocupação portuguesa e brasileira se transformaram em preocupações da administração colonial. Diversas cartas foram produzidas entre os administradores, em Palmas e Curitiba, nas quais o assunto são os *pa'y-bang* e as relações políticas coloniais, produzindo o conhecimento das alianças e dos embates entre os kaingang e colonizadores.

As etnografias passam, então, para o ocidente, no início do século 20, a compor o cosmo kaingang no *Kreie-bang-rê*, habitado por animais, plantas, fungos, bactérias, espíritos, mortos e rituais. Com as primeiras etnografias no início do século passado, é possível conhecer a ancestralidade kaingang, além dos eventos políticos coloniais, marcados pelas alianças e pelos conflitos do século 19. Esses trabalhos acadêmicos e preocupados com a cosmo-ontologia, permitem o acesso ao cotidiano kaingang e a outros entes além dos humanos.

É nesse momento que as araucárias se transformam, no ocidente, e principalmente entre os acadêmicos, como um ente importante para os kaingang. Elas se destacam como alimento através do pinhão. Baldus (1937) e Fernandes (1941) relatam a apreciação pelo pinhão e o seu consumo alimentar. Os etnógrafos também descrevem outras plantas, frutos e animais consumidos.

Herbert Baldus, em 1937, descreve plantas, frutos e animais consumidos pelos kaingang em Palmas, do Toldo das Lontras, atualmente TI de Palmas. Segundo o autor,

[...] apreciavam as diferentes espécies de mel, os frutos da araucária, do butiá, da guabiroba, do guamiri e de algumas outras árvores e arbustos, as folhas da urtiga, o coração do butiá e da caraguatá, os brotos da samambaias preta, o urupê, espécies de cogumelo de pau (BALDUS, 1937, p. 12).

Sobre a caça, Baldus (1937) relata que não praticavam mais a caça, com arco e flecha, mas que havia diferentes flechas para cada caça: as flechas farpadas serviam para caçar veados, mamíferos menores e peixes; as maiores, lisas e pesadas, para caçar onça e anta; e as de madeira para a caça de aves e macacos. Sobre a pesca com *pari*, ele relata as técnicas utilizadas:

[...] usam apenas o cesto tecido de cana de taquara, que põem no fundo da água, segurando-o por meio de corda presa a uma árvore ribeirinha. Esta nassa tem forma cilíndrica e a abertura armada com pedacinhos de taquara flexível apontados e dirigidos para dentro, de tal forma que por eles os peixes podem penetrar até o interior do cesto, não podendo mais voltar à liberdade. A parte do cesto oposta à abertura tem a forma cônica para fora, guardando como isca pedaços de vespeiro com as larvas e ovos (BALDUS, 1937, p. 13).

Outro alimento que o etnógrafo relata é o cultivo do milho e que, por instigação da Comissão de Proteção aos Índios, também cultivavam o feijão. Sobre a origem do milho, Baldus fornece uma versão mitológica: “contam que seus antepassados conheceram o milho quando o encontraram nas moelas das aves, mas não sabiam mais quem lhes ensinou o plantio” (BALDUS, 1937, p. 13). No próximo capítulo será relatada outra versão da origem do milho, narrada por Xê, João Coelho, neto de Joaquim Antonio Krin-Tón, em Mangueirinha, em 1947, para o antropólogo Egon Shaden. Nessa versão, além do milho, é acrescentada a moranga e a abóbora.

O antropólogo Loureiro Fernandes esteve com os Kaingang em Palmas que, na época, englobava os territórios da Palmeirinha e Campina do Cretã, atualmente TIM e o Toldo da Lontra. Sua descrição permite enumerar ainda mais os existentes Kaingang: “Campinas onduladas onde viceja o capim mimoso, o capim limão, o folh larga alternadas com matas imponentes onde se alteiam majestosos troncos de imbuias, angico e pinheiros” (FERNANDES, 1941, p. 7).

Fernandes também relata outras espécies e consumos de plantas e frutos da floresta. “Da palmeira Jerivá comem os frutos crus ou então socam num pilão, até esmagar bem a polpa, e depois misturam com água, deixam durante uns dias fermentar, e obtêm assim uma bebida que muito apreciam” (FERNANDES, 1941, p. 16). Além da palmeira Jerivá, também relata o uso de outras palmeiras selvagens que “retiram os brotos terminais e as folhas novas que empregam na alimentação após convenientemente preparadas pela trituração e cozedura” (FERNANDES, 1941,



p.16). Outra espécie retirada do interior da floresta é uma leguminosa, uma espécie de feijão do mato, denominada pelos Kaingang de *guambê*.

O consumo do mel também é citado, como o consumo de larvas e de outros insetos. A habilidade de encontrar as abelhas na mata também é registrada: “a precisão com a qual do solo localizam na espessura da mata, no intrincado entrelaçado das frondes o pau onde as pequenas abelhas silvestres fizeram a sua colmeia” (FERNANDES, 1941, p. 16). No Toldo das Lontras, ele observou o consumo das lagartas dos bichos da taquara:

[...] tivemos ocasião de ver numerosas taquaras fendidas ao meio para a retirada da larva. Confessou-nos então um velho *Caingengue*, que nos acompanhava, que essas lagartas são muito saborosas quando fritas ao fogo numa panela (FERNANDES, 1941, p. 16).

Sobre a caça, o etnógrafo registra consumo de “antas (*óyôr*), porcos do mato (*krâgh*), tatetos (*óxkén*, *ógxâ*), quatis (*xê*), cachorros do mato (*hôighôig*), certos tatús (mulinha: *fénéin*)” (FERNANDES, 1941, p. 16). Porém, segundo o autor, eles não apreciam as carnes das cotias (*kêxôg*, *kêxâg*), pacas (*krurã*) e veados (*kémbê*), por serem muito secas e duras. Outrora, quando a floresta não estava desmatada, caçavam também a onça, sendo a caça realizada sempre em grupo. Com relação às aves, só caçavam as de grande porte, como jacutinga, jacú e macuco.

Alguns animais, porém, eram capturados e mantidos em cativeiro. “No Toldo da Campina, um dos índios entusiasmado dizia-nos “passarinho índio não mata, índio conserva os bichos mais bonitos para enfeite do lugar” (FERNANDES, 1941, p. 18). Eram eles: “Papagaios (*ióg-ió~*), macacos (*kãíér*), bugio (*gôngue*), tirivas (*kayiói*), coatís (*xê*), gavião branco (*iogógkuprí*), baitacas (*kuiiã*), maracanãs (*kênkér*)” (FERNANDES, 1941, p. 18).

O porongo ou cabaça é outro fruto importante, além de servir como recipiente para água, também é usado para infusões, para armazenagem do mel, de tabaco e de farinhas. A taquaraçú também é registrada como uso para armazenagem: os gomos maiores são utilizados como vasilhas para a água, impermeabilizados com cera e os gomos melhores usados como copos. Ele cita que são esses copos de taquara que Baldus (1937) registrara durante a Festa dos Mortos (FERNANDES,

1941, p. 27). Já a taquara é utilizada para a produção de cestarias e chapéus. Para o tingimento,

[...] mergulham os bastões raspados em água na qual misturam carvão de nó de pinho e resinas vegetais que dão uma coloração negra às talas, as quais, entrecruzadas com talas não tintas, isto é, com a tonalidade natural, amarelada, da taquara seca, proporciona desenhos variados. Tingem também as talas esfregando-as com a camada interna avermelhada de córtex das araucárias e obtêm assim fibras com coloração castanho-avermelhada, Tal coloração também é obtida fervendo as talas de taquara com as folhas de um cipó muito comum na região (FERNANDES, 1941, p. 29).

As plantas medicinais ou o “remédio do mato” que o “índio não conta para o português”, também são lembradas por Fernandes. Ele cita o uso do *cipó-imbé*, o uso de ervas, por meio de fricções ou pela infusão de plantas. O doente sempre fica próximo ao fogo na vizinhança onde é feito o tratamento. “Secam no fogo fragmentos vegetais, depois de secos são socados e umedecidos com água quente, constituindo um bagaço, verdadeira cataplasma que é aplicada sobre a parte dolorosa” (FERNANDES, 1941, p. 41).

As bactérias aparecem nos trabalhos supracitados, principalmente pelas bebidas e comidas fermentadas. O pinhão fermentado e o *Kiki*, são o resultado de relações kaingang com as bactérias, que permitem a preparação do alimento e da bebida. Araucária e milho com as bactérias, transformam-se em elementos centrais no cosmo kaingang.

Neste capítulo foi possível conhecer e descrever as territorialidades no *Kreie-bang-rê*. Território Kaingang, entre os rios *Goio-kovó* (rio Iguaçu) e *Goio-en* (rio Uruguai), é composto por diversas territorialidades, como: os rios *Xopin* e *Xáembetko*; em seu centro, o grande campo, o *Kreie-bang-rê*; a Serra da Fatura, que cruza o território; o *Kampo-rê*, próximo do rio Paraná; o Xanxerê, campos ao Sul; e imensas florestas de araucária.

Wilmar D'Angelis, sobre os territórios do Irani no sul do território, descreve o cosmo kaingang a partir da formação de um novo *emã*.

A nova aldeia Kaingang iria assentar-se no plano mais alto do terreno na mata de transição que cobria a região, idêntica à da zona de Nonoai.

Informam os mais velhos Kaingang dessa área, que “no chato” (isto é, no divisor de águas entre o rio Irani e o Lageado Lambedor) havia o pinhal, onde também estavam taquarais. Nas encostas, descendo para os cursos das águas, havia as “madeiras brancas” como Ngre e Kéntantóy (canela), Karumbâng (Angico), Kéyntkórâ (Grápia), Fwó (Cedro), Fwóxá (Canjarana), etc. Essa vegetação tipicamente de transição entre as matas “aciculifoliadas ou mata de araucária e o das latifoliadas”. As matas propriamente de pinheiras iniciavam pouco mais ao norte, entremeando-se de campinas pertencentes aos Campos de Palmas, para ir avolumando-se na direção dos rios Chopim e Iguaçu (D’ANGELIS, 1984, p. 34).

O *Kreie-bang-rê* não é um território homogêneo, composto apenas de araucárias. Neste capítulo, conhecemos que o território é formado por diversas florestas. Ao habitar regiões específicas, as florestas subtropicais e a florestas de araucária permitem uma grande diversidade de existentes com os kaingang.

As florestas permitem que inúmeras espécies coexistam. A erva-mate, distribuída, que predomina em trechos de altitudes menores, às margens dos rios Goioaint, Xáembetko, Chopim, Goio-Kovó, e *Goio-em*, vive entre as copas de árvores maiores e suas folhas produzem o chimarrão, muito apreciado pelos kaingang atualmente. A erva-mate e a araucária foram as duas principais plantas exploradas pelos colonizadores na região. A exploração da planta é iniciada no final do século 19 e até os dias atuais é uma importante fonte de riqueza para alguns empresários e fonte de renda para os indígenas. “A exploração ervateira na região vai atingir principalmente os ervais do Chapecozinho, Rodeio Chato e Passo do Carneiro (atual Passo Bormann) e às margens do rio Uruguai” (D’ANGELIS, 1984, p. 37). “A erva produzida em Clevelândia, Chopim, Mangueirinha e Palmas, era também transportada em cargueiros, mas para União da Vitória” (WACHOWICZ, 1987, p. 60).

A floresta com araucária, é, também, um espaço de encontros e desencontros, de diversas cosmo-territorialidades, indígenas e não indígenas. Klanovicz (2009, p. 3332) apresenta, em sua pesquisa, um aspecto territorial da araucária, semelhante com o que ocorre, com o *pari*. “As cascas dessas árvores eram assinaladas e dividiam o território político”. As matas, além de proporcionarem acesso nutricional, estão associadas, também, ao pertencimento das inúmeras configurações cosmopolíticas kaingang. A araucária marca, como o *pari*, o direito territorial kaingang entre os subgrupos internos e o direito territorial sobre seus territórios e perante as sociedades não indígenas.

Com o decorrer da colonização, tanto os encontros entre kaingang com os não indígenas foram aumentando e, nem sempre, eram encontros marcados pela reafirmação de alianças. Fazendeiros locais eram mortos em ataques kaingang, no *Kreie-bang-rê*, entre finais do século 19 e início do século 20. Wilmar D'Angelis (1984) aponta que os Kaingang, no Irani, realizavam frequentemente ataques aos colonos na estrada das missões. Eram ataques realizados com a anuência do *pa'ybang* Kondá que, por sua vez, era aliado dos colonizadores. Se Kondá não realizava ataques diretos, seus aliados kaingang os fariam.

No Capítulo 3 serão aprofundadas as relações cosmo-ontológicas kaingang da floresta e da araucária. No Capítulo 2 foi possível compreender que a floresta é um território milenar e que a araucária está presente no cotidiano kaingang desde o início da ocupação Jê nos planaltos sulinos. O *Kreie-bang-rê*, enquanto território entre os rios Iguaçu e Uruguai, é apenas um de muitos outros territórios Jê e kaingang nos planaltos sulinos, onde as araucárias se expandiram entre campos, florestas e rios. Por isso, a importância de compreender as relações entre a araucária, a floresta e os kaingang.

No momento do encontro com os colonizadores, milhares de anos tinham se passado desde o início da coexistência da araucária com os kaingang. No Capítulo 3 será discutida a colonização na TIM e, nesse momento histórico, busca-se a exploração da floresta na TIM. As florestas, como as araucárias, encontravam-se no auge das suas expansões territoriais. O que colonizadores viam como naturais e um presente de Deus para serem exploradas por eles eram a floresta e os campos, territórios milenares kaingang e de seus ancestrais Jê.

Compreender a constituição da floresta ignorando a cosmo-ontologia kaingang é ignorar 3.000 anos de histórias. Territórios euro-brasileiros que se constituíram após a colonização eram territórios kaingang. A exploração da floresta em Manguueirinha, no século 20, não é o início da história da floresta, da araucária e dos kaingang. Reafirmar a antiguidade da floresta e da araucária no cotidiano kaingang e Jê é importante para fortalecer a aliança cosmopolítica e desmitificar a TIM enquanto territorialidade kaingang não pertencente às regiões sudoeste paranaense e oeste catarinense. Porém, a floresta e as araucárias, enquanto territorialidades kaingang, não se constituíram sem se relacionarem com o cosmo kaingang. O próximo capítulo irá abordar a cosmo-ontologia kaingang, a produtora do *Kreie-bang-rê*.

### 3 FÀG E NEN: ARAUCÁRIA E FLORESTA NO COLETIVO KAINGANG

A araucária é entendida, pelo coletivo kaingang, como pessoa. Ela possui, como os humanos e demais existentes, o *tom*, ou seja, um espírito que habita todas as pessoas kaingang, com características singulares para cada corpo. *Fàg* compõe uma constelação de experiências kaingang e compartilha com outros seres o direito à existência no cosmo. Ela compartilha com humanos e não humanos inúmeros territórios, como a *ga*, a terra; o *emã*, a aldeia principal; o *nen*, a floresta; o *erê*, o campo; o *numbê*, a aldeia dos mortos e o *fág-kavá*, o mundo celestial.

Ao entendermos a araucária como pessoa, movimentam-se os conceitos kaingang, permitindo-nos sair do essencialismo ambiental do ocidente, caracterizado pelo excepcionalismo humano, visto como o único sujeito de cultura, em oposição à natureza. Partilhamos da percepção de que existe uma multiplicidade de subjetividades no cosmo kaingang, por sua vez, repleto de animais, plantas, espíritos e humanos, que comunicam-se entre si e trocam propriedades, formando redes que permitem a existência kaingang.

Latour (1994) também critica a cosmovisão ocidental moderna que estabeleceu a separação antagônica e, aparentemente, incomunicável da sociedade e da natureza. Para o autor, a modernidade, ao instituir o privilégio humano sobre a natureza, criou uma falsa ideia de pureza humana que se liberta do instinto com o uso da racionalidade. Estudando as relações dos cientistas em laboratório, Latour (1994) percebe que a produção científica não é exclusivamente uma produção social humana, pois envolve ativamente a participação de não humanos. De equipamentos milionários como aceleradores de partículas às suas construções teóricas, existe uma rede de relações que produzem tanto humanos “não humanos”, como “não humanos” humanos.

Oscilamos, sempre, em relação com o outro, produzindo um devir de continuidades e descontinuidades entre humanos e não humanos. A percepção relacional entre humanos e não humanos, a partir de Latour (1994), evidencia que, o que consideramos como sendo humano pode ser natural também e, o que consideramos natural pode ser humano.

Philippe Descola (2015), ao comentar a relação humana e não humana nas ontologias entre os coletivos ao redor do mundo, estabelece quatro estruturas ontológicas: o animismo, o totemismo, analogismo e o naturalismo. Segundo o autor, os coletivos podem conter as quatro variantes ontológicas, mas sempre uma prevalecerá sobre as outras. No esquema de Descola, o perspectivismo ameríndio é um caso particular do animismo e não o animismo em si. No animismo, as relações entre humanos e não humanos atua:

[...] como uma continuidade de almas e descontinuidade de corpos é muito comum no norte e no sul das Américas, na Sibéria e em algumas partes do sudoeste asiático, onde pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade (DESCOLA, 2015, p.12).

Descola (2015) observa, a partir de Viveiros de Castro, que as propriedades pessoais compartilhadas por humanos e não humanos no animismo e no perspectivismo ameríndio, como a amizade entre humanos e plantas ou humanos e animais, inverte a lógica ontológica naturalista, a ontologia ocidental/moderna. A inversão lógica ocorre, pois as interioridades e exterioridades são opostas entre os animistas e os naturalistas.

A interioridade (almas, espírito, cultura) entre os animistas é compartilhada por todos os entes do coletivo e não uma excepcionalidade humana como ocorre nas ontologias naturalistas, onde somente os humanos são dotados de subjetividades e intenções. “Não humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos por seus corpos diferenciados” (DESCOLA, 2015, p. 13).

A diferenciação animista entre humanos e não humanos, diferentemente dos naturalistas, que diferenciam os humanos dos demais entes, por ser o único a possuir interioridade, subjetividade, espírito ou cultura, entende os entes a partir das diferenciações exteriores e não interiores, já que no animismo, a maioria dos entes compartilham um espírito humano em comum e por isso possuem os mesmos direitos ontológicos que os humanos.

No ocidente/moderno, a partir do século XVI, quando se iniciou a transformação ontológica para o naturalismo, a principal consequência foi a separação dos humanos com o restante do mundo, tornando-se o único coletivo com direitos no cosmo, sobretudo o direito de explorar ao seu prazer os não humanos. Como consequência da separação interior ou espiritual entre humanos e não humanos, foi

[...] um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos: plantas, animais, terras, águas e rochas convertidos em meros recursos que podemos usar e dos quais podemos tirar proveito (DESCOLA, 2016, p. 23).

Diferentemente da excepcionalidade humana do ocidente/moderno, os animistas concebem os seres “como pessoas, que têm pensamentos, sentimentos, desejos e instituições em tudo parecidos com os humanos, não são mais seres naturais” (DESCOLA, 2016, p. 14). As araucárias, enquanto pessoas do coletivo kaingang, possuidoras de um *tom* comum a todos os seres, “também são que participam da vida social, pessoas com quem podemos estabelecer relações de aliança ou, ao contrário, relações de hostilidade e de competição” (DESCOLA, 2016, p. 14).

A aliança entre humanos e araucárias entre os kaingang, essa possibilidade ontológica, permite, então, desestabilizar os conceitos ocidentais/modernos de que a floresta da araucária é um ente natural e não humano. É mais do que dizer que a floresta de araucária, pelo menos nos territórios kaingang e Jê, são ecossistemas antrópicos. O próprio “ecossistema” é humano e não humano e habita o cosmo kaingang.

A ontologia naturalista ocidental, em certo sentido, percebe a agricultura assim, mas ela dissocia as plantas da natureza ao afirmar que a agricultura é uma produção humana que procurou se libertar da natureza. Já a floresta, diferentemente dos kaingang, é um recurso natural e independente da humanidade e não um território humano, como poderia ser, uma plantação de soja.

O cosmo kaingang pode ser percebido por dois conceitos: o multinaturalismo ou perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LIMA, 1996) e a paisagem multiespécie (TSING, 2019). O multinaturalismo é um conceito que concebe

a experiência humana a partir da multiplicidade de relações transversais entre subjetividades diferentes. No multinaturalismo, tudo o que existe no cosmo tem potência em exercer sua subjetividade ou ponto de vista (perspectiva) sobre o outro e, não somente o ponto de vista humano, como no ocidente, o que faz dos humanos não uma exceção e sim, um de muitos existentes que habita o cosmo.

O perspectivismo parte do pressuposto de que as cosmo-ontologias ameríndias concebem o mundo a partir da produção de multiplicidades de pontos de vistas (multinaturalismo), que se comunicam e trocam propriedades entre si. Os kaingang, por exemplo, chamam essa relação de *iamburé* (cunhado), onde as oposições cósmicas *kamé* e *kainru-kré* se complementam, trocando propriedades entre si, reafirmando as ancestralidades cósmicas, relação essa com na qual a araucária também está incluída.

Segundo Viveiros de Castro (2015a), as cosmo-ontologias ameríndias experimentam realidades diferentes que as dos europeus, ocidentais, modernos e mercadológicos, pois as cosmo-ontologias europeias, diferentemente das ameríndias, multiplicam diferenças humanas e não naturais. Já o multinaturalismo ameríndio estende a humanidade para todos os existentes do cosmo. Em outras palavras, todos os existentes são pessoas, todos são potencialmente pessoas kaingang, sujeitos. A descontinuidade corporal da humanidade em corpos diferentes é o resultado de cada trajetória singular que produz um corpo próprio no cosmo.

Os ocidentais, ao contrário, não estendem os direitos (humanos) aos não humanos. A teia que conecta aos existentes ocidentais é a unicidade vista como “natural” das coisas. A natureza ocidental é una e os humanos, múltiplos. Essa experiência ocidental da multiplicidade interna aos humanos e não extensiva aos não humanos, Viveiros de Castro chama de multiculturalismo, um produtor de almas e culturas humanas.

[...] a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado desde sempre – no mito, precisamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 38).



Já o conceito de multiespécies possibilita o entendimento do cosmo kaingang como permeado por redes de relações entre os diferentes existentes, um espaço intensamente relacional de trocas, onde os entes têm o direito à existência plena, mantendo-se um equilíbrio cósmico. Essas multiplicidades de pontos de vistas fazem com que os territórios kaingang, sejam um conjunto de proliferações de relações entre espécies que são, não obstante, singulares e que nas trocas de propriedades entre si, complementam-se, produzindo territorialidades multiespécies kaingang.

Conforme a afirmação de Tsing (2019), sobre as “paisagens multiespécies”, podemos alocar as florestas, nesse contexto, como “fabricadas” a partir das perturbações, intencionais ou não, de todas as espécies que fazem parte dela. Assim, “elas comporiam os ritmos polifônicos das paisagens, isto é, a atuação de múltiplas histórias” (TSING, 2019, p. 130). Além do corpo da araucária ser composto por várias espécies, ele, em si, habita e interage em territórios multiespécies, já que as florestas kaingang (*nen*) são vistos como territórios de biodiversidades, onde vivem muitas plantas, animais e uma série de outros entes, invisíveis aos olhos dos humanos comuns, sendo vistos por exemplo, pelos kujà (ROSA, 2005b).

A araucária vive principalmente em *nen*, na floresta. A floresta é uma territorialidade multiespécie por excelência, pois, com as araucárias, vivem inúmeros animais, plantas, mortos, espíritos e humanos. Tal simbiose entre os humanos e as araucárias foi tão bem-sucedida que os limites das fronteiras dos territórios das araucárias são semelhantes às fronteiras kaingang, fazendo da floresta com araucária uma importante territorialidade kaingang. Isso somente é possível, porque tanto os humanos como as araucárias produzem ambientes particulares em aliança, habitando territorialidades compartilhadas, criando, assim, experiências situadas, em comum (INGOLD; KURTTILA, 2018).

Portanto, os coletivos kaingang habitam um determinado lugar e compartilham entre si essas experiências, que incluem os entes humanos e extra-humanos: a cada geração, os kaingang vão transformando os conhecimentos antigos (*wãxi*), adaptando-os ao presente (*uri*). A floresta kaingang, na TIM, é o resultado de gerações e gerações de pessoas kaingang, relacionando-se entre si, tanto com interesses singulares como coletivos, que permitem que ela ainda possa existir. Essa habilidade é a capacidade humana e não humana de habitar a terra (*ga*), lugares e pessoas (INGOLD; KURTTILA, 2018).

Além de compreendermos a araucária e as floresta, sob o ponto de vista kaingang, como territorialidades intensamente relacionais multiespécies, elas também podem ser vistas enquanto partes de uma cosmopolítica. Os coletivos kaingang resistem aos projetos colonizadores, criando redes e possibilidades de existências, a partir de lógicas próprias, atualizando as territorialidades antigas (*wãsi*) kaingang, no tempo presente (*uri*). A resistência da floresta e da araucária compreende as alianças kaingang humana/araucária/floresta/território, no enfrentamento que os indígenas, de diferentes etnias, empreendem na manutenção das florestas.

Como vimos, o cosmo kaingang é dividido em duas singularidades opostas e complementares entre si. Assim, todas as relações cosmo-ontológicas kaingang são atualizadas segundo essa complementaridade. Não são apenas os humanos que recebem a marca clânica, os não humanos também são considerados descendentes dos irmãos ancestrais, sendo identificados segundo o parentesco kaingang *kamé* e *kainru-kré*, fazendo com que humanos horas sejam cunhados, hora sejam irmãos da araucária, e o que define esse parentesco cósmico são suas marcas ancestrais, através da relação humano – araucária.

Nessa perspectiva, as relações sociais existem para além dos humanos, (re)embaralhando as concepções dualistas e antagônicas ocidentais — que separam as relações entre a cultura e a natureza. Todos os existentes kaingang compartilham uma mesma sociabilidade que percebe o humano como mais um corpo (espécie) entre muitas outras existências. Assim, todos “[...] os animais e demais componentes do cosmo são intensamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em uma pessoa)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 45-46).

Essa perspectiva relacional permite conceber a araucária (*fág*) como uma pessoa kaingang, dotada de corpo e experiências próprias de sujeito e que se relaciona com os demais kaingang (humanos e não humanos), a partir das relações de oposição e complementariedade do iambré, reatualizando as alianças cósmicas originais.

Por isso, entendo que a floresta mutiespécie kaingang não pressupõe uma dicotomia natureza x sociedade, pois a araucária é percebida na relação que ela tem com outros entes (outras plantas, animais, espíritos, mortos, etc) e, eventualmente, com humanos. Não existe, portanto, um ponto de vista fixo humano, como nas

cosmovisões ocidentais modernas. O ponto de vista da araucária sempre estará em constante disputa e, por sua vez, ela compartilha com outros existentes, a experiência terrana.

O perspectivismo ameríndio concebe esse relacionamento de disputas como produtor de equívocos, entre pontos de vistas distintos, o que possibilita a existência cosmopolítica. Como os pontos de vistas nunca são fixos, principalmente dentro da floresta, caçando, guerreando e curando, o humano nunca sabe exatamente se o que ele vê, realmente, é humano ou não, e isso, sendo equivalente para os não humanos.

A explicação perspectivista é: o que nós, humanos, vemos como sendo o sangue de uma presa do jaguar (porco do mato, por exemplo), para o jaguar, é cauim, bebida de gente, pois o jaguar possui um ponto de vista de humano nessa relação com a caça. Outro exemplo, é que o espectro dos mortos vê os grilos como peixe assado e ele os come. Esses e outros temas perspectivistas estão presentes em diversos mitos ameríndios e, inclusive, em situações atuais, presentes nos coletivos ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A araucária, através do Ritual *Kiki*, a Festa dos Mortos kaingang, que será discutida adiante, produz essa relação perspectivista do equívoco. Antes do *Kiki*, enquanto habitante da floresta, ela é produtora de habitabilidade entre os vivos, fornecendo pinhão como alimento e moradia para os animais. Durante a festa, existe todo um cuidado para que ela seja morta, para que seu espírito deixe seu corpo, não causando o prejuízo e a morte para os humanos vivos, e para que o seu corpo possa ser usado como o recipiente onde será depositada a bebida ritual, para o *Kiki*. Ela estará atuando como participante da festa, efetuando relações com os humanos vivos e os mortos.

O conceito do equívoco não serve apenas para as relações exclusivamente indígenas. Quando um indígena se depara com um humano na floresta, ele pode se revelar sendo realmente humano ou um predador de humano, geralmente espíritos que causam a morte. O ocidental, quando se relaciona com o indígena, pode e provavelmente não compartilhará da mesma perspectiva indígena e, sim, da sua perspectiva sobre o indígena.

Esse processo é importante para a compreensão dos processos de colonização, pois, foi nos antigos caminhos kaingang, que ainda são utilizados para

a sociabilidade desse coletivo, que os colonizadores estabeleceram suas estradas e que, no *uri*, são compartilhadas por vários coletivos. A araucária, enquanto ente ocidental/moderno/mercadológico, é vista, por exemplo, como mercadoria, passível de ser derrubada, morta e comercializada, sem levar o ponto de vista kaingang sobre ela como válido, tornando-a um produto e não a percebendo como pessoa.

Precisamente, quer-se dizer que o que chamamos de ambiente kaingang não corresponde ao que percebemos como ambiente na ontologia ocidental/moderna: ele é tomado, aqui, como um cosmo, no qual não há a distinção entre o que é humano e o que é não humano. “[...] E assim, o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 53). Logo, o que uns chamam de floresta, pode ser outra coisa para outros, pois “[...] o ponto de vista está no corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p.65). Entre os ameríndios, o corpo é produtor de diferenças naturais, portanto, numa ampla “[...] variação como natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p.69).

O equívoco é um conceito essencial para compreendermos a operação que “traduz” e “transforma” para a linguagem de destino à perspectiva do outro, possibilitando alianças, como aquelas do “pacto etnográfico”, realizado entre o etnógrafo e seus interlocutores, referenciada por Kopenawa e Albert (2015). Para “traduzir” as sociabilidades que perpassam a floresta com araucária, precisa-se levar em consideração as alianças milenares de parentescos e afinidades, que foram sendo construídas por humanos e não humanos kaingang, segundo a concepção de oposição e complementariedade *iambré*, entre *kamé* e *kainru-kré*. Veremos isso no próximo capítulo, mas podemos dizer, aqui, que:

[...] o perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e, portanto, como condição de possibilidade e limite empresa antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 87).

Segundo Baptista da Silva (2014), o ente Kaingang é um “divíduo”, formado por vários outros e, também, formador de outros, o que se visualiza como o oposto da noção ocidental de indivíduo, pois o ente kaingang “pode ser compreendido não como um ‘indivíduo’ ocidental, pensado como único e indivisível” (BAPTISTA DA SILVA,

2014, p. 72). Propõe-se pensar aqui, o corpo kaingang como uma “assembleia multiespécie”, no sentido proposto por Tsing (2019). Os kaingang concebem os corpos e as sociabilidades como sendo relações multiespécies, visto que a dimensão do corpo é porosa, permitindo que ele seja transformado e fabricado por várias espécies (BAPTISTA DA SILVA, 2014). As araucárias não são excluídas desse processo, pois, como os humanos, elas também são pessoas, sendo elas também uma composição de várias relações, construídas nas suas trajetórias de vida, pois são sujeitos ativos.

As cosmos-ontologias ameríndias não são, portanto, constituídas através de uma única natureza. Assim, o que falamos como natureza da araucária, deve ser visto como uma multiplicadora de experiências, do coletivo kaingang. Como um ente fractal (WAGNER, 2011), vemos que ela se multiplica e é produzida nas diferentes práticas kaingang, sendo elas humanas ou não. Os domínios onde ela habita não são exclusivos aos da terra material, ela se multiplica, também, entre os mortos e em relação com eles, por exemplo. Ela é, ao mesmo tempo, e não é só o que os olhos podem ver, pois ela está além das experiências visuais/materiais. É através das múltiplas práticas de simbiose, de coexistência e de criação kaingang, que a araucária se multiplica nos sentidos das pessoas (humanas ou não humanas).

A floresta é espaço multiespécie, onde corpos coexistem e trocam propriedades entre si e nela operam relações cosmo-ontológicas kaingang. As relações multiespécies da floresta kaingang acontecem, simultaneamente, nos planos cósmicos, nos níveis subterrâneo, na terra e no celestial. E, como veremos, esse escopo de relações com os diversos entes é milenar.

A floresta kaingang não existe apenas atrelada à vida humana, pois os humanos são vistos como uma possibilidade de ser, entre muitos outros. Assim, a seguinte assertiva de Tsing (2019, p. 99) de que, uma vez “[...] que a floresta surge, ela forma um habitat para outras espécies”, é pertinente para visualizarmos a relação kaingang com a floresta. Ela, em si, é uma singularidade kaingang, possuindo *tom*, espírito próprio, abrigando e distribuindo forças, sendo o resultado histórico de diversas simbioses e cosmo-relações, envolvendo ou não a participação humana. Portanto, a “[...] simbiose se desenvolve em uma inesperada conjuntura histórica; ela emerge da situação, à medida que as partes não planejadas estabelecem novas coordenações” (TSING, 2019, p. 92-93).

A floresta da TIM e a araucárias são experiências compostas pelo relacionamento com várias existências, compondo uma territorialidade multiespécies, abrigando diversas sociabilidades humanas e não humanas. Portanto, “[a]s assembleias florestais criam habitabilidade continuamente” (TSING, 2019, p. 100), permitindo as existências tanto da floresta como da araucária, enquanto subjetividades kaingang.

Para uma pessoa que não vive na TIM, é possível que acredite que a floresta não passe de uma paisagem, um amontoado de árvores e animais, vivendo sem relação nenhuma com os humanos. É comum, também, atribuir-se a expansão da araucária unicamente aos animais, como a gralha azul (símbolo oficial do estado do Paraná). Ou, ainda, a percepção de que na floresta de araucária, a única espécie importante é a araucária. Mas a floresta é formada por inúmeras outras espécies, que se distribuem e constituem relações antigas e atuais, como a caça, a pesca, a coleta, a confecção de utensílios (como os cestos indígenas), a colheita de pinhão, o corte da erva-mate, além da madeira e da lenha. A cada geração, a floresta se transforma e os kaingang continuam convivendo com ela.

Para a concepção de natureza do ocidente/moderna, a floresta indígena aparece como um amontoado de plantas, fungos, bactérias, vírus e animais que lutam para sobreviver. A diversidade de alimentos que são encontrados na floresta não é um acaso da natureza, pois não se trata de um lugar intocável aos humanos, e sim, um território onde os humanos produzem, em alianças com outras diversas espécies, inclusive espirituais, intensivas relações de coexistência. Como a floresta amazônica pode ser vista como um “jardim” indígena, a floresta de araucária é, aqui, observada como um “jardim” kaingang, com as araucárias co-vivendo, coexistindo com os humanos, “[...] quando percebemos que a suposta mata virgem é antes um jardim” (CALAVIA SÁEZ, 2018, p. 52-53).

Nesse grande jardim que é a floresta indígena, é importante a gestão e a atuação cosmopolítica do xamã para mantê-la saudável e harmônica. A floresta não é apenas um território que está isolado na terra (*ga*), ela se comunica intensamente com outros domínios do cosmo. O xamã é a pessoa indígena que tem a permissão e o conhecimento para atravessar os domínios humanos e adentrar em domínios não humanos, como o mundo dos mortos, ou comunicar-se com animais e plantas através de seus espíritos. A práxis xamânica espiritual tem continuidade na terra e com a

floresta, pois o xamã estará em intenso contato com ela após voltar de suas viagens cósmicas. Na floresta, ele estará manipulando plantas, animais e outros territórios nas suas atividades de cura e proteção, apreendida com seus espíritos guias nas viagens cósmicas.

Religião, cosmologia, sistemas simbólicos? Chamemo-los como queiramos, cabe aí um conhecimento muito detalhado de um ambiente e de suas condições. Outra atividade importante que o xamã exerce sobre a floresta é a fiscalização de tabus alimentares, que envolvem atividades de caça, pesca, coleta e agricultura, equivaleria “a uma gestão de recursos” (CALAVIA SÁEZ, 2018, p. 54).

Descola (1996), ao estudar sobre as relações humanas na floresta amazônica, descreve-a com “abundâncias de solos antropogênicos”, pois há uma recorrência de vegetais com os quais os indígenas mantêm intensas relações. A ideia de uma floresta virgem, intocada pelo humano, pregada por ambientalistas e por interesses mercantilistas, não se sustenta. A floresta, para os ameríndios, está mais para uma entidade, como um território e como, certamente, natureza. Compreendo a araucária nos termos relacionais kaingang, como sendo uma pessoa e, assim como ocorre na Amazônia e em outros territórios, visualizo que estamos diante de entidades dotadas de “alma, o que lhes confere atributos exatamente idênticos aos humanos, como a consciência reflexiva, intencionalidade, a vida afetiva ou o cumprimento de preceitos éticos” (DESCOLA, 1996, p. 243).

Os kaingang e a floresta estão em um processo relacional, onde as práticas humanas formam a floresta, que, simultaneamente, também forma os humanos e outros entes. A existência kaingang depende dessa relação com a floresta e não está em oposição a ela. Ao mesmo tempo que a floresta existe por causas das práticas kaingang, como acontece na floresta amazônica, sendo o resultado de inúmeras práticas indígenas, a floresta na TIM é, podemos dizer, a experiência ambientalmente situada dos kaingang.

Protegida pelos kaingang, as araucárias fornecem seus frutos, os pinhões, que alimentam este coletivo indígena e também lhes garante renda, com sua venda, durante os meses de março a julho. A madeira, obtida, preferencialmente, depois da morte da árvore, é utilizada para a construção de casas e para os mais variados abrigos, como na fabricação de galpões, para o armazenamento de sementes e outros

utensílios. E, como veremos no Capítulo 4, a araucária faz parte não somente das relações entre os vivos, no nível da terra, mas é essencial para as trocas entre todos os níveis de mundo kaingang: *nũmbe*, terra e céu (ROSA, 2005b).

O principal ritual kaingang é destinado aos mortos e possui o nome da bebida fermentada do mel e milha, produzida no tronco da araucária e que se chama *Kiki* ou *Kikikoi*. Neste ritual, os kaingang encaminham os mortos para viverem no domínio do *numbê*, suspendendo, por alguns instantes, a separação cósmica entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Atualmente, os kaingang da TIM não praticam mais esse ritual, mas o relacionamento humano-araucária, aprendido dos antigos kaingang, atualiza-se de maneira muito intensa, resistindo e defendendo a floresta e os territórios kaingang contra as investidas colonizadoras.

Essa resistência não é apenas pela existência humana e, sim, do mundo kaingang como um todo, englobando a vida e a participação de outros entes, como plantas, animais e a própria floresta. Ela é, para os humanos kaingang, um lugar onde habitam animais, vegetais, mortos e espíritos e, também, caçadores, guerreiros, artesões, *kujà* e outros coletivos. As alianças cosmopolíticas produzidas com a floresta permitem a existência kaingang, pois ser kaingang não é ser humano apenas.

Descola (2015) define a ontologia como um agrupamento em torno de um coletivo com um destino em comum. A resistência kaingang frente à invasão e à exploração de seus territórios pelos colonizadores ocidentais, estabelece o conflito cosmopolítico entre as existências coletivas e as existências sociais compostas apenas por humanos. A floresta, enquanto coletivo Kaingang, é uma aliada e, na sociedade ocidental/moderna, é uma mercadoria. Enquanto coletivo com os humanos, sua existência é possível.

Por coletivo, um conceito que tomo emprestado de Latour, me refiro a uma maneira de agregar humanos e não-humanos numa rede de relações específicas, em contraste à tradicional noção de sociedade que apenas se aplica, estritamente falando, ao subconjunto de sujeitos humanos, portanto desligados da malha de relações como meio não humano (DESCOLA, 2015, p. 22).

