

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

“EU LUTO DESDE QUE ME CONHEÇO COMO GENTE”

Territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil.



Clémentine Maréchal

Porto Alegre, Maio de 2015.

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

“EU LUTO DESDE QUE ME CONHEÇO COMO GENTE”
Territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil.

Clémentine Maréchal

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como exigência parcial a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre, Maio de 2015

CIP - Catalogação na Publicação

Maréchal, Clémentine

"Eu luto desde que me conheço como gente."
Territorialidade e cosmopolítica Kanhgág enfrentando
o poder colonial no sul do Brasil. / Clémentine
Maréchal. -- 2015.
213 f.

Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Cosmpolítica. 2. Kaingang. 3. Territorialidade.
4. Xamanismo. 5. Luta pela terra. I. Baptista da
Silva, Sergio, orient. II. Título.

Clémentine Maréchal

“EU LUTO DESDE QUE ME CONHEÇO COMO GENTE”

Territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como exigência parcial a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rogerio Reus Gonçalves da Rosa
Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza
Universidade Federal de Rio Grande do Sul

Prof^ª. Dra. Ceres Gomes VÍctoria
Universidade Federal de Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Maio de 2015

*« Des armes , des chouettes, des brillantes
Des qu'il faut nettoyer souvent pour le plaisir
Et qu'il faut caresser comme pour le plaisir
L'autre, celui qui fait rêver les communiantes
Des armes bleues comme la terre
Des qu'il faut se garder au chaud au fond de
l'âme*

*Dans les yeux, dans le coeur, dans les bras d'une
femme
Qu'on garde au fond de soi comme on garde un
mystère*

Des armes au secret des jours

*Sous l'herbe, dans le ciel et puis dans l'écriture
Des qui vous font rêver très tard dans les lectures
Et qui mettent la poésie dans les discours
Des armes, des armes, des armes
Et des poètes de service à la gâchette
Pour mettre le feu aux dernières cigarettes
Au bout d'un vers français brillant comme une
larme »*

(Léo Ferré, Des armes.)

Aos Kanhgág em luta e a todos os povos que desafiam as lógicas coloniais. ...

A Iracema, que sigamos nos fortalecendo, nos caminhos tormentosos dessa valiosa e difícil luta pela terra...

A Augusto da Silva e Davi Limeira de Oliveira, com a entranhável convicção que suas vidas combativas não serão esquecidas...

À memória de Dona Rosa...

A Henry, porque mesmo a la distancia, nos encontramos en la oscuridad de las noches estrelladas...

E por fim, a minha mãe, porque levou comigo em cada passo, sentimentos e valores que ela me transmitiu.

***Inh mÿ há jé* “Agradecimentos”**

Resumir em tão poucas palavras a colaboração e o apoio de todas as pessoas que ajudaram na construção dessa dissertação não é tarefa fácil. Muitas foram as pessoas que, desde minha chegada nestas terras, me deram uma força, desde as coisas mais básicas até as mais complexas. Em todo caso, esse trabalho é o resultado de um esforço coletivo e seria impossível não mencionar às pessoas que participaram ativamente na sua construção.

Primeiramente quero agradecer às minhas amigas e amigos Kanhgág com quem aprendi que a luta também se dá em espaços além dos tradicionalmente chamados de “políticos” e, que, também, me ensinaram a importância da “diferença” na construção de si. Em especial a Iracema Ga Rã Nascimento, por ter me convidado a “fazer parte” da sua vida, compartilhando comigo até os espaços mais íntimos; pela confiança, o carinho e também, por ter aceitado entrar na minha vida. A João Padilha, Katumé, Kariné, Kêsé, Kêgĩnh e Vẽnh Féj pela companhia nas viagens e por sempre me receber de bom humor em casa. A Vanessa, por sua fortaleza e sua grande sabedoria, pelos passeios no “mato”, as noites na beira do fogo e as brincadeiras intermináveis. A ela, Ivo Galles, Maria, Fátima, Sergio, Aldir, Francisco, Adão Kanheru, Ruth, Edith, Glênio, Dona Santa, José e Terezinha e as crianças Adrieli, Andressa, Marieli, Ezequiel, Pó Sĩ por ter-me recebido na *ymã* Kairu. Às mulheres fortes e firmes em Kandóia: Cléci Pinto, Cleuza de Paula, Madalena de Paula e Malvina, por sua hospitalidade e pelos momentos de intensa emoção compartilhados. A Luiz Salvador “Saci”, Francisco Rokhág, José Vitorino, Jaime Alves Kentyg, Jorge Garcia e Valdomiro Sé Vergueiro, porque a luta pela terra também se compõe com homens fortes. A Selvino Kókaj Amaral, pelas aulas de Kanhgág e sua disposição em me ajudar na escrita e ortografia de algumas palavras e conceitos empregados aqui. A Douglas, Aline e Marcio, pelas trocas de ideias que abriram novos horizontes reflexivos, e pela força que dão à luta pela terra. Sem esquecer a Nilda Kengrimu Nascimento e Zílio Jagtyg que, nas viagens a Kandóia, não cansamos de conversar, dando risadas até as horas avançadas da noite, nos acolheram com o som do arco de boca e comida deliciosa.

Essa dissertação não teria sido possível sem a colaboração de duas pessoas muito importantes para mim. Agradeço profundamente à Rita Lewkowitz, minha *jamré*, pelo apoio, a disposição, a energia e a cabeça fria, pelas trocas de ideias e as reflexões que me fizeram crescer ao longo desse último ano de mestrado. Por ser meu complemento no percurso desses milhares de quilômetros, estando sempre de bom humor e com alguma novidade para contar;

pela gigantesca parceria e envolvimento em assuntos que vão muito além de uma dissertação de mestrado... Agradeço também a Luiz Gustavo Souza Pradella, sem a sua revisão gramática, a dissertação teria ficado bem menos legível. Por ter aguentado raivas e desesperações com muita paciência, por passar horas, de dia e de noite, de sol e chuva, corrigindo detalhes insignificantes. Mas, sobretudo, por estar do meu lado, acompanhando tristezas, ansiedades e alegrias. Pelo amor, a compreensão, companheirismo e o profundo incentivo à reflexão. Por ter desejado compartilhar comigo um olhar e um sentir além de si mesmo que me tocou profundamente...

Ao meu orientador, Prof. Sergio Baptista da Silva, pela liberdade e autonomia concedida no fio desses dois anos de pesquisa. Por ter apoiado minhas intuições com precisões conceituais e leituras que ajudaram a dar-lhes fundamento. Ao Prof. Carlos Alberto Steil pelas aulas metodológicas de teoria II que me foram de grande ajuda nesta dissertação. Ao Prof. José Otávio Catafesto de Souza, à Prof^a Ceres Gomes VÍctoria e ao prof. Rogerio Reus Gonçalves da Rosa por aceitar compor esta banca examinadora.

Aos amigxs cujo afeto supera a necessidade de designação formal, com quem compartilhei muito das minhas reflexões e que souberam escutar e me complementar. A Jota e Billie, pelas primeiras viagens na BR386 e pelas trocas de ideias loucas e nutritivas. A Grossa, Aranha, Camilo, Nina, Mayara, Jonathan, Paula, Sol, Piruca, Flora, Lampi e Yapa. A Henrique, por difundir amor e bom humor no seio da casa dia a dia. A Sinistro por sempre estar disposto a fazer as coisas, pela ajuda dada em vários momentos. Aos amigxs que, em cada canto do mundo, me apoiaram, em especial à Henry, Clau, Kilian, Marine, Maud, Ludi, Hicham e Juan.