O chamado equilíbrio ecológico, que se atribui às áreas de floresta, não foi fruto do acaso ou de uma natureza aleatória. Ele é a produção da cosmo-ontologia



kaingang, ao longo de milênios. Humanos, animais, vegetais, bactérias, espíritos, profetas, guerreiros, caciques, caçadores, pescadores, crianças, homens, mulheres, *kofás*, *kujà*, mortos, mitos e histórias produzem e são produzidos em relação com as matas, os campos, os rios, as serras, as araucárias, e muitos outros entes e territórios, com aquilo que o ocidente/moderno nomeia, genericamente, de natureza. A natureza, aleatória e em equilíbrio ecológico, que permitiu a existência da floresta com araucária, é, na verdade, a dinâmica dos coletivos kaingang e de seus antepassados Jê através de suas cosmo-ontologias habitadas na terra e em outros mundos.

O conflito cosmopolítico entre mundos tão diferentes, a partir da colonização euro-brasileira, transformou o desenvolvimento econômico colonizador em morte para os kaingang, humanos e não humanos. Segundo Cecília Helm (1998), o projeto desenvolvimentista da Usina Hidrelétrica Salto Santiago em 1977, em plena ditadura militar e que acolhia a demanda do desenvolvimento dos estados do sul e sudoeste brasileiro, “atendeu aos propósitos do crescimento econômico brasileiro, não levando em conta a melhoria da qualidade de vida das populações indígenas e a etnicidade” (HELM, 1998, p. 45). Aproximadamente 300 hectares foram alagados com a construção da Usina e quase 10 hectares foram desmatados para a reconstrução da rodovia que corta a TIM e, em nenhum momento, kaingang e guaranis foram consultados sobre o destino de suas vidas.

No Capítulo 4, será tratado, especificamente, de uma das maiores tragédias causadas pelo conflito entre brasileiros e kaingang na TIM, o assassinato do Cacique Kretã, no início da década de 80. A morte do cacique foi o ápice do conflito cosmopolítico entre kaingang e colonizadores. Desde a década de 40, as elites regionais, estaduais e nacional procuraram explorar e invadir a TIM. A partir da década de 60, kaingang e guarani iniciaram a recuperação da autonomia territorial liderada pelo Cacique Kretã e um dos maiores inimigos dos kaingang e guarani foi o grupo econômico Slavieiro.

Como ocorre atualmente na Amazônia, a exploração econômica da floresta é uma política de Estado, permitindo que esses grupos econômicos explorem, sem consequências, os territórios indígenas. Atualmente, o agronegócio tem sido um dos principais responsáveis pelas mortes kaingang na TIM. Animais, plantas, rios e nascentes têm sido envenenados/assassinados no entorno da TI pelas plantações de soja, milho, eucalipto e pinus.

Na floresta amazônica, atualmente, epicentro da crise ecológica e dos povos indígenas no Brasil, o xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015) expressa todo o seu conhecimento e a força da floresta. Nas palavras de Albert (2015), a práxis xamânica de Kopenawa é “político-cosmológica”, um “discurso cosmoecológico” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 522). Como xamã, Davi recebe dos *xapiri*, espíritos guias da floresta, o conhecimento sobre o cosmo e sobre os outros entes. Ele mobiliza, ao mesmo tempo, a floresta como um existente vivo, espiritual e como uma crítica ao Ocidente.

Do ponto de vista dos povos autóctones, cujas terras o Brasil ‘incorporou’, os brasileiros não índios – tão vaidosos como nos sentimos de nossa singularidade cultural perante a Europa ou os Estados Unidos, isso quando não nos en vaidamos justo ao contrário – são apenas “Branco/inimigos” como os demais *napë*, sejam portugueses, norte-americanos, franceses. Somos representantes quaisquer esse povo bárbaro e exótico proveniente de além-mar, que espante por sua absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza – em yanomami, *hutukara* -, na qual os humanos estamos imersos por natureza (o pleonasma se autojustifica). A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’, não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desaclopável com o mundo, até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um plenum anímico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com “a natureza mítica das coisas” – qualidade de que justamente, os Brancos carecemos por completo.[...] Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver. Aí então poderemos, como o poeta, “avaliar o que perdemos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p.13-14).

Segundo Viveiros de Castro (2015b, p. 15), nós “temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os indígenas pela voz de Davi Kopenawa”, pois eles “ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 15). Com a floresta, Kopenawa faz resistir as condições eco e cosmológicas que permitem a sua existência. O destino final da humanidade seria, para os Yanomami, a “queda do céu”, quando não existir mais os xamãs, para ouvir os *xapari* e para sustentar as estruturas que permitem a vida de todo o planeta.

Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas “ideias fora do lugar”, porque o seu é um discurso sobre o lugar, e porque o enunciador sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar. Hora então, de nos confrontarmos com as ideias desse lugar que tomamos a ferro e a fogo dos indígenas, e declaramos “nosso” sem o menor pudor; ideias que constituem, antes de mais nada, uma teoria global do lugar, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra [...] o mundo como floresta fecunda, transbordante e vida, a terra como um ser que “tem coração e respira”, não como um depósito de ‘recursos escassos’ ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico [...] mas o mundo também como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham – incuráveis que são – em conquistar e colonizar. Por isso Davi Kopenawa diz que a ideia-coisa “ecologia” sempre fez parte de sua teoria-práxis do lugar (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 15-16).

O lugar que Kopenawa se refere, assim como o lugar dos kaingang, é o que estamos enfatizando como o cosmo, ou seja, o ambiente e tudo aquilo que permite a existência de uma diversidade de entes. As sociabilidades que mantêm a floresta viva e regenerada, em uma simbiose milenar realizada entre os indígenas e os ambientes com os quais foram se relacionando, mostram-nos que a cooperação humana e não humana não acontece, apenas, no domínio terreno, pois se estende, também, para todo o cosmo e a sua diversidade de entes. Portanto, a presença de uma grande floresta de araucária em Mangueirinha, que vem sendo muito bem protegida, estar localizada no território kaingang, não é coincidência histórica.

Assim, é na práxis xamânica dos *kujà* que se permite a continuidade cósmica. Sua intensa relação com a floresta e com outros mundos não humanos produz equilíbrio e territorialidades, que mantêm saudável o cosmo. A floresta é uma das várias territorialidades cósmicas que, ao mesmo tempo que o *kujà* fala pelos humanos, também fala pela floresta. Portanto, o *kujà* é um agente muito importante para combater os avanços perpetrados pelo ocidente/moderno, pois é de responsabilidade dele manter saudável, não apenas os humanos, mas todo o cosmo. Para podermos conceber a araucária, *fág*, como uma pessoa – imersa em um mundo intensamente relacional kaingang –, é extremamente importante compreender as sociabilidades da floresta de araucária. Como o *pari*, o *kujà* e o *kiki*, *nen*, a floresta é um território vivo, importante para o equilíbrio cósmico e para a manutenção da existência kaingang.

Bruna Gama Gavério (2018), Luís Fernando da Silva Laroque e Juciane Beatriz Sehn da Silva (2013), demonstram as singularidades das experiências históricas kaingang com a floresta, a partir das concepções espaço/temporal *wãsi* e *uri*. A saúde

da floresta e a diversidade de relações que a ela se conectam, com a vida humana, alimentam e curam. E isso vai ao encontro da perspectiva de todos os autores vistos até aqui: a floresta e os demais territórios Kaingang são essenciais para o modo de vida destes.

Gavério (2018) relaciona o aparecimento de doenças crônicas, obesidade e desnutrição, na TI de Xapecó, com o consumo dos kaingang por comidas dos não indígenas. A autora aporta o termo kaingang “comida fraca” para designar esse tipo de alimento, geralmente industrializado/ultraprocessado. Com o desaparecimento das florestas, a alteração do território Kaingang e as medidas causadas pelas frentes coloniais, as práticas alimentares indígenas foram transformadas, devido também à alteração territorial.

Os alimentos que, no tempo antigo *wãsi*, eram obtidos nas matas e nos rios, atualmente, no tempo *uri*, são obtidos da mesma forma que os não indígenas. O sal, o óleo de soja e o açúcar transformaram os corpos kaingang, surgindo, com o consumo desses alimentos, novas doenças. A designaçãoêmica “comida fraca”, portanto, pode estar relacionada com a relação *wãxil/uri*, do tempo dos antigos e do tempo presente, sendo a “comida fraca” o alimento não indígena do tempo *uri*.

*Wãsi* está relacionado com um tempo antigo, antes da presença de origem europeia, um tempo onde havia muita comida de caça, de pesca, de coleta e de agricultura. Comia-se uma variedade enorme de carnes de mamíferos e de aves, sempre animais moradores das extensas matas com araucária. A floresta é um lugar perigoso, pois a qualquer momento podem surgir inúmeros inimigos humanos e não humanos. Nunca se sabe a verdadeira intenção das pessoas, pois o simples fato de pertencer para *kamé* ou pertencer para *kairun-kré*, pode dizer muitas coisas sobre as intenções do outro.

Outro inimigo humano em potencial, que os kaingang podem encontrar atualmente, são os *fóg*. Presentes nas matas, nos rios, nas cidades, nas estradas, nas escolas, enfim, em todos os lugares, frequentemente, *fóg* é sinônimo de brasileiro ou de qualquer outro coletivo humano não indígena. Ou melhor, é a forma como os kaingang costumam falar que os brasileiros são brasileiros, ou qualquer outro não indígena. Historicamente, os *fóg* se mostraram inimigos, poderosos, perigosos, violentos e sem limites.

O surgimento dos *fóg* na vida kaingang marca a alteração de muitas atividades cotidianas dos indígenas, como a alimentação, o artesanato, o lazer, a educação, a saúde, as guerras, os rituais e as festas. Marca, também, o desaparecimento da floresta e, com ela, o desaparecimento de plantas e animais, alimentos e práticas de cura. Marca a degradação dos rios, o desaparecimento de peixes e a resistência do *pari* como sinônimo de ser kaingang. Marca a transformação territorial e a luta dos kaingang por legitimar territorialidades próprias, como os cemitérios, rios, matas, montanhas e, até mesmo, o centro de uma cidade.

Sobre a alimentação kaingang nos tempos de *uri*, Gavério diz que o

[...] impedimento da realização de práticas cotidianas do modo de vida dos povos indígenas, a ocidentalização da dieta de determinadas famílias ocorreu de maneira mais acentuada, o que causou o aumento considerável de doenças crônicas desenvolvidas pela população (GAVÉRIO, 2018, p. 38).

Assim, vemos que a própria transformação ambiental se relaciona com outras transformações na vida kaingang, como as doenças relacionadas à alimentação.

O *uri* não é, apenas, um tempo de destruição. Entre os inúmeros exemplos relatados pelos autores já citados, o caso da TI Linha da Glória, localizada no Rio Grande do Sul, apresenta a relação de transmissão e de criação humana kaingang com a floresta, mesmo que essa relação exista em pequenas áreas. Laroque e Silva (2013) mostram que os kaingang desta TI conectam o conhecimento feminino da floresta com o cuidado do corpo, com a luta por políticas públicas, com a valorização do conhecimento oral e, ainda, com a utilização da educação formal (não-indígena) como ferramenta libertadora, o que os permite efetivar as relações ambientais necessárias para manter a floresta e a sociabilidade kaingang.

Para Laroque e Silva (2013), as concepções cosmo-ontológicas kaingang influenciam, diretamente, os territórios kaingang e, assim, as transmissões dos conhecimentos adquiridos, importantes para a manutenção dos ambientes. A linguagem é um dos elementos cruciais, pois ela permite a construção de significados e de práticas próprias:

Os Kaingang produzem seus territórios de acordo com uma concepção própria de tempo e espaço. O modo de vida Kaingang implica uma relação específica com a natureza e entre si, de acordo com representações simbólicas historicamente elaboradas, que conferem sentido às suas práticas materiais e sociais em que, conseqüentemente, saúde e educação estão inseridas. Ser e tornar-se humano está relacionado com o viver, de acordo com o modelo prático e simbólico Kaingang (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 254).

Um dos interlocutores da referida pesquisa, ao falar sobre a saúde kaingang, relaciona-a com o bem-estar de todos os seres do universo e diz, ainda, que os kaingang não concebem as relações como os ocidentais, de maneira linear e fragmentada. Diferentemente, os kaingang não separam “a pessoa, da árvore ou dos animais” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 255), sendo a saúde relacionada com o bem-estar do corpo, de espaços físicos ou mesmo territoriais. Assim, nas palavras do kaingang entrevistado por Laroque e Silva (2013), é diferente do que ficar “localizando e tratando a doença somente a partir de uma parte do corpo, num espaço físico ou numa secretaria”. Portanto, “a saúde dos Kaingang está ligada, diretamente, com a saúde e a vida das abelhas, dos pássaros e da importante diversidade do capim. Estes seres estão todos interligados” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 255).

A floresta compõe um território importante na sociabilidade kaingang, que inclui relações de trocas não somente entre humanos. Os kaingang se relacionam com uma variedade enorme de espécies de vegetais e de animais na floresta que, por sua vez, são importantes para a manutenção da cosmo-ontologia. Em outras palavras, para que haja o bem-estar da pessoa kaingang, é necessário que a floresta também esteja saudável.

Seria ignorância pensar que os kaingang pararam com suas atividades de cura, rituais, caça, coleta, pesca, agricultura e demais atividades milenares e que estão diretamente relacionadas com a existência da floresta com araucária. O modo de vida kaingang com a floresta é uma relação tão intensa que, independentemente de onde ela esteja localizada, os kaingang a reconhecem como território. Existem inúmeras incursões nas florestas que são realizadas para extrair plantas para a produção de remédios, artesanatos, alimentos, dentre outros.

A floresta é gestada pelos kaingang para o seu bem-estar, é com ela que são produzidos os corpos humanos e não humanos nas inúmeras atividades relacionadas com o modo de vida e bem-estar kaingang. A perspectiva relacional, segundo Laroque

e Silva (2013, p. 256), é da existência de um mundo conectado com todos os seres. Assim, “os Kaingang têm uma visão global, da qual o ser humano não está, de forma alguma, dissociado do ambiente. A conservação da mata virgem, por sua vez, também é fundamental na cosmologia tradicional dessa sociedade”.

O relacionamento que o *kujà* mantém com a floresta é importante, pois ele “atua em processos de cura com plantas do mato virgem” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 256). Ele é o cacique da floresta (ROSA, 2005a), responsável pela diplomacia entre humanos e não humanos, aliado com os espíritos da floresta, com os espíritos-guias. A prática de cura está atrelada à saúde do território e para a produção do corpo kaingang, a intermediação do *kujà* é essencial, pois traduz para os humanos as intencionalidades dos não humanos.

Os indígenas da TI Linha Glória utilizam inúmeras plantas em seu cotidiano. O relato a seguir, de uma anciã entrevistada por Laroque e Silva, demonstra a diversidade de espécies na floresta kaingang e o conhecimento dessas anciãs com ela:

Usa planta do mato! Tem muito chá do mato que é bõom! Tem a cancorosa, o chá de boldo também é bõom! Aquele outro, a quina, que também é bõom! O ipê roxo! O ipê roxo é bõom pra toda coisa! A quina é bõom pro estômago. Se a senhora tá bem doente faz um chá de quina e toma, fica bõom, sarô! É que nem esses dia que eu tava ruim, tomei um chá de quina, foi pra já que eu sarei de novo! Eu sou assim, eu posso tá nas últimas, mas eu não gosto de médico! Eu não perco médico! Primeiro o chá do mato! [...] A folha de laranja também é bõom! Capim-cidreira também é bõom! Esse poejo, como é que se diz, é bõom pra criança. A florzinha do maracujá... Esse maracujá é bõom pra bronquite! A flor é bõom! A casca da laranja também é remédio, também é bõom! (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 257).

Segundo os autores, o conhecimento dos kaingang da Linha Glória sobre as plantas medicinais possibilitou a manutenção de rituais de nascimento. O corte do cordão umbilical é feito com uma taquara e o nascimento da criança é acompanhado por um curandeiro, que realiza banhos com ervas do mato. Citando outra pesquisa realizada junto aos kaingang sobre o assunto, Laroque e Silva enfatizam que:

O pai dava banho nas crianças, né mãe? Quando nascia um nenenzinho, ele mandava dar banho na sanga e daí ele passava no fogo [utilizando ervas do mato]. Meu umbigo foi cortado com taquara, né mãe? [...] Eram os *kujà* quem faziam os partos da gente, os benzedor, que eles chamavam, os curandor

[diz Lídia: parteiras]. Meu pai dizia: seu umbigo foi cortado com taquara. Peguei uma taquara lá no mato e daí teu avô e tua avó cortaram teu umbigo, a mãe velha, que eles diziam [...] a velha que cortou (GONÇALVES, 2008, p. 74 apud LAROQUE; SILVA, 2013, p. 257-258).

Os kaingang de Linha Glória reivindicam o atendimento diferenciado para as mulheres no sistema oficial de saúde e a utilização da língua materna na escola. No caso da saúde, os indígenas apontam a necessidade de se ter o olhar diferenciado com as mães kaingang, pois a violência se potencializa contra elas, cruzando a violência contra a mulher com a violência contra a mulher kaingang. Já a saúde tradicional se soma com a educação kaingang, pois a língua materna garante que a existência e as experiências próprias de ser kaingang sejam atualizadas e repassadas para crianças e adolescentes.

A escola de ensino fundamental Manoel Soares, na referida TI, é um espaço de reivindicação territorial sobre o ensino escolar, pois ao mesmo tempo que transmite o conhecimento tradicional, também possibilita que os kaingang conheçam e experimentem a própria cosmo-ontologia. Nas palavras de um dos interlocutores de Laroque e Silva:

Então a escola hoje ela é importante no momento em que ela de fato cumprir o seu papel de ser uma escola bilíngue, que ainda estamos longe, longe, longe disso. Mas ainda assim ela é importante no sentido da revitalização dessas culturas, de que as crianças percebam, é importante que nem no caso da Linha Glória de retomar a sua língua! Os valores dessa cultura podem ser aprofundados pela escola. [...] A escola pode ajudar na questão de compreender também a sociedade nacional, porque eles são muitas vezes, digamos assim, invadidos por concepções, valores e obrigações que vêm da sociedade nacional e que não fazem parte dos valores deles e eles não sabem como lidar às vezes (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 264).

Outro aspecto importante, reivindicado pelos kaingang, é a manutenção da tradição oral como mediadora na transmissão do conhecimento kaingang. As crianças aprendem a viver como kaingang com os mais velhos, os *kofás*, os anciões, que detêm os conhecimentos ancestrais, nas atividades do cotidiano. O mesmo interlocutor observa, ainda, que as concepções ocidentais de mundo são diferentes dos valores kaingang e, por isso, demandam necessidades diferentes: a “organização de uma sociedade onde a mãe precisa deixar o filho na escola ou na creche e trabalhar numa fábrica o dia todo, certamente, tem necessidades, valores bastante diferentes”



LAROQUE; SILVA, 2013, p. 268). Assim, para ele, “cabe a todos e todas nós, respeitar as diferenças culturais e ajudar no processo de reconstrução e valorização desta sociedade brasileira plural” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 268).

Nesse sentido, a saúde e a educação kaingang emergem lado a lado, convivendo com o tempo antigo e com o tempo presente. A floresta kaingang é importante como mediadora cosmológica porque, através dela, as pessoas utilizam as plantas em suas atividades, aprendendo e guardando conhecimentos sobre a floresta, transmitida, segundo a tradição xamânica e pela experiência cotidiana e oral, o que faz com que a relação com os vários domínios kaingang se interconectem. O que seria uma experiência sobrenatural para os *fóg*, é para os kaingang, uma experiência natural, própria do cosmo e ligada às relações com outros entes, permitindo a existência da floresta.

As araucárias, em Mangueirinha, talvez sejam a aliança kaingang mais potente na TI. A aliança humana/araucária garantiu os domínios kaingang sobre seus territórios, em confronto com a colonização. As tentativas do estado brasileiro em sequestrar seus territórios e os corpos das araucárias como mercadoria, através de empresas e pela própria FUNAI, reatualizou a aliança entre humanos/araucária, frente aos novos desafios cosmopolíticos enfrentados pelos kaingang.

É importante marcar, na dissertação, essa aliança cósmica entre humanos kaingang com a araucária, pois essa espécie extrapola as relações ambientais, em que a araucária aparece apenas como provedora de alimento através do pinhão. Mas, como vimos, a araucária estabelece alianças espirituais, como no *Kiki*, quando o corpo e o espírito desenrolam os momentos mais importante do ritual, que são o corte da árvore e a fermentação da bebida em seu corpo já morto.

A araucária, para os kaingang, extrapola o entendimento ocidental, em que a percebe apenas por sua característica enquanto espécie, descrita pelas suas características físicas e por um olhar único da planta, distante da humanidade. No *Kiki*, a araucária é percebida e relacionada a partir de várias percepções e relações, tornando-a não uma monoespécie, no melhor sentido da cosmovisão ocidental/moderna da monocultura, mas um ser multiespécie, permeado por inúmeras relações de trocas, que estabelece no passar da vida com outras espécies, humanas e extra-humanas.

No momento de sua morte, rezadores kaingang pedem permissão para o espírito da araucária, não sendo simplesmente cortada como se fosse um ente sem subjetividade, sem alma, sem espírito. Ela compartilha com os humanos o *tom*, a força onde humanos e extra-humanos se reconhecem enquanto kaingang e como tal, e precisa ser respeitada, para que no decorrer do ritual não se volte contra os humanos vivos.

Mesmo após a morte, o corpo da araucária é tratado, enquanto um corpo humano. Se os humanos são entendidos tendo cabeça e pés, separados pelo corpo, essas características também pertencem à araucária. As fronteiras entre os humanos e a planta não são caracterizadas pela separação subjetiva entre ambos, como acontece na sociedade moderna. O *ton*, ao mesmo tempo que reafirma o espírito como sendo uma força kaingang, estabelece diferenças entre os entes, pois cada espécie possui seus *ton* próprios, com propriedades cosmo-ontológicas únicas.

O *kujà*, ao relacionar-se com o seu guia, oriundo da floresta, antes, relaciona-se com o *tom* do guia. Cada coletivo possui seu *tom* próprio, seu *kujà* próprio, que se comunica com os outros *kujá*. A aliança entre *kujá* humanos e não humanos se estabelece no cotidiano kaingang, produzindo trocas, para a saúde e a produção dos corpos e dos territórios kaingang. A aliança entre humanos e araucárias assegura a existência das florestas.

No próximo capítulo, a araucária emergirá através do *Kiki*, permitindo a compreensão das relações espirituais com os humanos. Habitantes nos três níveis que compõe o cosmo kaingang, tanto a araucária como os *kujá*, intermediam relações diplomáticas e permitem a saúde e a existência do cosmo.

#### 4 FÁG E AS RELAÇÕES KAINGANG NO TEMPO MITOLÓGICO E ANTIGO

Neste capítulo, a araucária e a floresta Kaingang se desdobrarão nos tempos mitológico e antigo kaingang. A floresta e a araucária, milenarmente relacionadas com os kaingang, será desdobrada, em um primeiro momento, no ritual *Kiki* ou *Kikikoi*, ou Festa dos Mortos. O *Kiki* além de (re)estabelecer alianças cosmo-ontológicas, também atua no (re)estabelecimento das alianças intragrupos, atualizando as cosmo-políticas kaingang.

Nos dois capítulos anteriores, foram abordadas as relações cósmicas centradas no nível territorial da terra (*ga*) e os desdobramentos cosmo-ontológicos e ecológicos da relação kaingang humano/araucária. A história colonial euro-brasileira, como vimos, procura, através do discurso desenvolvimentista e de negação dos direitos aos não humanos, apagar a presença kaingang no *Kreie-bang-rê*, ocupando e explorando os territórios kaingang.

A invasão colonial, contudo, não rompeu as relações humanas/araucárias em Manguieirinha. Nas últimas duas partes do capítulo, será visto como essas relações se desdobram nos tempos míticos e antigo na TIM para, posteriormente, discutir a presença do estado brasileiro através das políticas do SPI e da FUNAI, no século 20.

A compreensão ocidental/moderna de que a floresta não é um território humano, concebe-a como mercadoria e dissocia as alianças entre os humanos e as araucárias. Ao empreender o estudo das relações humana/araucária entre os kaingang, é possível concluir o contrário, de que a floresta de araucária é o resultado de milhares de anos de história dos kaingang e de seus ancestrais.

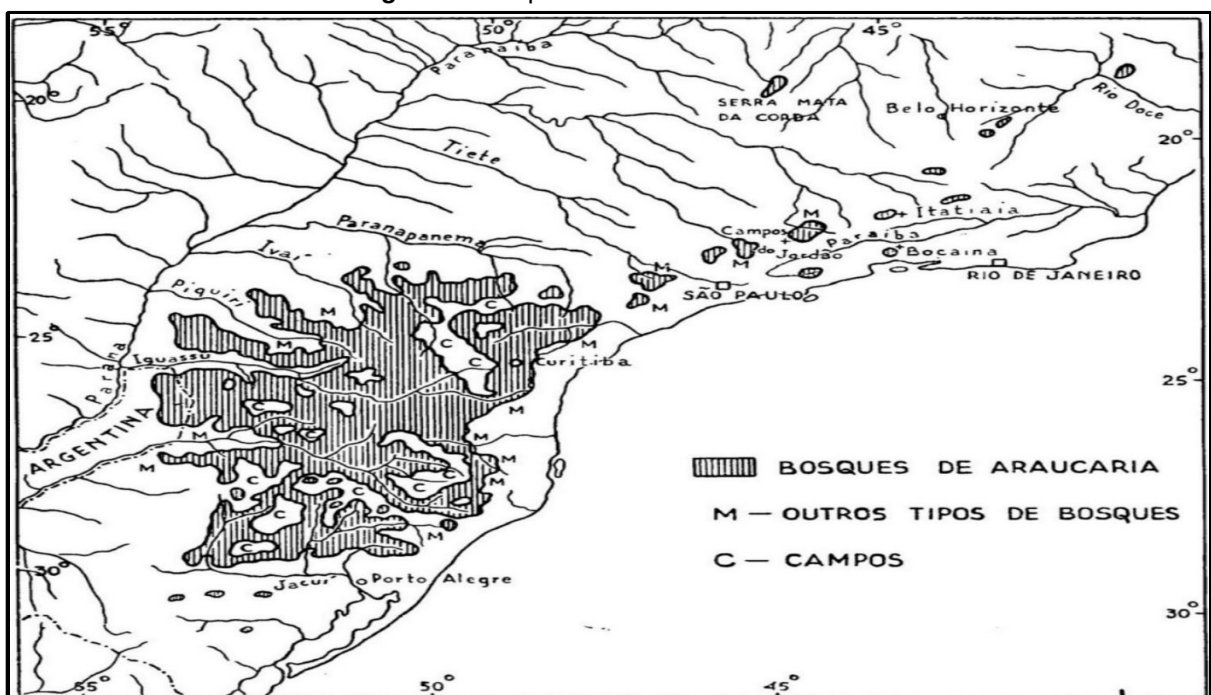
É consenso, nas pesquisas referentes aos povos Jê Meridional, que os antepassados dos kaingang e dos xoklêng migraram do Brasil Central para o Planalto Meridional, há 3.000 AP (Anos do Tempo Presente) (MOTA 2016; SALDANHA, 2015; VEIGA, 2000; SCHMITZ; 2016; TOMMASINO; 1995). No encontro Jê com os planaltos sulinos, a região era constituída, principalmente, por campos e não por florestas. Há 10.000 anos, chegava ao fim a última Era Glacial, dando início ao Holoceno. Esse fenômeno transformou o ambiente, como demonstra Dean (2004, p. 35), quando ressalta que: “[a] maioria das reconstituições palinológicas feita para o sudoeste mostram ecossistemas dominados por herbáceas, indicando a presença de

campos abertos, que atualmente ocorrem de maneira típica nas altas elevações e no cerrado”.

Segundo Lucio Tadeu Mota (2016), a expansão dos povos ceramistas, identificados como antepassados aos grupos Jê, expandiram-se no Planalto, entre 1410 a 900 AP, estando associados à expansão da floresta com araucárias. Quando os europeus chegaram, há 500 anos, esses territórios indígenas estavam no período de maior expansão, tanto das araucárias quanto dos povos Jê (REI; LADIO; PERONI, 2014). Pode-se perceber essa antiga relação entre os Jê e as araucárias, sobrepondo os mapas feitos por Curt Nimuendajú (Figura 9), de 1944, e o mapa de abrangência das araucárias (Figura 8), elaborado por Kurt Hueck, em 1953.

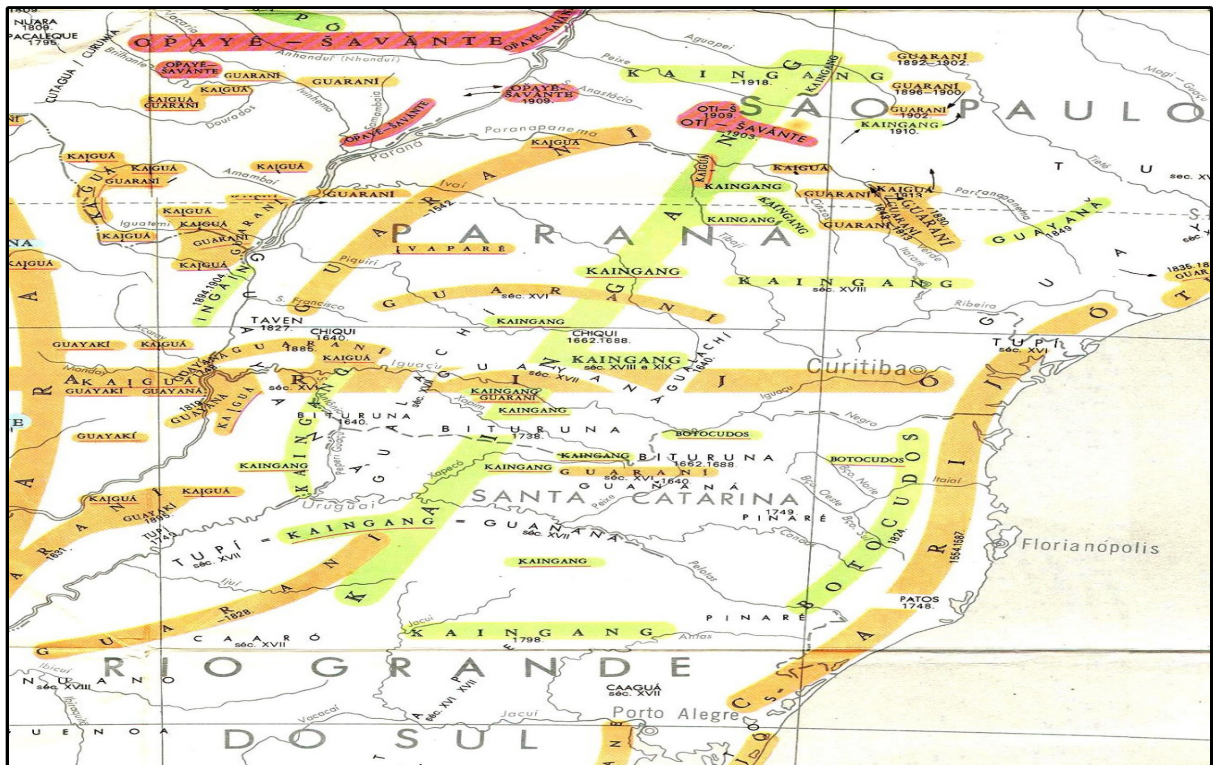
Nimuendajú (1944) registra as ocupações kaingang e xoklêng no Planalto Meridional, abrangendo a região central de São Paulo à região central do Rio Grande do Sul. Hueck (1953), por sua vez, elabora um mapa crítico da ocupação das araucárias, levando em consideração visitas em campo e também bibliografias, pois em meados do século 20, os territórios das araucárias já haviam sido reduzidos no Planalto Meridional, como a região do Primeiro Planalto paranaense, onde está localizada a cidade de Curitiba, em que a colonização remonta ao século 17. Esses dois mapas, em sobreposição, permitem identificar a relação entre os Jê e as araucárias.

**Figura 8** – Mapa territorial das araucárias.



Fonte: Kurt Hueck (1953).

Figura 9 – Mapa das ocupações kaingang e xoklêng no Planalto Meridional.



Fonte: Curt Nimuendajú (1944).

É impensável compreender a floresta com araucária sem a presença humana, ou melhor, sem os kaingang, os xoklêng e seus ancestrais Jê, pois há milênios eles estão em relação, coproduzindo o ambiente que os europeus encontraram a partir de 1500. A presença Jê nos Planaltos Meridionais “acompanha a expansão da mata com Araucária; a instalação humana e o conseqüente manejo do ambiente resultaram em paisagens inconfundíveis” (SCHMITZ, 2016, p. 20).

É frequente nos mitos, a existência de um período onde o mundo era um lugar seco, com poucas chuvas e que passa por uma transformação, iniciando-se um novo tempo, quando os antepassados morreram afogados e os sobreviventes foram obrigados a morar nas regiões mais altas (alguns nas árvores). Quando as chuvas foram embora e as águas baixaram, *Kamé* e *Kaiuru-kré* puderam retornar do plano subterrâneo e reestabelecer o mundo kaingang.

O mito da criação do mundo, registrado por Borba (1908) não é a única narrativa sobre um tempo de escassez de alimentos. Borba também registou, em

Actualidade Indígena, o mito kaingang Nhara, quando os kaingang conhecem a agricultura e se inicia uma época de abundância:

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 (BORBA, 1908, p. 23).

Veiga (2000) interpreta o ritual do *Kiki* como a recriação desses dois mitos e o sacrifício Nhara, com a morte da araucária durante o ritual. A realização do *Kiki* é o tempo de abundância de alimentos, pois o ritual só é possível por essa razão, em que a riqueza está associada à capacidade de distribuição do milho, do mel e do pinhão. Ou seja, o *Kiki* expressa a diversidade de entes humanos e não humanos que produzem e habitam o cosmo kaingang.

Rei, Ladio e Peroni (2014, p. 4) mostram que as paisagens florestais, geralmente associadas ao meio natural, apenas são, na verdade, “product of human activity over hundreds or thousands of years<sup>22</sup>”, como é o caso da floresta amazônica. Para os autores, é preciso olhar para as dimensões culturais para compreender a biodiversidade e a manutenção das florestas, e, assim, “in this case, Araucaria forests, is a product of the history of human societies and reflects the uses, values, learning

---

<sup>22</sup> Tradução livre: “produto da atividade humana ao longo de centenas ou milhares de anos”.

and the particular cosmovisions of the societies that have used it<sup>23</sup> (LADIO; PERONDI, 2014, p. 4).

Uma das principais evidências que os autores utilizam para associar a floresta com araucária, com os kaingang e seus ancestrais, é o fato de que a expansão máxima territorial dessa floresta aconteceu no mesmo período de expansão territorial Jê, que foi entre os 700 e 1500 anos atrás. Os autores comparam a territorialidade das araucárias com as populações humanas da América do Sul, observando que, no início da colonização, quando as araucárias passaram a compartilhar o território com os não indígenas, o território das araucárias era similar ao do tempo indígena. Com o domínio europeu sobre os territórios indígenas, as florestas com araucária foram reduzidas em até 95%, em comparação com o tempo antigo.

Os autores argumentam que foi o cruzamento de quatro fatores ecológicos que explica a formação da floresta com araucária, a partir das relações humanas com a araucária: “These are: (1) high seed productivity, which is attractive for food and hunting, (2) adaptability to a wide range of environments, (3) regeneration in open environments, and (4) barochoric dispersion (dispersion by gravity)<sup>24</sup>” (REI; LADIO; PERONI, 2014, p. 4).

A explicação mais provável para a expansão das araucárias é a propagação das sementes pelas mãos humanas e não por ação de outros animais. Segundo os autores, os animais não conseguiriam levar os pinhões das araucárias a longas distâncias. Os kaingang possuem várias técnicas de armazenamento e de transporte do pinhão, o que possibilitaria a árvore se espalhar do, hoje, Rio Grande do Sul até São Paulo.

Outro fator importante para a expansão da araucária é a necessidade de a espécie crescer em regiões de campos ou em matas abertas. As sombras provocadas pela mata fechada dificultam o crescimento da espécie jovem, demandando manejo humano para as florestas com araucária crescerem saudáveis. Os campos abertos são territórios tradicionais kaingang. Segundo Tommasino (2002), as áreas limpas dos kaingang são espaços para as construções dos *emã*. É unânime, também, entre

<sup>23</sup> Tradução livre: “neste caso, as florestas de araucária são um produto da história das sociedades humanas e reflete os usos, valores, aprendizados e as cosmovisões particulares das sociedades que as usaram”.

<sup>24</sup> Tradução livre: “São eles: (1) alta produtividade de sementes, atraente para alimentação e caça, (2) adaptabilidade a uma ampla gama de ambientes, (3) regeneração em ambientes abertos e (4) dispersão barocórica (dispersão por gravidade)”.

os diversos autores consultados, que o território kaingang seja formado por florestas (*nen*) e áreas de campo (*erê*). Resistente, provedora e capaz de se adaptar em vários territórios, a araucária potencializa as relações cosmo-ontológicas kaingang.

A existência da floresta com araucária, ou Floresta Ombrófila Mista, é o resultado de muitas e muitas gerações de relações kaingang e de seus ancestrais com a araucária. A floresta, assim, não é um espaço aleatório, mas é dotada de ações desenvolvidas pelos kaingang, o que abrange um número muito grande de técnicas e usos do conhecimento kaingang com os territórios. Infelizmente, as transformações atuais provocadas pela colonização fizeram com que muitos conhecimentos fossem esquecidos:

[...] at the present time, much knowledge of the traditional practices of management used by the Kaingang in the Araucaria forests, as well as their techniques for the use and preservation of the pinhões, has been lost or is maintained only in some indigenous reserves<sup>25</sup> (REI; LADIO; PERONI, 2014, p. 9).

A relação estreita entre os kaingang, a araucária e a floresta fazem dos kaingang, os mais potentes agentes para reorganizar os espaços ambientais degradados no sul do Brasil. A floresta não é somente “um meio”, onde os kaingang retiram os seus alimentos, mas um território, onde as sociabilidades entre os diferentes seres acontecem. Assim sendo, a floresta é reconhecida pelos kaingang como pertencente as suas territorialidades,

[...] local communities possibly recognized the ecological characteristics of both species, particularly their resistance and great capacity for adaptation and regeneration, and so were able to learn how to manage or manipulate the forests according to their cultural and symbolic criteria<sup>26</sup> (REI; LADIO; PERONI, 2014, p. 10).

Leonardo Serpa Schallenberger e Gilmara de Oliveira Machado (2013), ao estudarem a floresta na TIM, demonstram a existência de uma grande diversidade de

---

<sup>25</sup> Tradução livre: “atualmente, muito conhecimento das práticas tradicionais de manejo usadas pelos Kaingang nas florestas da Araucária, bem como de suas técnicas para o uso e a preservação dos pinhões, foi perdido ou mantido apenas em algumas reservas indígenas”.

<sup>26</sup> Tradução livre: “as comunidades locais possivelmente reconheceram as características ecológicas de ambas as espécies, particularmente sua resistência e a grande capacidade de adaptação e regeneração, e assim foram capazes de aprender a gerenciar ou manipular as florestas de acordo com seus critérios culturais e simbólicos”.



espécies de plantas e de seus usos pelos kaingang e guarani. Os autores realizaram “um levantamento das espécies florestais que são atualmente utilizadas pelos indígenas para fins energéticos, uso medicinal e alimentar, artesanato e como material de construção” (SCHALLENBERGER; MACHADO, 2013, p. 165). O resultado da pesquisa possibilitou compreender a diversidade de não humanos que habitam a floresta, com os quais kaingang e guarani mantêm relações.

Os pesquisadores encontraram, pelo menos, 45 referências de espécies de plantas nas atividades indígenas em Mangueirinha, sendo 39 o número de espécies catalogadas. A araucária apareceu em três, dos cinco itens levantados nas entrevistas: ela é utilizada nas atividades medicinais, para alimentar e como material de construção civil. Outra atividade ligada à árvore é a obtenção de renda com o comércio do pinhão, sendo que das 35 famílias entrevistadas pelos autores, 15 vivem dessa atividade. As araucárias também acompanharam as transformações kaingang no século 20, permitindo a obtenção de renda e o estabelecimento de novas relações cosmo-ontológicas com a sociedade do entorno da TIM.

Segundo Rogério Rosa (2005a, 2005b), os *kujà* concebem o território em três níveis xamânicos, sendo eles: o subterrâneo, onde se encontra o domínio *numbé*, a aldeia dos mortos; o *ga*, que é o plano terreno, onde se encontra os domínios da mata virgem, do espaço limpo e da casa; e o *kavá*, que é o mundo celestial. Essa classificação xamânica é entendida por Sergio Baptista da Silva (2002) como sendo o cosmo kaingang e perpassa diferentes territórios – elaborados pelo sistema xamânico pelos *kujà*, mas que também são acessados pelos humanos não *kujà*. A floresta e as araucárias estão inseridas numa intensa comunicação com os humanos e não humanos, mediada pelos *kujà* e pelos conhecimentos aprendidos na trajetória de vida de cada pessoa.

As marcações xamânicas kaingang permitem a observação de que o cosmo, para esse coletivo, não é caracterizado pela unicidade. O que chamamos de ambiente kaingang é constituído por diversos níveis, domínios e fronteiras, onde habitam diferentes seres, entre eles, os humanos. Para Rosa (2005) existe uma geografia cósmica kaingang, denominada como “Território Xamânico Kaingang”, composto por três níveis e domínios em cada nível, sendo o

[...] nível embaixo da terra ou subterrâneo (por sua vez, formado pelo domínio "nugme"/ "mundo dos mortos"), nível terra (constituído pelos domínios "casa", "espaço limpo", "floresta virgem") e nível mundo do alto (concebido pelos domínios "céu" e "fág kavá" ou "kaikã") (ROSA, 2005a, p. 101).

Nesse "esquema cósmico projetado pelos *kujà*, kaingang narradores do pensamento mitológico", o domínio da "floresta virgem" (ROSA, 2005, p. 102) é fundamental para compreendermos as relações que as araucárias possuem com os humanos. É nesse domínio que habitam, preferencialmente, o cosmo, junto com os "animais selvagens" e "espíritos" (ROSA, 2005a, p. 105). Os *kujà* mantêm estreitas relações com a floresta virgem, pois é nela que habita o seu guia-auxiliar, podendo ser um espírito animal, vegetal ou celestial.

O corpo não é uma materialidade pronta, ele troca e se apropria de propriedades específicas de outras espécies. Um banho com determinada planta faz um humano adquirir propriedades dela. O uso de um colar, produzido com um determinado material, faz com que a pessoa absorva para si, propriedades daquele material. Procura-se adquirir força, destreza, curar-se; para cada necessidade, existe outro ser que pode fornecer ao humano propriedades que ele deseje.

Os não *kujà*, algumas vezes, transitam nesses outros níveis e se relacionam com os espíritos e com os mortos. Mas, nessas ocasiões, isso significa um risco para a vida, e o trabalho do *kujà* é ativado, fazendo com que as relações entre vivos e mortos sejam novamente restabelecidas. Frequentemente, a ruptura dos vivos com os mortos se evidencia nos casos em que os vivos adoecem. O Ritual do *Kiki* é outro exemplo em que o *kujà* é acionado para intermediar a relação vivos/mortos, pois, durante o ritual, as discontinuidades são suspensas (CRÉPEAU, 1997), exigindo do *kujà* inúmeros cuidados para que a comunidade não seja afetada pelas propriedades dos mortos. A araucária é um ente potente, de intermediação e de trocas de propriedades, não visíveis. Ela conecta o mundo terreno com os demais mundos, transformando-se em fronteira/caminho para que o *kujà*, em sua jornada, acesse o mundo celestial e o mundo dos mortos (ROSA, 2005), operando como uma encruzilhada para os *kujà*.

Enquanto coletivo, é no interior da floresta que as araucárias projetam suas forças, a morada do *mig-ton*, o mestre da onça. Segundo Curt (1993), os kaingang em Ivaí mantêm com *mig* (onça), uma forte relação, projetando suas forças nela, ao ponto

de manterem relações sexuais com a filha de *mig*, mesmo correndo riscos de deixarem de ser humanos. Sobre isso, Curt Nimuendajú diz:

Parece que a posição que os Kaingang tomam diante do jaguar é muito diferente. Para ele o "mi" parece ser um parente ou um amigo, se bem que às vezes um parente bem mau que se precisa combater (...) Como ambas as classes querem ser parentes do jaguar, contam que *kaflerú* fez o jaguar *acanguçú* (de malhas miódas) e ~' o jaguar *fagnareti* (de malhas grandes). As pintas ele fez com carvão de canela *vaikd*, por isto se cura os cachorros tigrados com um preparado de folhas pisadas daquela árvore com água. Em geral todos os kaingang tem o desejo de travar relações com o "parente" jaguar. Quando o kaingang pinta sua pele amarelada com carvão ele se acha muito parecido com aquele parente e no assalto costumavam soltar gritos surdos como o jaguar quando ele está em cima da presa. O jaguar é kaingang, forte, valente, e os kaingang são jaguares. Acontece, porém, às vezes que o jaguar fica bravo com o "parente" e então precisa matá-lo. Já disse em outro lugar que então se se trata de um acanguçú, o ~' e se se trata de um fagnareté, o kaiierú, tem de fazer os preparativos da tocaia e pronunciar o convite ao jaguar de chegar, porque o acanguçú que é considerado kaiierú. não chega se ele percebe a catinga de um "irmão" índio kaiierú., e o mesmo acontece com o fagnareti e os kmn't. Morto o jaguar, antigamente não tiravam o couro mas so decapitavam e às vezes o matador cortava-lhe a ponta do coração e engolia-a crua, para ficar valente e forte como o jaguar, mas sempre com um certo cuidado, porque podia se tomar valente demais.

[...]

Para o Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho. Os sonhadores de jaguar, *miniant<* (mt = jaguar, n = conjunção, iant< = sonhar), são sempre pessoas de uma certa importância. Em caso de doença grave o sonho do curandeiro com o jaguar é decisivo.

[...]

Os jaguares têm o seu dono no mato *migt4n* (mi= jaguar, g = conjunção, ton = dono). É um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos. Dizem que ele é bem alvo e bonito e que ele aparece às vezes como gente, e às vezes como jaguar mesmo. Mais bonito porém do que ele, é a sua filha *migtanff* (mi = jaguar, g = conjunção, ton = dono, ff = feminino). Na sua morada invisível e inacessível, no fundo da mata, *migton* e sua filha *rednem* os bichos do seu partido e o terreiro está sempre cheio de jaguares, leões," jaguatiricas, macacos, queixadas e outros bichos valentes que lhe obedecem, enquanto que na cumieira da casa sentam as aves de rapina, o angouro gavião branco *kakj*, o poderoso gavião penacho *hümbjgn* e outros. *Migton* e sua filha voltam e recolhem eles como se fossem a sua criação.

[...]

O desejo excessivo de entrar em relação com os jaguares e seus donos e os sonhos contínuos com eles têm produzido às vezes uma certa forma de loucura acompanhada de alucinações. São estes os casos do *mivê*, videntes de jaguar (mi= tigre, vê = enxergar) dos quais um se deu ainda não faz dez anos, entre os kaingang do Yva! e que d'antes se davam com mais frequência ainda. *Migt4n* começa a atender o caçador que tanto desejo tem de conhecê-lo. Um grande jaguar, muitas vezes *migtanff* mesmo nesta figura, se mostra ao caçador no sonho, contando ao seu favorito os lugares onde ele pode encontrar a caça desejada. Ele então não caça mais em companhia dos

outros, mas anda so no mato e sempre traz muita caça grande para casa. As relações vão se estreitando mais. O caçador encontra os rastros do jaguar fêmea na mata que o guia aos esconderijos de caça e ao mel mombdca, que é propriamente o mel do jaguar. Um dia quando o caçador se acha bem longe do seu toldo, o jaguar fêmea de repente se apresenta, indo mansamente adiante dele. Enfeitiçado o homem segue. Não é mais o mato como de primeiro: por um caminho largo e limpo o jaguar fêmea leva ele à casa do seu pai. Migton recebe o caçador como um amigo velho e lhe entrega a filha como mulher (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 71-74).

Segundo Rosa (2005b), enquanto o *pa'y* é o responsável pelo espaço limpo, o *kujà* é o cacique da floresta. É através dos sonhos xamânicos e frequentando a mata que ele exerce a vontade dos coletivos da floresta, promovendo a manutenção dela. Na TIM, onde os *kujà* foram reprimidos pelo processo de colonização, o Profeta São João Maria exerce a potencialidade do cuidado e da transmissão do conhecimento da floresta. Nesse momento, é importante destacar a intensa relação que existe entre humanos/floresta/araucária/*kujà* e a fluidez dos territórios, fazendo com que as fronteiras entre os mundos sejam praticamente inexistentes, pois a manutenção do cosmo depende dessa relação.

Segundo Baptista da Silva (2002, p. 190), existe uma concordância entre os antropólogos de que os kaingang organizam o mundo a partir da “existência de duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas como Kamé e Kainru-kré”. Curt Nimuendajú, segundo o autor, já afirmava que “toda a natureza” recebia a ascendência de *kamé* e *kainru-kré*. A dualidade kaingang não é apenas um aspecto social humano, mas “uma concepção dual do universo. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo Kamé e a outra vinculada ao gêmeo ancestral Kairu” (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 190).

As perspectivas xamânicas, portanto, não separam as relações ambientais das relações cosmo-ontológicas, permitindo situar as relações humanas com a araucária a partir das sociabilidades, tanto cosmológicas como as terranas, numa mesma relação. O Ritual do *Kiki*, talvez seja a melhor expressão dessa relação, onde participam mortos, humanos e a araucária, como veremos.

Essa relação kaingang-ambiente traz à tona um problema que Ricardo Cid Fernandes e Leonel Piovezana (2015, n.p.) chamam de “equação índio-natureza”, enquanto uma “equação-problema”, porque o conhecimento do não indígena sobre o

indígena é tão ruim, que o nosso desconhecimento “é uma armadilha que nos prende nas ilusões do ecologicamente correto”, criando ilusões e distorções da realidade kaingang.

Os kaingang acionam seus territórios para legitimarem seus domínios sobre as áreas em disputa. Ou seja, estamos diante de uma reclamação pelo direito dos kaingang existirem segundo a suas próprias lógicas de relação com o cosmo/território, sem a dominação ocidental nas relações internas, o que, conseqüentemente, deflagra o direito territorial kaingang sobre antigas áreas.

Fernandes e Piovezana (2015) aportam as retomadas dos territórios kaingang no estado de Santa Catarina e o modo como os territórios cosmológicos foram usados para as retomadas dos direitos territoriais. No início do século 20, surgiram as primeiras TI reconhecidas pelo estado brasileiro, o que, segundo os autores, contribuiu para que os recursos ambientais kaingang fossem explorados pelos não indígenas. Assim, de “índios que ocupavam terras nas bacias hidrográficas dos principais rios da região, articulados em amplas redes de sociabilidade, os Kaingang passaram ao confinamento” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 116).

As florestas kaingang, abundantes em espécies de animais e plantas, foram transformadas em áreas agropecuárias e, também, em cidades.

A riqueza e diversidade ambiental deram lugar à produção econômica em grande escala. A partir dos anos cinquenta as TIs kaingang se constituíam nas últimas porções de florestas ainda não exploradas (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 118).

No oeste catarinense, com esse processo de exploração econômica e somente com um território demarcado, a TI de Xapecó não garantiu que os territórios florestais fossem protegidos em todos os territórios kaingang.

Os estados brasileiros, em aliança com empreendimento econômicos, através da atuação do SPI e da FUNAI, instalaram serrarias nas TIs, o que garantiu o acesso aos territórios kaingang por parte de não indígenas. Contudo, sabemos que os não humanos não foram os únicos explorados: os indígenas foram usados como mão de obra para a exploração e foram proibidos de praticarem suas atividades tradicionais, como os rituais, e de falarem a língua kaingang. Os autores citam a utilização, pelos

administradores estatais locais, do “regime do panelão”, em que “os kaingang foram obrigados ao trabalho em roças coletivas, pelo que recebiam comida também coletiva, servida em uma grande panela” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p.118).

A partir da década de 1980, os kaingang, no oeste catarinense, iniciaram um processo de retomada de seus territórios, resultando no surgimento de mais quatro territórios na região: Toldo Chimbangue (1986), Toldo Pinhal (1996), Toldo Imbu (1999) e Aldeia Condá (2001). Assim,

[...] todos estes casos têm em comum não apenas as tensões e os conflitos entre indígenas e agricultores, mas também a morosidade do processo de regularização fundiária e a fragilidade das decisões do indigenismo oficial em face às pressões políticas locais (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 119).

O processo de enfrentamento kaingang, em reconquistar seus territórios, movimentou inúmeras territorialidades internas, em defesa dos rios, montanhas, cemitérios, florestas e caminhos tradicionais, que foram acionados como territórios de direito. Todo esse processo de lutas caminhava, paralelamente, com o processo de redemocratização no país, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, o que garantiu o direito territorial indígena em seu teor.

Durante o processo de demarcação da TI Toldo Chimbangue, por exemplo, os kaingang garantiram a demarcação de 1817 hectares, protegendo um de seus cemitérios tradicionais como território indígena. A demarcação inicial, em 1986, previa cerca de 2.000 hectares de área e, devido ao conflito com inúmeros interesses de diferentes grupos, foram demarcados 988 hectares, ao longo do rio Irani, e 1 hectare protegendo o local do cemitério. Logo, os “conflitos foram intensos até 2004 quando a FUNAI concluiu o processo de demarcação territorial, incluindo todo o território inicialmente identificado” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 119), garantindo, assim, os 1817 hectares de área.

O rio Irani e a cidade de Chapecó se tornaram territórios importantes para as retomadas no oeste catarinense, sendo acionados para garantir os direitos territoriais kaingang. A cidade de Chapecó, estando em território ancestral, foi englobada à territorialidade desse coletivo. A presença kaingang na cidade, mesmo que invisível aos olhos ocidentais, foi reconhecida, pois os kaingang “valorizam tradição e convivem

intensamente com a sociedade dos ‘brancos’” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p.120), o que “fez com que o centro da cidade de Chapecó fosse identificado no relatório da FUNAI, em 1998, como terra indígena tradicional” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p.120).

O reconhecimento de parte da cidade como um território kaingang permitiu que fosse criada a Aldeia Condá, próximo da cidade, situada nas margens do rio Irani, fazendo divisa, ao Sul, com o Toldo Chimbanguê, tendo 2300 hectares. Segundo os autores, a área escolhida se deve ao fato de existirem “divisores naturais como rios e cursos de água e a geografia acidentada como os morros e cumes referidos nos mitos” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 121).

Outro território kaingang que foi retomado nas margens do rio Irani, é o Toldo Pinhal. Reivindicado, desde 1993, como 9.000 hectares de terra, os kaingang ainda estão em conflitos com a sociedade local e com o estado brasileiro. Essa luta kaingang fez com eles tenham conquistado 4.500 hectares, reconhecidos pela FUNAI. Porém, o processo de reconhecimento ainda está em andamento na Justiça Federal desde 2002 e os kaingang garantiram até o momento, apenas 893 hectares.

Além da morosidade e da violência do estado brasileiro contra os kaingang, outra característica em comum nesse processo de retomadas são os elementos ambientais próprios, que os kaingang acionam para reivindicarem os seus direitos territoriais. Nesses três territórios, Fernandes e Piovezana (2015) relatam elementos comuns das territorialidades kaingang nos processos de retomada: o rio Irani, o cemitério e a cidade de Chapecó. Os dois primeiros territórios do tempo antigo, *wãsi* e o terceiro território, do tempo *uri*, conectam os kaingang em uma rede própria de relação com o cosmo, diferenciando-se das relações que os ocidentais postulam. A cosmo-ontologia kaingang, de oposição e complementariedade, por exemplo, abrange territórios estrangeiros, como a cidade de Chapecó e passa a relacioná-la a partir da lógica interna do coletivo.

A cosmopolítica kaingang também permite que o ambiente degradado pela colonização, transformado em monoculturas, seja transformado novamente em territórios multiespécies. Fernandes e Piovezana (2015) ressaltam, por exemplo, que os kaingang são potenciais parceiros para a restauração de áreas degradadas, contradizendo o senso comum de que os indígenas não foram responsáveis pelo

ambiente encontrado pelos colonizadores, caracterizando-os como passíveis ao meio ambiente. Logo, os

[...] processos de colonização com a derrubada das matas e a exploração madeireira, mais do que a transformação ambiental, feriu o modo de vida, a cultura e a própria identidade kaingang. Recuperar as matas é recuperar parte de sua identidade, dos cenários de suas tradições (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 127).

Os autores citam, ainda, a retomada do ritual do *Kiki*, que durante o século 20, por causa da colonização, foi parcialmente abandonado pelos kaingang. Essa retomada do ritual significa, também, reconstruir antigos territórios, como a floresta, pois a prática xamânica do *kujà* e o próprio ritual dependem da existência da floresta. As retomadas de antigos territórios não acontecem aleatoriamente e, assim, o meio ambiente é percebido como um componente social na vida kaingang.

#### 4.1 *Kiki* ou *Kikikoi*: a festa com os mortos

Quando os humanos morrem, eles vão viver enquanto espírito (*kurpin*), nas aldeias dos mortos, no *Numbé*, nível abaixo da terra. As almas dos mortos, após o ritual do *Kiki*, passam por um caminho que os leva da terra ao mundo dos mortos, iniciando sua jornada a partir de seus túmulos. Essa caminhada, contudo, não é tranquila, pois todos os mortos passam por provações até chegarem ao *Numbé*. Curt, em sua etnografia entre os kaingang, no começo do século 20, descreve esse caminho:

No momento da morte do indivíduo a alma (*vaekupri*) entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto do cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come ele tem de continuar a viagem, se não ele volta para sua casa, e assim se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas, voltarem a si. Para lá deste ponto começam para a alma as dificuldades do caminho: primeiro tem uma encruzilhada que conduz um lugar, onde uma vespa preta, gigantesca (*kogfumbfgn*), espera as almas que erraram o caminho para devorá-las. Num outro fecho acha-se um laço armado para caçar a alma e jogá-la dentro de uma panela com água fervendo. Finalmente a alma tem de passar por uma pinguela estreita e lisa sobre um brejo. Quem escorrega e cai é devorado por um grande caranguejo (outros dizem por um cágado). Além da pinguela a alma encontra o toldo dos defuntos onde os seus conhecidos já estão lhe esperando com *gôio-ruprf*



para dançar. Lá é tudo mais ou menos assim como em cima da terra, algumas coisas, porém são diferentes ou trocadas: os defuntos tratam umas formigas grandes de jaguar, as minhocas são para eles peixes, as aranhas, cobras etc. O milho deles é preto. Naturalmente brigam também às vezes, e se isto acontece, sempre há em cima da terra também alguma briga. Nos cemitérios se acha muitas vezes vestígios de pancadas, facadas ou também da queda de corpos humanos no chão, especialmente poucos dias depois de algum enterro e nos lugares que o pifie, varrer com ramos. Se aparecem só pegadas, é sinal que logo mais alguém vai morrer (CURT, 1993, p. 63-64).

O *Numbé*, segundo os relatos kaingang, é muito semelhante ao mundo dos vivos, porém com algumas características invertidas. Os alimentos, por exemplo, são muito mais abundantes e com características físicas diferentes. Outro aspecto que diferencia o *numbé* de *ga*, é que no primeiro, os eventos meteorológicos estão invertidos com relação ao mundo dos vivos. Enquanto no mundo dos vivos é dia, no dos mortos é noite e se no mundo dos vivos chove, no dos mortos faz sol. Essas diferenciações se multiplicam em vários aspectos. Os únicos humanos vivos capazes de frequentar o mundo dos mortos são os *kujà*, que chegam nesse lugar por encruzilhadas localizadas nas matas (ROSA, 2005b).

Segundo Rosa (2005b), é também no *numbé* onde vivem os *Venh-kuprig-kòrég* (espíritos ruins), e quando eles capturam o *kuprig* (espírito do vivo), levam-o para o *numbé*, adoecendo o corpo daquele que teve seu *kuprig* capturado. Somente o *kujà* com o auxílio do seu *iangre* é capaz de ir até o *numbé* e retornar à terra com o *kuprig* capturado.

Baldus (1937, p. 21), em seu relato acerca do *Kiki*, em Palmas, também fornece algumas informações sobre o que acontece quando um humano morre. O chefe Koikang afirma para esse autor que, após a morte, os humanos se transformam em formigas. Porém, ele registra que o morto tem o mesmo aspecto do indivíduo quando vivo, tendo, de especial, apenas o grito: “Não grita como nós: *huuu*, mas muito rápido e curto: *hup*. Um velho, depois da morte, torna-se outra vez jovem e vive mais uma vez durante uma vida humana inteira” (BALDUS, 1937, p. 21).

Sobre essa diferença entre mortos e vivos, Rosa observa que:

[...] os espíritos são constituídos pelas mesmas capacidades dos Kaingang vivos, quais sejam: eles se emocionam, sentem saudades dos parentes vivos, vivem unidos organizando as suas festas, dançando, comendo. No domínio “*núgme*” também é conservado o modo de viver dos antepassados dos Kaingang vivos (ROSA, 2005b, p. 61).

A araucária se torna uma fronteira entre a terra e o mundo subterrâneo. É no nível terra (*ga*) que todas as relações dos vivos acontecem. Segundo Rosa (2005b), o nível terra é dividido horizontalmente em três domínios: a mata virgem, o espaço limpo e a casa. Na relação cosmológica, a mata virgem engloba o espaço limpo e a casa; no plano das relações humanas, a casa engloba a mata virgem e o espaço limpo (ROSA, 2005b). No primeiro plano, onde a floresta assimetricamente engloba os outros territórios, o *kujà* exerce a liderança entre os vivos; no segundo plano, essa responsabilidade cabe o *pa'y* ou ao cacique, já que a moradia da liderança passa a englobar as outras territorialidades.

A mata virgem é a floresta kaingang, constituída por uma intensa relação entre espécies diferentes, espaço onde se multiplicam as diferenças entre humanos e não humanos. É na floresta onde vivem as plantas utilizadas pelos *kujà* e onde vivem os animais e os seus mestres, os *ton*. É na mata, também, que artesãos e artesãs buscam seus elementos materiais e é, ainda, onde são encontrados os principais alimentos, tanto vegetais como animais (ROSA, 2005b).

O domínio chamado de “floresta virgem” é apresentado por Rosa como sendo de dois modos: o plano sociológico e o plano cosmológico. No primeiro, a floresta tem as seguintes fronteiras: “*krin téj*” (‘montanha’, ‘serra’), ‘*nen*’ (‘mata’), *nen kute*’ (‘capão de mato’), ‘*goj*’ (‘rio’), ‘*krug*’ (‘cachoeira’), ‘*epry*’ (‘caminho estreito’) e ‘*goj venhkãpóv*’ (‘barra de rio’)” (ROSA, 2005b, p. 107). No segundo, cosmológico, vivem os donos dos animais, os seus espíritos (*tãn*) e os espíritos dos mortos que não encontraram o caminho para o *numbê*. Ainda sobre esse domínio, é possível encontrar fronteiras que estão relacionadas com a predominância de certas espécies de vegetais, pois “existe o espaço dos ‘pinheiros’, do ‘taquaral’” (ROSA, 2005b, p. 102), etc.

O espaço limpo é o território kaingang onde se pratica a agricultura, desde os tempos mitológicos, e que vem passando por inúmeras transformações. Atualmente, também pertence ao espaço limpo, o cemitério que, nos tempos antigos, ficava situado na fronteira com a mata. Além da agricultura tradicional kaingang, realizada pelos cultivos do milho, da abobora, do feijão, dentre outras, também passou a ser utilizada a monocultura de soja e a criação de animais (ROSA, 2005b).

A casa kaingang, no tempo antigo, era um espaço coletivo onde viviam grupos familiares extensos e onde as relações *iambré* se desenrolavam mais intensamente, entre a aliança do sogro com seus genros. Atualmente, o espaço da casa é organizado em grupos pequenos, onde moram, geralmente, o casal e seus filhos, mas frequentado, intensamente, pelos grupos familiares aliados. A criação de pequenos animais e o plantio de pequenas culturas também fazem parte do espaço da casa, além de plantas medicinais utilizadas no cotidiano da família. No domínio da casa, também no espaço exterior, existe ainda a fonte d'água, a casa de fogo e o terreno da casa, espaços importantes para a socialização das famílias (ROSA, 2005b).

O nível do mundo alto é formado por domínios do céu e o *fág-kafá* ou *kaikã*. No domínio do céu, habitam os corpos celestes, como o Sol, a Lua e as estrelas, e mais acima, fica o domínio do *kaikã* ou *fág-kafá*, a morada de Tupé, de Deus e *vẽnh-kuprĩg-hà* (espíritos bons). Como nos dois níveis anteriores, o nível do céu não é isolado, em si, se conectando com os demais níveis por encruzilhadas cósmicas.

A araucária estabelece, portanto, uma relação importante entre os níveis terra e mundo do alto. Dentro da floresta, na mata escura, é que o *kujà* se dirige para alcançar o mundo do alto, através de uma escada de araucária (ROSA, 2005b), estabelecendo as fronteiras entre os níveis cósmicos, fronteira essa que deve ser mantida entre o mundo dos vivos com o mundo dos mortos, principalmente nos momentos onde elas são suspensas, como no *Kiki*.

O *Kiki* ou o *Kikikoi* é o ritual kaingang onde os vivos e os recém mortos comensalizam o *kiki*, uma bebida fermentada feita de mel e milho. Ela é fabricada quando o milho amadurece, os pinhões estão maduros e debulham no chão e as colmeias estão cheias de mel, nos meses mais frios do ano. Como o *Kiki* é realizado para os recém mortos, no final do ritual, eles são encaminhados para o *numbé*, como sua morada definitiva. Durante o ritual, as marcas clânicas são reafirmadas, atualizando-se as alianças com os irmãos *Kamé* e *Kaiuru-kré*, iniciadas na criação do mundo e redefinindo os lugares dos vivos e dos mortos (VEIGA, 2000).

A araucária tem um papel central durante o *Kiki*, pois ela é morta ritualmente e seu corpo (tronco) serve como recipiente para a bebida e para o consumo do *Kiki* durante a festa. Ela conduz o morto para o *numbé*, servindo de canoa ou ponte na travessia, no caminho que liga a terra ao mundo dos mortos no subterrâneo (VEIGA, 2000). Segundo Veiga (2000), a morte da araucária pode ser compreendida como o

sacrifício de *Nhara* ou de *Kamé*, que se sacrifica para transformar-se no milho, na abóbora e na moranga, as principais espécies vegetais cultivadas pelos kaingang.

Atualmente, *Kiki* é realizado na TI de Xaçepó, localizada na bacia hidrográfica do rio Chapecó, no antigo território do *Kreie-bang-rê*. Na TI, o *Kiki* foi interrompido por 20 anos, entre os anos de 1955 e 1975, quando no ano de 1976, em uma aliança firmada com a Igreja Católica, o ritual foi retomado. As explicações para a interrupção do *Kiki* na TI Xaçepó e em outros territórios kaingang são inúmeras, mas todas elas estão associadas às políticas coloniais do estado brasileiro, como o desmatamento, a fragmentação dos territórios e o silenciamento, através da morte e da proibição das práticas dos *kujà* e do *péin*, responsáveis em conduzir o ritual.

Os silenciamentos e as violências coloniais foram efetivados pelo SPI e pela FUNAI no decorrer do século 20. Para a realização do ritual, é necessário que haja, pelo menos, um *kujà* e *péin* de cada ancestralidade kaingang, ou seja, é necessário *kujà Kamé* e *Kaiuru-kré* e suas respectivas sessões *Wonhéntky* e *Votor*, pois se o ritual for executado de forma incorreta, acarreta mortes para os participantes e para a comunidade (VEIGA, 2000).

Baldus (1937, p. 22) definiu o *Kiki* “como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, para estes índios, mais do que qualquer outra coisa, um acontecimento místico”. Como já foi dito, o *Kiki* é um momento importante na sociabilidade Kaingang, pois reafirma as relações de oposição e complementariedade do cosmo dualista kaingang. Segundo Curt (1993, p. 60), a “divisão em Kaiierd e Kanre é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação”.

O *Kiki*, como expressão espiritual mais forte da ancestralidade *Kamé* e *Kaiuru-kré*, tem permitido (re)atualizar as relações kaingang. Desde a retomada do *Kiki*, nos anos 1970 e, mais intensivamente, na década de 1990, novas alianças foram estabelecidas através do ritual com a Igreja Católica, com as Universidades e com os professores kaingang. Apesar das práticas de silenciamento, que procuraram reduzir as diferenças kaingang pela ideia de “integração nacional”, proibindo a língua Kaingang, as práticas xamânicas, bem como, promovendo a invasão dos seus territórios, o desmatamento e procurando transformar os coletivos Kaingang em mercadoria (VEIGA, 2000; ROSA, 2005b; QUEIROZ, 2018; PINHEIRO, 2013).

Os professores indígenas kaingang, nesse processo contemporâneo do *Kiki*, têm se transformado em um coletivo tão importante quanto os *kujà* e os *péin* para a realização do ritual. Nas últimas décadas, os professores indígenas estão registrando o *Kiki* e tomando a frente do ritual como o *paí*, o responsável tradicional em conduzi-lo. Essa iniciativa demonstra a importância da escola kaingang como guardião do conhecimento e educadora no *uri*, que no tempo presente coexiste com o *wãsi*, apropriando e transformando as territorialidades e as propriedades *fóg* para a recriação do mundo kaingang, como fizeram os ancestrais *Kamé* e *Kairu*, quando emergiram do subterrâneo após o grande dilúvio.

Ritual e mito são processos de descontinuidades e continuidades (CREPEAU, 1997). Enquanto o ritual coloca em suspensão o tempo atual, a rememoração do mito permite reconfigurar o presente, reestabelecendo as alianças míticas e ancestrais. A cosmopolítica kaingang, através do *Kiki*, desdobra-se em dois sentidos: um interno e outro externo, pois, ao mesmo tempo que se busca a reafirmação da aliança mística, com e entre *Kamé* e *Kainru-kré*, é também a reafirmação do que é ser kaingang em relação aos não kaingang, situando o *Kiki* como um ponto de fuga kaingang dentro dos processos históricos coloniais, como expressão espiritual máxima do coletivo.

Durante o *Kiki*, segundo Veiga (2000), são criadas três fogueiras, em momentos diferentes:

No primeiro fogo, que inicia o *Kiki*, a complementariedade *Kamé* e *Kaiuru-kré* é desfeita momentaneamente com um fogo para cada metade, *Kamé* a oeste e *Kaiuru-kré* a leste. Isso espelha a cosmologia kaingang, pois é associado ao mito de criação do mundo. *Kamé* surgiu primeiro, na baixada da serra, e pediu água a *Kaiuru-kré*, que surgiu no topo da serra, onde, na região, estão as nascentes das principais águas. Essa relação se espalha para todo o ritual, sempre separando os *Kamé* a leste e os *Kaiuru-kré* a oeste. Os *péin* ascendem os fogos com nó de araucária para as marcas opostas e somente aqueles que possuem as duas marcas podem ir de um fogo ao outro. Ao redor dos fogos, são realizados cantos, com quem os kaingang aprenderam com os animais, vários pássaros e o tamanduá-mirim. Esses cantos são acompanhados por danças ao som do chocalho feito de porongo, composto por narrativas míticas, que rememoram o tempo mitológico kaingang.

No segundo fogo, realizado na noite seguinte do primeiro fogo, persiste a separação entre as metades. Como as metades ficam cada uma reunida com as suas

marcas, elas remetem também para o rompimento das regras exogâmicas. No final do segundo fogo, é escolhida uma araucária que será sacrificada ritualisticamente. No momento da sua morte, os *kujà* de cada metade realizam orações para ela e, depois de morta e já posta ao chão, a parte mais grossa da araucária, onde ela foi cortada, próximo da raiz, é a sessão superior do corpo, ou seja, o tronco e a cabeça da pessoa. A parte superior da árvore, o cume, é a sessão inferior do corpo, compreendendo os pés. Nesse momento em que a araucária está deitada, também são proferidas orações e, em seguida, ela é transformada no *kõkéi*, o cocho onde será produzido a bebida, o *kiki*;

Após quatro semanas do segundo fogo e com o *kiki* pronto, é o momento de se reestabelecerem as alianças entre *Kamé* e *Kaiuru-kré*. No terceiro fogo, são esperados os convidados de outros *emã*, que são recebidos com muita alegria por aqueles que são responsáveis pelo *Kiki*. Nesse momento, as marcas são reestabelecidas, todos os participantes são pintados e se reconhecem pelas marcas. Há, também, uma diferenciação entre vivos e mortos, pois nessa etapa, os mortos são convidados a participarem, permitindo ao *kujà* diferenciar quem são os mortos entre os vivos. Os mortos não podem beber do *kiki* com os vivos e, quem estabelece a comensalidade com os mortos, são os *kujà* que bebem por eles. Quando todos estão marcados, vão para o cemitério realizar o segundo sepultamento, levando cruzeiros para os mortos, para os quais está sendo realizada a festa. Os *Kamé* vão na frente, como acontece na criação do mundo, acompanhados, na sequência, pelos *Kaiuru-kré*. Ao chegarem no cemitério, realizam novas orações. Após essa etapa no cemitério, retornam para a fogueira, consumando o *Kiki*. Mais danças e cantos são realizados até o fim do *Kiki*. Quando o cocho de pinheiro está vazio, ele é enterrado, convidando os mortos a seguirem a sua caminhada até o *numbé*. Terminado o *Kiki*, o tempo é atualizado e a aliança entre *Kamé* e *Kaiuru-kré* é novamente reafirmada, bem como as alianças entre grupos, ligados pelas alianças míticas.

No *Kreie-bang-rê*, no século 19, o *pa'ybang* Viri reivindica a liderança na região contra o *pa'ybang* Kondá. Kondá, sem o apoio dos fazendeiros e de uma parte dos *kaingang*, retira-se de Palmas, centro do *Kreie-bang-rê*, estabelecendo um novo *emã*, nos Campos do Chopim, entre os rios *Goio-Kovó* e *Chopim*, provavelmente próximo da atual TIM ou da Campina do *Krin-ton*. As lideranças coloniais de Palmas ficaram preocupadas com o ocorrido, pois tanto Kondá quanto Viri eram aliados políticos

importantes. Porém, os colonizadores, em um certo momento, avistam Kondá indo para um baile organizado por Viri e, possivelmente, reestabelecendo as alianças entre os dois *pa'ybang* e tranquilizando os colonos que desejavam isso (BANDEIRA, 1850).

#### 4.2 Tempo Mítico: a origem de Mangueirinha

Em 1947, quando o SPI havia se instalado há poucos anos na Campina do Cretã, o antropólogo Egon Schaden (1950) registrou o Mito do Dilúvio, o Mito do Surgimento das Sementes Kaingang e o Mito do Surgimento do Fogo, narrados para o antropólogo por Xê ou João Coelho, neto de Antônio Joaquim Krim-ton. Como já foi abordado neste trabalho, os mitos kaingang (VEIGA, 2000; TOMASSINO, 1995; HAVEROTH, 1997; ROSA, 2005b; BAPTISTA DA SILVA, 2002) estabelecem a recriação do mundo kaingang a partir do cosmo em metades com propriedades singulares, complementares e hierárquicas, dando origem à aliança entre *Kamé* e *Kairu-kré*, onde a descendência é patrilinear, ou seja, essas propriedades são herdadas pelos descendentes, através do pai.

Na TIM, essa relação tem sido registrada sobretudo na composição política das lideranças, onde os descendentes de *Krim-ton* são historicamente as lideranças (HELM, 1997; CASTRO, 2011; BABPISTA, 2015). Quando Antônio Joaquim Krim-ton faleceu, houve a atualização da relação cosmo-política *Kamé – Kairuru-kré*, onde seu filho, José Capanema, e seu genro, Luiz dos Santos, reivindicaram a liderança política. José Capanema, desentendendo-se com Luiz dos Santos, deixa a Campina do Cretã e se estabelece nas proximidades do rio Iguaçu, fundando um novo *emã*, conhecido como Toldo da Palmeirinha, atualmente Aldeia da Palmeirinha (HELM, 1997).

Xê, contudo, permite um olhar ainda mais interessante dessa relação cosmopolítica em Mangueirinha, estabelecendo a descendência direta do seu grupo com os irmãos *Kamé* e *Kairuru-kré*. Seguem, na sequência, as narrativas de Xê sobre a origem do mundo e do grupo de Krim-ton:

##### 1. Mito do Dilúvio

Muitos índios morreram na grande enchente que houve por êstes sertões. Escapou sómente um casal de irmãos, pequenos ainda. Eram do grupo dos Kamé. O casalzinho foi nadando, foi nadando até uma serra muito alta, que se chama Krim-Takren. Os dois subiram ao alto da serra e agarram-se às folhas das árvores. Quando baixou a água da enchente, desceram ao chão. Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, e os índios tornaram a aumentar. Fizeram fogo, pois já conheciam o cipó que dá fogo. Depois de aumentar o número dos filhos, o casal, antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos: os Kamé, que são mais fortes, e os Kanherú, que são menos fortes. Dividiram-se para arranjar os casamentos entre êles. Depois de aumentarem mais, os índios restauraram também a divisão Votôro e Venhiky. Os Votôro têm a força dos Kanherú e os Venhiky a dos Kamé (SCHADEN, 1950, p. 3).

## 2. Origem de sua gente

Os primeiros Kaingang foram Fiitón e o «iambrê» dele. Vieram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundação de todo o mundo. Fiitón era o chefe dos Kanherú e o outro o dos Kamés. Vieram do interior da terra. O chão tremeu e houve um estouro. Enxergaram a claridade e saíram de dentro da terra. A princípio eram dois grupos sómente, mas logo depois de chegarem à superfície da terra fizeram também a subdivisão em Votôro e Venhiky, por causa das festas que iam realizar (SCHADEN, 1950, p. 3).

Como já foi dito, sobre a reorganização clânica em Mangueirinha, essa é uma prática cosmo-ontológica kaingang. Krim-ton não tinha um *iambré* como chefe da outra metade, sendo assim, na sua morte, o seu filho, da sua metade e o seu genro (*iambré*), da metade oposta, reorganizaram as lideranças no território e, desde então, esses dois grupos vêm exercendo a chefia em Mangueirinha, atualmente escolhidos por votação direta pelos adultos da TIM (HELM, 1997). No mito narrado por Xê, ele se vincula à metade *Kaiuru-kré*, mas na reorganização cosmopolítica, é frequente na TIM, a associação das lideranças com a metade *Kamé*, pois tem propriedades de força, características importantes para um *pay-bang* enfrentar seus inimigos, principalmente os *fóg*. A araucária, árvore que alcança mais de 30 metros de altura e tem expectativa de vida que pode alcançar até 1.000 anos de idade, também é da metade *Kamé*, o que lhe confere, entre outras propriedades, a força (*patrik*).

Loureiro Fernandes (1941) e Cecília Helm (1997) estabelecem a ocupação de Krim-ton, entre os rios Iguaçu e Chopim, a partir de 1819, quando vieram do Aldeamento de Atalaia em Guarapuava. O abandono de Krin-ton e seu grupo ocorreu por várias razões, entre elas, epidemias que causaram diversas mortes. Segundo o padre Francisco de Chagas Lima, Antonio José Pahy, “convocou os seus



contemporaneos, e concorreu muito para a catechisação, principalmente dos Votorões, de cuja corporação era o chefe Hyppolito Candoi, homem já ancião” (LIMA, 1842, p. 47), mas não demorou muito para que Candoi retornasse para seu antigo território. Candoi, segundo o padre, havia ficado enfermo e procurou se curar através da prática xamânica kaingang, percebido por Chagas Lima como superstição,

[...] pois continuando a sua enfermidade se devia recorrer a Deus, mandou fazer corpos de cera, e com pennas de papagaio formou duas figuras d'estas aves, com azas abertas, e as pôz sobre o seu leito suspensas por duas linhas, de maneira que se moviam com a agitação do ar e do fumo do fogo. A estas aves é que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo: *longjó! longjó! Cangantomy caraca pano tom, isto é, papagaio! papagaio! Se eu sarar, nunca mais despedirei setas contra vós* (LIMA, 1842, p. 48).