A Luiz Fernando Fagundes que por sua proximidade com os Kanhgág e os movimentos indigenistas, me trouxe várias informações que impulsionaram dentro de mim inumeráveis questionamentos e reflexões.

Seria impossível não mencionar a minha amiga Maya, com quem vamos tecendo caminhos há vários anos. Pelo apoio, a força, os questionamentos e as críticas construtivas. Pela convicção de que seguiremos caminhando na mesma direção, enfrentando tempestades e maremotos.

Ao meu pai, Christophe, por, desde cedo, me deixar voar livre e tecendo meu caminho sem preconceito. Ao meu irmão, Léo, por sua abertura e curiosidade por outros mundos e por

sua extrema sensibilidade da qual aprendo cada dia. À minha irmã, Salomé, pela alegria que nos invade quando estamos juntas, por sua paciência em esperar o dia da minha visita e por sua valentia para enfrentar difíceis momentos da vida. Aos três, por ter feito o esforço de vir até o “sul” para conhecer a vida que levo, lhes ofereço esse trabalho.

A Christian e Jocelyne Guerin, pelo apoio e a compreensão. Pelos momentos compartilhados viajando no sul da América e a confiança que construímos. A eles e a Anne-Marie Sellier, com profundo carinho, lembrando que Breizh (a Bretanha) também foi incivilizada (e, por isso, colonizada).

RESUMO

Esta dissertação é fruto de uma convivência de mais de dois anos com pessoas Kanhgág no Rio Grande do Sul, Estado mais setentrional do Brasil. Busca-se com esse trabalho, entender as relações e conexões existentes entre o colonialismo, a luta pela terra e o xamanismo. Tomamos o conceito de território como foco na análise das relações inter e intraétnicas. Ressaltamos, através da etnografia em Carazinho (RS), continuidades cosmológicas que entram em divergência com continuidades coloniais propiciadas pelos agentes estatais e fazendeiros da região. O conceito de território nos ajuda a entender a existência de uma relação fundamental entre a constituição dos corpos Kanhgág e suas práticas territoriais e políticas. Assim, utilizamos o conceito de biopolítica enfatizando nas continuidades de lógicas coloniais que permeiam a gestão dos corpos e territórios Kanhgág. Este conceito de território é pensado também acompanhando uma mulher *kujá*, cujos sonhos *vênh péti*, nos levaram nas estradas do norte do estado do Rio Grande do Sul após o encarceramento de cinco lideranças Kanhgág em Faxinalzinho (RS). As conexões entre os conhecimentos dos *kujá*, *kujá kajrên* em constante movimento e a luta pela terra nos aparece como evidente, buscamos assim focar as análises a partir dos conhecimentos desta mulher, conhecimentos que estão postos em práticas e por serem reconhecidos por outros, formam parte do que chamamos de cosmopolítica Kanhgág. O conceito de cosmopolítica nos ajuda a juntar as diferentes práxis relacionais dos Kanhgág que hoje enfrentam diversas ofensivas coloniais. Sendo o território um dos focos centrais dessa ofensiva, tratamos de ressaltar as maneiras com as quais os Kanhgág concebem e praticam sua territorialidade dentro e além das fronteiras institucionais. Essas práticas se agenciam no xamanismo, seja com os saberes dos *kujá*, seja através de capacidades relacionais de certas lideranças. Esse trabalho se baseia na relação como premissa fundamental para conhecer a constituição e transformação dos mundos que os Kanhgág percorrem.

Palavras chaves: Cosmpolítica, Kaingang, territorialidade, kujá, xamanismo, colonialismo, luta pela terra.

RESUMÉ

Ce mémoire est le fruit de plus de deux ans de recherches avec des Kanhgág dans le Rio Grande do Sul, Etat le plus au sud du Brésil. Ce travail cherche à comprendre les relations et connexions existantes entre le colonialisme, la lutte pour la terre et le chamanisme. Nous prenons le concept de territoire en tant que loupe dans l'analyse des relations inter et intraétniques. A partir d'une ethnographie à Carazinho (RS), nous exposons les continuités cosmologiques qui divergent des continuités coloniales conciliées par les agents de l'Etat et les grands propriétaires terriens de la région. Prenant le concept de territoire comme base d'analyse, nous comprenons l'existence d'une relation fondamentale entre la constitution des corps Kanhgág et leurs pratiques territoriales et politiques. C'est ainsi que nous utilisons le concept de biopolitique qui nous aide à emphatizer les continuités des logiques coloniales qui pénètrent la gestion des corps et des territoires Kanhgág. Ce concept de territoire est aussi pensé à partir d'une expérience de voyages avec une femme *kujá* dont les rêves *vēnh péti* nous emmèneront sur les routes du nord de l'état du Rio Grande do Sul, juste après l'arrestation de cinq Kanhgág à Faxinalzinho (RS). Les connexions entre les savoirs des *kujá kujá kajrēn*, en mouvement constant et la lutte pour la terre nous apparaît comme évidentes, nous cherchons donc à mettre la lumière sur les savoirs de cette femme, savoirs qui sont mis en pratique et qui, pour être reconnus par d'autres, forment partie de ce que l'on appelle la cosmopolitique Kanhgág. Le concept de cosmopolitique nous aide à joindre les différentes praxis relationnelles des Kanhgág, qui, aujourd'hui confrontent des offensives coloniales diverses. Le territoire étant un des éléments centraux de cette offensive, nous cherchons à visualiser les différentes manières avec lesquelles les Kanhgág conçoivent et pratiquent leur territorialité à l'intérieur et au-delà des frontières institutionnelles. Ces pratiques s'agencent dans le chamanisme, que ce soit avec les savoirs des *kujá* ou à travers des capacités relationnelles de certains chefs. Ce travail se base sur la relation comme prémice fondamental pour connaître la constitution et la transformation des mondes que les Kanhgág parcourent.

Mots clés: Cosmpolitique, Kaingang, territorialité, *kujá*, chamanisme, colonialisme, lutte pour la terre.