Chagas Lima, porém, rescende-se com Candoi, pois, após se curar, ele retorna para os campos de Iguazu,

Eram, comtudo, dolosos, os seus votos; porque, apenas restabeleceu a sua saude, fez uma grande caçada de papagaios, e logo depois foi para a guerra, levando para os sertões toda a sua família, que era numerosa, e outros muitos Votorões, com os quaes se foi alojar em uma campina além do rio Iguassú (32 leguas da Atalaia), aggregando a si hordas visinhas, do que formou um corpo de 200 pessoas, com as quaes viveu em *deboche*; até que em 1817 foi morto, com outros muitos da sua facção, por ocasião das accostumadas orgias, e pelos mesmos que havia escolhido, procedendo esta mortandade de rapto que faziam das mulheres, como depois nos contaram outros Indios (LIMA, 1842, p. 48).

É muito provável que Krim-ton fosse um aliado (*iambré*) de Candoi e que Candoi fosse o *pa'y-bang* que englobava outros aliados sob sua liderança. É provável que Candoi tenha retornado para seu antigo território, pois, para os kaingang, os locais de nascimento (enterro do umbigo) e os locais da morte (enterro dos mortos) são sagrados e marcam a cosmo-territorialidade de cada grupo. Essa relação cosmopolítica kaingang, pouco compreendida pelos colonizadores, também teve continuidade nas alianças kaingang no decorrer do século 19, principalmente entre os *pa'y-bang* Kondá e Viry, que mantinham relações, a partir da aliança cósmica dual e complementar (ver dissertação sobre Kondá e Viry).

As narrativas de Xê sustentam essa interpretação, principalmente a segunda, em que o neto de Antônio Joaquim Krim-ton se associa à metade *Kainru-kré*. Antônio

Joaquim Krim-ton é reconhecido, tanto pelos indígenas da TIM, como pelos seus descendentes, por conduzir os colonizadores na abertura de estradas na região e o que tudo indica, é que muitas delas foram chefiadas por Kondá e por Viri. A abertura de estrada, com a qual Krim-ton recebeu o título de Major, foi chefiada por ele na década de 1880. Sobre isso, será tratado no próximo tópico.

Tanto na primeira narrativa, como na segunda narrativa, aparecem dois novos clãs, vinculados às metades *Kamé* e *Kaiuru-kré*, *Votôro* e *Venhity*. Eles estão intensamente relacionados às festas e aos rituais, como explica Xê na segunda narrativa. Juracilda Veiga (2000) propõe que a submetade *Votôro* estaria associada à integração de não kaingang, principalmente os *Xokléng*, em que as mulheres, por exemplo, eram incorporadas através do rapto pelos kaingang, sendo assim, incorporadas segundo a lógica *Kamé-Kaiuru-kré*, deixando a marca para seus descendentes. Já a submetade *Venhity* estaria vinculada a grupos tupi-guarani que eram “escravizados” pelos kaingang, como os *Xetá*, que viviam nas matas próximo ao rio Paraná, no noroeste do estado do Paraná. Como a metade *Votôro* é associada a *Kamé*, possuem as propriedades dele, e como os *Xokléng* são Jê igual aos kaingang e possuem uma proximidade de “parentesco”, eram incorporados como um grupo mais forte que os tupi-guarani, que seriam totalmente estranhos aos kaingang.

As próximas duas narrativas que Xê relatou a Schaden dizem respeito ao surgimento da agricultura ou de Nhara, segundo a versão coletada por Telemaco Borba (1908), no Tibagi, e à origem do fogo.

Sobre a origem do fogo: “A oposição entre os *Kamé* e os *Kanherú* assume feição de luta aberta no mito do roubo do fogo. O *Kanherú Fiitón* - «dono do fogo», no dizer de Xê- é vencido pela astúcia de um herói da metade dos *Kamé*” (SCHADEN, 1950, p. 2). Essa feição de luta aberta entre as metades é interpretada, geralmente, como faccionalismo kaingang, porém os mitos narrados por Xê permitem expandir a compreensão de que cada metade e suas respectivas sessões deveriam ter seus líderes. Que, em certos momentos, como nas alianças para a guerra, elas fossem tão importantes como na aliança para os rituais e festas, pois cada metade e sessão possui propriedades próprias que se complementam entre si, porém isso não significa que elas sejam harmônicas e que não possam ocorrer conflitos internos.

### 3. Mito do conhecimento do milho, da moranga e da abóbora

Foi com a «rainha da baitaca» que os primeiros índios descobriram o milho cateto, a moranga e a abóbora. Não descobriram o feijão. A «rainha» era um velho. Mandou aos filhos que o matassem e jogassem no canto da roça, do lado em que sol nasce. Recomendou-lhes que abandonassem o corpo na queimada e prometeu voltar. Os filhos ficaram muito sentidos e não quiseram matar o pai; mas êle lhe garantiu que haveria de voltar. Pediu que fossem ver depois de muito tempo. Decorridos uns cinco ou seis meses, foram à roça. Estava o milho verde, mas eles não sabiam o que era, e também não conheciam a moranga, que estava no meio do milho. Ao pôr do sol ouviram um grito. Vinha do lado em que haviam jogado o velho. Tinham-no jogado aí de qualquer jeito, sem enterrá-lo. Aí os três – eram dois filhos e uma filha – foram ver de onde é que viera aquele grito. Encontraram o velho, conheceram que era o pai deles. E a certa altura perguntaram-lhe o que vinha ser as plantas que haviam nascido na queimada. Ele então disse ao filho mais velho que aquilo se chamava «nhára» (milho) e que as plantas que haviam nascido no meio se chamavam «pé-hô» (moranga) e «pé-hô kuxô» (abóbora). Explicou-lhes que o milho era milho cateto. E, mais, que o milho, a moranga e a abóbora se deviam comer assados ao fogo. Depois de explicar tudo, ensinou-lhes também de que jeito deviam assar e cozinhar. O velho viveu ainda três meses com os filhos, depois morreu e não voltou mais (SCHADEN, 1950, p. 2).

### 4. Mito do Fogo

Fiiitón pegou o cipó e fez o fogo com aquilo. O Fiiitón era Kanherú. Era um outro companheiro que queria roubar o fogo dele para espalhar por todo o mundo. Era o mesmo índio (isto é, era da mesma tribo), mas era Kamé. E queimou o campo para espalhar o fogo para tudo o que é nação entre os índios. Para o fogo Kamé andou rodeando a fogueira do Fiiitón. Quando deu o jeito, êle entrou numa toca, no chão. Entocou. Fiiitón cortou uma vara comprida e cutucou para ver se matava Kamé. O Kamé ficou num beco do chão e a vara passava ao lado dele. Aí ele fechou a mão, bateu com a mão no nariz e aparou o sangue com a mão e esfregou naquele pau com que Fiiitón estava cutucando. Depois o Fiiitón puxou o pau para fora. Estava cheio de sangue. Pensou que ele tinha matado ele. Aí ele foi embora. Depois o Kamé saiu com o fogo e pegou folhas sêcas de butiá, fez um feixe, acendeu e queimou o campo. Aí que os índios se forneceram com o fogo. Todos, todos (SCHADEN, 1950, p. 2).

Philippe Hanna de Almeida Oliveira (2009), ao estudar a relação alimentar kaingang em Xapecó, descreve a alimentação kaingang em dois regimes alimentares: comida forte e comida fraca. A comida forte está relacionada ao *wãsi* e a comida fraca ao *uri*, elas têm a potencialidade de produzir corpos distintos. Os alimentos fortes estão relacionados aos alimentos kaingang, àqueles obtidos na floresta, como a caça, a coleta de frutos, mas, também, são os alimentos plantados, que foram obtidos

através do sacrifício do ancião: o milho, a abóbora e a moranga. Narrado por Xê, Oliveira interpreta, utilizando o mito registrado por Telemaco Borba (1908), que o mito também estabelece a comensalidade kaingang de distribuição alimentar, pois, após conhecerem o milho, ele é distribuído para todos os kaingang, como acontece quando Kamé rouba o fogo de Fiitón e espalha para todos os indígenas.

Diferente do que interpreta Oliveira (2009), entendendo Nhara como um Deus, o ancião assume as características de um *kujà*, possuindo a habilidade de ir para outros mundos e retornar, mas, também, marca a potencialidade de um complexo xamânico do sacrifício.

Uma característica fundamental do xamanismo é que o xamã é ao *mesmo tempo* o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, sua própria pessoa – corpo e alma -, conexão sacrificial entre humanos e não humanos. É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 469).

Nhará não delega a ninguém a responsabilidade do sacrifício. Curt Niamadajú (1937) relata que os kaingang do Ivaí se consideram como Jaguar e o Jaguar é também um dos *jangré* mais poderosos do *kujà* (ROSA, 2005b), mas o mito do surgimento do milho possibilita, pelo sacrifício, estender a importância das plantas no complexo xamânico para os kaingang. Retomando a interpretação de Veiga (2000), o ritual do *Kiki* também rememora o sacrifício de Nhará, através do sacrifício da araucária.

Fernandes Loureiro (1941) relata, por exemplo, que para os kaingang da Campina do Cretã e da Palmeirinha, atual TIM, o pinhão é um alimento forte, possibilitando remetê-lo ao *wãsi* e como alimento que produz o corpo humano para se construir como kaingang. Com relação à importância do fogo, Baldus (1937) e Fernandes (1941) explicam que, mesmo obtendo o fogo através do fósforo, facilitando a sua obtenção, ainda era comum, no início e meados do século 20, práticas antigas, como evitar que o fogo se apagasse nos braseiros da lenha e carregá-lo nas locomoções. Essas práticas, segundo os autores, eram utilizadas principalmente pelos kaingang que viviam nos *emã*, mais afastados das relações com a sociedade envolvente.

### 4.3 Tempo do Tronco Velho: a memória dos ancestrais

Eles conseguiram, eles compraram essa terra, a troco de flecha, foi comprado, não foi presente coisa nenhuma, foi comprado. Meu avô compro a troco de flecha, flecha de ponta de ouro, ele foi vender pro Dom Pedro II. Ele chegou para vender, com aquela flecha, aquela flecha, ele foi para vender, por 60 conto, daí minha vó disse para ele, diz: não, não venda a troco de dinheiro, não, venda a troco de terra, o dinheiro você vai gastar, vai gastando, vai gastando, quando de repente você tem mais, daqui uns tempo, você já não tem mais dinheiro, peça terra, daí que Dom Pedro II deu essa terra a troco de flecha, essa foi comprado, não foi dado, foi comprado (MATO ELES?, 1983).

O Tronco Velho, segundo Fernandes (2003), são os kaingang que estão relacionados diretamente ao território onde vivem, através do nascimento. Sobre os troncos velhos de Mangueirinha, Patrick Baptista (2015) os descreve como os anciões que são referências para a comunidade, ou como as araucárias mais velhas e altas, que são as referências na floresta. Essa categoria, na TIM, está vinculada, principalmente, ao Krim-ton e aos seus descendentes kofá, como aqueles que nasceram em Mangueirinha e guardam a memória kaingang dos ancestrais.

A narrativa acima, documentada por Sérgio Bianchi, em 1983, para o filme “Mato eles?”, foi narrada pelo neto de Antônio Joaquim Krim-ton. Ela descreve a origem contemporânea da TIM entre os campos do Covó nas proximidades do rio Covó, atualmente localizado no município de Mangueirinha e na antiga Colônia Militar do Chopim (1882-1909). O *pa'y-bang* Antônio Joaquim Krim-ton trabalhou na construção das estradas da região para a Colônia Militar do Chopim, principalmente a estrada que ligava a Colônia do Chopim à cidade de Palmas. Essa estrada, até os dias atuais, existe, cortando a TIM. Foi nesse trabalho que Krim-ton ficou reconhecido pelos colonizadores, recebendo o título de Major, pelos militares, garantindo o domínio sobre o seu território (HELM, 1997; CASTRO, 2011). A narrativa do neto de Krim-ton, relata os feitos do *pa'y-bang* nesse período.

Romancil Cretã, atual herdeiro dos Krim-ton, narrou, para o antropólogo Paulo Afonso de Souza Castro, esse episódio e a relação com a Colônia Militar na década de 1880:

É por que existiam duas colônias militares no interior do Paraná, uma em Palmas e outra em Chopinzinho. E eles precisavam ter acesso a essas colônias, e antigamente essa região do sudoeste era muita mata, era muito difícil acesso, e tinha muito índio também. Daí eles contrataram na época o avô da minha avó que se chamava Antônio Cretã. Esse que estudou e aprendeu a linguagem portuguesa, contrataram ele para que ajudasse a construir a estrada de Chopinzinho até Palmas que existe até hoje. E eles construíram a estrada e os militares queriam pagar em dinheiro esse avô da minha avó. Mas a mãe da minha bisavó falou, não pegue em dinheiro, por que nós não sabemos lidar com dinheiro, amanhã você vai gastar, pegue em terra. Daí que ele pegou em terra de papel passado e tudo (CASTRO, 2011, p. 52).

A Colônia Militar do Chopim não foi a única Colônia Militar na região no *Kreie-bang-rê*. A instalação de colônias militares iniciou em 1859 e tinha, entre seus objetivos militares, a garantia da posse brasileira contra a expansão argentina sobre o território, ficando conhecida como Questões das Missões (BARROS, 1980; WACHOWICZ, 1987). A Argentina e o Brasil disputavam justamente o território do *Kreie-bang-rê*, remontando a disputa ao Tratado de Madri (1750), que garantia a legitimidade da região pela posse comprovada.

Contudo, as colônias tinham, também, o objetivo de proteger, principalmente os colonos luso-brasileiros contra os kaingang e contra os Xoklêng, na região. Em meados do século 19, a colonização abrangia apenas a região da atual cidade de Palmas e os indígenas eram um problema para os colonizadores. O decreto imperial n. 2.502 de 16 de novembro de 1859, estabelece que:

[...] são destinadas a defesa da fronteira, a proteção dos habitantes dos Campos de Palmas, Êre, Xagú e Guarapuava, contra a incursão dos Índios, e a chamar os ditos Índios, com o auxílio da catechese à civilização (BARROS, 1980, p. 73).

Porém, as colônias do Chapecó e Chopim seriam instaladas a partir de 1882 e os objetivos já não eram apenas militares, adquirindo carácter econômico para o desenvolvimento agropastoril (BARROS, 1980). Esse novo objetivo influenciou a escolha do local para a instalação e seria determinado pelos membros da comissão que iriam *in loco* avaliar a melhor localização. A Colônia do Chopim deveria estar localizada próximo de Xagú, atual TI Rio das Cobras e próximo da cidade de Palmas.

A comissão do Chopim era

Formada pelo Capitão do Estado Maior de Artilharia engenheiro Francisco Clementino de Santiago Dantas, que exercia as funções de chefe da mesma, pelo 19 tenente do 49 Batalhão de Artilharia a pé Antonio Tertuliano da Silva Mello como ajudante e pelo tenente honorário do exército- Felismino José Caldas, responsável pelos trabalhos de almoxarife e de escrivão. Estava acompanhada por um contingente de 42 praças da arma de infantaria. A comissão contava ainda com os serviços do 29 cirurgião, Dr. José Gomes do Amaral (BARROS, 1980, p. 78).

A comissão deveria escolher um local propício para o desenvolvimento econômico da região, sendo que as áreas de florestas não foram consideradas adequadas para a instalação e o local escolhido foi entre o rio Chopim e o rio Iguaçu, nas margens do rio Pedrosa, afluente do rio Chopinzinho, em um planalto de araucárias. Assim, em 27 de dezembro de 1882, após 13 meses de expedições, a Colônia Militar do Chopim era fundada. Foi nesse momento que teve início a abertura da estrada da Colônia até Palmas, na qual trabalhou Krim-ton (BARROS, 1980, p. 87).

A escolha do planalto de araucárias, na realidade, era uma área de campos também. Aquela região era a fronteira do *erê* e *nen*, tanto é que o *emã* fazia divisa, a leste, com as fazendas de campos mais antigas de Palmas. A primeira providência da Colônia foi a derrubada de 800.000 m<sup>2</sup> de floresta para o estabelecimento permanente da colônia. “Em diversos pontos do perímetro colonial, ocorriam manchas de excelentes pastagens que poderiam ser utilizadas pecuaristas, como forragem para a criação e engorda dos animais” (BARROS, 1980, p. 92). A área deveria ser propensa para a criação de gado, e as áreas de floresta eram inadequadas para isso.

A abertura da estrada das Missões (Figura 10) foi chefiada pelo Alferes Francisco Ferreira da Rocha Loures e pelo *pa'y-bang* Kondá, em 1846, e passava pelos Campos de Guarapuava e Palmas, transpondo os campos e florestas de Xanxerê, onde seria instalado em 1882 a Colônia Militar do Chapecó.

A ocupação do *Kreie-bang-rê* pelas frentes agropastoris está diretamente relacionada com a abertura das estradas das Missões. O caminho das Missões era uma rota estratégica para a província de São Paulo e, posteriormente, para o Paraná, pois, em 1820, com a anexação dos campos de Lages a Santa Catarina, o governo catarinense passou a cobrar taxas pelas tropas de gado e muares em Lages, pois o

antigo caminho de Sorocaba ao Rio Grande do Sul, passava por lá. Além disso, incentivou o governo paulista a procurar novas áreas de campos para a criação de gado, promovendo o avanço e a invasão sobre os campos e as florestas ao sul do Iguaçu (D'ANGELIS, 1987).

**Figura 10** – Estrada das Missões.



Fonte: Wilmar da Rocha D'Angelis (1984).

A estrada das Missões no *Kreie-bang-rê* cortava, no sentido norte-sul, vários territórios kaingang, entre eles aquele chefiado por Krim-ton, entre os rios Iguaçu e o Chopim. A Colônia Militar se instalou na margem esquerda da estrada, próximo da passagem de gado no Iguaçu. Ao sul da estrada, os kaingang ocupavam as campinas e as florestas até a região do Covó, fazendo divisa com as fazendas dos campos de Palmas, a leste do território.

Foi somente com a instalação das colônias militares que as frentes colonizadoras passaram a ocupar outros campos, além de Palmas e Erê, pois até essa época, os kaingang, mesmo com os campos invadidos por fazendas e gados, ainda dominavam inúmeras campinas e as matas na região. Nos territórios ao sul,



entre Chapecó e Uruguai, a estrada das Missões cruzou os “rios Chapecó e Chapecozinho, passa pela Campina do Xanxerê, pela Serra do Tigre, Passo Ferreira, Passo Carneiro e Goyo En (Uruguai)” (D'ANGELIS, 1984, p. 12). Ao cruzar o rio Uruguai, no Rio Grande de Sul, o resultado da estrada é a criação do aldeamento de Nonoai, liderando assim novos campos no Rio Grande do Sul para os fazendeiros.

A principal fonte sobre a abertura da estrada é a descrição de Joaquim José Pinto Bandeira, de 1850, sobre a Descoberta dos Campos de Palmas pela Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Segue, na íntegra, o relato de Pinto Bandeira sobre a abertura da estrada:

Em fins de 1845 ou principios de 1846 o Exm. presidente da provincia o Sr. Manoel da Fonseca Lima, tentou de novo aquella exploração feita em curto tempo pelo major Atannagilo Pinto Martins ás Missões Brazileiras, afim de abrir uma nova communicação com a provincia de S. Pedro do Sul, na esperanza de a tornar mais facil e breve; e o acaso permitiu commettesse este negócio ao alferes Francisco Ferreira Rocha Loures, morador em Guarapuava, homem de prestimo e capaz, que o desempenhou maravilhosamente com muito pouca despeza, andando sempre exposto aos maiores perigos, por ter de passar pelos campos de Nonohay, n'aquella provincia de S. Pedro, até então desconhecidos e exclusivamente habitados por diversas hordas de selvagens, desde tempo immemorial ali concentrados, e de onde dirigiam suas correrias a diversos pontos do caminho geral da mata, atacando, matando e roubando aos negociantes, cujo número de victimas chegou a algumas centenas, sem que os governos todos empenhados na cessação d'estes desastres pudessem obstal-os.

Era o Sr. Rocha Loures o homem mais próprio para esta empresa: porquanto habituado na sua infancia em Guarapuava, em companhia de seu pai o capitão Antonio da Rocha Loires, effectivo comandante d'aquelle presidio, teve ali conhecimento com o Indio Condá, tambem menino, que depois retratando-se aos bosques, se tornou formidavel e temido entre os seus; e aquella amizade da infancia fez com que o Indio se offercesse a acompanhal-o na exploração, cujo perigo elle previa, e a segurança do Indio exercia sobre os mais chefes, que apresentando-se em atitude hostile nos campos de Nonohay, sua voz a bem de seu amigo, foi bastante para os desarmar, e frequearem-lhe a passagem; a isto e a um pouco de conhecimento que tem o Sr. Rocha da língua dos Indios, se deve ao estarem hoje esses selvagens menos ferozes e mais socegados; menor parte não teve n'este negócio o Exm. Sr. Conde de Caxias, então presidente da provincia do Rio Grande, que apenas ouviu a relação do Sr. Rocha, não poupou meios nem fadigas afim de aproveitar o ensejo, que se lhe apresentava, de mandar por elle mesmo distribuir pelos Indios, roupa e ferramenta própria a seus usos, além de outras muitas a acertadas providencias, de sorte que hoje se acham accomodados, e entregues à direção do dous Missionarios; e por isso tem cessado aquella horrorosos factos, tão frequentes, que enchiam de terror aos commerciantes de animais (BANDEIRA, 1850, p. 435).

Seu Argemiro Ferreira dos Santos, bisneto de Krim-ton, Tronco Velho em Mangueirinha, relata o episódio ao antropólogo Castro (2011) sobre a participação do último na abertura de estradas na região:

Que o Antônio Joaquin Capanema Krintãn foi o que comprou esta nossa reserva aqui, quando ele veio abrindo picada de Porto Alegre para se encontrar com os paraguaio na ponte da amizade. Quando eles se encontraram lá que ele veio (CASTRO, 2011, p. 53).

Castro (2011) pontua que os kaingang, ao mesmo tempo que foram impactados pela abertura de estradas na região, também tiveram participação decisiva, pois eram os conhecedores das matas. Contudo, Argemiro se refere apenas à participação kaingang no século 20, pois, segundo Castro (2011), não havia estradas que ligavam Rio Grande do Sul ao Paraguai, entre final do século 19 e início do século 20. É possível, porém, que na memória de seu Argemiro, estejam englobadas a estrada das Missões, pois ela cruzou o território de Krim-ton a partir da década de 50 do século 19 e a estrada de Corrientes, que cortaria o *Kreie-bang-rê* na década seguinte, a partir de 1865, na qual também teve a participação de Kondá (D'ANGELIS, 1984; WACHOWICZ, 1980).

O Censo de 1890, realizado no início da república, permite observar as localidades mais antigas da região e a população kaingang que vivia próximo dos centros urbanos. Segundo João Pacheco de Oliveira (1997), no Censo de 1890, o termo utilizado para designar os indígenas no Brasil era “Caboclo”, também usado no censo imperial de 1872. Porém, nos censos seguintes, a população indígena deixou de ser contabilizada pelo estado brasileiro.

No Censo de 1890, para a Comarca de Palmas, foi dividido segundo os centros urbanos na região, permitindo que as colônias militares de Chopim e Chapecó, por exemplo, tivessem a descrição detalhada por “raça”, “sexo” e “estado civil”. Para o território do *Kreie-gang-rê*, foram registrados um total de 1575 kaingang, desses, 881 homens e 694 mulheres. Na Colônia Militar do Chopim, um total de 177 kaingang, desses, 77 homens e 49 mulheres, e no Distrito de Mangueirinha, também territorialidade kaingang da atual TIM, 233 kaingang, desses, 122 homens e 111 mulheres. Assim, somando a população kaingang da Colônia do Chopim com a de Mangueirinha, são 359 kaingang, 199 homens e 160 mulheres.

É importante apontar que a população kaingang, considerada pelo Censo de 1890, dizia respeito aos kaingang que viviam próximo dos centros urbanos coloniais. Corrobora essa interpretação o fato que, desde que a Colônia do Chopim foi fundada, segundos relatórios da colônia, viviam cerca de 50 kaingang na área da Colônia (BARROS, 1980).

As localidades coloniais no *Kreie-bang-rê*, registradas no Censo, foram: Colônia Militar do Chopim (atual cidade de Chopinzinho), Colônia Militar do Chapecó (atual cidade de Xanxerê), Palmas, Palmas do Sul (atual cidade de Abelardo Luz), Boa Vista (atual cidade de Clevelândia), Campos do Erê (atual cidade de Campo Erê), Mangueirinha e São Sebastião do Passo do Carneiro (atual cidade de Chapecó), todas elas registraram populações indígenas e todas essas cidades são regiões de campos, ou melhor, de *erê*, onde os kaingang fazem seus *emã*.

Logo, percebemos que esses territórios eram, e ainda são, os *emã*, mesmo com o fato de que esses coletivos foram obrigados a se retirarem para as campinas mais distante dos centros coloniais e a se estabelecerem mais próximo da floresta, tornando-a cada vez mais um espaço de resistência kaingang, tanto como moradia como forma de combater os avanços coloniais na região.

Krim-ton, como já foi descrito, exercia a liderança de seu grupo e mantinha relações de aliança com outros líderes kaingang. Assim, a memória dos Tronco Velhos em Mangueirinha, permite expandir a compreensão sobre o território da atual TIM, para a região do Covó, atualmente, nome de um rio, de uma localidade no município de Mangueirinha, localizado em uma fazenda chamada Covózinho e, ainda, do rio Iguaçu (Figura 11). O território do Covó é conhecido, também pelos kaingang, como Campos do Chopim, território onde Kondá, em 1846, retirou-se, quando Viri assumiu a chefia em Palmas.

A partir de 1839, quando as bandeiras de José Ferreira dos Santos e Pedro Siqueira Cortês invadiram o *Kreie-bang-rê* ateando fogo no campo, marcaram o primeiro ato de guerra entre si e contra os kaingang. Siqueira Cortês e Ferreira Santos, então, começaram a disputar o domínio sobre os campos do *Kreie-bang-rê* e a disputa passou a ser arbitrada por Joaquim Pinto Bandeira. Ficou decidido, a partir do lajeado Caldeiras, que os campos ao poente seriam de Siqueira Cortês e à nascente, de Ferreira Santos. Foram estabelecidas 60 fazendas que se reduzem a 37. Posteriormente, foi organizado outra bandeira para o Kampo-rê, dando continuidade

à invasão ao *Kreie-bang-rê* ao oeste, e a leste são organizadas invasões ao Campos de São João e, também, à região da cidade onde atualmente se encontram as cidades de União da Vitória e de Porto União.

Em 1874, foi realizada a medição e a produção de um mapa (Figura 11) do território do Covó, devido ao inventário do Major Manoel Felix Siqueira. No mapa, estão registrados o rio Covô (Iguaçu), o lajeado das Marrecas e o rio Butiá, área central das localidades Iguassu e Ronda Grande, do primeiro distrito de Palmas. Ao leste da propriedade de Felix Siqueira, ficam marcadas as Terras Devolutas; ao oeste, as terras de Manoel Felix Siqueira e Fernandes Felix Siqueira; ao sudoeste, terras do Coronel Pedro Siqueira Cortês; e, ao sul, terras de Coronel Pedro Siqueira Cortês e terras de Benedito de Pontes. As áreas do mapa, em marrom escuro, são territórios de campos e, as em marrom claro e pontos em forma de 'v', são de floresta. No mapa, também estão representadas as estradas, em traços vermelhos.

**Figura 11** – Inventário de Manoel Felix Siqueira.

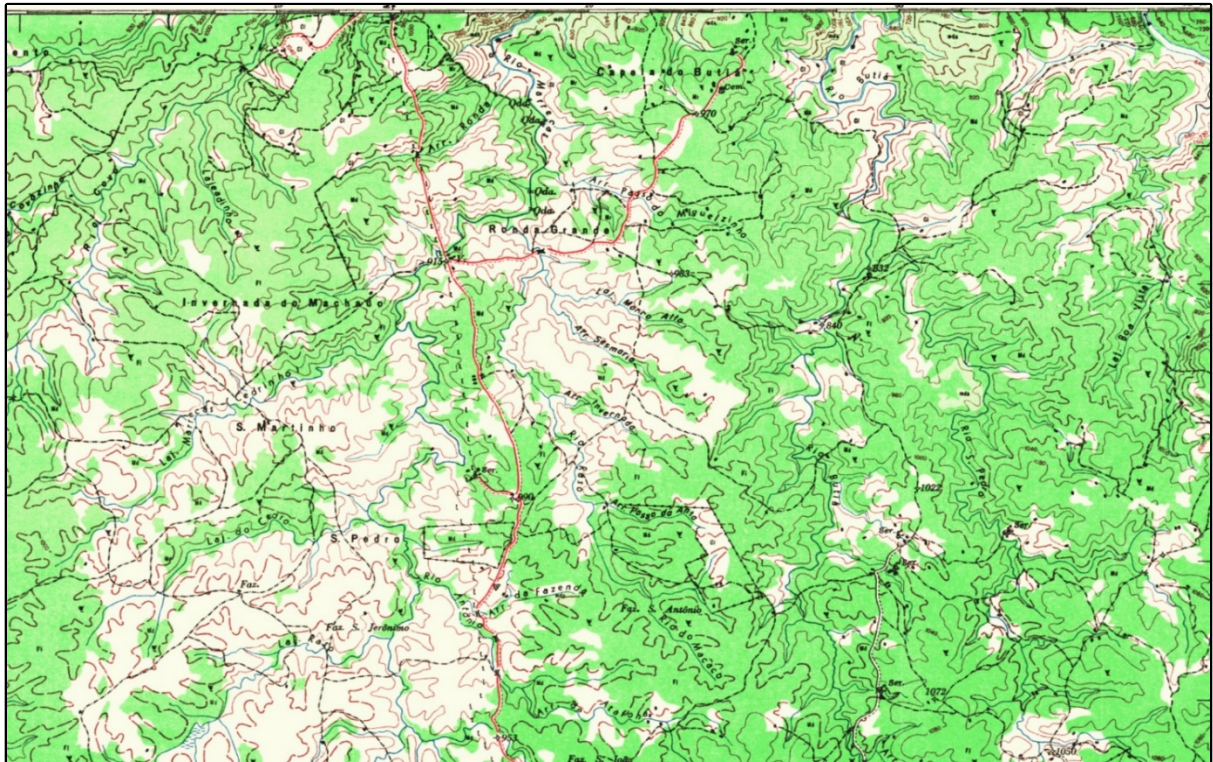


Fonte: Arquivo Público do Paraná (1874).

Na carta topográfica Clevelândia (Figura 12), produzida pelo exército, em 1958, pode-se visualizar a área representada pelo mapa de 1874. Em verde escuro é a área

composta por floresta de araucária preservada e, em verde claro, a floresta em processo de desmatamento. O que mais chama a atenção na carta topográfica de 1958, é a grande área de florestas ainda preservadas, situação que, nas décadas seguintes, transformou-se, como veremos no próximo capítulo. Provavelmente, nessa época, a economia na região dos campos de Palmas ainda era agropastoril, e a agricultura e a indústria da madeira não eram as principais fontes econômicas na região, ao leste do território de Mangueirinha. Para melhor comparação entre os dois mapas, na parte central e superior da Carta, localizam-se o rio Marrecas e a região de Ronda Grande.

**Figura 12** – Territórios de campos e florestas a leste da Terra Indígena Mangueirinha.



Fonte: Carta Topográfica Clevelândia – Exército do Brasil (1958).

No mapa de Manoel Felix Siqueira (Figura 11) aparecem as Terras Devolutas, condição jurídica sobre os territórios indígenas, regulamentadas em 1850 pela Lei de Terras. Essa Lei acabou com as sesmarias, títulos que eram emitidos pelo governo imperial, e regulamentou uma nova titulação de propriedades, emitida sob a posse efetiva e comprovada, com medição jurídica, envolvendo o registro nas paróquias locais e, posterior reivindicação, perante o governo imperial. Isso significava que o

título das propriedades envolvia uma burocracia custosa, permitindo o acesso a propriedades de terras, apenas para a elite. Os territórios indígenas passaram a ser designados como “Terras Devolutas” pois, na prática, os fazendeiros não tinham posse dessas terras, sendo elas ocupadas, efetivamente, pelos indígenas. No *Kreiebang-rê*, as primeiras propriedades foram, efetivamente, ocupadas nos territórios de campos, pois as matas e as campinas eram habitadas pelos kaingang (D’ANGELIS; FOKÂE, 1994; D’ANGELIS, 1984).

As colônias militares do Chopim e do Chapecó, como visto, tinham como objetivo, o aldeamento indígena, dessa maneira, permitiria que as áreas adjacentes às primeiras fazendas poderiam ser ocupadas pela elite agropastoril e, conseqüentemente, as propriedades indígenas, requisitadas. No mapa de Felix Siqueira, existem duas áreas onde estão demarcadas como legitimar, hora, essas áreas eram justamente os territórios do Covó, onde os kaingang viviam. É justamente nesse território que será criada a vila de Mangueirinha, forçando a retirada, a oeste, e invadindo ainda mais os territórios de campos do Covó. A invasão sobre o território de Krim-ton será concluída com a criação da Colônia Militar do Chopim, ocupando as áreas de floresta a oeste do Covó.

A constituição republicana de 1891 transferiu para os estados as Terras Devolutas e as responsabilidades de titulação desses territórios. Isso forçou a especulação sob os territórios kaingang e o conflito do contestado entre Paraná e Santa Catarina, agravando ainda mais a situação. D’Angelis (1984) contabilizou para a região de Palmas, títulos registrados e conservados no Arquivo Público do Paraná: de 1881 a 1890 – quatro títulos e de 1891 a 1900 – 76 títulos.

Esses títulos, vale ressaltar mais uma vez, não significam que a região estivesse sendo ocupada por alguma nova frente de expansão econômica. Na verdade, muitos destes títulos eram legitimações de fazendas já existentes nos campos de Palmas após meados do século XIX, enquanto – por outro lado – boa parte deles eram apenas autênticos atos de grilagem, que se constituía no registro “legal”, por um suposto proprietário, de extensas faixas de terras que de fato estavam ocupadas por terceiros, que eram – na região – caboclos e indígenas (D’ANGELIS, 1984, p. 39).

Em 1898, o governo do estado do Paraná publicou, no Jornal “A República”, de Curitiba, dois editais regularizando fazendas da família Siqueira nos territórios do Covó:

Secretaria de Obras Públicas e Colonização

Aviso- Vista por 10 dias.

Faz-se público que os autos de medição de terras requeridas por D. Eugenia Ferreira de Siqueira, denominados <<Posse do Covozinho>> e os de José Joaquim do Amaral, denominado <<Bom Sucesso>> ambos na comarca de Palmas, bem como os requerimentos por Manoel Teixeira de Oliveira e outros, denominados <<Espigão do cedro>> na comarca da Palmeira, acham-se com vista aos oponentes pelo prazo de 10 dias, a contar desta data, de acordo com o art. 73 do Regulamento de terras em vigor.

Directoria da Secretaria de Obras Públicas e Colonização, 16° de agosto de 1898

O Diretor geral

José Gonsalves de Moraes (JORNAL A REPÚBLICA, 1898).

Secretaria de Obras Públicas e Colonização

Aviso- Vista por 4 dias

Faz-se público que os autos de medição das terras requeridas por Antonio Honorato de Siqueira e denominadas - <<S. Bento>>- município de Palmas, acham-se com vista aos oponentes pelo prazo de 4 (quatro) dias a contar d'esta data, de acordo com o art. 70 do Regulamento de 8 de abril de 1893.

Directoria da Secretaria d'Estado dos Negocios de Obras Públicas e Colonização, em 24 de agosto de 1898, 10°. da Republica.

O Director Geral,

José Gonçalves de Moraes (JORNAL A REPÚBLICA , 1898).

Em 1900, mais duas fazendas são tituladas, publicadas por editais no jornal “A República” de Curitiba:

Vista por 10 dias.

Para conhecimento dos interessados faz-se público que os autos de medição e legitimação das terras requeridas por Domingos Ferreira de Siqueira no lugar denominado Chapado e o S. Felix comarca de Palmas e os de Poncioano Antonio Ribas no lugar Iratym, comarga de Ponta Grossa, município de Imbituva, acham-se com vista aos oponentes pelo espaço de 10 dias, como determina o art. 73 do regulamento de terras em vigor.

Directoria da Secretaria de Obras Públicas e Colonização, 16 de abril de 1900.

O Diretor

Luiz F. França (JORNAL A REPÚBLICA , 1898).

A Colônia Militar do Chopim foi a colonização que mais gerou conflitos com os kaingang em Manguairinha e com a Krim-ton. Desde a sua instalação em Terras Devolutas, em 1882, com o objetivo de colonizar as matas e transformá-las em mercadoria através da madeira, da pastagem para gado ou de produtos agrícolas, significou para os kaingang, o inverso de um desenvolvimento propriamente dito. Seus domínios de mata, com o passar dos anos, foram reduzidos e sempre ameaçados pela Colônia, mesmo depois de quase 100 anos desde o seu fim em 1989, com tentativas de grilagem da área e o roubo de suas madeiras. Os títulos de propriedades, concedidos por colonos na colônia, foram os principais argumentos de legitimação de propriedade, desconsiderando a legitimação imemorial e jurídica garantida pelo decreto estadual n. 64 de 1903.

Krim-ton foi decisivo, não só pela garantia da legitimação da posse Kaingang em Manguairinha, mas também para que o território não fosse grilado depois de 1903. Segundo Cecília Helm (1997), ele era reconhecido em Curitiba por ir frequentemente na capital do estado denunciar as tentativas de grilagens da TI, sendo, frequentemente, mencionado nos relatórios do governo. Krim-ton também foi tema de debates pela imprensa da capital, sendo reconhecido pela luta dos direitos Kaingang.

No domingo de 19 de agosto de 1923, Krim-ton foi capa do jornal “O Dia” (Figura 13). O título do jornal trazia: “Os nossos índios estão sendo expoliados! Porque veio a Curityba o “capitão Capanema” A oportunidade irônica de um registro...” (JORNAL O DIA, 1923). “O Dia” denunciou o “abandono e descaso dos poderes públicos e muito embora as perseguições e atentados de que são vítimas, em consequência desse desprezo, ainda vivem nos sertões de nossa terra” (JORNAL O DIA, 1923). O jornal também externava as tentativas de invasões da “ambição e a deshumanidade de aventureiros sem entranhas, sem respeito pelas leis e dispositivos que garantem [...] a posse e o usufructo das terras que são suas e muitos suas” (JORNAL O DIA, 1923). Sobre o “capitão”, o jornal o descreve como

[...] velho chefe, que já perto de um século de existência, tem o seu nome escripto nos relatórios do ministro da Guerra, referente à construção da estrada estratégica de Palmas. A realização desse empreendimento de grande valor patriótico, tece em Capanema um dos braços direitos pelos serviços que prestou, desinteressadamente, à comissão realizadora do projecto. São serviços de obscuros heróes votados ao esquecimento,



coassignados sómente nos massudos relatorios dos poeirentos arquivos abandonados (JORNAL O DIA, 1923).

Quando Capanema chegou em Curitiba, ele, seu filho e seu neto não foram recebidos por nenhuma autoridade. O inspetor do SPI, José Maria de Paula, segundo o jornal, nada fez por eles, mesmo a Inspeção tendo dinheiro para tal. “Quanta vergonha!”, concluiu a matéria.

**Figura 13** – Capanema ao centro, com o seu filho e o seu neto.



Fonte: Jornal "O Dia" (1923).

Na terça-feira, dia 21 de agosto, José Maria de Paula emitiu uma nota ao jornal “O Dia”. Na nota, José Maria justificou que no sábado, dia anterior à matéria, Capanema não havia procurado o SPI e quando soube, pela matéria, providenciou o Hotel Guarany, onde o último estava, sendo que o dono do hotel tinha autorização para hospedá-lo. Ainda, segundo José Maria de Paula, o SPI já havia encaminhado o cacique para as autoridades competentes a fim de que fosse atendido.

Na quarta-feira, dia 22 de agosto, o jornal “O Dia” respondeu José Maria de Paula, dizendo que no sábado, Romário Martins havia encontrado Capanema “desamparado das autoridades” e que ele, juntamente com o jornal, havia se responsabilizado pelas despesas de Capanema, de seu filho e de seu neto.

No dia 25 de agosto, “O Dia” voltou a atacar José Maria de Paula, dizendo que ele, em nenhum momento, contestou o que o jornal havia denunciado.