INDICE DE IMAGENS

Imagem 01	
Iracema abraçando o ipê. Nonoai, junho de 2014	1
Imagem 02	
Mapa do Rio Grande do Sul	24
Imagem 03	
ymã (Terras Kanhgág e Terras Indígenas) na região metropolitana de Porto Alegre e mencionadas na dissertação.....	25
Imagem 04	
ymã (Terras Kanhgág e Terras Indígenas) no norte do RS e mencionadas na dissertação...	26
Imagem 05	
Ymã Kairu vista de cima. Junho 2013. Foto de Valeria Garcia Lopez.....	27
Imagem 06	
ymã Kairu. Estrada BR 386 e mulhe res cuidando do artesanato. Julho de 2013	35
Imagem 07	
ymã Kairu. Andressa pendurada de uma árvore. Janeiro de 2014.....	38
Imagem 08	
Vanessa e seus filhos	
Ezequiel, Marieli e Adrieli. Junho de 2013. Ymã Kairu	41
Imagem 09	
Terra Kanhgág arrasada pelos campos de soja. Carazinho, julho de 2013.....	43
Imagem 10	
Adrieli com os braços pintados. Foto de Bruna Anacleto. ymã Kairu, junho de 2013	51
Imagem 11	
Mapa de Carazinho.....	54
Imagem 12	
Ivo caminhando com cipó na BR 386. Janeiro de 2014	59
Imagem 13	
Tatu de cipó, Junho de 2013, Ymã Kairu	63
Imagem 14	
Adão Kairu e suas parentes na festa do Índio, Lajeado do Bugre, Abril de 2013	66
Imagem 15	
Vanessa tirando cipó. Carazinho, janeiro de 2014.....	66
Imagem 16	
Vanessa assando a massa para fazer o ãmĩ. Junho de 2013, Ymã Kairu	66
Imagem 17	
Vanessa e Ruth, cuidando do ãmĩ. Junho de 2013, Ymã Kairu	66
Imagem 18	
Andressa e Adrieli tomando banho na Ymã Kairu. Junho de 2013.....	76
Imagem 19	
Fuva, Ymã Kairu. Junho de 2013. Foto de Valeria Garcia Lopez.	76
Imagem 20	
Agentes de saúde, analisando os dentes de Vênh Fej. Casa de Iracema, vila Jari, Viamão. Inverno de 2014.....	78
Imagem 21	
Palácio Piratini, 30 de agosto de 2013. Cacique “Saci” frente a BM.....	82
Imagem 22	
Palácio Piratini, 30 de agosto de 2013.....	82

Imagem 23	
Deoclides de Paula sendo preso, 9 de maio de 2014, Faxinalzinho	88
Imagem 24	
Operação Kandóia”. Kandóia, novembro de 2014	90
Imagem 25	
Iracema e eu no carro, em direção à Kandóia, 19 de maio de 2014	96
Imagem 26	
Viagem de Iracema. De Mangueirinha até Herval do Sul	120
Imagem 27	
Iracema entregando os vênh-kagta para Madalena de Paula, ymã Kandóia, 21 de maio de 2014	125
Imagem 28	
Desenho de Iracema.....	127
Imagem 29	
Itinerário da primeira viagem, de Porto Alegre até Kandóia	130
Imagem 30	
João, Kêgĩnh e Iracema levando a cesta entregueada por Madalena. 21 de maio de 2014. ...	137
Imagem 31	
Estrada BR386. Desertos de soja.....	138
Imagem 32	
Nilda e Zilio, em sua casa T.I Fág Kavá (Serrinha), 19 de maio de 2014	138
Imagem 33	
João e Kêgĩnh. E Iracema, pensativa. T.I Fág Kavá (Serrinha), 19 de maio de 2014. Foto de Rita Lewkowicz.....	138
Imagem 34	
Fág (araucária). ymã Kandóia, junho de 2014.....	139
Imagem 35	
Iracema apoiando à Madalena de Paula, ymã Kandóia, junho de 2014	143
Imagem 36	
Ymã Kandóia, junho de 2014	147
Imagem 37	
Cemitério “interditado”, ymã Kandóia, junho de 2014	147
Imagem 38	
Madalena de Paula, junto com as mulheres, apontando em direção figueira antiga, hoje sendo parte da casa de um colono. Kandóia, junho de 2014	147
Imagem 39	
Ymã Kandóia, junho de 2014, mulheres conversando no momento da nossa despedida ..	147
Imagem 40	
Reencontro de Iracema com seu irmão, Kave. T.I Fág Kavá (Serrinha), junho de 2014 ...	157
Imagem 41	
Iracema e seus filhos Katumé e Kêsê frente à estatua do cacique Nonoé. Entrada de Nonoai, junho de 2014	160
Imagem 42	
“Saci” pintado e armado de costas ao palco. Atras dele, pode se ver o cacique da T.I Serrinha conhecido como Mingue, sentado, com chapéu e bigode.....	172
Imagem 43	
Iracema, João, Zé Lopez e Kasu, no encontro de CEPI, 22 de setembro de 2014.	177
Imagem 44	
Meninas Kanhgág pintando os políticos. Encontro do CEPI, 23 de setembro de 2014	180

Imagem 45

Jorge Garcia na dança final do V encontro dos kujá. Morro do Osso, 23 de novembro de 2014. Foto de Cassio Martinez 184

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
BM	Brigada Militar
CEPI	Conselho Estadual dos Povos Indígenas
COSAI	Coordenação de Saúde do Índio
DAP	Declaração de Aptidão ao Pronaf
DAPI	Declaração de Aptidão ao Pronaf Indígena
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EMATER	Associação Rio-Grandense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural
EVS	Equipes Volantes de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MCMV	Minha Casa Minha Vida
MDA	Ministério de Desenvolvimento Agrário
MPF	Ministério Público Federal
NIT	Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais
PEC	Portaria proposta de emenda à constituição
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PT	Partido dos Trabalhadores
SasiSUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SDR:	Secretaria de Desenvolvimento Rural
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena.
SMEC	Secretaria Municipal de Educação e Cultura

SPI:	Serviço de Proteção do Índio e de Localização dos trabalhadores nacionais (até 1918)
SUS	Sistema Único de Saúde
SUSA	Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
T.I.	Terras Indígenas
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UTI	Unidade de Tratamento Intensivo

Sumário

Prólogo. O antropólogo é um caroneiro.....	18
Introdução.....	24
1 Entre Etnocídio e Integração. Etnografando as relações entre a comunidade Kanhgág Kairu e os fóg em Carazinho.....	34
<i>1.1 Kairu: Uma aldeia na beira da estrada</i>	<i>35</i>
1.1.1 A estrada, uma fronteira?.....	38
1.1.2 Uma cidade controlada pelo agronegócio.....	43
1.1.3 Pequena abordagem dos mecanismos de inclusão em Carazinho.....	48
<i>1.2 Entre o Museu e a Estrada. Visibilidade e valorização da “cultura” Kanhgág em Carazinho: experiência de um projeto boicotado.....</i>	<i>54</i>
1.2.1 O projeto.....	55
1.2.2 Impasses cosmológicos?.....	59
1.2.3 Entre o Museu e a Estrada.....	63
<i>2.1 Gestão da saúde. “deixar morrer” em Carazinho, “fazer viver” na região de Porto Alegre.....</i>	<i>69</i>
2.1.1 Criminalização dos conhecimentos e cuidados próprios.....	69
2.1.2 Deixar morrer em Carazinho.....	72
2.1.3 Dentes “podres”, jalecos brancos.....	76
<i>2.2 Te entregamos com uma mão o que te retiramos com a outra. A complexidade da luta pela demarcação de terras no Rio Grande do Sul.....</i>	<i>79</i>
2.2.1 O Faroeste brasileiro.....	80
2.2.2 “Os Kanhgág não temos medo de morrer, temos medo de ser esquecido.” Perseguição política e midiática em Kandóia.....	84
2.2.3 A complexidade da luta pela terra no Rio Grande do Sul.....	91
3 Abordar a territorialidade a partir de uma escrita colaborativa.....	94
<i>3.1 Seguir e conviver. Trajetória metodológica.....</i>	<i>94</i>
3.1.1 Itinerando.....	94
3.1.2 Afinidades em movimento. Do “duplo afetamento”.....	96
3.1.3 Entre escolhas (estratégicas) e processos de legitimação.....	99
<i>3.2 Introdução à cosmologia Kanhgág.....</i>	<i>101</i>
3.2.1 Falar de xamanismo ?.....	101
3.2.2 Complementaridade Kanhgág: a procura do diferente.....	107
4 Kujá kajrën. Conhecimentos de kujá.....	114
<i>4.1 Trajetória de kujá.....</i>	<i>114</i>
4.1.1 Um dia de abril no brique da redenção.....	114
4.1.2 Crescendo sonhando.....	115
<i>4.2 Jamré fi tu Fortalecendo a jamré.....</i>	<i>125</i>
4.2.1 Vënh péti: os sonhos.....	128