No ano de 1928, na terça-feira, dia 12 de junho, surgiram nomes e fatos que haviam levado Capanema a ir para Curitiba no ano anterior. “O Dia” publicou uma reportagem com o seguinte título: “Índios que se queixam contra o descaso com que são tratados pelo seu inspector”. José Maria de Paula enviou a carta para a redação do jornal, relatando sua viagem pelo interior do estado. Nela, ele apresenta algumas informações. No início, explana o decreto estadual de 1903 e, em seguida, o motivo da viagem de Capanema:

Logo que assumi o cargo de Inspector deste Serviço no Paraná procurei, em 1912, inteirar-me da situação destes índios, tendo, então, verificado que aquella área de terra achava-se quase totalmente encravada em terras de Posse do “Santa Maria” districto do Algodoeiro, Município e Comarca de Palmas, legalizada pelo proprietário, Sr. Frederico Guilherme Virmond, creio em 1897. E como actual proprietario daquela fazenda, Sr. Cel. Frederico Ernesto Virmond, estivesse disposto a fazer valor os seus direitos sobre aquella área da fazenda, legitimada pelo seu antecessor em época anterior ao Decreto, que estabeleceu a reserva para o índios, procurei harmonizar os direitos e interesses de âmbar (?) as nortes (?) e contando com a decidida boa vontade do Governo do nesemerito Dr. Carlos Cavalcanti do Albuquerque, então Presidente do Estado, conseguimos ficasse a área de terras reservada aos indios, desembaraçada dessa questão. (...) O que houve, ultimamente, naquella região, com relação as terras dos indios, foi uma medição requerida por um lavrador e que em parte confrontava com as linhas limitrophes da mencionada reserva dos índios. Essa medição foi requerida e promovida da pelo advogado do fôro desta Capital, Sr. Dr. João da Rocha Loures, que a acompanhou em todas as suas phase não achando-se ainda a mesma ultimada. Esse conhecido e concenceituado advogado poderá atestar se esta inspectoría interesessou-se ou não para que fossem integralmente respeitados em tal medição, os direitos e os legítimos interesses dos ínidos naquella região.” José Maria de Paula apresenta ainda

a continua reclamação de Capanema: “Agora, aqui vem o índio Capanema trazer uma reclamação nesse sentido e a Inspectoria, como e de esta invariável norma, em relação a todas as queixas e reclamações de índios, verificará a procedência da mesma e promoverá as providencias que se fizerem necessárias (JORNAL O DIA, 1909).

O nome de Frederico Wirmond surgiu como proprietário da fazenda Santa Maria, legitimada desde 1897, evidenciando o conflito envolvendo a medição de terra e a divisa com a TI. Contudo, não era a primeira vez que Krim-ton e Capanema haviam viajado para Curitiba para denunciar a invasão do território. Em 1909, no dia 9 de abril, o mesmo jornal publicou uma reportagem com o título de “Índios Caingangs”:

Acham-se nesta capital diversos indios, capitaneados pelos *major* Cresan e *capitão* Capanema. Esses índios que têm o seu aldeamento em terras dadas pelo governo do Estado, à margem do rio Iguassú, no lugar Barra Grande, vieram reclamar providencias ao sr. Presidente do Estado, afim de que sejam respeitados os seus títulos de propriedade, visto já terem lá muitas bemfeitorias e casas e estarem ameaçados de despejos, por ordem do sr. Deputado Frederico Wirmond, que legitimou como suas essas terras. Os indios dizem que possuem terras, que não foram marcadas, cultura de milho e feijão, 9 boas casas de taboas, onde se abrigam 30 casaes, gado vacum, cavalar e suíno, explorando a indústria de laticionios e a criação de animaes. Esperamos que o governo do estado, respeitando os seus próprios actos e os legítimos títulos de propriedade dos nossos naturaes, faça-lhes a devida justiça. Só por essa forma é que se poderá conseguir a catechese. Demonstrando aos indígenas a vantagem da civilização, uma das quaes – a primordial- é a da igualdade perante a lei, quer para os fortes que para os fracos. Já tínhamos escripto as linhas acima quando souvemos que o sr. Wirmond já havia legitimado a posse das terras reclamadas, muitos anos antes da doação feita pelo governo aos reclamantes (JORNAL O DIA, 1909).

Quase 20 anos se passaram desde as primeiras reivindicações de Krim-ton, em 1909. A estratégia colonial se repetiu, a elite utilizando-se da estrutura e da burocracia estatal que ela mesma produziu. Todas as propriedades solicitadas para legitimação eram Terras Devolutas, ou seja, territórios kaingang. Pelo bem e pelo mal, Krim-ton emergiu como um protagonista no jornal “O Dia”, pelo bem dos kaingang e pelo mal dos colonizadores.

A Colônia Militar do Chopim, como empresa colonizadora, cumpriu o seu papel que teve a participação direta do deputado Wirmond. A Vera Lúcia Fregonese Barros (1980) permite complexar ainda mais a disputa kaingang com Wirmond. Frederico Guilherme Wirmond era um dos militares que compôs a comissão de exploração e de fundação da Colônia, em 1882, e não era qualquer militar, era capitão e foi

acompanhado de seu filho. “Acompanhavam-no capitão Frederico Guilherme Wirmond e seu filho Augusto Wirmond que voluntariamente haviam aderido aos trabalhos de exploração” (BARROS, 1980, p. 83). Frederico Wirmond era um proprietário de terras na região e viu na instalação da colônia, uma oportunidade de expandir seus negócios.

A estrada das Missões cortava o território kaingang. O rio Iguaçu era um ponto estratégico, pois através dele os animais passavam para seguir a Guarapuava, sendo que essa travessia se dava exatamente pelo território chefiado por Krim-ton. Como a Colônia Militar do Chopim era responsável pela abertura de novas estradas, a manutenção e a melhoria delas foi resultado da travessia pelo rio Iguaçu. A colônia, utilizando trabalhos dos soldados, construiu uma bolsa que, por um tempo, foi explorada por Frederico Guilherme Wirmond e, posteriormente, passou a ser explorada pela Colônia (BARROS, 1980).

Lajeando Grande dos Índios, mais do que delimitar a divisa entre os territórios kaingang com os colonizadores, era um ponto estratégico kaingang, pois são nos lajeados dos rios, áreas dos rios com cobertura de pedras, onde os animais eram transportados de um lado do rio para outro, pois a profundidade era menor.

Em 1904, o diretor Jose Joaquim Pereira Lobo inaugurou a ponte sobre o rio Barra Grande, melhoramento que há muito se tornava necessário. A ponte, construída pelos soldados e engenheiros da colônia, media 9 m, e estava localizada a uma altura de 4,20 m acima do nível normal das águas. Esta altura era considerada suficiente para que a ponte não fosse alcançada pelas águas das grandes enchentes (BARROS, 1980, p. 158).

A aliança entre a Colônia e o Krim-ton era estratégica, não somente pelos serviços prestados durante anos para a Colônia do Chopim. Mas, também, porque o *pa'y-bang* era um aliado importante para os criadores de gado da região de Palmas, pois ele garantia desde a construção da estrada das missões, uma passagem segura para os fazendeiros, exercendo influência direta em muitos kaingang, possibilitando, assim, que os colonizadores de Palmas não fossem um problema para os kaingang, chefiados por Krim-ton. Como já observado, a área do território se localiza entre as fronteiras do *nen* e do *erê* e, até a instalação da Colônia, em 1882, não era desejada e cobiçada pelos colonizadores, por ser um território de floresta.

A Colônia forneceu registro de titulação para diversos colonos como atrativo de ocupação no território kaingang. Ela não foi apenas uma Colônia formada por militares, diversas famílias de civis estiveram desde a sua fundação. Os próprios militares eram responsáveis em emitir os registros das terras, porém devido ao custo alto de medição pela contratação de agrimensor e pela conservação dos mapas, muitas áreas não haviam sido cartografadas e aquelas que haviam sido medidas, não se sabia quais eram os limites.

O fato de a Colônia estar no meio da floresta também se tornou um problema para a cartografia. Quando a Colônia Militar do Chopim deixou de ser administrada pelos militares e passou para a administração civil, tornando-se uma colônia de colonização, passaram a ter conflitos entre os colonos e dos colonos com o governo, pois não se tinha certeza de onde começavam e terminavam as propriedades.

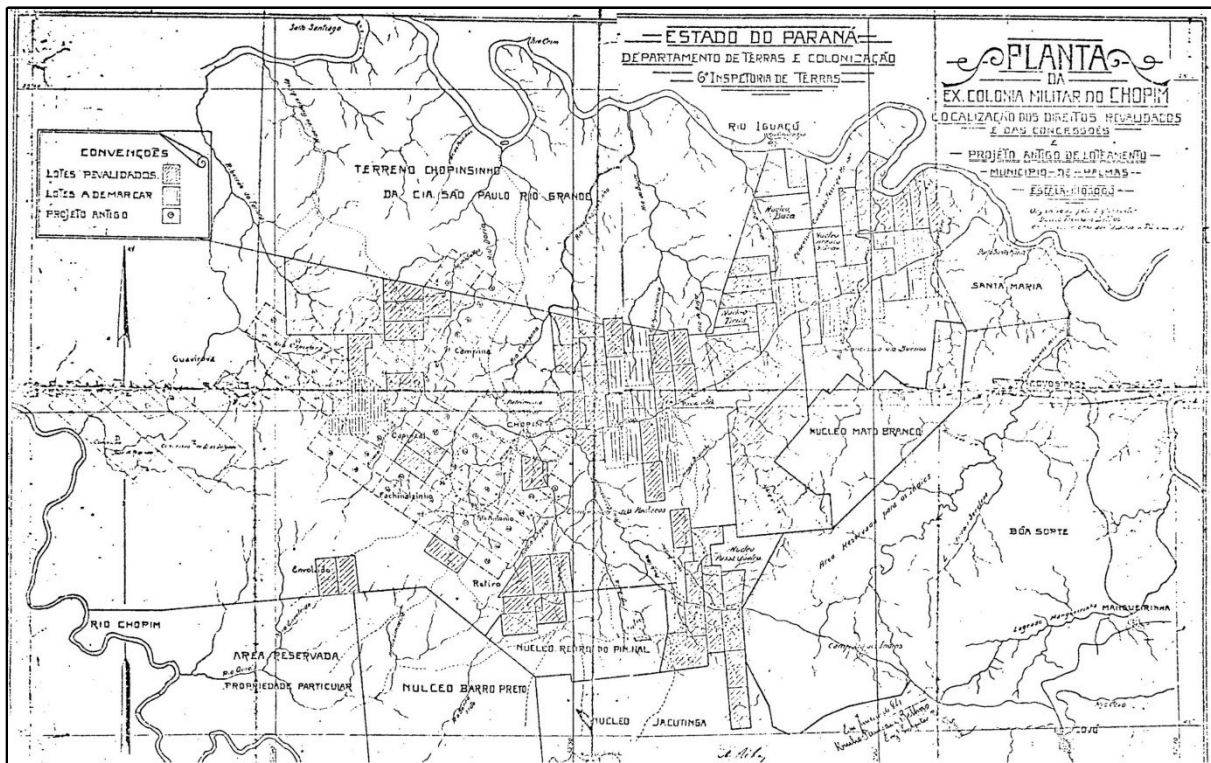
Em 1909, quando a colônia passou para a administração civil, verificaram-se vários problemas referentes a direitos de posse. O fato de haverem colonos que não possuíam os documentos legais dos terrenos que afirmavam lhes pertencer, dificultou os trabalhos de regularização de que se incumbiu o Comissariado de Terras, nomeado pelo governador e chefiado pelo engenheiro Dr. Francisco Gutierrez Beltrão. Estes trabalhos somente puderam ser iniciados depois de terem sido encontrados os livros de assentamento da colônia. Os livros, ora depositados no Arquivo Público do Paraná, contém o registro dos colonos matriculados, informações sobre a situação de seus lotes, de seus títulos e sobre a área concedida. De posse dessa documentação, o Comissariado de Terras pode iniciar seus trabalhos em 1915 (BARROS, 1980, p. 121).

Um dos resultados do trabalho do Dr. Francisco Beltrão, além da regulamentação fundiária da ex-colônia, foi a elaboração de uma planta (Figura 14) detalhada da Colônia, na qual pode-se observar a área reservada aos kaingang, a fazenda Santa Maria de Wirmond, ao norte do território Kaingang, e o avanço colonial iniciado pela colônia, em 1882. Se no período anterior à Colônia, os kaingang eram senhores da floresta até a foz do Chopim no Iguaçu, isso mudou com a Colônia Militar do Chopim.

Barros (1980) compara o sucesso econômico da Colônia Chopim com a Colônia de Chapecó e conclui que ela não teve o mesmo êxito que a de Chapecó, pois, por muitos anos, a economia era local e poucos itens eram exportados para a região. Mas em relação ao objetivo relacionado aos indígenas ela obteve êxito, pois

desenvolveu o vazio kaingang nas florestas da região, permitindo, anos depois, o avanço de colonos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina sobre a floresta de araucária, entre o rio Iguaçu e Chopim. Assim, iniciou-se um novo capítulo na história do sudoeste do estado, que ficou conhecido como Revolta dos Colonos, marcada pela violência das empresas colonizadoras associadas ao governo do estado, com os novos habitantes da região.

**Figura 14 – Planta da Colônia do Chopim.**



Fonte: Vera Lúcia Fregonese Barros (1980).

Entre 1885 e 1907 foram emitidos, pela Colônia, 84 títulos de propriedades definitivos, somando-se, nesse período, um avanço de 21.649 hectares de área sobre a floresta, ou seja, 21.649.000 metros<sup>2</sup> de florestas destruídas. Para efeito de comparação com a atual TIM, que tem demarcada 17.000 hectares de área e tem estimado 150.000 pinheiros, com uma regra básica de três, pode-se calcular quase 200.000 pinheiros cortados nesse período.

A média de área que cada colono recebeu foi de 242 hectares, porém, a partir de 1900, duas áreas são legitimadas com 904 hectares. A estratégia da Colônia foi avançar ao máximo sobre o território kaingang, tanto que a Fazenda Santa Maria de

Wirmond é criada em uma área ocupada pelos kaingang. A memória do Tronco Velho de Mangueirinha confirma que a invasão foi violenta, sendo que os processos de legitimação não só legitimaram a posse colonial, como também, a violência contra os kaingang.

Jurema Ferreira, uma índia Kaingang de 72 anos, que conforme seu próprio relato “viu Ângelo nascer, crescer e morrer naquela terra indígena”. Lugar onde ela também nasceu e vive atualmente em uma casa de madeira na aldeia do Paiol Queimado, também construída na gestão do cacique Ângelo Cretã. Esta senhora também nos contou que o pai do seu pai foi pego no mato, quando aquelas terras eram cobertas de florestas e a cidade de Mangueirinha ainda não existia (CASTRO, 2011, p. 43).

A questão que fica sobre o decreto n. 64 de 1903 é: a área legitimada para os kaingang, pelo governo estadual, respeitou as posses kaingang, como aparentemente, o decreto sugere? O que fica claro ao analisar o processo de ocupação a partir da Colônia Militar é que não, pois o que os governos imperial, republicano e estadual fizeram, foi justamente o contrário, não respeitar o território kaingang.

A Lei das Terras, de 1850, ao transformar os territórios kaingang em Terras Devolutas, permitiu que os territórios fossem considerados vazios, sem a presença humana. Tanto é que o termo “Sertões” era o nome usado para designar os territórios kaingang da floresta. Dona Jurema Ferreira, ao rememorar a sua vida, a vida de seu pai, localiza exatamente esse período, no qual era necessário, independentemente dos métodos, esvaziar as áreas de matas e aldear os kaingang em áreas restritas, como fez o decreto n. 64.

Quem decidiu as fronteiras entre os rios Palmeirinha e Lajeado Grande, sobre o território de Krim-ton, foi o estado do Paraná e não as lideranças de Mangueirinha. A planta de Francisco Beltrão e o mapa de Felix Siqueira são narrativas sobre o vazio demográfico, estratégia colonial já denunciada pela historiografia kaingang por Lucio Tadeu Mota (2009), processo esse que Krim-ton jamais deixou que se efetivasse. A narrativa colonizadora coloca o *pa'y-bang* como um trabalhador do governo, ignorando sua liderança antes, para com os kaingang.

Porém, a Colônia Militar do Chopim, como estratégia de invasão e roubo do território Kaingang, não se limitaria ao final do século 19 e início do 20. Em 24 de



agosto de 1988, Israel Marques Cajaí, arquiteto da Cajaí – Tecnologia da Madeira, comprou de Donatília de Freitas uma área de 2.664,43 hectares para a criação de uma Fazenda Ecológica, com o intuito da retirada de araucárias e de outras espécies.

Segundo o relatório produzido pela própria empresa, foram catalogadas 44.959 araucárias e 92.860 espécies folhosas. No ano de 1988, a empresa entrou com processo contra a FUNAI, alegando que os indígenas estariam explorando madeira dentro da área da empresa e esta requeria que a FUNAI arcasse com o prejuízo que a Cajaí estaria sofrendo pelo corte das araucárias.

A empresa exigia a reintegração de posse da área. Ironicamente, a área requerida englobava toda a Gleba B e partes da Gleba C da Colônia K. Essa área, como será discutido no próximo capítulo, foi grilada pelo Governo Lupion, em 1949 e 1961, e os kaingang e guarani de Mangueirinha estavam em litígio contra a empresa Slavieiro, desde 1977.

Em defesa, Israel Marques Cajaí alegava que havia comprado legalmente de Donatília de Freitas e herdeiros. Donatília de Freitas havia herdado de seu marido José de Paula Freitas, uma área de 3.630 hectares, englobando os municípios de Chopinzinho e Coronel Vivida. José de Paula Freitas, anteriormente, havia adquirido a área, em 1921, via procuração de Francisco Xavier dos Santos Pacheco. A propriedade havia sido legitimada em 09 de julho de 1888, da Colônia Militar do Chopim, com uma área de 43.560.000 m<sup>2</sup> ou 4.560 hectares.

Segundo o parecer da FUNAI, no título original de 1949, emitido pelo Cartório de Registro de Imóvel de Palmas, o único ponto de referência da propriedade era o arroio S. Xavier. Já, no registro apresentado por Cajaí, sofreu “inovações” nos Cartórios de Chopinzinho e Coronel Vivida. O registro da propriedade no Cartório de Imóveis de Chopinzinho é datado de 29 de abril de 1981 e no Cartório de Coronel Vivida, de 06 de maio de 1981.

A principal inovação é o surgimento do rio Lajeado dos Índios e o lajeado Conrado como referência de divisa da área, englobando toda a Gleba B e partes da Gleba C, avançando sobre o território de Mangueirinha. Como o próprio parecer da FUNAI sugere, essas inovações procuraram grilar a TIM. Outra inovação que evidencia essa grilagem do território foi a procuração dada por Francisco Xavier dos

Santos Pacheco para José de Paula Freitas, em 1921, pois Francisco Xavier dos Santos Pacheco havia falecido em 1900:

Ora, assim sendo, como poderia FRANCISCO XAVIER DO SANTOS PACHECO que, em 1.900, procedeu ao inventário e partilha dos bens deixados por falecimento de sua mulher, na qualidade de inventariante, ter outorgado em 1.921 a tão decantada procuração in rem propriam a JOSÉ DE PAULA FREITAS, um dos antecessores da Autora desta ação, tendo por objeto as mesmas terras que inventariou e partilhou ??? (FUNAI, 1989).

O parecer da FUNAI não cita que os cartórios da região participaram da tentativa de grilagem, ficando apenas “entre linhas”. Porém, ficou óbvio esse fato, ainda mais quando comparada a área legitimada por Francisco Xavier dos Santos Pacheco com a “Relação dos colonos que receberam títulos definitivos”, apresentada por Fregonese (1980), como Anexo V da sua tese. Francisco Xavier dos Santos Pacheco consta, nessa relação, recebendo o título em 06 de abril de 1885, com uma área de 242 hectares, 20 vezes menor que o registro nos cartórios de Chopinzinho e Coronel Vivida. As inovações foram inúmeras, sempre procurando invadir e grilar o território kaingang.

O mais irônico no projeto “ecológico” da Caxajá é a exploração da floresta, utilizando-se do discurso preservacionista, para acusar os indígenas de estarem a destruindo. No processo, a Caxajá reuniu inúmeros documentos para demonstrar a sua boa vontade com o desenvolvimento econômico atrelado à preservação do meio ambiente. O processo, confidencial, foi disponibilizado pelo Arquivo Nacional e se encontra digitalizado e disponibilizado para acesso. Aquele, procurava, ao mesmo tempo, grilar a TIM e explorar a floresta de forma “ecológica”, recendo diversas críticas dos juristas da FUNAI.

Em 23 de novembro de 1988, a Caxajá, enviou ao Serviço Nacional de Informação (SNI), uma carta endereçada ao Ministro-Chefe General Ivan de Souza Mendes. Israel inicia a carta exaltando a natureza agrícola brasileira, esquecendo de suas pretensões ambientais, pois o importante era ressaltar sua índole desenvolvimentista, deixando bem claro quem eram os inimigos do Brasil: os kaingang e a FUNAI.

O Brasil tem por destino evidente ser um país agrícola. Toda a ação que tender a desviar-lo desse sentido é um crime contra a sua natureza e contra os interesses humanos”, para atacar os indígenas, acusa-os de criminosos, de invasores e por estarem cortando árvores em sua propriedade, “esbulhando patrimônio particular, e determinando prejuízos elevadíssimos, sem faiar na dilapidação do solo da Firma Cajai-Arquitetura e Comércio Pré-Fabricados Ltda, na invasão de suas Terras”. O melhor estava por vim no final da carta, onde ela se coloca a disposição de recuperar gratuitamente a área Terra Indígena, pois ela disponha de “uma estrutura básica composta de grande número de técnicos, ecologistas e preservadores para o necessário equilíbrio biológico de seu projeto e para a necessária e perfeita harmonia (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

Sobre o projeto ecologista da Cajai e suas acusações contra os indígenas, seguem os principais trechos do parecer da FUNAI:

Quem conhece a região, sabe também das barbaridades e múltiplas agressões perpetradas pelo chamado homem branco contra a natureza, eis que é ela toda desmatada, em flagrante contraste com a densa vegetação existente nas terras ocupadas pelos índios, totalmente cobertas de vegetação nativa.

A conclusão lógica a que se chega e que se ainda existe madeira nobre como a Araucaria angustifolia (cerca de 180.000 arvores) e outras espécies menos valiosas, como imbuia, canela, cedro, marfim, etc., é por obra e graça do índio que, por sua natureza, é preservacionista.

[...]

Outra conclusão inarredável e a de que a pretexto de aplicar "Plano de Manejo Sustentado", implantar uma "Fazenda Ecológica", bem corar, cursos de mestrado e doutoramento, o que a Autora. pretende e destruir a cobertura vegetal nativa, a exemplo do projeto sofregamente a provado pelo IBDF e felizmente suspenso a tempo, antes de ser implementado.

E ainda no caso dos índios, que têm norma tão somente a utilização de madeiras desvitalizadas, ora para construir casas, ora obter recursos financeiros para o atendimento de suas necessidades-comunitárias, ora para o financiamento de suas lavouras de subsistência, não parece razoável e nem justo que venham eles a ser fiscalizados e controlados pela sociedade envolvente, a pretexto de manter o equilíbrio ecológico, e muito menos por madeireiros e exportadores de madeiras , como é o caso da Autora, que obtém as pressas a aprovação de um plano de corte de mais de 100.000 arvores nativas ! Ora, Ora...

[...]

Se alguma mata ainda existe neste estado, é porque as Reservas Indígenas se constituem em verdadeiros oásis de florestas naturais em meio ao degradante deserto criado pelo homem branco.

[...]

O certo é que o índio não corta madeira viva, até porque é naturalmente preservacionista, residindo nessa sua atitude a razão da existência de tão grande quantidade de vegetação nativa na região em que vive, em franco e chocante contraste com as terras de seus vizinhos, que possuem ou lavouras ou campos de pastagem, podendo-se avistar quilômetros e quilômetros dessas terras sem uma árvore sequer.

É preciso notar também -- e a memória do homem dito branco parece muito curta -- que o estado do Paraná é quase que "careca" em termos de vegetação, surgindo em pontos isolados de seu território algumas concentrações vegetais, curiosa e coincidentemente onde vivem índios. É o caso das Reservas Indígenas de Palmas, Guarapuava, Rio das Cobras, Ivaí, Queimadas e a monumental concentração de *Araucaria angustifolia* nativa na Área Indígena Mangueirinha (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

O parecer da FUNAI resume perfeitamente o que esta dissertação vem procurando demonstrar, que a floresta antes de ser uma mercadoria, é um território kaingang e está diretamente relacionada com a sua cosmo-ontologia, produzida pelas relações kaingang. Se existe floresta na TIM, como afirma a FUNAI corretamente, não é pela vontade do "homem branco" e tão menos pelo "governo", representado pelo SPI e pela FUNAI no território, como será visto no próximo capítulo, mas somente pela relação milenar, na qual os kaingang coexistem com a floresta, com as araucárias, com outras espécies de animais, de plantas e outros territórios, como rios, campos, serras, nascentes e cemitérios. E é, justamente essa relação, que permite que a TIM exista, mesmo sofrendo há séculos, tentativas sequentes de espoliação e morte pela sociedade mercadológica envolvente.

O caso Cajaí permite entender a potência destrutiva da jurisdição e da burocratização contra os territórios indígenas, leis que foram criadas no século 19, reverberam 150 anos depois, pois, o estado brasileiro, por entender os territórios indígenas como Terras Devolutas, permitiu que seus territórios não fossem legítimos, autorizando a invasão e o assassinato colonial contra os indígenas.

A memória do Tronco Velho não é apenas uma forma de rememorar os feitos heroicos de seus guerreiros e de suas lideranças, como o mito e o ritual, mas, também, atualiza o tempo e o espaço mitológico e antigo para o presente. Mesmo que certos costumes foram, pela força da violência colonial, suspensos no presente, eles continuam coexistindo na memória, atualizados em cada geração, pelos Troncos Velhos ao lado dos ancestrais que se tornam míticos.

A natureza preservacionista, conceito utilizado pela FUNAI e tão difundido pela sociedade envolvente, ao se referir sobre a relação kaingang com o meio ambiente, é o resultado dessa intensa troca existente entre os humanos e os não humanos.

O SPI, ao proibir o *Kiki* na década de 1940/50, nos territórios kaingang, procurou romper essa relação cosmo-ontológica existente entre os humanos e as

araucárias, para que os territórios kaingang fossem explorados como mercadoria. Porém, essa relação nunca foi descontinuada. Mesmo sem o *Kiki* e as (re)atualizações míticas/ritualísticas que o ritual proporciona, a aliança humano/araucária kaingang foi atualizada através das histórias sobre os feitos dos ancestrais, pelo Tronco Velho, e pela luta cotidiana no presente, pelas gerações mais novas, pelo território em aliança com a araucária.

No próximo capítulo será abordado o tempo do SPI e o tempo da FUNAI na TIM, exigindo das lideranças kaingang de Mangueirinha, a renovação das alianças ancestrais com outros grupos kaingang, com as araucárias e o estabelecimento de novas alianças com os guarani, coletivo ameríndio, que no passado foi considerado inimigo. A aliança cosmopolítica humana/araucária será tratada a partir do contexto da pesquisa, a TIM, onde a aliança permitiu não só a resistência contra a invasão nas fronteiras da TIM, como garantiu a existência da floresta em Mangueirinha, nos dias atuais.

## 5 INTERVENÇÕES NA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA

O século 20 ficou marcado, para os kaingang na TIM, como um período de perdas territoriais, esquecimento e morte. Com os projetos coloniais já consolidados no sul do Brasil no início do século 20, foi criado pelo governo brasileiro, em 1910, o SPI, ligado ao Ministério da Agricultura. No início da década de 1940, o SPI instalou o Posto Indígena Capanema e o governo brasileiro passou a atuar como uma empresa colonizadora na TIM. Através do SPI, os kaingang foram obrigados a trabalhar, para gerar renda para o órgão, e a abandonar várias práticas ancestrais, como a língua, a vida na floresta, a mobilidade entre os *emã*, várias práticas xamânicas, além de trabalharem na exploração da floresta e para colonos no entorno da TIM.

A etnografia de Fernandes (1941) revela que, no início da atuação do SPI, o kaingang era a língua em Mangueirinha. A partir de 1940, o órgão constrói uma escola e passa a proibir a língua Kaingang. A violência cosmo-ontológica praticada pelo estado brasileiro procurava atingir o espírito e o corpo kaingang, porque as proibições eram acompanhadas por punição para aqueles que ousavam questionar o poder do SPI. Quando a FUNAI substituiu o SPI, em 1967, a língua portuguesa já era dominante na TIM.

Na década de 1940, a colonização ítalo-gaúcha e catarinense consolidou o domínio brasileiro no *Kreie-bang-rê*, destruindo e explorando a floresta e as milhares araucárias que viviam no ancestral território kaingang. Em poucos anos, a única floresta com araucárias que sobreviveu, na região, foi a de Mangueirinha. Além da indústria madeireira que atuou com muita força na exploração da floresta, muitas áreas foram simplesmente queimadas para a transformação em pastagem e lavoura.

Derrubar a floresta era sinônimo da garantia da posse. A Revolta dos Colonos não permitiu que as empresas colonizadoras atuassem como elas desejaram e concretizou a derrubada da floresta. Além dos colonos da época do século 19, que invadiram a maior parte do território, a TIM passou a sofrer pressão por colonizadores vindos de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul.

Desde 1903, com o decreto estadual n. 64, os kaingang tinham a legitimidade da posse da área. Porém, até os dias atuais a TIM sofre com diversas tentativas de

grilagem. A aliança ancestral entre kaingang e as araucárias tem permitido a garantia e a defesa dos territórios ancestrais liderados por Krim-ton.

Compreender as iniciativas colonizadoras sobre a TIM é importante, porque além de revelar as alianças que organizaram a invasão da TIM, evidencia as alianças que possibilitaram a resistência, tanto da floresta quanto dos kaingang. Se a floresta com araucária é um território kaingang, a permanência da floresta, também, pode ser a continuação dessa aliança. Esta dissertação tem como objetivo principal, justamente, compreender essas alianças.

Nos capítulos anteriores, foi necessário conhecer a ancestral cosmo-ontologia kaingang onde está localizada a TIM. O esforço em reconstruir, em descrever e em revelar equívocos sobre o território foi guiado pela cosmo-ontologia Kaingang, através de etnografias que permitiram a compreensão da relação humano/araucária kaingang.

Nos próximos itens, será abordada a atuação colonizadora, que só foi possível compreendê-la, graças ao Relatório Figueiredo e à busca em tornar públicos, de forma *online*, os documentos do estado brasileiro referentes a sua atuação nos territórios indígenas. Muitos documentos eram informações confidenciais quando produzidos e seu acesso só é possível devido aos esforços da sociedade e de pessoas para a disponibilização desses documentos.

### 5.1 O Tempo do Panelão

O tempo do SPI é lembrado pelos Tronco Velhos da TIM, como o "*período do Panelão*", "Projeto de lavouras coletivas imposto arbitrariamente pelo SPI, onde os índios eram alimentados em um "panelão" e nada recebiam pelas tarefas realizadas obrigatoriamente" (CASTRO, 2011, p. 19). Nesse período que a autonomia kaingang foi ceifada pelos colonizadores e marcou profundamente as relações kaingang na TIM, como nos demais territórios kaingang em todo o sul do Brasil.

As práticas antigas sofreram sistemáticas censuras pelos agentes do estado brasileiro. Nos territórios onde era realizado o *Kiki*, Palmas e Xapecó, ele foi proibido, causando efeitos irreversíveis. Em Palmas, o *Kiki* foi abandonado e, em Xapecó, depois de 20 anos sendo proibido, retornou na década de 1970. A língua também foi

atacada, não podendo ser falada na TIM, o que causa consequências até os dias atuais, pois gerações e gerações de kaingang cresceram sem poder falar sua língua materna.

Com uma política desenvolvimentista e de “sustentabilidade” econômica, o SPI passou a desenvolver estratégias de financiamento para o desenvolvimento dos territórios kaingang e implementou lavouras e projetos de exploração da floresta sem o consentimento indígena, transformando-os em “trabalhadores” do SPI. O regime de tutela imposto pelo governo era uma atualização da escravidão e do confinamento, iniciado nos territórios kaingang no início do século 19, quando Dom João VI, tendo recém chegado ao Brasil, aboliu a humanidade para os kaingang, transformando-os em inimigos do Reino de Portugal, autorizando a invasão dos territórios e a escravização. Mesmo que, anos mais tarde, a escravização fosse abolida pelo império brasileiro, ela marcou a relação colonial e nunca foi abandonada, sendo o regime do Panelão apenas uma continuidade dessa prática colonial (FRANCISCO, 2013).

Esse regime escravocrata republicano deu continuidade ao projeto do esvaziamento dos territórios Kaingang, pois procurava retirar os kaingang das florestas e realocá-los nas lavouras administradas pelo SPI, abrindo novas frentes de expansão “desenvolvimentista” no sudoeste do Paraná e no oeste de Santa Catarina. A exploração da floresta por madeireiros regionais, aliados à elite local, transformou os territórios kaingang em colônias para o desenvolvimento da agricultura.

A TIM, no período do SPI, em 1949, foi transformada pelo governo de Lupion, na Colônia K e, em 1961, no segundo mandato de Lupion no estado, foi vendida para a elite estadual, que revendeu para a empresa madeireira Slavieiro, com sede em Ponta Grossa. Porém, essa não foi a única frente de espoliação financiada pelo SPI com o argumento de agir em prol do desenvolvimento kaingang.

Mas, infelizmente essas não foram as únicas tentativas de invasão do território, somando-se a outras que, por resistência dos kaingang e guarani, não conseguiram avançar em Mangueirinha.

Em 1964, o SPI abriu edital para a exploração de araucária em diversas TIs no sul do Brasil<sup>27</sup>, sendo que, na maioria delas, o projeto teve êxito, contudo, em

---

<sup>27</sup> As fontes utilizadas para compor o subcapítulo “Tempo do Panelão” foram os volumes 3, 9, 13 e 14 do Relatório Figueiredo.



Mangueirinha, foi um pouco diferente, pois as forças da elite entraram em choque e o edital que vendia mais de 50.000 araucárias, na TIM, foi cancelado. A doação de parte da fazenda Covózinho, no Quinhão IX, área de litígio, que foi doada para os kaingang e guarani, com a condicionante de que os antigos proprietários explorassem a floresta, também procurou explorá-la em Mangueirinha.

O Panelão, mesmo sendo revestido como projeto desenvolvimentista, marcou a memória kaingang como um tempo de violência e de denúncia contra o SPI. Esse período resultou na reativação de líderes que procuraram, na memória do *pa'y-bang* Krim-ton, atualizar o tempo antigo na TIM, retomar os antigos territórios e atualizar as antigas alianças no sul do Brasil, espoliados pelo SPI.

O SPI foi instalado, na TIM, em 1940, com o nome de Posto Indígena Capanema, o território que, antes disso, era conhecido como Campina do Cretã, Campina dos Índios e Palmeirinha. Em 1942, nasceu Ângelo Kretã. Em 1945, o SPI instalou a “guia de trânsito”, impedindo o livre deslocamento Kaingang entre os territórios, obrigando-os a pedir autorização do chefe para que pudessem circular fora do Posto Indígena Capanema (CASTRO, 2011).

Em 1949, o governo do Paraná propôs ao SPI a reestruturação dos territórios indígenas, conservando as áreas que seriam suficientes para os indígenas, assumindo a medição e a demarcação dos territórios no Paraná. Em 1950, o SPI e o governo do Paraná estabeleceram que seriam reservados 100 hectares de área para cada família de cinco membros e 500 hectares para a instalação dos Postos Indígenas.

Em 1951, o governo Lupion transfere os territórios para a empresa privada, Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (FPCI) e, também, as obrigações de medição e demarcação da TIM. Em 1956, o FPCI se compromete, em registro cartorário, com a venda de 3.000 hectares a um grupo de 30 pessoas, representadas por Oswaldo Forte, com a pretensão da criação de lavoura e de gado. A transferência da área foi registrada, no Cartório de Palmas, no mesmo ano.

Em 1957, no Cartório de Registro Geral de Imóveis de Palmas, o grupo ratifica a promessa de compra da área em Mangueirinha. Nesse documento, segundo o parecer do Serviço Nacional de Informação, não constam os limites da área e nem o tamanho dela, explicando a demora da medição do território, assumido pelo FPCI.

Entre 1958 e 1960, ocorreu a medição da área, constatando haver 16.376 hectares, transformando o território kaingang e guarani em Colônia K, divididas em três glebas: “A”, “B” e “C”. Em 1960, foi lavrada a escritura de transferência. Ainda em 1960, Oswaldo Forte e mais 37 pessoas adquiriram 8.896,8 hectares da Gleba C, metade do território de Mangueirinha, área reservada pelo SPI como território kaingang.

Em 1961, os 38 compradores ratificam a compra e, como o SPI entrou na justiça reclamando o direito kaingang da Gleba C, os grileiros, modificam a área para a Gleba B. No mesmo ano, Oswaldo Forte e Jorge Cury e outros vendem as araucárias da Gleba B para Ercilio Slavieiro. Ayrton Costa Loyola, sob procuração, também vende as araucárias para Slavieiro. Ainda no início do ano de 1961, no mês de março, Oswaldo Forte e os demais 37 grileiros vendem a área, as araucárias e as demais árvores de lei para os Irmãos Slavieiro.

Reinoldo Weiss e outros reclamam na justiça a aquisição da Gleba B pelos Irmãos Slavieiro. Em 1961, Reinoldo Wiess, Sereno Epitacio Porsck e Plinio Gasparin adquiriram o Quinhão IX de Willy Hauer, Elizabeth Hauer Mayer, Affonso Hauer e Edvin Augusto Hauer, com 1.529,76 hectares, da antiga fazenda Covózinho, aquela mesma fazenda legitimada pelos Siqueiras no final do século 19. Foi doado aos kaingang e guarani, em 1965, 1.403,6 hectares, com o direito de exploração das araucárias e de outras madeiras de lei para Wiess. A doação foi acordo entre Wiess e outros com o SPI, pois na hora da medição do Quinhão IX, o SPI embargou os trabalhos, alegando invasão da TIM.

Em 1964, a direção do SPI, em Curitiba, abre edital de concorrência pública para a exploração de araucárias em diversas áreas indígenas no estado do Paraná. Em Mangueirinha, foram ofertadas 50.000 Araucárias e a Serraria Reunidas Irmãos Fernandes S/A de Porto União – SC vence a concorrência, no início de 1965. Em seguida, os Irmãos Slavieiro entraram na justiça, alegando fraude na concorrência e, em 1966, a Serraria Reunidas Irmãos Fernandes é proibida de continuar o corte das araucárias, pois o contrato com o SPI foi anulado, com suspeitas de fraudes a favor da Reunidas Irmãos Fernandes.

Em 1967, o SPI foi extinto sob inúmeras acusações e a FUNAI foi criada. Os kaingang e guarani reivindicaram judicialmente a Gleba B contra os Slavieiro, transcorrendo o julgamento da reivindicação da questão até 2005, quando o Supremo

Tribunal Federal (STF) emite parecer favorável aos kaingang e guarani. Como será visto no próximo tópico, sobre os anos da FUNAI nas décadas seguintes, a questão Slavieiro foi marcante em Mangueirinha.

No ano de 1915, os guarani se estabeleceram no território kaingang, criando *Tekoá* no meio do território Kaingang, no rio Butiá e na localidade de Sete Voltas (LOMBARD; NAKAMURA, 1981). Na década de 1960, com a invasão pelos Slavieiros, o *Tekoá* foi transferido para a Aldeia Palmeirinha, próximo ao rio Iguaçu.

O Panelão foi um sistema econômico que transformou drasticamente a existência kaingang e guarani, iniciando a exploração das araucárias dentro do território, como mercadoria. Sob o ponto de vista do SPI, o trabalho indígena deveria ser utilizado para o desenvolvimento regional e, para isso, a área deveria ser racionalizada.