4.2.2 <i>ĕg tĵ mĵsĕr. Alegando-nos com as parentes.</i>	130
4.2.3 <i>Jamrĕ fi mĵsĕr. Como os sonhos se tornam vivos.</i>	135
5 Ga krĕ vĕnh nĕn. Os filhos da terra cuidando das florestas.	139
5.1 <i>“Eu luto desde que me conheço como gente.”</i> Primeira aproximação à cosmopolítica Kanhgág.....	140
5.1.1 Introdução ao termo de cosmopolítica	140
5.1.2 <i>“Vim aqui de longe para sofrer com meus parentes.”</i> As mulheres na luta pela terra em Kandóia.....	143
5.2 <i>“O índio não para em lugar nenhum”.</i> Aproximações à territorialidade Kanhgág.....	148
5.2.1 Ga: Território como tecido de relações: Em busca de equilíbrio.	148
5.2.2 Construindo o território Kanhgág no movimento.	155
5.2.3 O território além do visível. Pequenas Aproximações à temporalidade Kanhgág.	160
5.3 <i>“Aprendi a ler no fundo dos olhos dos brancos”.</i> Entre xamanismo e cosmopolítica Kanhgág.....	164
5.3.1 Do indígena ao agricultor familiar?	165
5.3.2 “Faccionalismo”	172
5.3.3 Xamanismo nas reuniões públicas.	180
Considerações Finais.	184
EPILOGO.	193
REFERÊNCIAS.	198
Glossário de palavras em Kanhgág.	203
ANEXOS.	205

Prólogo. O antropólogo é um caroneiro...

“A vida é um país estrangeiro.” Jack Kerouac

A carona como abertura ao outro

Pegando carona no sul do Brasil foi a forma como, em grande parte, comecei a conhecer as pessoas desta terra. Quase sem querer, meus primeiros passos foram “etnografando” nas estradas, entre caminhões e postos de gasolina, casas e pessoas desconhecidas. Assim descobri um certo “gosto” pelo desconhecido, imprevisto e, porque não dizer, pela aventura, que nós, “viajantes” costumamos levar dentro...

As viagens fazem parte da minha vida desde muito cedo e sempre encontrei nelas um conforto, o conforto do desconforto, das situações não imaginadas, às vezes incômodas, às vezes maravilhosas. Talvez essa trajetória tenha feito com que as pessoas Kanhgág - que futuramente conheci - estabelecessem comigo uma “afinidade”. Esta afinidade surgiu talvez, em torno dos seus próprios movimentos (sonhos, viagens, lembranças), que me levaram também a entender suas múltiplas territorialidades além e fora das fronteiras institucionalizadas... Mas isso, o retomaremos com calma ao longo dessa escrita.

Sentada na frente do computador, centenas de páginas cheias de citações, misturadas entre palavras de pessoas que se reconhecem como Kanhgág, palavras de pessoas que se reconhecem como intelectuais (antropólogos e filósofos principalmente), às minhas próprias palavras. Estas são resultado já desta primeira “mistura”. A música nos meus ouvidos, o sol encostando-se atrás da laranjeira e os olhos derivando na frente da janela, tento retroceder no tempo e colocar no papel essas sensações que cativaram minha atenção no intuito de dar-lhe algum sentido “antropológico”.

As implicações são grandes: como começar uma escrita depois de dois anos de “presença” e “convivência” não somente com um “grupo” indígena em particular, mas também em um país até esse momento, conhecido somente através de alguns encontros parciais ou dos clichês transmitidos por um imaginário coletivo representado, sobretudo, pela mídia, seja lá na Europa, seja na América Latina. O desafio de colocar, mais que as análises, as sensações no papel, é assustador: como retribuir através de folhas cheias de tinta, as complexas relações que construí (construímos) até agora?

A escrita fica no campo da tradução, a tradução é sempre uma traição (Clifford, 1999). Transformar os sentires em palavras e as palavras em escrita é a traição que decido assumir (frente a mim e também frente a quem, - como as pessoas com quem me relacionei no campo dessa pesquisa - baseia suas experiências e costuma transmiti-las na oralidade) no momento de “transcrever” aquelas experiências no papel... Muitas coisas não conseguirei “dizê-las”, ou as “mal-direi”, contudo, tentarei ser o mais sincera possível comigo mesma e com as pessoas que me acompanharam e as quais acompanhei...

Quero começar essa dissertação ressaltando algumas situações que vivenciei nas estradas e que me fizeram pensar num ponto de partida para essa nova viagem, a viagem da escrita.

Na minha primeira viagem no interior do Rio Grande do Sul, em abril de 2013, numa noite de primavera, sentada no terraço de um dos únicos bares abertos na cidade de Carazinho, depois de um dia cheio de tensões após uma primeira “experiência” com um grupo Kanhgág, a comunidade Kairu de Carazinho (RS), algumas cervejas acompanhando o meu desborde emocional, peguei um caderno de papel e escrevi essas poucas palavras: “um antropólogo que nunca pegou carona, não é um bom antropólogo...”

A carona foi e segue sendo um dos jeitos que tenho para me aproximar dos “outros”, entendendo “o outro” na plenitude da sua diferença comigo. Ao longo da minha vida, a carona me trouxe encontros com pessoas com quem nunca teria trocado ideia em outro tipo de situação: desde o militar aposentado ao caminhoneiro impregnado de comentários racistas e misóginos, do político frustrado à mulher triste que não tinha a quem contar as desgraças da vida, do d-j alemão ao fazendeiro (alemão também) exilado no Uruguai, do “tiozinho” ao caminhão azul, cujo tempo era outro ao empresário apressado (oprimido) pela vida capitalista...

Contudo, diria que “a carona” é o momento da escuta... Ao adentrar no carro do “outro”, me coloco na posição de quem tem algo a escutar, pois é, geralmente quem te levanta da beira da estrada tem algo para contar... seja para lutar contra o sono, seja para partilhar, também com “outros” parte da sua visão do mundo; visão que, nesses momentos tende a ser entendida pelos oradores como muito própria. Pegar carona é uma maneira de compreender que existem várias visões do mundo dentro de uma “sociedade” em si. Trajetórias de vida que permitem “entender” cada uma dessas visões do mundo. O ex-militar desiludido da legião estrangeira, que pensava salvar o mundo com operações militares no Congo; o caminhoneiro

“negão” que mantinha ódio e paixão pelas mulheres negras, o plantador de soja alemão a quem tentei, em vão, trocar alguma ideia e, por fim, o policial da inteligência uruguaia, tornado conselheiro do Partido Verde. Algumas experiências na estrada me fizeram pensar sobre a existência ou não de um dualismo entre uma visão do mundo “ocidental” VS “ameríndio”. Ainda, não cheguei a uma conclusão que tenha me convencido plenamente, porém, nado entre mares de intuições, momentos compartilhados e leituras que me fazem pensar e repensar essa pergunta: podemos falar de “uma” cosmovisão ocidental?

O caminhoneiro “negão” odiava os negros e detestava os bandidos, mas achava que tudo mundo deveria poder “viver bem”: ter dinheiro, o suficiente para sobreviver pelo menos. Não era muito rico não, morava em uma quebrada de Alvorada, e quando lhe perguntei se achava que as pessoas podiam escolher ser pobres, a sua resposta era firme: “*não, como assim? Todos queremos ter grana...*”. Por sorte, chegamos a Pelotas no momento indicado. Já não aguentava mais suas palavras sobre a necessidade da pena de morte aos bandidos que roubam o dinheiro das pessoas que trabalham...

O ex-militar contava das ordens recebidas pela ONU no Congo: “*vocês estão aí para matar negros*”. Enjoada ao estar sentada do seu lado, brotava também uma fascinação nos meus olhos: que será a vida de um militar mandado no Congo a matar negros, agora nos anos 2000? Contava que se deu conta que foi mandado lá mais para servir interesses imperialistas e colonialistas que para “salvar ou ajudar” a um povo... Contou que teve que lutar contra líderes africanos cujos corpos “eram que nem água”, os seus inimigos podiam atirar neles sem que as balas os machucassem... Contou do seu comandante da tropa de elite inglesa que não duvidava em tomar as ordens da ONU ao pé da letra, e como ele se opôs que uma menina africana de quatro anos fosse assassinada só pelo prazer de matar do seu comandante.

O policial da inteligência uruguaia era por si só um personagem. O conheci na sede do Partido Verde de Jaguarão. Pois, nas minhas peregrinações acabei sendo alojada aí. Ele vestia uma calça vermelha gritante com o intuito de seduzir as belas mulheres brasileiras. Quando me contou que trabalhou na época da ditadura no Uruguai, me lembrei dos Tupamarus e das centenas de pessoas assassinadas e torturadas. Ele podia ter sido um torturador, um estuprador ou um comandante... Fiquei curiosa para conhecer como funcionava a mente de um policial de “elite”, pois não é qualquer dia que alguém tem essa oportunidade. Perguntei sobre sua vivência no Brasil, sobre o que ele achava da “política brasileira” e das revoltas de junho, da guerra nas favelas. Pela minha maior surpresa, me dei conta que não era tão fascista quanto

parecia, pelo menos no discurso. Reclamava da corrupção das elites brasileiras e da impossibilidade de fazer um “bom trabalho” por causa dessa corrupção, pois afirmava que quem estava atrás do tráfico de drogas era, em grande maioria os políticos corruptos, a quem ele devia responder. No fim, se assumia como mais um escravo de um sistema político e social hierarquizado, manipulado por elites governamentais. Sobre as revoltas de junho, ele achava até legítimo as pessoas se revoltarem por “seus direitos”, mas não podia estar de acordo com a violência, com os “quebra-quebra”, pois claro, a violência é de monopólio do Estado, quando é utilizada por pessoas, sejam estudantes, pobres ou indígenas é considerada como terrorismo e criminalizada até mais não poder. Como o caminhoneiro, o policial acreditava na “igualdade para todos”, em políticas públicas assistencialistas para “pobres”, porque o *devoir* do “pobre” era entendido por eles, necessariamente como a possibilidade de uma futura riqueza.

Encontrei o plantador de soja numa estrada vazia do norte do Uruguai, porém era originário de Porto Alegre. Exilou-se no Uruguai porque achava que no Brasil era muito difícil se tornar um grande empreendedor. Fiquei surpresa, já que a maior parte da mata nativa do Rio Grande do Sul tinha virado campo de soja, mas talvez houvesse se exilado por causa da competência entre colonos e fazendeiros... Não gostava de índio não, e tomava o tempo de me relatar todos os clichês reacionários transmitidos ainda pelos políticos no Brasil: o índio era preguiçoso, sujo, não sabia trabalhar e roubava as terras de quem estava aí antes, pois obviamente, eles têm reservas! Para que invadir as terras dos homens que dão alimentos para o povo brasileiro?! Tentei durante meia hora “trocar ideia”, tentar falar do meu ponto de vista em relação aos “índios”, falando que não necessariamente eles pensam igual etc., mas, o papo acabou rápido, o plantador de soja acreditava na “integração” e na “adaptação” dos índios para viver dentro do marco civilizatório ocidental. Fez-me pensar nos imigrantes africanos e árabes na França e nas políticas integracionistas do governo francês. “*La France, tu l’aimes ou tu la quitte.*”¹, clamava pelos ares o famoso ex-presidente, ditador francês de origem húngara². Os anos após o que se costumou chamar de “a colonização”, as políticas seguem o mesmo rumo, o rumo de tornar o outro um mesmo, um “igual”, porém, inferiorizado, sempre colocado numa postura de “aprendiz”.

¹ “A França, tu a ama o tu a deixa.” Frase, de fato semelhante ao bordão da época da última ditadura militar no Brasil: “Brasil, ame-o ou deixe-o”.

² Nicolas Sarkozy, presidente da França de 2006 a 2010.

Contudo, talvez fosse o militar quem me pareceu ter mais abertura e sensibilidade ao “outro”. Quem pareceu ter-se questionado e reconhecido a existência da diferença. Reconhecer a existência da diferença é o primeiro passo para poder aceitá-la. Porém, as diversas visões do mundo ocidentais parecem se esforçar em negá-la. Talvez, é nesse sentido, que podemos falar em várias cosmovisões presentes no mundo ocidental, regidas por lógicas que negam a diferença. Cosmovisões então, não necessariamente, totalmente homogêneas, mas, nas quais cabem muito bem, por exemplo, plantadores de soja com um etos produtivista como ecologistas radicais anti-capitalistas, ou ONG indigenistas.

O duplo sentido de pegar carona:

Pegar carona, o entendo também no seio da etnografia. Em outras palavras, se deixar levar pelas “coisas” no sentido “ingoldiano” foi o que guiou, sem querer querendo, esse “trabalho”. Esse “deixar levar” me guiou pelas estradas do norte do Rio Grande do Sul, junto com as pessoas com quem estava construindo a etnografia. Lembrei de uma frase de James Clifford (1999, p.13): “as pessoas estudadas por antropólogos, poucas vezes têm sido sedentárias”³. Escutei várias mulheres Kanhgág afirmarem que suas vidas tinham sido “cheias” de viagens. Das “reservas indígenas” até as cidades, das Terras Indígenas demarcadas ao litoral. Vivências nas estradas, vivências *de* estrada que apareceram como o motor da minha reflexão sobre “territorialidades Kanhgág”. “*O índio não para em lugar nenhum*”. Foi uma frase que escutei várias vezes e decidi entender – como parte de cosmologias próprias – a partir das nossas *itinerâncias*. “Pegando carona” junto com os Kanhgág, comecei a dar tanta importância às viagens como aos lugares de habitação (Clifford, 1999). As viagens viraram também teoria, viraram territórios e momentos intensos de “convivência”. “convivência” que tentei tornar dupla, abrindo a “minha vida” para as pessoas com quem construí esse trabalho, tentando assim tornar a relação algo vivo, e o mais simétrico possível.