No período de 1940 a 1946, foram utilizados informativos do SPI para compreender as transformações impostas pelo órgão<sup>28</sup>. O primeiro relatório sobre o Posto Indígena Capanema informa que, no ano de 1942, seria instalado um plantel de gado Guzerá sangue puro, composto por dois novilhos e 20 novilhas, compradas do pecuarista João de Abreu Junior, do estado do Rio. Não fica claro se era do Rio de Janeiro ou do Rio Grande do Sul, mas os animais foram transportados pela ferrovia São Paulo-Rio Grande do Sul. No relatório de 1943, consta, porém, que foram adquiridas 22 novilhas e não 20, como havia sido relatado no ano anterior.

O informativo do ano de 1943, no mês de abril, enfatizou que os indígenas “estão sempre bem dispostos para o trabalho” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943), “uma boa parte dos índios têm procurado serviço aqui, que mesmo até tenho me visto em dificuldades para colocar a todos” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943), “muitos já estão dando início em suas roçadas para planta do cedo, prometendo haver bastante plantação” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943). Foram feitos, também, comentário em relação aos kaingang e guarani: “a esta qualidade do índio, que dizem: “o índio é indolente e vagabundo”, já está desmentida; pelo menos aqui na Campina do Cretân” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943),

---

<sup>28</sup> Os informativos do SPI sobre o período estão disponibilizados no site Armazém da Memória.

“prometendo assim, também contarmos com mais Homens para a luta ombro a ombro conosco, na grandeza de nosso Brasil” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943). Com relação aos guarani, “dêstes estão aqui neste posto, quatro, que vieram trabalhar já estão colocados ganhando as suas subsistências” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943).

Sobre a educação escolar, nesse período estavam matriculadas 37 crianças que

[...] já cantam o Hino Nacional, quasi com perfeição; muito melhor que nas escolas públicas que existem aqui na vila de Mangueirinha. Ouve-se de quando em vez pelos matos estes indiozinhos a solfejarem e mesmo cantarem o hino, como que cantando louvores à esta Natureza prodiga (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943).

No relato sobre os trabalhos executados foi feita a referência de um roçado de 50.000 m<sup>2</sup> para limpeza e descampado. O desmatamento, porém, não se limitou ao roçado, também foi iniciada a abertura de estradas pelo Posto Indígena Capanema, “uma estrada carroçável que vai deste posto até a barra do Lageado-Grande” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943) com 3 km na floresta, para ligar o posto até as roças de trigo, arroz, batatinha e milho e a criação de suínos, aves e abelhas. Com o abate das árvores, foram feitas 90 dúzias de lascas de pinheiro e 10 dúzias de palanques de cerne para cerca de arame. “Já tem uma grande parte de madeira serrada, de imbuia e pinho” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943).

No ano de 1944, no mês de março, foi relatada uma tentativa de invasão do território do Posto Indígena Capanema: “por ocasião da medição procedida em terras vizinhas na qual se tentou a invasão da gleba dos índios” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1943). Pode-se perceber que a principal estratégia de grilagem do território acontecia no momento das medições das propriedades limítrofes, pois nesse momento, no registro no cartório, as invasões eram legitimadas, estratégia iniciada no século 19. A TIM só seria demarcada no final da década de 50, potencializando a estratégia de invasão, facilitada pela falta de regulamentação do território.

No mês de abril, foi relatado que, por causa de moléstias, os rebanhos bovinos estavam sofrendo baixas: “Oxalá a resguardem o dito plantel de total desaparecimento” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1944). No mesmo ano, também, foi organizado um pomar de árvores frutíferas e um monjolo para o processamento do milho. No mês de junho, foi relatada a compra das árvores frutíferas na Colônia de Pato Branco: foram compradas 300 espécies, divididas em pessegueiros, limoeiros, figueiras, marmeleiros e coqueiros e 60 pés de parreiras, plantadas próximo ao prédio do posto.

No ano de 1944, houve a descrição do trabalho coletivo para a roça, de 7 alqueires e, para a “turma da roça”, foram adquiridos, fumo e cobertores, “para protege-los contra o frio e inicio de neve em que estamos atravessando” (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1944). O território, nesse ano, começou a passar por transformações, pois, além do desmatamento, foram introduzidas 360 espécies de árvores exóticas. O interessante na descrição do relato, é que elas foram plantadas perto do prédio do Posto, indicando o plantio para as necessidades dos não indígenas, pois em nenhum momento foram citadas as árvores frutíferas kaingang e guarani da área, como espécies frutíferas.

No ano de 1945, foram registradas 34 crianças matriculadas e a construção de uma cerca de 0,6m x 0,4m ao redor do prédio do Posto, com madeira de cerne e uma avenida com 90m de comprimento. Também, foi registrada a população do Posto Indígena Capanema, totalizando 346 pessoas, destas, 182 kaingang e 164 guarani.

Em 1946, o número de crianças matriculadas subiu para 42, indicando que a escolarização estava em processo de fortalecimento, o que também evidencia a transformação dos processos educacionais tradicionais. Enquanto os pais eram obrigados a trabalhar nas roças coletivas e em outros trabalhos, como na construção de cercas e no abate de árvores, as crianças eram afastadas do contato cotidiano da família, sendo obrigadas a frequentarem a escola.

Francisco Luís dos Santos relata, para Castro, as consequências da intervenção do SPI na existência kaingang em Mangueirinha:

A gente mora no meio da sociedade, do lado que você sair vai se deparar com o não índio, são três municípios. [...] Onde o povo acabou esquecendo, por causa daquela perseguição que houve no passado. A minha mãe mesmo

ela falou para nós: - „eu não vou ensinar vocês por que eu sofri. Eu fui colocada em cima de um caminhão e fui amanhecer em outro lugar que eu não conhecia. Eles me expulsaram da aldeia, a minha terra está lá, o cemitério está lá, o rio está lá. Mas eu não sabia falar o português, meu pai não sabia falar, minha mãe não sabia. Então não quero que aconteça com vocês aqui, onde vocês estão com a família de vocês.” Então por causa disso a comunidade daqui perdeu, por causa dessa perseguição (CASTRO, 2011, p. 40).

É esse processo de descontinuidade que Castro (2011) enfatiza como uma das causas para que a língua materna deixasse de ser utilizada, pois os trabalhos dos adultos eram fiscalizados pelos agentes do SPI e a escola era administrada por professores não indígenas. A língua materna era um problema para o SPI, sendo proibido por eles e censurado pelos pais, pois falar kaingang passou a ser um problema e um possível motivo de punição no “tronco” ou na cadeia (CASTRO, 2011; FERNANDES, 1998).

O “tronco” foi um sistema de punição empregado nos territórios kaingang no período imperial, que consistia em amarrar cada um dos tornozelos em estacas fincadas no chão e, pela violência causada, era temido. Em Palmas, o “tronco” ficava ao lado da sede do Posto. Sobre a utilização do “tronco”, Fernandes comenta: “Na nova aldeia o ‘tronco’ foi fincado ao lado da casa do posto. Esta combinação de expressões das autoridades local e nacional foi mantida por algum tempo” (FERNANDES, 1998, p. 99).

Francisco explica que sua mãe havia sido colocada em cima de um caminhão, sendo que essa estratégia de descolamento compulsório também é relatada pelos kaingang no Toldo Imbú, em 1949, no período do SPI, quando os kaingang foram expulsos do território do Xapecó Grande e transferidos para o Xapecozinho, território que na época compreendia o território do Xapecó, entre os rios Chapecó e Chapecozinho, invadido e fragmentado pelo SPI, pelos fazendeiros, madeireiros e colonos. A violência imposta pelos agentes estatais tinha como objetivo manter o controle, “visando com isso evitar possíveis rebeliões, sempre latentes em um contexto social opressivo” (CASTRO, 2011, p. 40).

Entre incrédulos e assustados, os Kaingang viram passar o dia seguinte para, na manhã chuvosa do segundo dia, serem surpreendidos pelo aparecimento do funcionário Wismar Lima com dois caminhões fretados. Rapidamente foram obrigados a reunir suas coisas e colocar nos caminhões.

[...] Revoltado, o índio João Batista Belino, irmão do "Capitão" Otávio, recusou-se a subir no caminhão. Submetido à força, teve as mãos atadas e foi depois amarrado à carroceria do veículo, sendo assim conduzido em todo o trajeto até a sede do posto (D'ANGELIS; FÓKÂE, 1994).

As transferências compulsórias também foram utilizadas em Mangueirinha, João Vicente Capanema, neto de Antônio Joaquim Krim-ton, havia herdado do seu avô a luta pelo território, reivindicando contra o esbulho da TIM e, em 1963, foi transferido para o Posto Indígena Rio das Cobras. Vicente Capanema, liderança kaingang na Palmeirinha, e outras famílias indígenas que não concordaram com a transferências de suas moradias devido à invasão da empresa Slavieiro, e com o sistema implementado pelo SPI, foram obrigados a se retirarem de Mangueirinha, sendo levados para outros postos indígenas (CASTRO, 2011; HELM, 1997).

Em 1940, João Vicente Capanema e sua família (Figura 15) se tornaram capa do jornal curitibano "1º Diário da Tarde", numa terça-feira, dia 23 de novembro. João Vicente, com a mãe, irmã e sobrinhos, chegou na redação do jornal, perguntando sobre a sede do SPI. O repórter, então, perguntou-lhe se ele era filho do major Capanema e ele lhe contou que era neto do Major, que o cacique do território era o Capitão Elias Mendes e que estavam procurando o SPI para solicitar ferramentas. João Vicente explicou, também, que tinham viajado a pé da Palmeirinha até Curitiba e que a viagem tinha durado 26 dias. No final, o repórter pediu para fotografá-lo.

**Figura 15** – Fotografia de João Vicente Capanema e família, em Curitiba.



Fonte: Jornal "1º Diário da Tarde" (1940).

O SPI, para esvaziar as lideranças tradicionais, passou a recrutar líderes que trabalhavam para manter o controle sobre os demais indígenas. O sistema coletivo de roça era executado por esses agentes repressivos, forçando o trabalho compulsório que lembrava os tempos de escravidão do século 19. Jurema Ferreira descreveu, para Castro, como funcionavam os trabalhos e as violências sofridas na época das lavouras coletivas:

Eu lembro, também trabalhei, sofri bastante. Nós não tinha nem roupa, eu ia só com uma roupa trabalhar, e com aquela mesma eu saía para algum lugar que eu quisesse ir. Só trabalhando pro tenente, carpindo de enxadinha. Nós não tinha nem mais roupa. Carpindo, plantando arroz, limpando arroz, não tinha descanso. [...] Nós carpimos seis alqueires para plantar arroz, não tinha descanso. O panelão nos comia só quixerinha de milho, as vezes com banha e as vezes sem banha, nós tinha que comer nós estava trabalhando. Os que mandavam em nós não existem mais, era o finado Marcelino Oliveira, e o finado José Hiláudio, o dito Jeca. Eles eram os mandão que mandava em nós. Esses aí Deus o livre, nós não podia parar um minuto sequer, não podia descansar. [...] A gente que era mais fraquinho os mandão gritavam com nós, e a gente obedecia. O meu pai José Ferreira, ele estava doente tinha uma tosse e também ia trabalhar, ele era doente e ia trabalhar doente (CASTRO, 2011, p. 40).

Ambrósio Luís dos Santos, cacique sucessor de Ângelo Cretã nos anos 80, relata o tempo do Panelão, como um período de escravidão, pois a alimentação oferecida pelo SPI era em um panelão, onde todos deveriam se alimentar, destruindo as relações alimentares e de comensalidade do tempo antigo, e mitológico kaingang. Segue o seu relato para Castro:

Antes dele entrar de cacique, aqui era tipo escravidão, ninguém podia fazer nada para si, tinha que fazer só para o chefe do posto da FUNAI. Os índios trabalhavam bem dizer para eles, onde ali foi uma briga do finado Ângelo Cretã que não aceitava. Estava ficando difícil para as pessoas sobreviverem, daí tinha que comer no tal panelão, as crianças já estavam modificando o jeito de ser. Aquilo lá era tipo uma tropa de escravos, o índio trabalhava o dia inteiro, desde cedo. E quando chegava o meio-dia tudo reunido para comer no panelão, uma comida só e não era uma comida boa. E se o índio não obedecesse ia para cadeia e apanhava, era difícil (CASTRO, 2011, p. 74).

A pressão de grileiros, especuladores e empresários madeireiros, aumentou a partir da década de 50, com o governo Lupion. Como todos estavam cobiçando o território kaingang e guarani do Posto Indígena Capanema, houve um momento em que os Slavieiros, os Fernandes e o Weiss brigaram entre si em ações judiciais para grilarem o referido Posto. Wiess e o SPI entraram na justiça contra a compra, pelos



Slavieiros, pelo grupo Forte-Khury. Os Slavieiro entraram na justiça contra a compra de araucárias, pelos Fernandes de Porto União.

Todos queriam as milhares de árvores, como as araucárias, as imbuías e os milhares de m<sup>2</sup> do território de Mangueirinha. Nesse processo de invasão e espoliação, iniciado no século 19, primeiramente, ocuparam os territórios kaingang com o fogo, queimando o pasto e, em seguida, com o gado invadindo os *erê*. Em um segundo momento, ainda no século 19, foram as colônias civil-militares que se instalaram na periferia da colonização luso-brasileira, nas margens e dentro da floresta com araucária. Nesse momento, iniciou-se a derrubada da floresta como prova que o sertão selvagem estava sendo vencido em detrimento do progresso do império e depois da república.

Enfim, colonos dispostos a derrubar a Floresta iniciaram a etapa da invasão do *nen*. As fronteiras/os limites eram fluidos, a região ainda era formada por florestas e rios que ainda não haviam sido explorados pelo homem branco e o trabalho ainda era escasso para o progresso da região. Mas, a burocracia estatal começou a legitimar propriedades invasoras, até que, em 1903, as terras começaram a ficar escassas.

De um lado, grandes fazendeiros de gado, do outro, colonos dispostos a derrubar a floresta e, no meio, os kaingang e mais tarde os guarani, resistindo a invasões. Foi preciso definir os limites do território kaingang e permitir que as invasões não se preocupassem mais com a presença indígena. Se no século 19, as fronteiras eram fluidas, no entrar do século 20, com a racionalização positivista dos governos estaduais e federal, procurou-se expulsar os indígenas das florestas, definindo os limites da TIM, arbitrariamente, pelo estado brasileiro.

Porém, foram necessários mais 50 anos de colonização para que os madeireiros e colonos conseguissem, enfim, explorar as florestas na fronteira da TIM. As antigas florestas e os seus caminhos em seu anterior, que conectavam os vários *emã* no *Kreie-bang-rê*, finalmente tinham sido destruídos, pela serra, pelo fogo e pela motosserra.

Nos dias atuais, as únicas evidências das florestas ancestrais são fragmentos, tornando-se difícil imaginar, do início do século 20 até a década de 1940, os kaingang vivendo livremente nas florestas e nas campinas entre o rio Iguaçu e o rio Uruguai. É

preciso não esquecer que o território do Irani e o território do Xaçecó Grande passaram por grandes transformações, nesse período.

O SPI (re)aldeou os kaingang de seus territórios ancestrais. As narrativas kaingang são enfáticas em nos lembrar que foi nesse período que muitos kaingang foram expulsos das florestas. Entre os territórios de Capanema, Lontras e Xaçecó havia muitos outros *emã* que orbitavam e mantinham relações entre si. Foi em 1945 que a mobilidade kaingang foi restrita e o *Kiki* proibido. O trabalho escravo, disfarçado de trabalho coletivo, imposto pelo SPI, restringiu ainda mais as relações, iniciando um processo de fragmentação, no início do século. Se anteriormente as lideranças política e espiritual podiam manter alianças conectadas pela floresta e pelos rituais, o SPI, como um motosserra, cortou essas relações, como cortava os territórios kaingang e as araucárias em nome do progresso e do desenvolvimento brasileiro.

O parecer do SNI, sobre a grilagem organizada por Lupion, apontou inúmeras fraudes, que evidencia a voracidade e a despreocupação com que a elite econômica do estado do Paraná exercia sobre os territórios kaingang em Mangueirinha e demais territórios indígenas no Paraná. A rede de grilagem utilizava cartórios de registro de imóveis, sob sua influência econômica e política, para transparecer como legítimas as suas intenções. No caso de Mangueirinha, a Colônia K deveria ser dividida em vários colonos que transformariam a floresta em pastagem e lavoura, mas o que se sucedeu foi que a área acabou na mão de um pequeno grupo político ligado a Lupion, o grupo Forte-Khury, que transferiu a área para os Irmãos Slavieiro.

Da primeira promessa de compra da área, em relação a qual Oswaldo Forte representava todos os interessados sob procuração, registrada nos cartórios de União da Vitória e Porto União, 12 compradores desaparecem, surgindo 20 novos compradores em 1960, quando a medição da área foi concluída. Todos os novos compradores eram residentes em Mangueirinha.

Em 20 de junho de 1960, o SPI recorreu à justiça para resguardar os direitos kaingang e guarani e os 20 novos compradores não foram encontrados para prestar esclarecimento, e pior, não eram conhecidos e nem moradores da região. A conclusão do parecer é, “que os vinte compradores sempre aparecem representados por procurador, sugerem tratar-se de "FANTASMAS" ou pessoas já falecidas” (ARQUIVO NACIONAL, 1968).

Mesmo com “fantasmas” compradores, no dia 19 de janeiro de 1961, o FPCI concluiu a venda para o grupo, representado por Oswaldo Forte e Ayrton Costa Loyola. Em fevereiro do mesmo ano, o grupo liderado pelos procuradores vendeu as araucárias para os Slavieiro e, em março, concluíram as negociações, vendendo, também, toda a Gleba B.

O parecer do SNI cita um outro parecer, emitido pelo Consultor Geral do Estado do Paraná, que permitiu a grilagem do território kaingang e guarani. No Relatório Figueiredo foi encontrado o parecer n. 582 de 5 de novembro de 1955. Provavelmente, o parecer citado pelo SNI expõe o pensamento desenvolvimentista contra os indígenas:

Finalmente, sobreleva a qualquer outro aspecto nitidamente econômico do problema indígena: devido ao seu nomadismo, os selvícolas são elementos negativos ao desenvolvimento da prosperidade material do Estado. Ceder-lhes mais terras, é contribuir para a devastação maior de nossas matas, subtraindo áreas úteis à lavoura racional, para convertê-las em desertos improdutivos. Parece que o Governo já demonstrou solidariamente humana aos Aborígenes, cedendo-lhes espaço razoável para as suas exigências de conservação e crescimento, em atenção aos fatores psicológicos e históricos que informam o problema. Preservada a tradição de respeito às origens da nacionalidade, cumpre agora orientar a política agrária, no sentido de proteger o esforço (não legível) energia criadora de riquezas e esperanças no futuro promissor da terra paranaense.

[...]

Newton de Souza e Silva

Advogado Geral do Estado (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967).

Com o parecer favorável, foi possível iniciar os trâmites de negociações com o grupo Fortes-Khury e a medição da área, ficando, então, delimitada a área da Colônia K da seguinte forma, segundo a escritura pública de doação de terras entre a FPCI e o SPI:

Gleba A – aos índios Guarani, com 3.300 hectares:

Principia num marco de imbuia, cravado na marge esquerda do lageado Grande dos Indios na divisa com a Gleba “B”, pertencendo a Oswaldo Forte e outros, seguindo por êste abaixo com a Fazenda Covozinho até a sua barra no rio Iguaçú; daí descendo o rio Iguaçú, até a barra do rio Palmeirinha; daí, pelo Palmeirinha acima, confrontando com o Núcleo Jacutinga, até sua cabeceira; daí segue por linha sêca em diversos rumos conírontando sempre com o Núcleo Jacutinga, até um marco do Butia cravado na divisa desta com

a Gleba "B", pertencente à OSWALDO FORTE E OUTROS; daí segue por linha sêca no rumo de 88° - 48' SE, dividindo sempre com a Gleba "B" numa extensão de 4.172 metros até o marco onde teve início estas divisas (ARQUIVO NACIONAL, 1968).

#### Gleba B – ao grupo Forte-Khury, com 8.975,76 hectares:

Principia num marco de imbuia cravado na margem esquerda do lageado Grande dos Índios, na divisa com a Fazenda Covózinho e coma Gléba "A" onde se encontram os Índios Guaranis, daí segue rumo de 88°48'NW, confrontando com a Gléba "A" numa extensão de 4.172 metros até um marco de imbuia na divisa da Gléba "A" com o Núcleo Jacutinga; segue daí em diversos rumos, em linha sêca, dividindo com o Núcleo Jacutinga e Colônia Chopim, até um marco de imbuia na divisa desta com a Gléba "C", óra doada aos Índios Caingangues ou Coroados: pelo Govêrno do Estado do Paraná e pela Fundação Paranaense de Colonização e Imigração; - daí segue no rumo de 63°32'NE, dividindo com a Gléba "C", numa extensão de 3.756 metros, até um marco de imbuia cravado na margem direita do arrôio Passo Fundo; daí, pelo arrôio Passo Fundo abaixo até a sua barra no lageado Cachoeirinha, dividindo com a Gléba "C"; daí segue pelo arrôio Cachoeirinha abaixo, até um marco cravado na barra dêste com o lageado Grande dos Índios, dividindo ainda com a Gléba "C", daí segue por linha sêca no rumo de 86°33'SE, dividindo sempre com a Gléba "C", numa extensão de 1.670 metros, até no marco de imbuia cravado na margem esquerda do lageado do Nonda na divisa com a Gléba "C" e a Fazenda Covózinho; daí segue pelo lageado do Nonda abaixo, dividindo com a Fazenda Covózinho até a sua barra no lageado Grande dos Índios; daí segue pelo lageado Grande dos Índios, dividindo sempre com a Fazenda Covózinho, até o marco onde teve princípio esta divisas área essa alienada pela Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (ARQUIVO NACIONAL, 1968).

#### Gleba C – aos Kaingang, com 4.100 hectares:

Principia num marco de imbuia cravado na margem esquerda do lageado do Nonda, na divisa com a Gléba "B" e a Fazenda Covózinho; daí segue no rumo de 88°33'NW, dividindo com a Gléba "B", numa extensão de 1.570 metros, até um marco de imbuia cravado na barra do lageado Cachoeirinha com o lageado Grande dos Índios; daí segue pelo lageado Cachoeirinha acima dividindo com a Gléba "B", pertecendo a OSWALDO FORTE e outros, até um marco de imbuia, digo, até barra do arrôio Passo Fundo; daí segue pelo arrôio Passo Fundo, dividindo com a Gléba "B", até um marco de imbuia cravado na marge direita dêste arrôio; daí segue por linha sêca no rumo de 63°32'SW, dividindo com a Gléba "B", numa extensão de 3.756 metros até um marco de imbuia cravado na divisa com a Gléba "B" e Colônia Chopim; daí segue por linha sêca com do diversos rumos dividindo com a Colônia Chopim até um marco velho cravado na margem direita de um córrego, na divisa com terras devolutas; daí segue, dividindo com terras devolutas por linha sêca até um marco cravado na margem esquerda do arrôio Simão, na divisa com a Fazenda São Bento; daí pelo arrôio Simão abaixo, dividindo com a Fazenda São Bento até um marco de imbuia cravado na margem esquerda dêste lageado; daí segue por linha sêca em diversos rumos, dividindo ainda com a Fazenda São Bento até um marco de loro cravado a

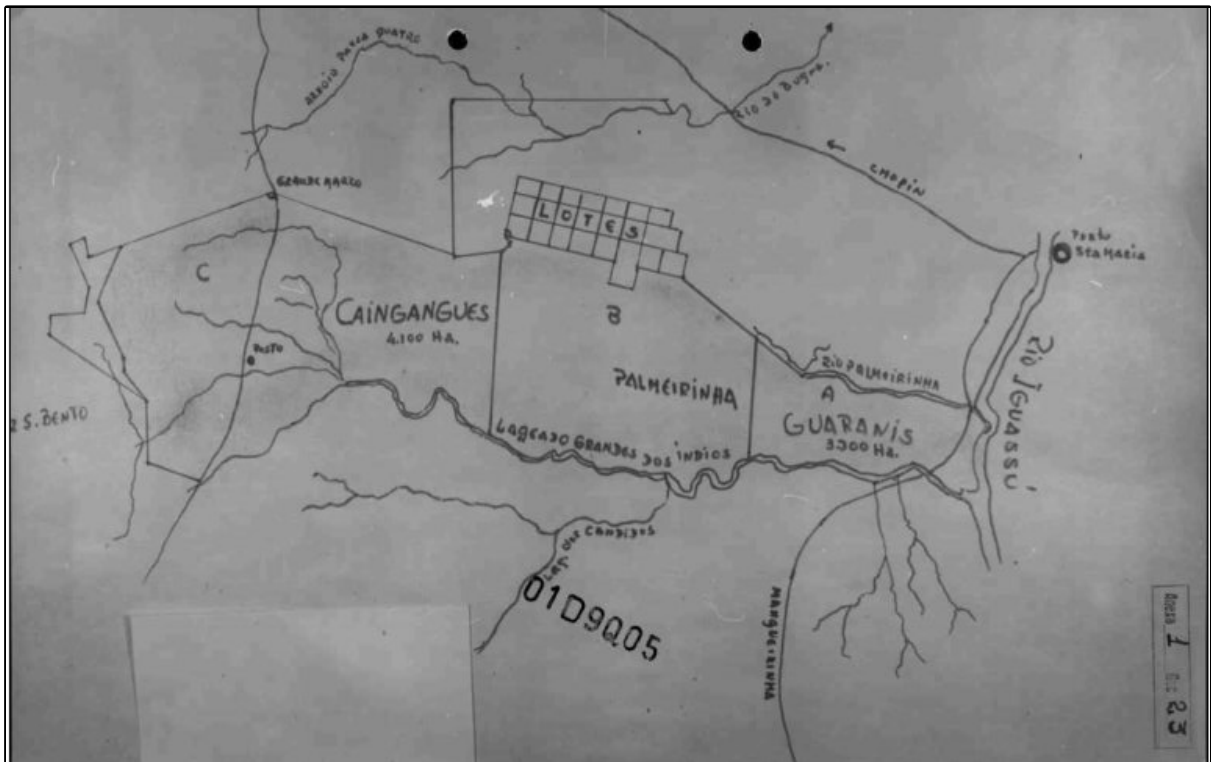
5 metros da cabeceira do lageado do Nonde, dividindo com a Fazenda Covózinho; daí segue pelo lageado do Nonda abaixo, até o marco onde teve principio estas divisas (ARQUIVO NACIONAL, 1968).

João Antônio de Moraes, pai de criação de Ângelo Kretã, relatou para Castro (2001) como foram a medição e a demarcação. João Antônio não era indígena e vivia em uma propriedade próximo à TI, mas trabalhava para o posto do SPI. No relato dele, nenhum indígena quis abrir a picada para o trabalho do agrimensor e o chefe do posto, utilizando um discurso de ombridade, “obrigou” João Antônio a assumir a tarefa. No final do trabalho, o chefe do posto, Atílio Mazalloti, informou ao seu João que a área seria dividida, demonstrando a má fé de todos os envolvidos na demarcação da TI. Outro relato interessante é o fato que os marcos não eram precisos e não haviam sido demarcados pelos próprios indígenas:

Eu levantei de pé e disse:- “O senhor está enganado, eu faço essa picada, eu abro essa linha. Porque o senhor disse que aqui não tem homem, e eu quero lhe mostrar que tem.” [...] E ele disse: “Certo, sente. - E eu me sentei, então o Augusto e o Cipriano disseram: „mas você não abra essa língua “. [...] E eu disse, eu não sou cego, do primeiro marco acho o segundo, do segundo o terceiro e assim por diante. Rapaz do céu, me arrependi por tudo. [...] Peguei lá da Canhada Funda e fui na cabeceira do Caçadorzinho, de lá da cabeceira eu tive um auxílio porque lá era colonização, então tudo os proprietários me disseram nós vamos te ajudar [...], daí cheguei na última propriedade, e fui trabalhando ao barranco do Iguaçu. [...] Ah, meu Deus...E começou um tempo de chuva, e eu cortei e cortei, peguei a margem do rio Lageado Grande e fui sair lá na tal da Canhada Funda. Rapaz do céu, mas o que eu sofri, chuva e chuva. [...] Daí o dia que eu saí lá tinha vindo meu cunhado Augusto que chamou uma turma para me ajudar, mas só faltavam uns dois quilômetros. Daí eu fui na casa da minha sogra e almocei, cheguei no posto e bati na área assim, o encarregado saiu do escritório e eu disse: - „Bom dia, receba o serviço que está pronto. “[...] Quando fez trinta dias, ele tinha um agrimensor lá para dividir a área. [...] Daí ele disse”: - “É um agrimensor que está aí para dividir a área.” E eu disse – „e o senhor deu consentimento? “E ele disse: “Isso é uma coisa que nem eu, nem você manda.” E eu disse: „mas aquele dia que você foi para fazer essa grilagem, por que isso é grilagem tua. Daí você disse que não tinha homem, e eu me apresentei como homem e fiz essa linha para você vender essa área e me perseguir” [...] (CASTRO, 2011, p. 34-35).

A seguir, o mapa da Colônia K (Figura 16), anexado ao parecer do SNI, de 1968.

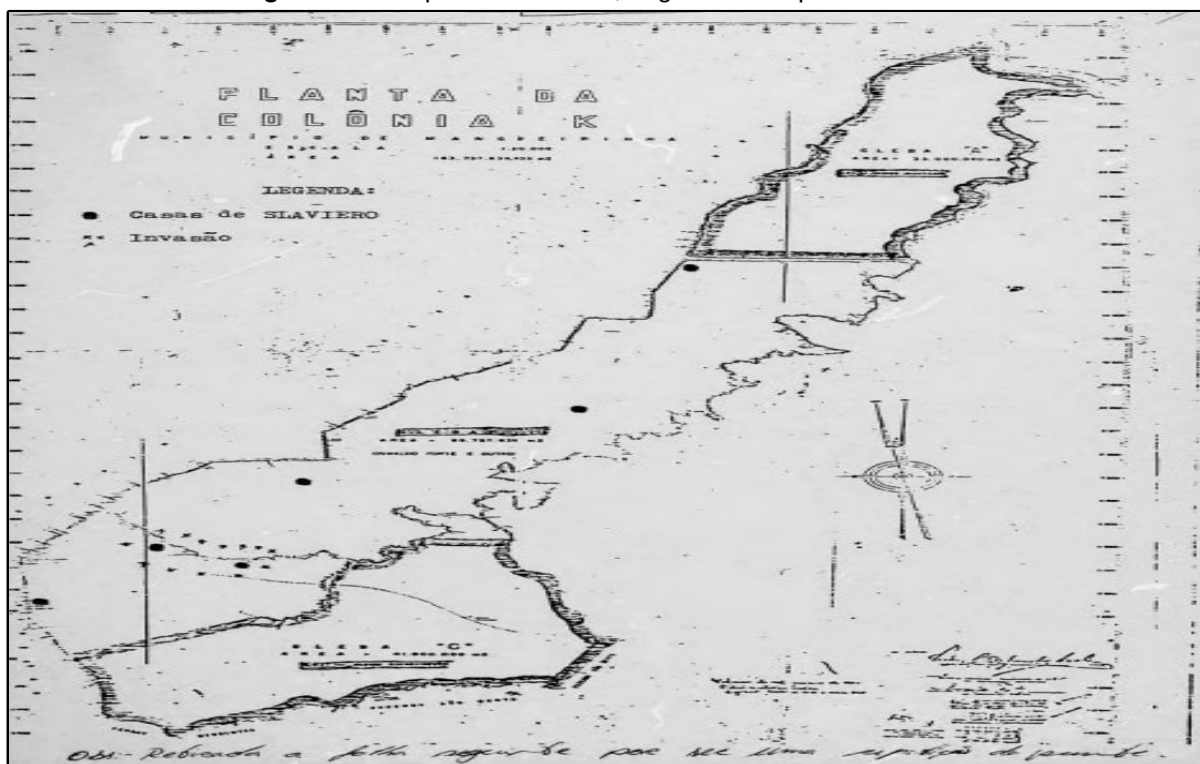
**Figura 26** – Mapa da Colônia K.



Fonte: Serviço Nacional de Informação (1968).

Abaixo, o mapa da Colônia K (Figura 17), enviado pela empresa Slaveiro, em relatório sobre a situação do litígio em 1984. Neste mapa, como na descrição da área registrada, ainda se encontram as tais terras devolutas ao sul/sudoeste da Gleba C, fazendo divisa com a Fazenda São Bento.

**Figura 17** – Mapa da Colônia K, segundo a empresa Slaviero.



Fonte: Arquivo Público Nacional (1984).

No dia 22 de março de 1965, Reinoldo Wiess, Sereno Epitacio Porsck e Plinio Gasparin registraram a doação de 1.403,6 hectares para os kaingang e guarani, área correspondente ao Quinhão IX, da Fazenda Covózinho (Figura 18). A área em questão entrou em litígio com o SPI, depois que eles adquiriram o remanescente da Fazenda Covózinho de Willy Hauer, Elizabeth Hauer Mayer, Affonso Hauer e Edwin Augusto Hauer, com área de 1.529,76 hectares. Esta, segundo a escritura, tinha as seguintes características, “sem benfeitorias, coberto de campos de pastagem com pinhais e madeira consideradas de lei e de matos de cultura” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967).

Ao norte pelo Rio Lageado Grande dos Indios, confrontando com terras escrituradas pela Fundação Paranaense de Colonização e Imigração a Oswaldo Fortes e outros; a leste pelo Lageado Cachoeirinha, confrontando, com o Quinhão n. VIII da “Fazenda Cavózinho”, e, por linha sêca, com terras de propriedade de Otto e Reynoldo Weiss e outros; ao Sul, pelo Arrôio Simão, confrontando com a Fazenda São Bento; e, a oeste, por linha sêca, com terras pertencentes ao Desembargador João Alves da Rocha Loures e, pelo Lageado Grande dos Indios, com as terras outorgadas donatarias (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967).

No documento de doação, foi citado que o grupo de Wiess tinha doado a área por boa vontade, para evitar maiores conflitos. Essa narrativa colocava o grupo como bem feitores, como mocinhos da história, contudo, essa passagem não foi assim registrada pelos kaingang em Mangueirinha. Ela foi conflituosa e, graças à resistência kaingang, a área não foi sequestrada pelo grupo de Wiess. Castro cita o relato, coletado pela antropóloga Maria Ligia Moura Pires, de uma antiga liderança na época, não identificada:

[...] Nós era uns cinquenta índios armados de pistola, de espingarda, nós ia matar gente para valer por causa das nossas terras [...]. Então quando começou isso aí (a questão com os Slaviero), eles traziam documentos assim do Estado, querer confundir nós, então os outros entraram também, prevaleceu-se todos de vereda. Queriam tomar tudo isso aqui. Foi duro sabe. Nós estivemos até de prontidão de armamento. Nós ia morrer, mas nós acabava com eles também. [...] (CASTRO, 2011, p. 60).

Interessante que, entre 1960 a 1965, a área que constava como Terras Devolutas, agora estavam legitimadas. Como poderia essa área ser devoluta na mesma época em que foi medida a área do território de Mangueirinha? Outro problema que se pode constatar é que a área do Quinhão IX corresponde aos mesmos marcos da Gleba “C” da Colônia K.

A Fazenda Covózinho, desde a sua legitimação, no século 19, era uma área de legítima posse? Ou quando foi legitimada não respeitaram, desde o princípio, a posse kaingang na Campina do Cretã? Por que demorou tanto para concluir a medição e a demarcação na década de 50? Por que o desembargador Rocha Loures, em nenhum momento, foi citado nos documentos anteriores? Até onde realmente iam os lotes da Colônia do Chopim? Ao que tudo indica, quanto mais confuso eram os limites das propriedades não kaingang e guarani em Mangueirinha, melhor era para os grileiros que se aproveitavam da confusão causada pela má vontade burocrática.

No contrato de doação do Quinhão IX, ficou acordado que, em um prazo de quatro anos, os doadores teriam direito exclusivo de exploração das araucárias e de outras espécies ditas de madeira de lei e que, se não conseguissem explorar toda a área, ainda poderia ser prorrogado o prazo. O artigo 6º do acordo é ainda mais absurdo e demonstra a violência que o SPI exercia sobre os kaingang: “O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS tomará providência para que, dentro da área onde



houver pinheiros ou madeiras de lei a extrair, não sejam efetuadas derrubadas ou culturas por parte da população indígena” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967).

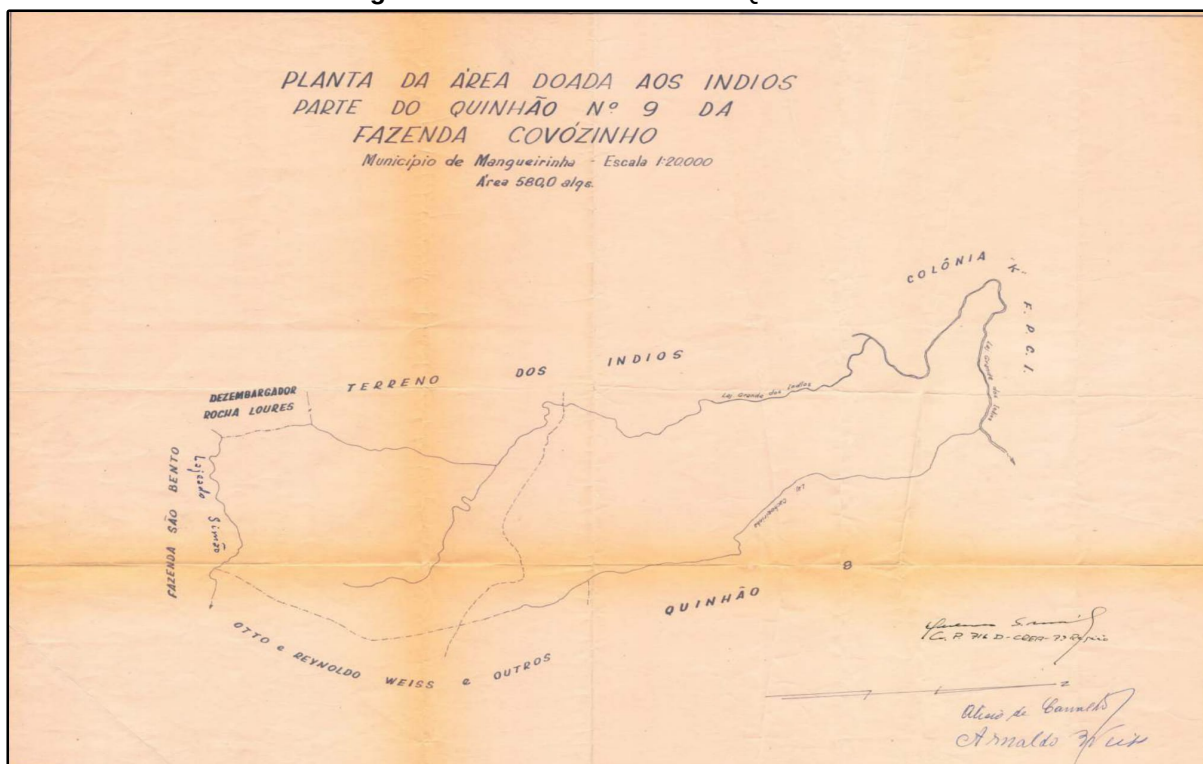
Felizmente, para a floresta, no dia 29 de março de 1966, o chefe do Posto Indígena Capanema, Vitor M. Tonolher Carneiro, mesmo contrariado, precisou informar ao diretor gerente da firma Waiss, em Mariopolios, Paraná, a paralisação do corte de árvores na área. Segue a comunicação na íntegra:

Cumunico-vos que, cumprindo ordem superior emetida em rádio n. 80, de 28 fluente, fica suspenso, até segunda ordem, todo e qualquer corte de madeira, para fins comerciais, dentro de nossas reservas indígenas, inclusive contratos em vigor.

Certo de ser atendido, desde já antecipo agradecimentos.

Valho-me da oportunidade para apresentar meus protestos de elevada estima e distinta consideração (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967).

**Figura 183** – Planta da Fazenda Quinhão IX.



Fonte: Relatório Figueiredo (1967).

Em agosto de 1964, o SPI expediu a autorização para a venda 50.000 araucárias do Posto Indígena Capanema. O edital de concorrência pública foi publicado em 26 de fevereiro de 1965 e, em 22 de março, a Serraria Reunidas Irmãos

Fernandes S/A de Porto União, Santa Catarina, foi a única empresa a apresentar proposta de compra, vendendo, assim, a concorrência. No dia 9 de julho de 1965, o contrato é retificado. Pelo contrato, a Serraria Irmãos Fernandes no contrato seria responsável em contar a quantidade de araucárias com diâmetro igual ou superior a 50 centímetros, dos quais estava autorizado o abate.