Contudo, esse trabalho abre portas para pensar sobre a dificuldade dos “ocidentais” em conviver com a diferença. Não posso negar que nesse momento, meu coração está invadido pela raiva e meus olhos pelo sangue... O sangue “dos diferentes”, que segue sendo derramado, seja literalmente ou “simbolicamente” falando. Há uma semana atrás (no dia 17 de novembro de 2014), uma operação militar gigantesca invadiu a aldeia indígena de Kandóia, centenas de policiais federais e militares coletaram mostras de DNA dos Kanhgág, enquanto, uns dias

³ No texto original: “las personas estudiadas por antropólogos, pocas veces han sido hogareñas” (Clifford. 1999). Tradução minha.

antes, na cidade de Vicente Dutra, um professor Kanhgág bilíngue de vinte dois anos, Davi Limeira de Oliveira, foi esfaqueado pelas costas por pistoleiros da região. Ao mesmo tempo, em encontros organizados pelo governo, políticos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI⁴) e de diversas instituições, fingiam demonstrar solidariedade aos índios, assumindo cada vez mais promessas de papel, que na prática, já se sabe, nunca se cumprem. Como bem dizia José Vitorino, liderança da Terra Indígena de Iraí, no quinto encontro⁵ dos *kujá*⁶: “Faz 514 anos que os políticos querem exterminar os índios.”

Não escondo minha “não neutralidade” nesse trabalho. Em momentos de guerra, a neutralidade não existe. Sem me colocar numa postura “militante”, assumo que esse trabalho todo parte de uma sensibilidade direcionada aos povos indígenas em geral, sensibilidade que virara solidariedade ao longo dos caminhos. Solidariedade enfocada na valorização e na aprendizagem de outras formas de ver e se relacionar com “o mundo” e no profundo desprezo frente à hegemonização dos modos de viver “civilizados”.

⁴ A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Cabe à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. A FUNAI também coordena e implementa as políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados. Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>

⁵ O V encontro dos *kujá* teve lugar da Terra Kanhgág Tupê Pên-Morro do Osso nos dias 21 e 22 de novembro de 2014. A maioria das falas que coloco na dissertação que tiveram lugar no encontro dos *kujá* foram tomadas de entrevistas realizadas para a realização dum filme sobre o encontro. O filme foi dirigido por Luiz Fagundes, com a ajuda de Gustavo Pradella e Cassio Martinez.

⁶ Por enquanto reduziremos a palavra Kanhgág *kujá* a uma tradução por pajé em português já que é um termo que vários deles usam para traduzi-lo ao português. Nos capítulos III, IV e V da dissertação, retomaremos essa discussão.

Introdução

“Para falar direto, tem que conviver.” Ga Rã

Essa pesquisa é o resultado de uma convivência de pouco mais de dois anos com várias pessoas Kanhgág na região do Rio Grande do Sul no Brasil. Os Kanhgág são um grupo Jê Meridional e pertence ao tronco linguístico Macro-Jê. Habitam as regiões altas e de florestas de araucárias, nos estados atuais do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e o sul de São Paulo. Vários grupos vivem em Terras Indígenas (T.I.) demarcadas pelo Estado brasileiro; outros, seguem lutando pela demarcação das suas terras no interior do Rio Grande do Sul. Vários grupos também saíram de algumas T.I. e constituíram novas *ymã* (aldeias) na região do litoral de Porto Alegre.



Imagem 2: Mapa do Rio grande do Sul no Brasil 1

Essa dissertação busca o entendimento das territorialidades Kanhgág, que através da etnografia, me apareceram como ligadas tanto a continuidades cosmológicas quanto a continuidades coloniais. Trata-se, nesse sentido, entender que a territorialidade Kanhgág está baseada em múltiplas relações que detalharemos ao longo do texto.

Está claro que esta dissertação não está sendo “escrita” somente por mim, as falas são dos meus parceiros Kanhgág e a propriedade intelectual desse trabalho também é deles. Porém, a “tradução- traição” está sendo trazida por mim. Provavelmente, outro “pesquisador”, com as mesmas falas, e até as mesmas experiências, “na mão”, estaria fazendo um trabalho distinto, ou até mesmo, contraditório com o que vou a escrever. Negar que as nossas trajetórias de vida, nossas afinidades ideológicas e sociais, e também nossos “gostos” possam

influir na nossa escrita é equivalente a assumir uma postura “objetiva” inscrita ainda na perspectiva positivista de um mundo social cristalizado em um espaço-tempo; onde a presença do antropólogo não interferiria em nada sobre a vida social e íntima das pessoas “estudadas” e onde as pessoas “estudadas” não interferiram em nada na vida social e íntima do “pesquisador”. Como ressalta Wagner (2010 [1981], p.34), “Em um grau de que raramente nos damos conta, dependemos da participação dos outros em nossas vidas e da nossa própria participação nas vidas dos Outros.”

A etnografia começou em abril de 2013 no brique da redenção onde conheci a João Padilha e Iracema Nascimento que se tornaram meus amigos. Como moravam perto da minha casa, ia visitar eles de maneira seguida, porém, naquele momento tinha decidido focar minha pesquisa na *ymã* Kairu em Carazinho (RS). Vejo pertinente ressaltar que o conceito de *ymã* é “traduzido” como aldeia e diferenciado do conceito de *vãre* que se referiria às terras de passagens ou “acampamentos” onde os antepassados dos Kanhgág passaram (Aquino, 2008). O conceito de *ymã mág* (aldeia grande) se refere pelos Kanhgág, ao Brasil, e ressalta desde já, uma concepção do território além de fronteiras institucionais. Todas as aldeias onde fui, foram consideradas pelos seus habitantes como *ymã*.