Constatou-se “a existência de somente quinze mil, seiscentas e oitenta e nove (15.689) árvores de pinheiro” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967). Três dias após assinatura do contrato, a firma Slavieiro & Filhos S.A. interpôs recurso ao SPI, solicitando o cancelamento do contrato. Em 13 de agosto de 1965, o Presidente da República, atacando parecer da Procuradoria Geral da República, determinou o cancelamento do contrato. Contudo, a Serraria abateu as araucárias até abril de 1966, quando o SPI determinou o encerramento da Serraria no Posto Indígena Capanema. Nesse período, segundo a empresa, haviam sido abatidas 3.445 araucárias, e solicitava, sem prejuízo, a exploração de mais 6.969 araucárias, totalizando 10.414. Contudo, o SPI não autorizou que a empresa explorasse o restante das araucárias.

Em 1963, o então ex-diretor do SPI, General José Luiz Guedes, em depoimento para a Comissão de Inquérito Parlamentar sobre Irregularidades no SPI, permite a constatação das estratégias das serrarias na exploração das florestas dentro dos postos do SPI. Guedes é perguntado se no período em que era diretor do SPI havia irregularidades. Segundo o ex-diretor:

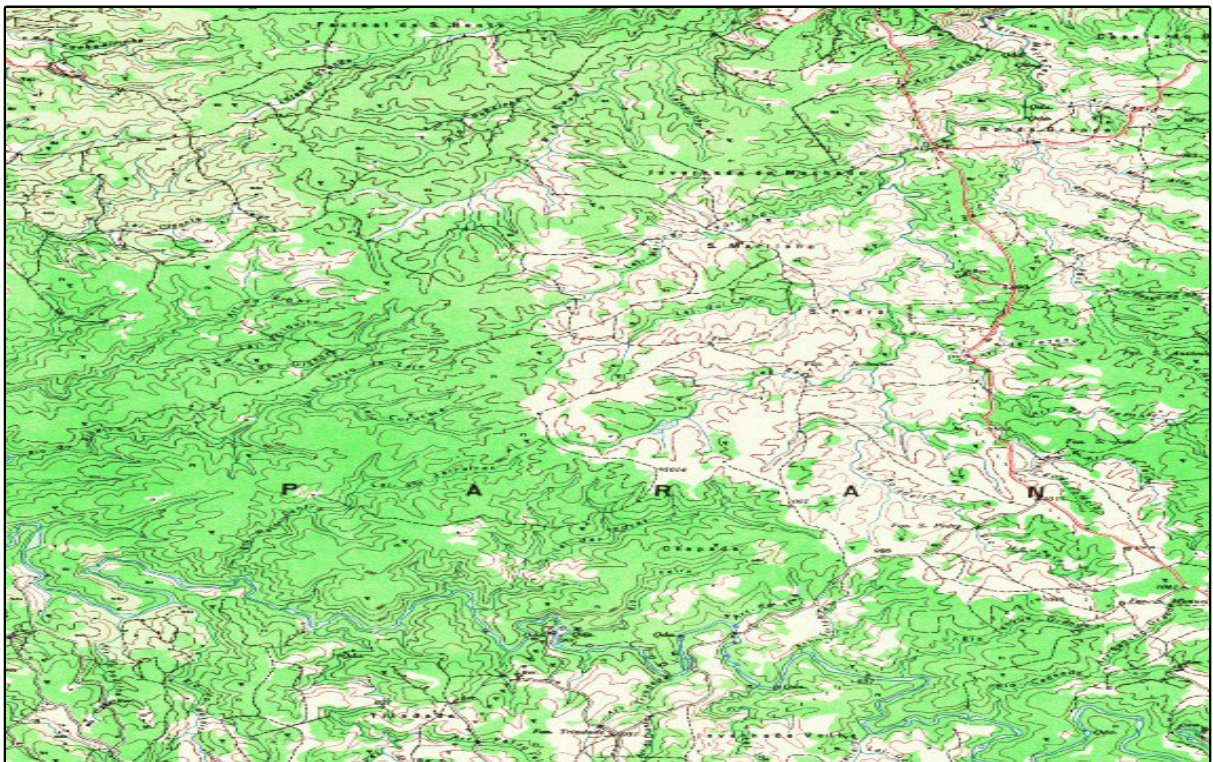
[...] recebi ordens para fazer contratos. Disse que não fazia, porque não havia fiscalização. Se no contrato dizemos que se vendem 10 mil, saem 30 mil. [...] Se uma firma conseguia um contrato de 10 mil pinheiros, tirava 30 mil e mais, por falta de fiscalização. [...] Estavam tirando muitos pinheiros por dia, as companhias, dando um prejuízo tremendo. [...] O sul foi devastado. Sobraram da 7ª Inspeção Mangueirinha e Chapecó; o resto foi devastado (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967).

Infelizmente, é impossível calcular nesse período do SPI, a quantidade de araucárias que foram abatidas no Posto Indígena Capanema, sendo que as irregularidades não permitem confiar no relatório imitado pela própria Serraria Irmãos Fernandes, pois, como declarou o próprio diretor do SPI, esse número pode ser até três vezes maior, se não mais. Outra questão que não pode ser respondida pelo Relatório Figueiredo é a quantidade de araucárias e de outras espécies que foram

abatidas pela Serraria Waiss de Mariópolis, pois não foi citado se houve ou não o corte de araucárias, mas a empresa, do momento da doação até a proibição do corte, pode ter atuado por, pelo menos, um ano dentro da área.

Como não é possível ter imagens de satélite para o período, a Carta Topográfica Clevelândia do Exército (Figura 19), produzida em 1958, permite entender a dimensão da floresta com araucária no Posto Indígena Capanema e no antigo território do Covó, que até o período do SPI, havia resistido à exploração mercantil. No mapa, as áreas em verde escuro representam as matas preservadas; em verde claro, as matas exploradas e, em branco, os campos. O território do Posto Indígena Capanema está no canto superior esquerdo, entre as áreas exploradas e as florestas preservadas, ao sul, até o rio Chopim. As florestas se encontravam preservadas, em grande parte das propriedades, no entorno da TIM.

**Figura 19** – Carta topográfica de Clevelândia, contendo o território Mangueirinha e as propriedades no entorno.



Fonte: Exército do Brasil (1958).

## 5.2 Angêlo Kretã – Presente!

Com a extinção do SPI, em 1967, no governo militar presidido por Artur da Costa e Silva (1967-1969), foi criada a FUNAI. O SPI havia passado por uma crise institucional, sendo acusado de inúmeros crimes de violação contra os povos indígenas no Brasil. O Relatório Figueiredo foi a síntese dessas violações e do encobrimento delas, desaparecido em junho 1967, em um incêndio no Ministério da Agricultura. O relatório foi reencontrado pelo pesquisador Marcelo Zelic<sup>29</sup>, em 2012, no Museu do Índio, no Rio de Janeiro.

A FUNAI, contudo, não acabou com a exploração e com a violação aos direitos indígenas, dando continuidade aos projetos desenvolvimentistas do SPI e transformando os indígenas em trabalhadores daquela, através do Departamento Geral do Patrimônio Indígena, responsável em administrar a renda indígena advinda de projetos dos Postos Indígenas em todo o Brasil. A ideologia da FUNAI, do Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) e dos governos militares herdados do SPI, era tornar o órgão indigenista ligado ao governo, autossuficiente financeiramente.

A concepção desenvolvimentista, que norteou o SPI, a FUNAI e a Ditadura Militar, compreendia os territórios indígenas como espaços a serem explorados em benefício do progresso do país. A renda, como chamavam o trabalho e os entes kaingang, foi explorada e os lucros, que envolviam transações com empresários locais (nível regional e estadual) ligados aos chefes dos postos indígenas, eram enviados ao DGPI.

Com dinheiro em caixa, o departamento efetuaria o pagamento dos servidores da FUNAI, como, reaplicaria o dinheiro em projetos nos postos indígenas, pagando indígenas e não indígenas nos trabalhos dos projetos e na melhoria da infraestrutura dentro dos postos. Essa estrutura, promovida pelo estado brasileiro, tinha, também, interesses obscuros, além de promover alianças com empresários que sustentavam governos estaduais e federal.

---

<sup>29</sup> Marcelo Zelic é o coordenador do projeto Armazém da Memória, espaço na internet onde está disponibilizado o Relatório na íntegra, alé de diversos outros documentos referentes à violação do direito indígena no Brasil.

As ações do SPI e da FUNAI desestruturaram os povos indígenas. O trabalho obrigatório, as roças coletivas, a melhoria da infraestrutura (cercas, estradas, etc.), o desmatamento, as serrarias, as áreas arrendadas dentro dos territórios indígenas, os trabalhos compulsórios em plantações fora dos postos: tudo isso reorganizou as relações internas para que os indígenas não se revoltassem contra o sistema imposto pelo governo.

Em Manguairinha e demais territórios indígenas no sul do Brasil, os kaingang e suas lideranças tradicionais foram censurados através de remoções para outros postos, sendo que isso permitiu que o SPI e a FUNAI pudessem implementar quaisquer políticas que bem entendessem. A relação assimétrica entre a chefia indígena e o chefe do posto estava marcada, também, pela violência física e simbólica através do “tronco” e da cadeia. Completava esse sistema baseado na exploração kaingang, no sentido mais amplo possível, pois não eram só os humanos que sofriam, mas também, milhares de araucárias e de outras espécies foram assassinadas, para se tornarem, assim como os humanos, mercadorias exploradas pelos colonizadores.

No Posto Indígena Capanema, que mais tarde receberia o nome de TIM, o DGPI chegou a proibir a coleta de pinhão e de erva-mate pelos kaingang e guarani, no início de década de 1970, alegando que pertenciam ao patrimônio do daquele (CASTRO, 2011). Essa situação absurda só mudou com o retorno de Ângelo Kretã na TIM e, mesmo assim, levou algum tempo para que a mudança ocorresse.

Ângelo Kretã ou Ângelo dos Santos Souza Cretã (Figura 20), era filho de Balbina da Luz Abreu dos Santos e Gentil José de Souza Pinto, professor *fóg*, oriundo de Ponta Grossa; sua avó materna Maria Joaquina de Abreu, era filha do *pa'y-bang* Antônio Joaquim Krim-ton. Segundo Castro (2011), por ser filho de *fóg* e a herança do nome ser patrilinear entre os kaingang, Balbina teria registrado Ângelo com o nome de Kretã, estaria, assim, transmitindo a marca *Kamé* e o nome da família da Krim-ton, legitimando a sua descendência kaingang.

Krim-ton é traduzido pelos Troncos Velhos de Manguairinha como “aquele que enxerga mais alto”, ou “aquele que vê por cima dos morros” (BAPTISTA, 2015, p. 15). Cecília Helm, antropóloga que conviveu décadas entre kaingang e guarani e responsável pelo Laudo Antropológico da TIM, na década de 1990, traduziu o nome Krim-ton, como “dono da montanha” e também “dono da terra”, *Krim*=montanha/serra, *ton*= dono (CASTRO, 2011, p. 23). A palavra em kaingang *ton* também é utilizada

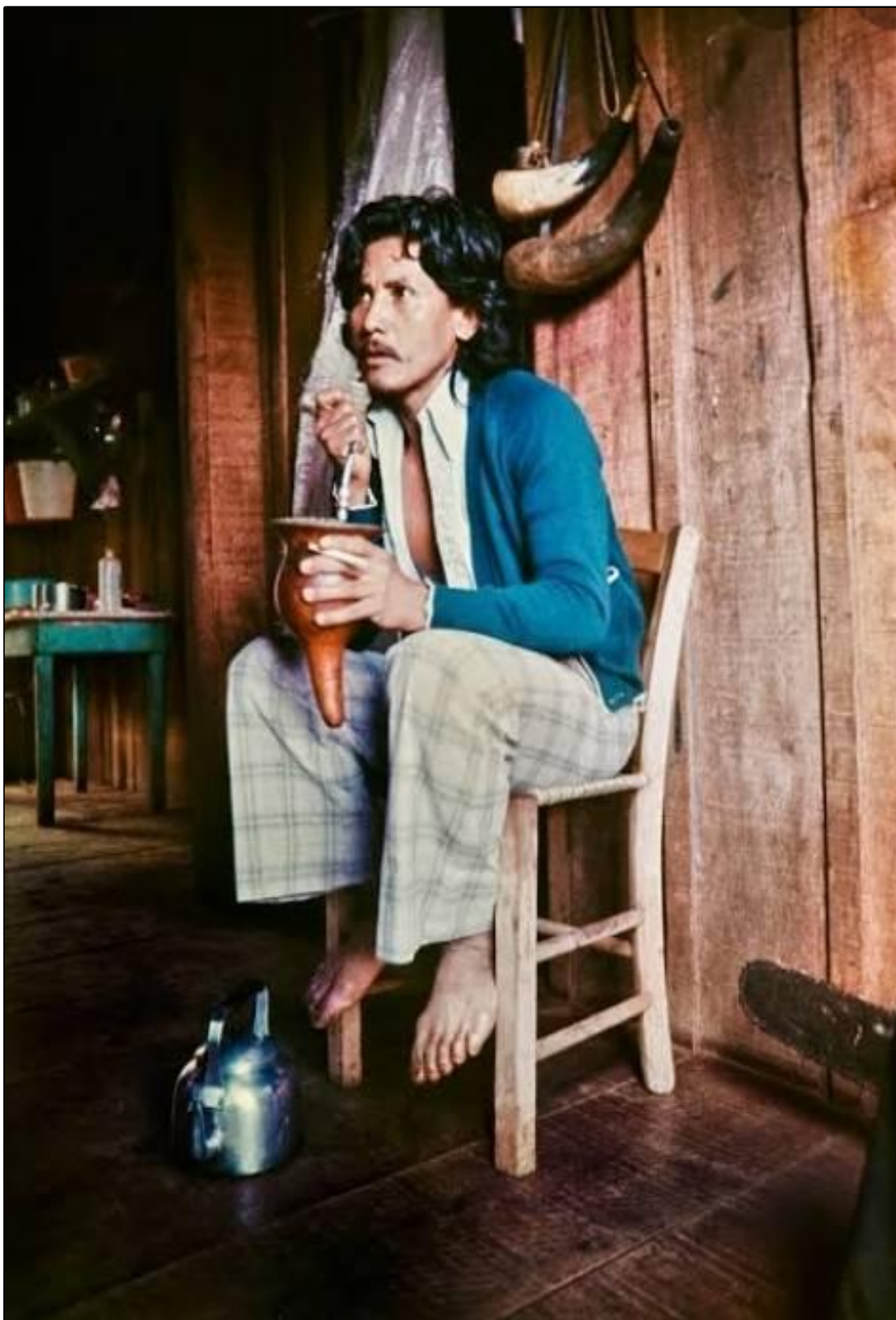
para nomear os donos/mestres dos espíritos dos animais, com os quais o *kujà* mantém relação como *iangre*, seus espíritos auxiliares.

Quando criança, Ângelo Kretã foi morar com João Antônio de Moraes, um *fóg* que viera ainda criança, com seus pais, do Rio Grande do Sul e com a kaingang Juliana Maria Luiz. Foi com seu João Antônio, que Ângelo cresceu e foi educado e, por causa disso, Kretã cresceu entre o mundo *fóg* e o mundo kaingang. Por ter contato com o mundo colonizador, aprendeu a trabalhar com maquinários que eram restritos aos colonos no entorno da TIM.

Em 1963, Kretã resolveu, então, com aproximadamente 20 anos de idade, voltar do exílio e retornar a viver no território de seus ancestrais. Na década de 1960, Ângelo Kretã iniciou os primeiros movimentos de retomada de Gleba B e, em 1971, tornou-se cacique, sendo o primeiro a ser escolhido por votos. No ano de 1974, a FUNAI, sob pressão dos kaingang e guarani da TIM, entrou na justiça requerendo a legitimidade da Gleba B.

Em 1976, pelo Partido Movimento Democrático Brasileiro (MDB), partido opositor da Ditadura Militar, Ângelo Kretã se tornou o primeiro vereador e político indígena no Brasil a ingressar na estrutura política *fóg*. No dia 22 de janeiro de 1980, Kretã sofreu uma emboscada na estrada entre a Aldeia Palmeirinha e a Campina, sede do posto da FUNAI, sendo que o carro em que ele estava saiu da pista, bloqueado por um caminhão e um fusca. Assim, ele veio a falecer no dia 29 de janeiro de 1980 (CASTRO, 2011).

Figura 20 – Foto de Ângelo Kretã.



Fonte: Márcio Kókoj (s.d.).

Ângelo Kretã se constituiu como um cacique do tempo antigo, um *pa'y-bang*, articulando as alianças internas kaingang, com os guarani, com outros caciques no sul do Brasil, com a Igreja Católica, através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e com os *fóg*. Ele reestabeleceu as estruturas kaingang na TIM, abolindo o Panelão e incentivou roças familiares e roças realmente coletivas, reivindicando sempre a autonomia perante à FUNAI e aos arrendatários. Kretã também foi responsável em acabar com os arrendamentos e com os intrusos na TIM, o que gerou um descontentamento da elite regional e de inúmeros colonos, recebendo diversas ameaças de morte, que culminou no seu assassinato (CASTRO, 2001).

Acusado de desmatamento ilegal, na década de 70, no sul do País, o DGPI realizou três projetos de serrarias no Paraná, em 1977, para legitimar o abate que ocorria de forma ilegal e irregular. Devido às denúncias e ao fechamento da serraria, a FUNAI foi obrigada a legalizar o abate de araucárias. Contrariados pelo corte das araucárias vivas, não seguindo o acordo do corte de espécies já desvitalizadas<sup>30</sup>, em fevereiro de 1977, a serraria em Mangueirinha foi fechada.

O quadro abaixo (Quadro 1) foi baseado no parecer do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, sobre a área de floresta nos territórios Kaingang, nos municípios de Guarapuava, Mangueirinha e Palmas.

**Quadro 1** – Área de florestas nos territórios Kaingang, nos municípios de Guarapuava, Mangueirinha e Palmas.

<b>Território Indígena</b>	<b>Área total</b>	<b>Área com floresta</b>
Guarapuava	17.019 ha	457 ha
Mangueirinha	7.000 ha	2.274 ha
Palmas	2.944 ha	848 ha

Fonte: Arquivo Nacional (1971).

No parecer do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) foi constatado, em visita nos territórios indígenas, que as serrarias já estavam funcionando e abatendo araucárias irregularmente, com diâmetros inferiores a 0,4 cm, o que era proibido. A instalação da serraria, em Guarapuava, foi indeferida, podendo ser realizado somente o corte das araucárias completamente desvitalizadas; em Mangueirinha, foi recomendada a preservação de 1.480 hectares e somente o corte de araucárias desvitalizadas, com aproveitamento de 30% da área; em Palmas,

<sup>30</sup> Espécies mortas.



a recomendação foi preservar 588 hectares, autorizando o corte de 20% das araucárias desvitalizadas.

Outros itens do parecer chamam a atenção, pois os técnicos recomendaram a coleta de sementes de árvores nativas, como erva-mate e outras folhosas, para a produção de mudas; e a utilização da coleta de pinhão e de outras folhosas, como fonte de receita para a renda do patrimônio. Em 5 de maio de 1977, em Curitiba, foi registrada a serraria, em nome da FUNAI, para o corte misto.

A serraria do DGPI, em Mangueirinha, funcionou de 1976 a 1983 (CASTRO, 2011) e só foi desativada depois de muita luta pelas lideranças kaingang e guarani. O filme “Mato ele?”, de Sérgio Bianchi, passa, justamente nesse período, quando as denúncias de abate de araucárias se intensificaram e ganharam repercussão nacional. Kretã, além de liderar as denúncias contra a FUNAI em Mangueirinha, também colaborou com denúncias em outras áreas. Na TI de Chapecó, por exemplo, a capacidade de exploração de araucárias chegou a produzir 3.000 dúzias de tábuas por mês, a mesma capacidade instalada na TIM.

Em inquérito parlamentar, de 1977<sup>31</sup>, foi denunciado que a serraria havia começado a atividade em agosto de 1976 e, por pressão do DGPI, o chefe do posto iniciou o corte das araucárias. Em fevereiro de 1977, a serraria foi fechada pelos kaingang e guarani e, na mesma época, o chefe do posto perdeu o emprego.

A paralização da serraria deu-se à união dos Índios daquela área, que dela expulsaram o “gerente do mato” e o da serraria, e fizeram sair um grande número de brancos que trabalhavam, na mesma. Até então a serraria vinha trabalhando dentro das suas possibilidades, sendo a maior parte de seus funcionários, elementos não-índios, e a renda proveniente da venda das madeiras sumia sem que os Índios vissem para onde e sem que se beneficiassem com isso.

Paralizada a serraria, os índios foram a Brasília (+) e exigiram que a Funai lhes comprasse um trator com os respectivos implementos e que, a serraria continuar a funcionar, 45% da renda que tivesse seria aplicado no próprio P.I. Mangueirinha. Ao mesmo tempo, o IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – investigava, na área, a denúncia dos índios que a FUNAI estava depreciando o pinheiral ali existente (COMISSÃO PARLAMENTAR – CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1977).

---

<sup>31</sup> Os Inquéritos Parlamentares estão disponibilizados no site Armazém da Memória.

Após a reivindicação liderada por Ângelo Kretã, algumas conquistas foram relatadas no inquérito, como a aquisição de um trator CBT, o emprego dos indígenas na serraria e o controle das araucárias serradas, “sendo que nenhuma sai sem que a nota esteja assinada por alguns deles, entre os quais o cacique Cretã. Isso vale também para os “cabinhos” e o “lixo” que antes, nem mesmo para o DGPI os administradores prestavam conta” (COMISSÃO PARLAMENTAR – CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1977).

O caso de Manguueirinha vem mostrar que só a união dos Índios é que se consegue resolver os problemas que eles tem e dá força para exigirem que respeitem seus direitos. Os Índios de do P.I. Manguueirinha dão um exemplo: unidos conseguiram fazer ouvir a sua voz e valer seus direitos. As medidas que eles tomaram dentro da área e as denúncias que fizeram nos jornais, obrigaram a FUNAI a atendê-los. O que aconteceu em Manguueirinha precisa ser contado, discutido nas reuniões dos Índios. Precisamos conversar sobre isso, discutir isso quando estamos reunidos em volta do fogo. Precisamos dizer aos que não sabem, que os Índios de Manguueirinha estão levando avante a LUTA INDÍGENA (COMISSÃO PARLAMENTAR – CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1977).

No inquérito de 1976, foram reveladas algumas estratégias para o abate de araucárias vivas saírem como desativadas e para a legalização de madeira irregular, além da corrupção de agentes do SPI/FUNAI:

#### Técnicas de espoliação das áreas

Exploração de “pinheiros desvitalizados”:

- “desvitalizaram-se” milhares de pinheiros pelo fogo e outras técnicas;
- a custa de “pinheiros desvitalizados” se retiraram dezenas de milhares de pinheiros em rápidas operações, às vezes de noite;
- venda com notas frias;
- envolvimento de chefes de postos – oferecendo-lhes participar das “manobras”
- construção de obras beneficentes para o posto;
- Em Manguueirinha, o chefe do posto pediu madeira para a construção de escola e casa para o chefe do posto; em compensação retirou grande quantidade de pinheiros que vendeu para seu próprio
- Em diversos postos se construíram casas para os índios com as madeiras retiradas, ficando, porém, o maior lucro para o (ilegível) tento da burocracia do órgão.
- Firmas beneficiadas, confirmaram ou roubos (COMISSÃO PARLAMENTAR – CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1976).

Em defesa contra as acusações do CIMI, sobre as florestas estarem sendo espoliadas, a FUNAI e a DGPI apresentaram um relatório sobre a atividade de várias serrarias no sul do Brasil. Para Mangueirinha, a produção do primeiro semestre de 1977 foi de: Prevista: 5.600 dúzias; Realizadas: 2.626 dúzias; Média Mensal: 437 dúzias.

A acusação do CIMI, citando a produção de Xaçepó em 3.000 dúzias de tábuas por mês, o DGPI apresentou uma média mensal de 1.022 dúzias de tábus por mês, quase três vezes mais que em Mangueirinha. A consequência dessa acusação infundada do CIMI, hoje pode ser constatada na TI de Xaçepó.

No Posto Indígena Guarapuava, atualmente TI Marrecas, a serraria Maia havia contratado, no período do SPI, o abate de 60.000 araucárias, explorando, contudo, 250.000 araucárias, em 1977. Como visto, o território tinha apenas 2,7% de floresta na década seguinte. Argemiro Ferreira dos Santos relatou o período em que trabalhou na serraria, sendo que a relação do trabalho como análogo e a escravidão são marcantes em sua fala:

Lá em Guarapuava tinha uma serraria dos irmãos Maia que fazia 23 anos que já tinham destruído tudo, e onde a FUNAI tinha um pinhalzinho assim, e eles botaram a indústria. Eu trabalhei dois anos lá e eles não quiseram assinar minha carteira, viu como o índio é escravo? Fizeram dinheiro e não assinaram minha carteira, perdi tudo, este meu piá que esta ali e o outro mais velho eram tudo pequenos. Por isso eu digo que a própria FUNAI escraviza o índio, e por que eu digo que nós somos escravos? Por que dizem que o índio só tem direito na terra, mas quem preserva esta beleza no Brasil? Os brancos em roda daqui estão vermelhando a terra, e como que os responsáveis que se diz do mundo, não mandam eles plantar um pé de árvore? Mandam, mas a gente cruza aí e está vermelhando a terra. E aonde se encontra araucária e floresta é nas áreas indígenas, aonde sobrou um pouquinho. Quem ajudou o João Menezes a tirar fui eu, isso foi em 1971, trabalhei na serraria da FUNAI até 1972 (CASTRO, 2011, p. 92).

Ângelo Kretã, organizou alianças com o CIMI e com a imprensa nacional (CASTRO, 2011). Essa tática possibilitou as retomadas e a reorganização das lideranças no sul do Brasil. Eleito vereador em 1976, possibilitou que o movimento organizado e liderado por ele, além de garantir a visibilidade, ganhasse força para as lutas referentes às invasões e ao esbulho contra a elite regional.

Eram frequentes viagens para Brasília e por todos os territórios indígenas no sul do Brasil. Kretã, como seus ancestrais Krim-ton, colocou-se à frente para estabelecer diálogos e alianças que possibilitaram que a floresta e as araucárias fossem preservadas. Seus discursos traziam o meio ambiente e a preservação da floresta como aliados centrais da sua liderança.

Ele não representava apenas humanos kaingang e guarani, era um *pa'y-bang* kaingang, utilizando a força dos não humanos para se fortalecer. A potência da araucária e da floresta compunha seu corpo, e com elas trocava propriedades cosmológicas. Kretã e a floresta em Mangueirinha formaram uma só luta composta por múltiplos corpos e propriedades.

No inquérito parlamentar, foram reunidas diversas reportagens que demonstram essas alianças catalisadas e potencializadas por Ângelo Kretã. Em 24 de fevereiro de 1977, “O estado”, de São Paulo publica, numa quinta-feira, uma reportagem com o título, “Índios pretendem impedir Funai de cortar pinheiro”.

Os índios Kaingang e guarani, do posto indígena de Mangueirinha, no Paraná, estão dispostos a impedir a continuação dos trabalhos de uma serraria instalada pela Funai na área e que está devastando toda a reserva de pinheiros da região. A madeira derrubada, segundo as denúncias do cacique Angelo dos Santos e Souza, eleito vereador pelo MDB no município de Mangueirinha e do chefe guarani Noberto Poty, está sendo comercializada pelo Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) da Funai, sem que os índios recebam a parte que lhes cabe, de 45 por cento sobre o apurado.

“Não queremos – afirmaram os índios – que na nossa terra aconteça o mesmo verificados em outros postos, como o de Palmas, onde a Funai conseguiu destruir toda a riqueza existente. Temos sido enganados há muito tempo pelo DGPI e a Funai precisa saber que nossas comunidades agora já têm consciência de seus direitos. Conhecemos o Estatuto do Índio e não nos enganamos mais como no passado com os brinquedos que os civilizados nos ofereciam para melhora explorar as nossas terras” (JORNAL O ESTADO, 1977).

Kretã e Poty eram companheiros de luta em defesa da floresta. A luta contra a invasão da civilização branca, também foi composta pela Terra sem Males<sup>32</sup>, território

---

<sup>32</sup> A Terra Sem Males é um território cosmo-ontológico guarani. Segundo Hélène Clastres (1978), a Terra Sem Males é um território onde os guarani buscam um lugar que não exista a corrupção humana. Mesmo antes da invasão europeia, o profetismo guarani já existia e, após a colonização, a Terra Sem Males foi também um território sem a presença colonial, sendo formada, principalmente, por áreas de floresta. Pierre Clastres (1973) argumenta que a Terra Sem Males é a fuga guarani da unicidade do cosmo e do poder centralizado. Segundo Clastres (1973), as lideranças religiosas guarani estavam combatendo o poder das lideranças políticas. O esvaziamento do poder, conforme ele, é uma das

guarani da floresta e de fuga da destruição da civilização ocidental. Se as florestas, no sul do Brasil, não são mera coincidência ambiental, e a expansão das araucárias não foram determinados apenas por fatores ecológicos, como clima e altitude, a floresta de araucária em Mangueirinha também não sobreviveu sem muita luta e sangue indígena.

A notícia relata as estratégias já citadas contra a floresta, como o desvio de madeira, o envolvimento de agentes do estado e a perseguição contra aqueles que contrariavam a destruição da floresta, os caminhos que os Krim-tón percorreram para as lutas contra a espoliação de seus territórios, e que Kretã continuou percorrendo:

Os chefes das duas tribos que totalizam 650 indivíduos foram a Brasília também para saber por que a Funai não levou adiante a sindicância pedida pelos próprios índios para verificar o desvio de madeira na serraria administrada pelo DGPI.

[...]

Os índios começaram a desconfiar da madeira no ano passado. O cacique Ângelo dos Santos e Souza decidiu, então, verificar como estava sendo feita a comercialização e descobriu que 45 metros cúbicos não tinham sido computados na transação. Imediatamente, os índios comunicaram o ocorrido ao chefe de posto, David Pinheiro, que lhes deu apoio. No entanto, até agora a Funai não apresentou sindicância, e, para desagrado dos índios, afastou do posto, nomeando como seu substituto João Rosa Menezes. Os índios, que já o conheciam e não gostavam dele, impediram que ele assumisse a direção de Mangueirinhas, no último dia 5.

Os kaingang e guaranis afirmam que não contam com a simpatia do delegado regional da Funai no Sul, Francisco Brasileiro, “que tem procurado sempre distorcer o que ocorre na área indígena” (JORNAL O ESTADO, 1977).

A pressão de Kretã e Poty, em Brasília, faz surtir efeito, sendo aberta uma sindicância contra o DGPI e o funcionamento da serraria em Mangueirinha. A IBDF encerra o funcionamento da serraria em fevereiro de 1977, mas como foi visto, a pressão para serrar as araucárias era imensa e a serraria foi regularizada, porém, com a supervisão de Kretã e das demais lideranças em Mangueirinha. O jornal “O Globo”, no dia 27 de fevereiro de 1977, publicou a reportagem “IBDF fecha serraria da Funai em área indígena”.

---

principais características da política indígena, pois, sempre que há uma tentativa de centralizar o poder, forças internas promovem organicamente movimentos de esvaziamento. O líder indígena é alguém que precisa dialogar com todo o coletivo, senão ele é abandonado. A não unicidade do cosmo kaingang é uma das ideias centrais nesta dissertação, pois os corpos kaingang não são “indivíduos”, mas sim “mulvíduos”.

MANGUEIRINHA, Paraná – (De Roberto Pinto, enviado especial) – Técnicos da Secretaria Estadual da Agricultura, atendendo a recomendações do IBDF, fecharam ontem a serraria da Funai no posto indígena local, lavrando um auto de infração de quatro itens, entre os quais o desmatamento sem autorização do Governo em áreas prioritárias de reserva florestal.

A paralisação da serraria da Funai destina-se a evitar a devastação total da área, a exemplo do ocorrido nas reservas de Xauxerin e de Palmas, que foram transformadas em campos limpos, enquanto a maior preocupação das autoridades paranaenses é o reflorestamento da região sudoeste do estado.

Os 17 mil hectares da área indígena fazem parte da última reserva de pinheiros no Paraná e onde vivem cerca de 500 índios Kaingang e Guarani, que apesar de trabalharem na serraria mediante promessa de pagamento pela Funai, não concordam desde o início com a implementação do projeto.

O chefe índio e vereador Angelo Creta (MDB) encontra-se em Brasília, onde foi pedir ao presidente do órgão, General Ismarth de Oliveira que “esse imediatamente toda e qualquer extração nativa na reserva”. - A área já desmatada aqui, - disse, o técnico Tabajara Chaves, - corresponde a aproximadamente 700 hectares e as árvores estagnadas, cujo abate é permitido, representam somente 40 por cento da madeira cortada.

Em dois meses de funcionamento, segundo o gerente Armindo Hasmaa, a serraria produziu 700 dúzias de toras, o que calculado pelo engenheiro Tabajara Chaves, representa 21 milhões de cruzeiros. Na opinião do técnico, os índios tem direito a 45 por cento, de acordo com a lei e o que foi combinado entre eles e a Funai.

#### **Auto de infração**

“Caminhão carregado de toras sem guia de transporte; funcionamento da serraria sem autorização da IBDF; depósito sem guia de cobertura de (218 toras – 72 primeiras foram carregadas) e desmatamento sem autorização do IBDF, foram as infrações constatadas.

[...]

Chaves confessou que a fiscalização nem sempre é eficiente, por que as grandes empresas suportam as multas: “São necessárias muitas infrações para que a Polícia Federal possa intervir, e os grandes madeireiros geralmente executam projetos paralelos, mais ou menos autênticos, de reflorestamento”.

#### **Índio vereador**

O chefe indígena e vereador Angelo Cretã, que desconhece até o momento a intervenção da Secretaria da Agricultura paranaense em sua aldeia, declarou em Brasília, que só retornaria a Mangueirinha quando obter da Funai a promessa sacramentada de que a extração das árvores cessará e que os índios recebrão um trator e implementos rurais para o desenvolvimento de um projeto agrícola, com o produto do material já vendido pela serraria às firmas particulares.

[...]

Elvira Cretã, esposa do vereador índio, disse: “Em vinte e sete anos, nascida e criada no posto, nunca vi nenhum projeto agrícola na área. Os índios sobrevivem do trabalho alugado em fazendas por hora, queriam eles próprios cultivar a região, como nos projetos desenvolvidos com índios aculturados em algumas ajudanças da Funai, sem a intervenção do IBDF.”

[...]

Já o cacique Jovenino acha que Darwin foi depositado por ter colaborado com a eleição do Angelo a vereador pelo MDB, e acusa o chefe do posto vizinho, João Meneses, de ter invadido o posto de Manguairinha, com 20 homens armados há 20 dias (JORNAL O GLOBO, 1977).

No mesmo ano de 1977, a Funai, sob pressão, apresenta o Projeto Agrícola de Manguairinha<sup>33</sup>, atendendo à demanda kaingang e guarani de Manguairinha. No projeto, aparece como objetivo, o plantio de 65 hectares de arroz e de 65 hectares de milho, “pelos famílias ou grupos familiares indígenas”, o “fornecimento de maquinas, implementos agrícolas e animais de trabalho” e a “formação de um plantel de gado bovino para complementar de carne e leite a cesta de produtos alimentares da comunidade” (FUNAI, 1977).

A atuação de Kretã como cacique, a partir de 1971, impôs a transformação das relações entre a FUNAI e o estado, agindo como um verdadeiro *pay-bang*. Castro ressalta que Kretã estabeleceu o fim da subserviência imposta pelo Estado, resultando em uma relação assimétrica de poder.

Por sua vez o cacique Kretã, fiscalizava as ações do chefe do posto e o andamento dos projetos da FUNAI, trabalhando decididamente para obter cada vez maior autonomia administrativa. De modo que os Kaingang e Guarani, começavam ter maior participação nas decisões políticas no P.I. de Manguairinha, e aos poucos passaram de tutelados à condutores do destino de suas comunidades (CASTRO, 2011, p. 69).

Enquanto Kretã e Poty lutavam contra a espoliação da floresta em Manguairinha, o governo estadual do Paraná e o governo federal planejavam um novo ataque à floresta, aos kaingang e guarani: a construção da Usina Salto Santiago no rio Iguaçu e da rodovia BR 373. Isso tudo, com a participação da FUNAI, para garantir a ordem dentro da TIM e para que os projetos fossem executados. Kaingang e guarani não foram, novamente, consultados sobre a construção.

Os impactos dos empreendimentos econômicos para o desenvolvimento brasileiro, principalmente, as demandas econômicas dos estados do sul e do sudoeste, foram mascarados pela FUNAI. Coube a ela, receber as indenizações, não as repassando aos kaingang e guarani, que só ficaram com os prejuízos

---

<sup>33</sup> O projeto se encontra na íntegra no site Armazém da Memória.

socioambientais dos empreendimentos econômicos, como ocorrera com a criação da Colônia K, com a exploração das araucárias e com as serraria do DGPI (HELM, 1998).

A usina afetou, principalmente, as existências guarani que habitavam a margem do rio Iguaçu. Foram afetadas 22 famílias, que perderam suas roças, casas, animais e 306,5 hectares de floresta, alagada com o fechamento das comportas da usina, em 1979. Após o deslocamento das famílias guarani nas margens da BR 373, iniciaram-se as mortes por atropelando. Com a destruição das roças, os guarani passaram também a depender cada vez mais da venda do artesanato e de trabalhos nas propriedades dos colonos da região (HELM, 1998).

O projeto desenvolvimentista da Usina Salto Santiago, construída pela Companhia de Geração e Transmissão de Energia Elétrica do Sul do Brasil (ELETROSUL), “abalou a maneira de ser, a etnicidade desses dois povos” (HELM, 1998, p.34). Os guarani, que já “havam sido expulsos dos aldeamentos Butiá e Sete Voltas e estavam vivendo às margens do rio Iguaçu [...] foram removidos para uma faixa de terras localizadas junto a BR 373” (HELM, 1998, p. 43). A realocação ficou sob a responsabilidade da ELETROSUL/FUNAI, que não respeitaram os modos de existência guarani e construíram as novas moradias “dentro do padrão de casas perfiladas, que contraria sua tradição” (HELM, 1998, p. 44).

Helm (1998) destaca, ainda, que o “Relatório de Impacto Ambiental” tratou as consequências sobre o empreendimento para com os guarani, como um “problema ambiental”, simplificando a questão e que a solução proposta pelo ecologista R. Goodland, responsável pelo relatório, “Era a pesca”. “As demais necessidades básicas foram esquecidas nas recomendações do Relatório” (HELM, 1998, p. 44).

Segundo a autora, foi a FUNAI quem estabeleceu os termos de negociação, não revertendo favoravelmente a “indenização” estabelecida no acordo aos kaingang e guarani da TIM. Essa fórmula também foi replicada na construção da rodovia, que consumiu mais 3 km de floresta e que, em “nenhum parágrafo foi feita menção sobre consulta aos indígenas e, como participariam e seriam beneficiados com a indenização” (HELM, 1998, p. 45).

O desenvolvimento econômico gerado pela usina deixou rastros de destruição e morte aos kaingang e guarani. Salto Santigado só “atendeu aos propósitos do crescimento econômico brasileiro, não levando em conta a melhoria da qualidade de



vida das populações indígenas e a etnicidade” (HELM, 1998, p. 45). A destruição ambiental e as consequências com a população humana e não humana foram ignoradas pelas políticas da FUNAI/ELETROSUL. Até os dias atuais, os kaingang e guarani lutam por indenizações por causa do Salto Santiago, mobilizando as pautas no embate contra o estado brasileiro.

Na década de 1980, a espoliação da floresta teve continuidade, mesmo após o encerramento da serraria administrada pela FUNAI. O sogro de Ângelo Kretã, e bisneto de Antônio Joaquim Krim-ton, Francisco Luís, assumiu a frente pela luta contra o desmatamento na TIM. As estratégias dos envolvidos no abate de araucárias e de outras espécies, como a imbuía, mobilizaram madeireiras da região, emissão de notas irregulares e empreendimentos econômicos. A justificativa era serrar árvores desvitalizadas, enquanto serravam espécies vivas, também.

Enquanto Kretã organizava as alianças e as cobranças, Francisco Luís representava a TIM em reuniões promovidas em outros territórios indígenas no sul do Brasil. Em 25 de agosto de 1979, foi criado, na TIM, o Conselho Indígena do Posto de Mangueirinha<sup>34</sup>, presidido por Francisco Luís; tendo como Vice-Presidente, Jovenal Telles; Primeiro Secretário, Jesus Antonio de Souza; Segundo Secretário, Valfrião Carneiro Cipriano; e como Membros do Conselho, Luiz Donato, Reinaldo Luiz e Sebastião Honório Mendes.

Entre 1987 e 1988, a TIM passou novamente por um momento de conflito contra madeireiros, grileiros, atravessadores de madeira. Ironicamente, a Cajaí, com pretensões de espoliar e grilar o território indígena, acionou o estado brasileiro para averiguar a extração de araucária ilegal em sua propriedade, denunciando para a FUNAI, madeireiros na região.<sup>35</sup>

A Cajaí apresentou guias de exploração emitidas para a FUNAI entre 1987 e 1988 e solicitou a inspeção *in loco* nas empresas: Com. e Ind. de Madeiras Elecede LTDA, Osvaldo Mueller LTDA, Valmir Debatiani Ind. Com. de Mads. LTDA, Com. de Madeiras Leonidas LTDA e Madeireira Araucária LTDA, registrada pelo IBDF, em Pato Branco.

---

<sup>34</sup> Processo n. 69050/89, 18 de jan. de 1988. Arquivo Público Nacional.

<sup>35</sup> Processo n. 73085/89. SNI, 13 de dez. 1989. Arquivo Público Nacional.

Em paralelo à denúncia da Cajaí, Francisco Luís, representando o Conselho Indígena de Mangueirinha e presidente da União Nacional Indígenas (UNI); Jovenal Telles dos Santos, ex-cacique da TIM e Narins Luiz dos Santos, ex-cacique, encaminharam para o Presidente da FUNAI, José Romeiro, denúncias de irregularidades na TIM, com relação ao desmatamento no dia 23 de novembro de 1987<sup>36</sup>. No dia 1º de dezembro de 1987, Francisco Luís encaminhou outra carta de denúncia, agora para Romero Jucá Filho, novo presidente do órgão, solicitando “a realização urgente de Sindicância para apuração dos fatos” (ARQUIVO NACIONAL, 1989):

Com a estenção da Rede Elétrica do Posto Indígena/Mangueirinha até a Rede Paiol Queimado até a Sede da Aldeia. Foram autorizados pela FUNAI a verbada e a venda dos Pinheiras Araucária sob esta rede. No momento o desmatamento está entrando indiscriminadamente na Reserva, muito além da área autorizada.

Avenda destas madeiras vem sendo realizadas de forma totalmente irregular, com desvios de madeira na forma de Notas Fiscais Emitidas em nome de produtores rurais não Índios da região, e ainda com quantidade discriminadas de 5m/3 de Madeira por cada caminhão, quando verdade estas carregam uma carga média de 12/m3.

[...]

Quanto a outra autorização para aproveitamento de madeira branca das Roças de Tocos, estão ultrapassando a área já desmatada (Em roça de Toco) e autorizada, e entrando nas matas com a Retirada de Imbuia, Canela, Soita, Pessegueiro Grapia Cabreúá, e Cedro.

[...]

Em tempo, aproveito o ensejo para denunciar a derrubada e venda não autorizada de pinhais da Área dos Guaranis em Palmeirinha do Iguaçu P.I. Mangueirinha (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

No dia 5 de fevereiro, a FUNAI, em Curitiba, após ofício do deputado federal Alceni Guerra, encaminhou o relatório de Francisco Luís. Assim, iniciou uma comissão para averiguar a “apuração dos fatos”, convocando lideranças da TIM para prestarem esclarecimento.

No dia 23 de fevereiro, a comissão se reuniu com Jovenal Teles dos Santos. Jovinal, além das denúncias supracitadas, esclareceu que “segundo informações de terceiros a respeito das notas fiscais emitidas em nome de produtores rurais da região a madeira era retirada dentro da reserva indígena e a nota emitida em nome de um

<sup>36</sup> Processo n. 008388/89, SNI, 26 de set. de 1989. Arquivo Público Nacional; Processo n. 69050/89, 18 de jan. de 1988. Arquivo Público Nacional.

produtor de SANTO ANTONIO ou região a onde o Sr. DAVI, tem um mato comprado” (ARQUIVO NACIONAL, 1989). Para o ex-cacique, “a madeira branca, esta última, acho que não deveria ser derrubada no interior do criadouro, e no quis respeito a imbuia só deveria sair de fato o aproveitamento, e não derrubada da imbuia verdade” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

No dia 24 de fevereiro, foi a vez de Francisco Luís ser ouvido pela comissão. O presidente da UNI esclareceu como as cargas dos caminhões eram adulteradas, a “medição das cargas, ou madeira que sai da reserva tenho conhecimento apenas de que as cargas são medidas enfrente ao escritório do Pôsto, e nunca no estaleiro” (ARQUIVO NACIONAL, 1989). Sobre a exploração das araucárias na Palmeirinha, Francisco declarou: “a respeito da madeira de pinho na aldeia Guarani, local denominado Palmeirinha do Iguaçú, tenho conhecimento que saiu mais madeira de Pinho que não passou as notas” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

No mesmo dia, Aristide Gabriel, morador da Palmeirinha, relatou que em “junho, julho e agosto encontravam-se estaleirada 250 digo 256 toras de pinheiro” (ARQUIVO NACIONAL, 1989). Ainda no dia 24, Luiz Carlos Gabriel, esclareceu como era feita a retirada “legal” de araucárias pelos brancos. “Quando terminou o contrato dos 200 metros cubicos o SR. DAVI, continuou puxando madeira de pinho e outras de um mato que o mesmo havia comprado no interior de Mangueirinha de um proprietario Rural branco” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

Sobre a retirada de araucária da Aldeia Guarani, ele denunciou “um vizinho da area da divisa nas proximidades da aldeia Guarani, o Sr. Armandio, proprietario de uma serraria em Ce. Vivida havia abatido 15 pinheiros no interior de nossa reserva” (ARQUIVO NACIONAL, 1989), que, ao verificar com suas lideranças, “havam sido retirados aproximadamente 25 toras de pinho” (ARQUIVO NACIONAL, 1989) e descobriram que haviam sido retirados “50 pinheiros próximo adivisa na area guarani” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

No dia 3 outubro de 1988, a FUNAI, em Curitiba, encaminhou para a Polícia Federal uma solicitação de “rigorosa investigação dos fatos, buscando principalmente, identificar os possíveis mentores de tais atitudes, dentro os quais o Sr. Ovaldo Müller, madeireiro, da cidade de Coronel Vivida (PR), já que os índios, podemos assegurar, não teriam, por si, a iniciativa de praticá-las” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

No dia 20 de outubro, a Polícia Federal esclareceu ao coordenador, que não era possível identificar de que órgão os “madeireiros da região, principalmente de Coronel Vivida/PR, insistem na extração de madeira da gleba “B”, embora sabedores da ilicitude da transação, quer por terem conhecimento de tratar-se de área litigiosa” (ARQUIVO NACIONAL, 1989), promovem o desmatamento ilegal na TIM.

A confusão territorial provocada desde de 1949 pelo governo Lupion e, posteriormente, pelo grupo Slavieiro continuou sendo usada como estratégia para a espoliação da TIM. Nas décadas passadas, os grandes grupos econômicos do sul do Brasil participaram da espoliação e levaram à exaustão a floresta de araucária. Grupos regionais continuaram a atuar na exploração na TIM, na década de 1980. O relatório ainda apontava que “os índios foram convencidos a venderem madeira pelo cidadão JOSÉ THOMAZ, vulgo “ZEZÃO”, sem residência fixa, coincidentemente conhecido como administrador do “grupo slavieiro” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

O relatório final da Polícia Federal, em 1989, descreveu a exploração da floresta em Mangueirinha. Segundo o documento, “a “voz do povo” que formavam filas intermináveis de caminhões a espera da sua vez para o carregamento de madeira serra” e, a floresta “se encontra no limiar da exaustão (Gleba “A” e “C”)” (ARQUIVO NACIONAL, 1989).

O engenheiro agrônomo Ricardo C. K. Ihlenfeld, chefe da Regional de Pato Branco, do Instituto de Terras, Cartografia e Florestas, relatou para a Polícia Federal “que nas Glebas “A” e “C” (...) quase não existem mais reservas significativas, totalizando de 2.000 a 2.500 pinheiros” (ARQUIVO NACIONAL, 1989). O relatório permite dimensionar a devastação na Gleba “C” na TIM: se na década de 1960, a empresa Fernandes totalizou 15.000 araucárias na área Kaingang; no final da década de 1980, sobreviveram 2.500 araucárias.

Helm (1998), ao se referir ao projeto da Usina Salto Santiago, conclui que a necessidade do desenvolvimento econômico é o objetivo desejado, mesmo que vidas indígenas sejam drasticamente afetadas. Isso só é possível porque existe a compactuação de vários grupos para legitimar os projetos desenvolvimentistas.

A análise da autora pode facilmente ser aplicada à exploração das araucárias e de outras espécies na TIM. O estado brasileiro fez vista grossa aos grandes grupos econômicos, para a espoliação do território kaingang e guarani de Mangueirinha,

sendo o responsável por coordenar projetos econômicos com a justificativa de melhorar a qualidade de vida dos kaingang e guarani. Se não fossem as lutas e as alianças, atualizadas desde o século 19, o resultado desses empreendimentos coloniais seria apenas a devastação.

### 5.3 A luta continua

No Censo de 1890, o termo utilizado para se referir às populações indígenas no Brasil era caboclo, legitimando o discurso de que as extensas áreas de floresta e de campos não eram habitadas por kaingang, evidenciando a ideia do esvaziamento territorial. A representação colonial sobre os territórios indígenas do “sertão” não continha a presença humana nas florestas e abriu a possibilidade de as florestas com araucária serem conquistadas pelos kaingang. Mesmo as araucárias estando em territórios indígenas e proibidas de serem cortadas no século 20 e 21, a ideia de que a floresta não é habitada pelos humanos e necessária para a existência de outros coletivos, permite até os dias atuais que elas sejam exploradas pelos colonizadores.

A ontologia ocidental/moderna, ao considerar a separação entre humanidade e natureza, produz o equívoco de perceber os territórios indígenas como naturais. Essa percepção, aliada com a política econômica moderna, orienta até os dias atuais as políticas públicas e privadas sobre os territórios indígenas, legitimando a exploração de florestas, rios, campos e humanos kaingang. Cecília Helm (1998) foi assertiva em afirmar que o desenvolvimento econômico não procura o bem-estar kaingang, além de promover diversas compactuações para atingir os seus objetivos. Com a Lei da Terra, de 1850, procurou-se legitimar as invasões através de registro de imóveis e, desde então, a especulação econômica encontrou diversos caminhos para explorar os territórios kaingang.

O desenvolvimento econômico, desde o início da colonização no *Kreie-bang-rê*, é objetivo das políticas coloniais e, para ter êxito, procurou ocupar, escravizar e matar os coletivos kaingang. Os colonizadores procuraram, sempre que possível, destruir a indianidade kaingang na região e contaram com o apoio do progresso para utilizar todas as estratégias disponíveis. Muitas decisões tomadas pelo estado brasileiro referentes à TIM foram sem os consentimentos dos kaingang e guarani.

Indenizações se arrastaram por décadas, e projetos desenvolvimentistas que procuravam promover a economia brasileira, só trouxeram mais perdas.

A TIM não pode ser entendida como um território, somente a partir de sua criação, com a lei estadual n. 64 de 1903. Mesmo que ela possibilitou a legitimidade da posse kaingang, recorrer essencialmente a essa lógica é desconsiderar a existência de mais de 3.000 anos de relações. No decorrer do século 20, os kaingang nunca concordaram com os limites da TI e a questão territorial só está parcialmente resolvida com a recente decisão do STF, em 2005.

Em prol do desenvolvimento econômico da pecuária, ocupou-se os campos, e as primeiras vilas e estradas foram criadas, no século 19. A partir desse momento, foi criado o discurso do “sertão”, de espaços compostos só por imensas florestas. Os kaingang são simplesmente ignorados nesse processo, pois os indígenas já haviam sido vencidos e, aqueles que sobreviveram, eram mestiços e caboclos.

O discurso desenvolvimentista procura encobrir a existência kaingang nas florestas. Até o início do século 20, viviam livremente entre os *emã*. O Censo de 1890 registra a presença indígena em todos os centros urbanos no *Kreie-bang-rê*. Foi com as políticas do SPI que muitos *emã* foram destruídos e os kaingang obrigados a viver nas terras reconhecidas pelo estado brasileiro, concluindo a liberação das extensas florestas para a exploração.

A política do SPI procurou expulsar os kaingang das florestas e os obrigou a trabalharem nas lavouras coletivas impostas pelo posto. Esse período é conhecido em Manguairinha, pelos Troncos Velhos, como Panelão e lembrado como um tempo de escravização. Para coibir a mobilidade, o SPI obrigava a necessidade de uma autorização para sair do posto. Para concluir o processo de ruptura com a floresta, a ancestralidade kaingang, o *Kiki* e a língua materna são proibidos de serem praticados, e a língua portuguesa e a religião cristã impostas aos kaingang.

Essas políticas, ao longo dos anos, possibilitaram que as florestas de araucárias fossem exploradas até a sua exaustão e destruídas, também, em diversas terras indígenas no sul do Brasil. Porém, a cosmo-política kaingang, produzida pela aliança entre humanos e araucárias, possibilitou a resistência da floresta e do próprio território da TIM, tornando-o uma das maiores áreas florestais e de araucárias do sul do Brasil.

Diferentemente, os colonizadores procuraram explorar as florestas e as araucárias. Os territórios kaingang foram ocupados e transformados. Ambientes formados por diversas espécies em coexistência foram substituídos por monoculturas que abastecem os lucros dos mercados econômicos. Além das florestas, os rios também sofrem com a colonização, tornando-se despejo de agrotóxico, barragem de usinas e lavouras de soja. Nos rios sobreviventes, além de serem poucas as espécies que se adaptaram com a transformação, espécies invasoras passaram a competir com essas. Outrora, cachoeiras onde eram pescados diversos peixes, deram lugar a usinas que destruíram a vida.

A morosidade em legitimar o território da TIM, que desde 1903 é reconhecido pelo governo do Paraná, estimulou várias tentativas de grilagem e exploração da floresta. Alianças em todas as estruturas do estado brasileiro foram mobilizadas para que grupos lucrassem com a exploração da TIM. Lupion envolveu, entre 1949 e 1960, advogados, empresas colonizadoras, procuradores, deputados e madeireiros na espoliação kaingang e guarani. Foi só em 2005 que o STF reconheceu a integralidade da TIM, com o estudo e o laudo antropológico produzido por Cecília Helm, em 1994. A decisão dos juízes foi a vitória kaingang e guarani e de seus aliados da floresta, contra os colonizadores que nunca reconheceram seus territórios como legítimos.

As araucárias se multiplicam com os kaingang, estabelecendo alianças com os humanos nos diversos domínios e níveis que coabitam. Elas produzem, com os humanos, diversas possibilidades de existência, ultrapassando os limites que o ocidente considera como natural e visual. São realizadas trocas que produzem o corpo humano pelas propriedades espirituais da araucária. Com as araucárias, os mortos deixam *ga* para habitar o *numbê*. Os rituais, as festas, os remédios, os colares, as marcas, os alimentos, a renda, os territórios, são cosmopolíticas que permitem a comunicação e a coexistência entre humanos e araucárias.

A resistência da TIM contou com o apoio das araucárias, estando presentes com o *paý-bang* Kretã na defesa de Mangueirinha, nos vários centros políticos da sociedade brasileira. Kretã sempre buscou demonstrar para a sociedade brasileira que o modo de vida kaingang em Mangueirinha só era possível por causa da floresta. Mesmo com a sua morte, a luta do *paý-bang* contra o desmatamento e pelo direito kaingang continua até os dias atuais.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A floresta com araucária é central na vida kaingang. O pinhão, fruto da araucária, mesmo sendo um dos principais alimentos no inverno, é um de muitos alimentos que a floresta possibilita. As frutas das guabirobas, das pitangas, das palmeiras, das ameixeiras, das jabuticabeiras, dos butiás, são apenas alguns encontrados na mata, além da caça e da pesca, que em tempos antigos eram abundantes. Da floresta, também são extraídas as fibras das plantas para o artesanato, as folhas, os troncos e as raízes das plantas para os remédios de *kujà*, curandeiros e curandeiras, contra todas as doenças.

É possível desenvolvimento significar a promoção do bem-estar de todos os coletivos envolvidos nas relações? Para minimamente caminharmos para isso, é preciso que as políticas estatais se transformem em cosmopolíticas, para que não sejam promovidos projetos sem a anuência dos envolvidos. Porém, não sei se possível resolver esse problema, pois tudo o que o termo desenvolvimento representou, aos longos dos anos, pelos colonizadores, é a destruição e a exploração de humanos e não humanos kaingang.

Infelizmente, nas praças de muitas cidades são erguidas estátuas lembrando o passado conquistador contra o sertão selvagem. Esses símbolos, além de representarem toda a tentativa colonizadora de apagamento da história indígena, comemoram o progresso às custas de milhares de vidas assassinadas e feitas de escravas. Os discursos desenvolvimentistas dos municípios fazem questão de esquecer a presença indígena. Antes dos desbravadores, florestas milenares se desenvolviam, esperando para serem exploradas.

A luta contínua, pois passados 20 anos desde o reconhecimento dos direitos indígenas no Brasil pela Constituição de 1988, e o reconhecimento da presença imemorial kaingang e guarani, em 2005, a TIM ainda sofre com invasões e destruições causadas pelo desenvolvimento econômico brasileiro, a todo o custo. Se no passado, a indústria madeireira cobiçava a floresta, hoje, é o agronegócio que sufoca a TIM e a floresta com as monoculturas, principalmente as de soja transgênica.

No *wãsi*, para a realização do *Kiki*, a araucária é essencial, possibilitando a alimentação de várias pessoas, além de convidada necessária para o andamento do



ritual. O ritual permite que várias alianças cosmo-ontológicas sejam atualizadas. No *uri*, a araucária também tem criado novas experiências cosmo-ontológicas, permitindo a continuidade da existência kaingang e da floresta.

A floresta e as araucárias continuam (re)atualizando o tempo antigo, a partir de alianças com os humanos. Em 2015, foi fundado, na TIM, a Associação Socioambiental Indígena Kaingang e Guarani (ASAIKG), presidida por Márcio Kókoj, neto de Luiz Francisco dos Santos, descendente de Krim-ton. A ASAIKG é umas das organizações em Mangueirinha, que dá continuidade à luta pela autonomia e pela preservação da floresta com araucária. São realizados vários projetos de preservação, de restauração e de renda econômica, a partir da floresta, com o apoio da associação.

Por mais que a história desenvolvimentista e progressista procurou romper essas alianças, elas foram quebradas em Mangueirinha. A ASAIKG, por exemplo, mantém projetos de Patrulha Ambiental, que tem como objetivo, fiscalizar o desmatamento e as invasões na TIM, organizados por Osmino Capanema, também descendente de Kim-ton. A patrulha, também, protege o território e a floresta contra incêndios, que nos meses secos do ano, causam bastante destruição.

Outra frente da ASAIKG é a produção de mudas nativas, como da erva-mate, da araucária e de outras espécies frutíferas, garantindo a saúde da floresta, processo ancestral e milenar. Com o avanço da economia de mercado, a floresta também passou a prover a renda dos kaingang. Desde o início do século 20, Baldus (1937) e Fernandes (1941) já relatavam a renda a partir da extração da erva-mate e do artesanato. Atualmente, a economia promovida pela floresta é ainda mais importante, pois algumas famílias vivem praticamente da extração da erva-mate, da venda do pinhão e do artesanato.

A roça antiga, mesmo com o avanço das monoculturas, ainda é praticada nas proximidades das matas, com as técnicas ancestrais. A abóbora, a moranga, o milho cateto, são alimentos para humanos e não humanos. A introdução de novas espécies, como galinhas e porcos, substituiu, em partes, a caça na floresta, pois aquelas vivem próximo das moradias e são alimentados com as antigas espécies. A saúde da floresta é essencial para que essas relações sejam mantidas, pois a existência da agricultura ancestral está vinculada aos ciclos de vida da floresta. Diferentemente, a agricultura moderna transformou as antigas florestas em territórios de monoculturas, priorizando a existência de espécies lucrativas no mercado econômico mundial. Em vez de

produzir a floresta, a agricultura moderna elimina todas as outras espécies com a utilização de agrotóxicos que envenenam humanos e não humanos.

A extração da erva-mate da floresta tem permitido aos kaingang e guarani, em Manguueirinha, a valorização da espécie como orgânica. A venda de pinhões para a composição da renda, nos meses do inverno, e a saúde das araucárias são importantes para a geração de sementes de qualidade. Para manter a floresta com espécies novas, em parceria com diversos colaboradores, a ASAIKG, também, coordena a produção de mudas nativas da erva-mate, assim como a araucária (Figura 21), povoando a floresta da TIM.

**Figura 21** – Mudas de araucária.



Fonte: Márcio Kokó (2019).

No início final do século 19 e início do século 20, quando os kaingang passavam pelas maiores transformações territoriais e de modo de vida, o Profeta São João Maria percorreu as terras indígenas no sul do Brasil, narrando profecias e promovendo o conhecimento da floresta, tornando-se, em Manguueirinha, outro guardião importante da floresta (Figura 22). As fontes d'água benzidas pelo monge são sagradas, curando e alimentando os rios da TIM.

Os ensinamentos do monge estão na memória dos Troncos Velhos, permitindo que os conhecimentos da floresta sejam repassados para as novas gerações. Na TI Toldo Imbú, território que o Santo também percorreu, suas profecias são marcadas por um novo tempo Kaingang, “Aqui não vai ficar mais ninguém, vai virar um purungo [...] Mas a terra que pertencia pros índios vai voltar pros donos outra vez. Com o tempo vocês vão sair daqui, mas vai vir de voltar outra vez” (D’ANGELIS; FÓKÂE, 1994).

Márcio Kókoj relatou as profecias dos pássaros de metal, dos aviões e o surgimento de cobras pretas, além as estradas de asfalto, que décadas mais tarde, causariam a destruição da floresta. São João Maria anunciou para os kaingang o futuro que lhes aguardava, mas, ao mesmo tempo, estabeleceu novos pontos de fuga para um novo futuro. A profecia do porungo, como o retorno e os conhecimentos da floresta para a sua perpetuação, mobilizam coletivos para a continuidade da cosmo-ontologia kaingang. Em Mangueirinha, todos os anos, é realizada uma festa em homenagem ao Profeta. Acompanhados da Igreja Católica, kaingang realizam cantos e orações para o monge.

No livro, “O Último Jagunço”, Euclides José Felipe (1995) relata alguns ensinamentos do Monge São João Maria, contidos no receituário de benzimento de Emídio, intitulado como “Mandamentos das Leis da Natureza”. Alguns ensinamentos do Monge são referentes ao cuidado com a floresta e com os coletivos que habitam nela. Entre eles: 1) Quem descasca a cintura das árvores para secá-las, também vai encurtando sua vida. Árvore é quase bicho e bicho é quase gente; 2) As casas e as propriedades de quem incendeia as matas, um dia também hão de virar em cinzas; e 3) Não se tira mel, sem deixar alguns favos para as abelhas.

Seus ensinamentos e profecias não só se assemelham aos *kujà*, mas fazem do Profeta João Maria, uma variação *kujà* em Mangueirinha que, ao se comunicar com a floresta e seus habitantes, transmite o conhecimento necessário para a saúde de humanos e não humanos. Suas águas são remédios aos kaingang, curando o corpo e o espírito, pois elas brotam da terra, permitindo a continuidade da vida e da floresta.

**Figura 4** – Cruz de Cedro do Monge São João Maria.



Fonte: Egon Schaden (1950).

A saúde das araucárias não é importante apenas para a alimentação ou a renda humana. As alianças cosmo-ontológicas kaingang entre os humanos e as araucárias, no *wãsi* e no *uri*, transformam-se conforme as necessidades, dando continuidade a uma relação de pelos 3.000 anos. Segundo Doka, especialista na medicina kaingang em Manguairinha, a araucária é, ao mesmo tempo, morada e alimento de inúmeras espécies de animais, importante para a existência da vida humana. Ela é remédio para os humanos e para a floresta, canalizando energias do céu e, através dela, a floresta e a terra sem mantêm saudáveis.

A problemática desta pesquisa procurava compreender as relações entre os humanos e as araucárias na TIM. Foi possível concluir que, além dessas relações serem milenares, estão em constante atualizações, seguindo a lógica cósmica do mundo Kaingang e extrapolando as condições materiais da vida. As araucárias não só possibilitaram a manutenção da saúde da floresta, como foram importantes aliadas no enfrentamento da destruição dos territórios kaingang. Diferente da política ocidental/moderna, que considera alianças apenas entre humanos, a cosmopolítica kaingang não só estabelece as condições para as araucárias se unirem com os humanos, mas, também, trocam propriedades com eles.

Muitas perguntas ainda ficaram em aberto, pois mesmo as fontes documentais possibilitando o acesso à resistência contra a invasão colonial, não foi possível realizar etnografia na TIM. As ações atuais de conservação e de renovação da floresta, por exemplo, mobilizam várias gerações e vários espaços, sendo um contraponto ao avanço do agronegócio.

As araucárias também atuam na saúde do cosmo kaingang, estabelecendo relações com especialistas da medicina da floresta. Se no tempo antigo, esse papel era exercido principalmente pelos *kujã*, atualmente, na TIM, ele transita no mundo cristão. Kaingang católicos e evangélicos continuam mantendo práticas ancestrais, transformando o cristianismo na TIM. O profeta São João Maria, talvez, seja o principal exemplo dessa transformação, pois, além de mobilizar o cosmo kaingang, estabelece alianças com lideranças da Igreja Católica para a manutenção da vida. Futuros trabalhos, além de contribuírem ainda mais no sentido de entender essas relações, podem auxiliar para o enfrentamento da crise ecológica que vivemos.

Concluindo, considero que esta pesquisa contribuiu para a luta kaingang contra a destruição dos seus territórios, pois além de evidenciar as inúmeras tentativas

coloniais de espoliação da TIM, demonstrou que, mesmo após inúmeras transformações impostas tanto pelo estado brasileiro ou por empresas econômicas, os kaingang, em Mangueirinha, continuam mantendo projetos de coexistências para a manutenção da vida indígena com as araucárias.

## REFERÊNCIAS

ARQUIVO NACIONAL. **Grilagem de terras pertencentes aos índios**. Paraná, 1968. Disponível em: [http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/BR\\_DFANBSB\\_N8/0/PSN/EST/0381/BR\\_DFANBSB\\_N8\\_0\\_PSN\\_EST\\_0381\\_d0001de0001.PDF](http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/BR_DFANBSB_N8/0/PSN/EST/0381/BR_DFANBSB_N8_0_PSN_EST_0381_d0001de0001.PDF). Acesso em: 12 abr. 2021.

ARQUIVO NACIONAL. **Carta da Cajaí ao SNI**: Processo 73085/89. Brasília, 1989. Disponível em: <https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br>. Acesso em: 20 mar. 2021.

ARQUIVO NACIONAL. **Processo 69050/89 de 18 de janeiro de 1989**. Brasília, 1989. Disponível em: <https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br>. Acesso em: 20 mar. 2021.

ARQUIVO NACIONAL. **Processo 73085/82/2 de 13 de dezembro de 1989**. Brasília, 1989. Disponível em: <https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br>. Acesso em: 20 mar. 2021.

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

BANDEIRA, José Joaquim Pinto. Notícias da descoberta dos Campos de Palmas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 425-438, 1851.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*. **ANPUH**, São Paulo, v. 3, p. 69-96, 2014.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

BAPTISTA, Patrick Leandro. **“CACIQUE” KRETÃ: AQUELE QUE OLHA POR CIMA DA MONTANHA ENXERGA MAIS ALTO**. 2015. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

BARROS, Vera Lúcia Fregonese. **Colônia Militar do Chopim - 1882 a 1909-**. 1980. 237 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1980.

BORBA, Telemaco. **Actualidade Indígena (Paraná, Brazil)**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

BRASIL. **Recenseamento geral da Republica dos Estados Unidos do Brazil em 31 de dezembro de 1890**. Comarca de Palmas, Estado do Paraná. Rio de Janeiro, 1892.

CABRAL, Diogo de Carvalho. **Na Presença da Floresta: Mata Atlântica e História Colonial**. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2014.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. “O índio ecológico e o seu reflexo”. In: SEGATA, Jean et al. (ed.). **Populações tradicionais, ambientes e transformações**. Natal: Editora da UFRN, 2018. p. 46-64.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, p. 39-51, 2005.

COMISSÃO PARLAMENTAR – CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Resolução nº 023**. Armazém da Memória, Caixa 001, v. 3, 1976.

COMISSÃO PARLAMENTAR – CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Requerimento nº 107**. Armazém da Memória, Caixa 002, v. 2, 1977.

CAPANEMA, Barão de. Investigações no sertão paranaense: questões a estudar, em relação aos princípios da nossa história. **Boletim do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense**, Curitiba, v. 1, n. 4, 1917.

CARVALHO, Miguel Mundstock Xavier de. Os fatores do desmatamento da Floresta com Araucária: agropecuária, lenha e indústria madeireira. **Esboços – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Ufsc**, Florianópolis, v. 18, n. 25, p. 32-52, 2012.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. **Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil**. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

CRÉPEAU, Robert. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Toldo Chimbanguê: História e Luta em Santa Catarina**. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário, 1984.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; FÓKÂÊ, Vicente Fernandes. **Toldo Imbú**. O cacique Condá, os Kaingang do Xapecó e as terras do Imbú. Chapecó: CEOM-UNOESC, 1994.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

Descola, Philippe. “Ecologia e cosmologia”. In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (orgs.). **Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Editora Cejup, 1996. p. 243-261.



DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras – Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7, 2015.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016

DOS REIS, Maurício Sedrez; LADIO, Ana; PERONI, Nivaldo. Landscapes with Araucaria in South America: evidence for a cultural dimension. **Ecology and Society**, Nova Scotia, Canadá, v. 19, n. 2, 2014.

FACHEL, José Fraga. **Monge São João Maria: recusa dos excluídos**. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFR-GS; UFSC, 1995.

FERNANDES, Loureiro. Os Cainguangues de Palmas. **Arquivos do Museu Paranaense**, Curitiba, v. I, p. 161-209, 1941.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. 1998. 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade política kaingang**: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os kaingang de Palmas/Paraná. 1998. 229 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

FERNANDES, Ricardo Cid; PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente & Sociedade**, Curitiba, v. 18, n. 2, p. 115-132, 2015.

FRANCISCO, Aline Ramos. **Kaingang**: Uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional. 2013. 358 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Projeto Agrícola de Mangueirinha**. Brasil, 1977.

GAVÉRIO, Bruna Gama. Diminui a araucária e a saúde enfraquece: extração madeireira e saúde Kaingang. **Revista Cadernos do Ceom**, Chapecó, v. 31, n. 48, p. 30-40, 2018.

HAVERROTH, Moacir. **Kaingang**: um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na área indígena Kapeco (oeste de SC). 1997. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

HELM, Cecília Maria **Vieira**. **A implementação de usinas hidrelétricas e os indígenas no sul do Brasil**. Curitiba: Instituto Ambiental do Paraná, 1998.

HELM, Cecília Maria Vieira. **Direitos Territoriais Indígenas**: Disputa Judicial entre Kaingang, Guarani e Madeireiros pela Terra Indígena de Mangueirinha, Paraná, Brasil. Curitiba: edição própria, 1997.

HUECK, Kurt. Distribuição e Habitat Natural do Pinheiro-do-Paraná (Araucária Angustifolia). **Boletim da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo – Botânica**, São Paulo, n. 10, 1953.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Tehri. Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa. **Campos**, Curitiba, v. 19, p. 167-182, 2018.

**JORNAL 1º DIÁRIO DA TARDE**. Curitiba, n. 13776, 26 de novembro de 1940.

**JORNAL A REPÚBLICA**. Curitiba, edição 186, 1898.

**JORNAL DIÁRIO DA TARDE**. Belo Horizonte, 7 de abril de 1909.

**JORNAL O DIA**. Rio de Janeiro, de 19 de agosto de 1923.

**JORNAL O ESTADO**. São Paulo., 24 de fevereiro de 1977.

**JORNAL O GLOBO**. Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 1977.

KLANOVICZ, Jó. Kaingang e Xokleng do sul do Brasil e a Floresta: discutindo Etno-história e História Ambiental. **Cadernos de Agroecologia**, Dourados, v. 4, n. 1, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. Ambiente e cultura Kaingang: saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma Terra Indígena. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 29, n. 2, p. 253-275, 2013.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIMA, Francisco das Chagas. Memórias sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava. **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo IV, n. 13, p. 43-64, 1842.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LOMBARDI, José; NAKAMURA, Miguel. **Organização social dos índios kaingang e guaraní de Mangueirinha**: uma contribuição à Discussão da Problemática Agrária. Limeira: Instituto Superior de Ciências Aplicadas, 1981.

MATO ELES? **Direção de Sergio Bianchi**. São Paulo: Sérgio Bianchi Produções Cinematográficas, 1983.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Boletim do SPI**. Rio de Janeiro, 1943. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocIndio/10346>. Acesso em: 12 abr. 2021.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIOS. **Boletim Informativo nº 26 de 31 de janeiro de 1944**. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/10049>. Acesso em: 12 abr. 2021.

MOTA, Lúcio Tadeu. A passagem e a presença dos Jê Meridionais por São Paulo e Paraná: uma reflexão etno-histórica. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S.l.], n. 27, p. 135-157, 2016.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**. A História épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). 2. ed. revisada e ampliada. Maringá: EDUEM, 2009.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 61-84, 1997.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. **Comida forte e comida fraca: alimentação e fabricação dos corpos entre os Kaingáng da terra indígena Xapecó (Santa Catarina, Brasil)**. 2009. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

PIMENTEL, Spensy. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 134-150, 2012.

PINHEIRO, Maria Helena de Amorim. **A emergência do ritual do kiki no contexto contemporâneo**. 2013. 191 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

QUEIROZ, Isabella Brandão de. **O ritual do kiki de 2011: uma interpretação etnoarqueológica**. 2018. 69 f. TCC (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História, Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, 2018.

**RELATÓRIO FIGUEIREDO**. Rio de Janeiro, 1967. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocIndio/10346>. Acesso em: 12 abr. 2021.

**RESERVA INDÍGENA MANGUEIRINHA**. Terras Indígenas do Brasil, 2021. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3754>. Acesso em: 24 out. 2021.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. O território xamânico Kaingang vinculado às bacias hidrográficas e à floresta de araucária. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, Pelotas, v. 2, n. 4, 2005a.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves de. "**Os kujà são diferentes**": um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 2005. 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005b.

SALDANHA, João Darcy de Moura. **Paisagem, lugares e cultura material**: uma Arqueologia Espacial nas Terras Altas do Sul do Brasil. 2005. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SCHADEN, Egon. A origem dos homens, o dilúvio e outras histórias kaingáng. Paulistânia. **Revista de Cultura do Clube Piratininga**, Piratininga, n. 34, p. 44-45, 1950.

SCHALLENBERGER, Leonardo Serpa; MACHADO, Gilmara de Oliveira. Uso de produtos de origem florestal pelos índios Kaingang da reserva indígena de Mangueirinha (PR). **Revista Acadêmica Ciência Animal**, Curitiba, v. 11, p. 163-172, 2013.

SCHMITZ, Pedro Ignacio. A Arqueologia do Jê Meridional Uma longa aventura intelectual. **Revista Cadernos do Ceom**, [S.l.], v. 29, n. 45, p. 7, 2016.

SERVIÇO FLORESTAL BRASILEIRO. **Inventário Florestal**: principais resultados – Terra Indígena de Mangueirinha. Brasília: MAPA, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, 2018.

TOMMASINO, Kimiye. **A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi**. A bacia do rio Tibagi. Londrina: ME Medri, 2002.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. 1995. 351 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. 2000. 367 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015b.

WACHOWISCZ, Ruy Christovam. **Paraná, Sudoeste**: Ocupação e Colonização. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

WAGNER, Roy. A pessoa fractal. **Ponto Urbe – Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, São Paulo, n. 8, 2011.

## GLOSSÁRIO

<i>Emã</i>	Aldeia Principal
<i>Epry</i>	Caminho estreito
<i>Erê</i>	Campo
<i>Fág</i>	Araucária
<i>Fénéin</i>	Espécie de tatu
<i>Fóg</i>	Não kaingang, não indígena
<i>Fwó</i>	Cedro, espécie de árvore
<i>Fwóxá</i>	Canjarana, espécie de árvore
<i>Ga</i>	Terra
<i>Goio</i>	Rio
<i>Goio-en</i>	Rio Uruguai
<i>Goio-kovó</i>	Rio Iguaçu
<i>Goj venhkãpóv</i>	Barra do rio
<i>Gôngue</i>	Bugio, espécie de macaco
<i>Hôighôig</i>	Cachorro do mato
<i>Iambré</i>	Cunhado, pessoa da marca oposta
<i>Iangrë</i>	Espírito Guia
<i>Ióg-ió</i>	Papagaios
<i>Iogógkuprí</i>	Gavião Branco
<i>Kãier</i>	Macacos
<i>Kaingang jugjug</i>	Kaingang bravo
<i>Kainru-kre</i>	Clã kaingang
<i>Kame</i>	Clã kaingang
<i>Kampo-rê</i>	Campo Erê
<i>Karumbâg</i>	Angico
<i>Fag- Kavá</i>	Mundo celestial
<i>Kayiói</i>	Tirivas, espécie de pássaro
<i>Kémbê</i>	Veado
<i>Kéntantóy</i>	Canela
<i>Kêxôg, kêxâg</i>	Cotia
<i>Kéyntkórâ</i>	Grapia

<i>Kiki</i>	Bebida fermentada feita com milho e mel, Ritual do Kiki
<i>Kofá</i>	Ancião, anciã
<i>Kõkéi</i>	Concho feito da araucária para o <i>Kiki</i>
<i>Krâgh</i>	Porcos do mato
<i>Kreie-bang-rê</i>	Antigo território kiangang, Campos de Palmas
<i>Krim</i>	Serra, Montanha
<i>Krug</i>	Cachoeira
<i>Krurã</i>	Paca
<i>Kuiiã</i>	Baitaca, espécie de pássaro
<i>Kujà</i>	<i>Xamã</i>
<i>Kurpin</i>	Espírito dos vivos
<i>Mig</i>	Onça
<i>Mig-ton</i>	Dono da Onça, Espírito Mestre da Onça
<i>Nen</i>	Floresta
<i>Nen kute</i>	Capão de Floresta
<i>Nhara</i>	Milho
<i>Numbê</i>	Mundo Subterrâneo
<i>Ókxén, ógxã</i>	Tateto
<i>Óyôr</i>	Anta
<i>Pa'y</i>	Cacique
<i>Pa'y-bang</i>	Liderança de várias <i>emã</i>
<i>Pari</i>	Forma de pescar na cachoeira
<i>Pêin</i>	Especialista kaingang que trabalha com os mortos
<i>Ton</i>	Espírito Mestre, espírito
<i>Tupe</i>	Deus
<i>Uri</i>	Tempo Presente
<i>Vein kuprin</i>	Espíritos bons
<i>Votor</i>	Submetade da sessão clânica dos <i>Kainru-kré</i>
<i>Wãre</i>	Acampamentos
<i>Wâxi</i>	Tempo Antigo
<i>Wonhéntky</i>	Submetade da sessão clânica dos <i>Kamé</i>
<i>Xáembetko</i>	Rio Chapecó
<i>Xê</i>	Quatis
<i>Xopin</i>	Chopim, Rio Chopim