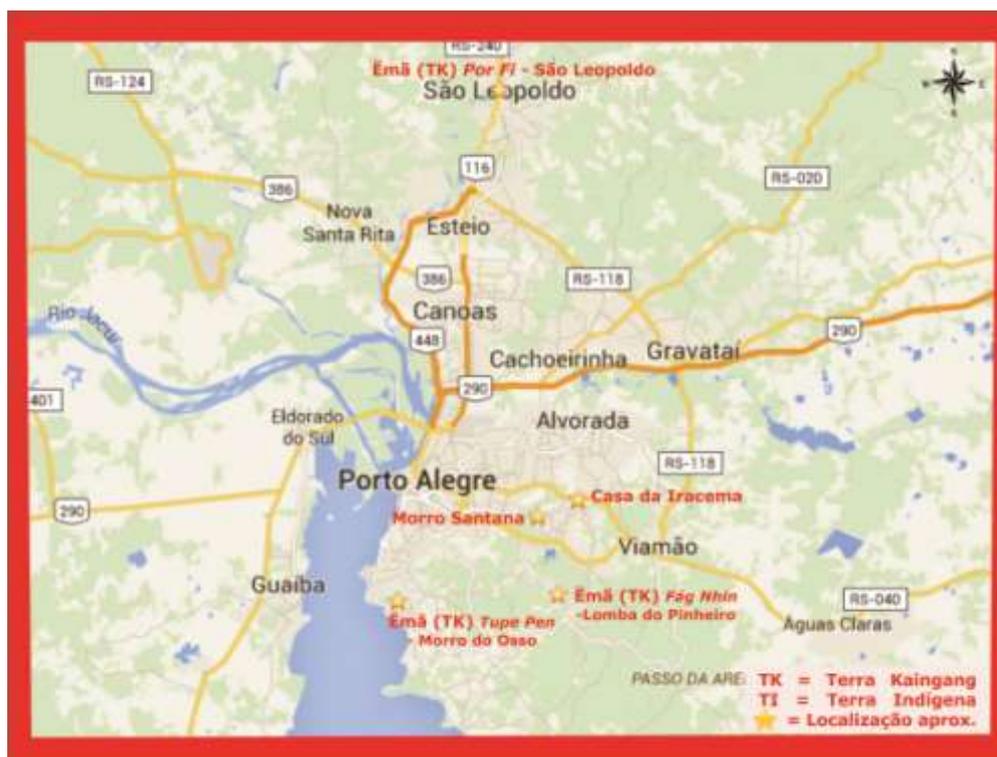


Imagem 3: *ymã* (Terras Kanhgág e Terras Indígenas) na região metropolitana de Porto Alegre e mencionadas na dissertação.



Imagem 5: Ymã Kairu vista de cima. Junho 2013. Foto de Valeria Garcia Lopez

O domingo 14 de julho de 2014 foi um dia de culto evangélico para alguns membros da *ymã* Kairu. Como a maioria dos homens não trabalha, o domingo é o dia mais animado da semana. Era um dia ensolarado apesar do frio do inverno. Cheguei na aldeia acompanhada do meu irmão, recém chegado da França, e de outro antropólogo⁷, já conhecido pelo-as Kanhgág de Carazinho. O centro da atenção das pessoas, inclusive o nosso, se voltou para a igreja, construída pelos Kanhgág de madeira com um teto de lona, onde acontecia o culto semanal. Algumas pessoas estavam assando carne e preparando comida para comer depois do culto. Convidaram-nos a entrar na igreja, me sentei primeiro adiante, junto a algumas mulheres. Uns minutos mais tarde, entrou na igreja um jovem, com um cigarro na mão, titubeando, certamente das consequências de uma noite anterior animada. Ele chegou do meu lado e quis se sentar. Deixei o lugar pra ele e fui a me sentar atrás, mas ele me seguiu, se sentou do meu lado e me disse: *“você não acredita em Deus, você não acredita, tá aqui só pra fazer um estudo, mas não acredita em Deus...”* Depois de tentar trocar algumas palavras em voz baixa, em vão, decidi sair da igreja para não incomodar o culto e também para conversar com aquele menino. À luz do dia, o reconheci. Já tinha trocado ideia com Glênio a primeira vez que tinha vindo para Carazinho; a impressão que tinha me deixado era totalmente distinta da que estava experimentando agora, e ao mesmo tempo, era tão próxima de uma realidade que presenciei sem ser capaz de vê-la nessa ocasião. Lembrava-me de um jovem preocupado com a política, sim, com uma vontade de estudar informática para poder se enfrentar com o mundo dos *fóg*

⁷ Diego Eltz, doutorando na UFSC.

(não índio, civilizado)⁸, conhecendo seus pensamentos para assim reconquistar sua terra... Hoje, sua raiva parecia ter saído e se voltado contra nós, pequenos representantes do mundo “branco”. Segundo ele, estávamos aqui para ganhar dinheiro e somente estávamos aparentando ter uma preocupação por eles: “*vocês estão aqui porque estudam, mas na real não têm interesse nenhum por nós...*”. “*Vocês estão aí, mas na real; vocês têm nojo de nós, vocês todos têm nojo...*” Ficando sem muitas palavras, tentava dizer para ele que não era bem assim, que se estávamos aqui era porque queríamos... Entre lágrimas de cachaça e revolta contra o mundo de hoje: “*Os índios já têm carros*” e “*só pensam em dinheiro*”, aparecia com clareza uma preocupação em rebeldia contra os responsáveis dos efeitos das colonizações. Gritava na saída da igreja: “*olha nem tem kujá⁹ na aldeia, tem pastor...*”

A interpelação que me faz Glênio, ao mesmo tempo em que expressa os efeitos de processos coloniais vinculados a cosmovisões capitalistas, foi bastante reveladora. Ressaltava em algumas palavras a complexidade de uma luta pela terra vinculada a relações tensas tanto com os *fóg* quanto entre os mesmos Kanhgág. Desde os primeiros passos etnográficos, vi que a luta pela terra devia ser entendida como permeada de relações complexas que deram lugar a processos de reelaborações cosmológicas que deviam ser tomados em conta. Questionei também o meu lugar na pesquisa, um lugar que tratei de tencionar ao fio dos caminhos percorridos no intuito de romper com a ideia de pesquisadora que escreve “sobre” os pesquisados. Nesse sentido, a premissa da pesquisa se baseia numa intenção de reconverter o nosso olhar, possibilitando-nos atingir pontos de vista outros, através de outros pontos de vista (Goldman, 1999, p.89).

Essa pesquisa etnográfica poderia ser “dividida” em dois tempos, duas perspectivas etnográficas que se complementam e se juntam no intuito de falar tanto dos processos coloniais atuais quanto do protagonismo dos Kanhgág que os enfrentam. A experiência e convivência com as pessoas na *ymã* Kairu em Carazinho propícia um entendimento dessas lógicas coloniais e etnocidas ao mesmo tempo em que ressalta a existência de uma cosmologia Kanhgág diferente e incorporada por uma série de relações, relações entre seres humanos (os e as parentes principalmente), seres humanos e “não humanos” (sementes, cipós,

⁸A palavra *fóg* em Kanhgág é comumente traduzida por “brancos”. Porém os *fóg kupri* são os “brancos” com a pele efetivamente branca, os *fóg sá* são os “brancos” com a cor de pele preta. No encontro dos *kujá* de 2014 perguntei para José Vitorino, liderança de Iraí que estava dando um testemunho muito forte sobre a civilização, qual era a palavra civilização em Kanhgág, ele me respondeu que era *fóg*. Pois, o termo é utilizado de maneira pejorativa pelos Kanhgág, que pode se referir a uma violência colonizadora ancestral.

⁹ Termo comumente traduzido como pajé, mas, detalharemos o conceito em 4.

árvores). Nesse sentido, os aportes antropológicos de Philippe Descola (2005) e Viveiros de Castro (2002) foram ferramentas teóricas importantes que me ajudaram a pensar os mundos Kanhgág como intensamente relacionais.

O segundo “momento” da etnografia se construiu ao longo desses dois anos através da convivência intensa com uma mulher e grande amiga Kanhgág, Iracema Ga Rã Nascimento. A convivência com Iracema que se deu tanto nas estradas do Rio Grande do Sul quanto em diversos âmbitos nas cidades de Viamão e Porto Alegre (na sua casa, na minha, no brique da redenção, nas universidades, em outras *ymã*) deu um foco diferente à pesquisa. Por um lado, porque se tratou de entender a territorialidade Kanhgág a partir de experiências de viagens onde foram vinculados interesses mútuos, que logo me fizeram entender que a luta pela terra estava protagonizada também por mulheres a partir dos seus conhecimentos e saberes próprios, saberes que dão continuidade a uma cosmologia Kanhgág, que, porém, está constantemente se transformando. É nesse sentido que o uso do conceito de cosmopolítica (Stengers, 2005) “organiza” essa dissertação. Uso esse conceito no intuito tanto de dar voz e protagonismo “político” às mulheres e em particular a Iracema cujos “trabalhos” baseados em saberes ancestrais terão impactos consideráveis na luta contínua pela terra e assim, na construção da territorialidade Kanhgág. Por outro, porque me parece que os caminhos percorridos juntas me permitiram desenvolver uma etnografia do particular (Abu-Lughod, 1991) na qual meu pensamento e meus sentimentos foram destabilizados (Goldman, 2008, p.7), sintonizando-me com a “diferença”. Assim, tento nessa dissertação trazer a expressão dos seus termos, seja através de palavras em Kanhgág que anunciam um complexo sistema de pensamento, seja através de um desenho que expressa a territorialidade Kanhgág a partir da sua própria perspectiva.

De tal modo, essa dissertação busca conectar temáticas que foram tratadas de maneira aprofundada, porém isolada, relacionando-as ao redor do conceito de cosmopolítica. Nesse sentido, vários trabalhos me têm ajudado a entender a complexidade da cosmologia Kanhgág como, por exemplo os trabalhos de Silva (2001, 2002), e de Rosa (2005) onde o xamanismo aparece como central na organização social e cosmológica dos grupos Kanhgág. Os trabalhos sobre corpo e pessoa, Carvalho (2011) e Eltz (2011) foram interessantes para entender a constituição dos corpos Kanhgág a partir da complementaridade encontrada nas trocas de substâncias. O trabalho de Aquino (2008) foi importante para pensar a mobilidade como vinculada às relações de parentesco, ao xamanismo e à “chefia”. Porém, devo dizer que as

conexões que tento fazer aqui são o resultado, sobretudo, da prática etnográfica que, com a ajuda de algumas ferramentas teórico-metodológicas, deram luz a esse trabalho.

O desafio dessa dissertação, então, é esse: como trazer para a escrita conexões entre colonialismo, xamanismo, territorialidade e luta pela terra, que vivenciei durante a pesquisa? Para dar luz a essas conexões, vi necessário aprofundar também alguns conceitos Kanhgág, ressaltando o que Strathern (2013, p.43) diz: “O problema é de tipo técnico: como criar uma consciência de mundos sociais diferentes quando tudo o que se tem à disposição são termos próprios.”

Nesse sentido, trago nessa dissertação, vários conceitos e palavras em Kanhgág que tento explicar através da minha experiência etnográfica. Conte também com a ajuda do professor bilíngue Selvino Amaral, Kókaj, que, além das iniciantes aulas de Kanhgág, me ajudou na tradução e na escrita dessas palavras e conceitos. As palavras escritas em Kanhgág seguem então, a sua própria trajetória enquanto professor¹⁰.

Conectar a luta pela terra (entendendo nessa luta, relações tensas e intensas com os *fóg*) com os saberes dos *kujá* passa necessariamente por um aprofundamento de cosmologias próprias. É nesse sentido que, para dar mais sustento a essas conexões, tento trazê-las expressas, na medida do possível, nos termos das minhas amigas e meus amigos Kanhgág. É a partir desses conceitos que tento trazer outras formas de pensar (e, sobretudo se relacionar com) o território. Por ser diferente de uma concepção político-jurisdicional (Echeverri, 2004), o território relacional Kanhgág não é entendido, e muito menos considerado pelos órgãos estatais. Decidi, porém, colocar no título da dissertação a noção de territorialidade no plural, no intuito de ressaltar que existem, entre os Kanhgág, variáveis formas de se relacionar com o território. Essas perspectivas variáveis podem chegar a ser nichos de tensões entre os mesmos Kanhgág. Porém, ao mesmo tempo em que criam tensões, elas compõem uma cosmopolítica que, como veremos, é capaz de fazer frente ao Estado colonial.

É nesse sentido que os objetivos dessa dissertação apontam tanto ao entendimento de lógicas coloniais que não podem ser negadas para entender como se compõe e constroem as territorialidades Kanhgág, porque, formam hoje, parte dessas; quanto os processos de resistência à colonização protagonizados por diversas pessoas a partir de diferentes perspectivas, que compõem a cosmopolítica Kanhgág.

¹⁰Kókaj segue, nas suas aulas, a gramática e ortografia da Dra Ursula Gojtéj Wiesmann (2011). Para mais informações sobre a gramática e fonética Kanhgág usado neste trabalho ver: Glossário.

Ao mesmo tempo em que procuramos mostrar o etnocídio como um fato que segue acontecendo hoje, busco destacar os Kanhgág como protagonistas na construção da sua própria história.

No primeiro capítulo, nos aproximaremos das lógicas coloniais perpetuadas pelo Estado brasileiro a partir de vários exemplos etnográficos. Em um primeiro momento, apresentaremos o contexto etnográfico em Carazinho, tomando em conta os mecanismos etnocidas empregados pelos políticos-agricultores da região para apagar a presença indígena. Num segundo momento, relataremos a experiência de um projeto “cultural” que foi boicotado pelos agentes estatais. Através dessa experiência, daremos lugar a uma discussão sobre o conceito de “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009) querendo assim ressaltar diferenças cosmológicas profundas que permeiam os conflitos “territoriais” e a luta pela terra no Rio Grande do Sul.

O segundo capítulo se foca em analisar essas diferenças “cosmológicas” sob a luz do conceito de biopolítica (Foucault, 1976). Estendendo esse conceito à gestão territorial, veremos como ao mesmo tempo em que o Estado colonial segue buscando a integração dos Kanhgág na sociedade nacional, ele exclui e criminaliza aos Kanhgág que, de alguma ou outra forma, não se acomodam aos critérios das suas políticas seja em relação à saúde, seja em relação ao território. A partir notadamente de uma experiência etnográfica na *ymã* Kandóia, estudaremos o papel da imprensa ressaltando seu poder de manipulação e de incentivo à perseguição e criminalização dos Kanhgág na região. Assim, abordaremos a luta pela terra ressaltando a sua complexidade no Rio Grande do Sul. Apontaremos nesse sentido os desentendimentos cosmo-ontológicos que existem entre as instituições estatais e os Kanhgág em relação a seu território *Ga*.

No capítulo três, introduzirei minha perspectiva metodológica dos capítulos seguintes, tentando detalhar os processos relacionais que nos levaram a uma escrita que busque a colaboração dos “pesquisados”. Nesse sentido, veremos de que maneira na relação com Iracema, tanto ela quanto eu, nos deixamos afetar (Favret-Saada, 1979) uma pela outra, e, como esse “duplo afetamento” pode ser entendido também como parte da cosmologia Kanhgág, em movimento. Assim, faremos também uma introdução à cosmologia Kanhgág, na qual, primeiramente, questionaremos o uso do conceito “xamanismo”. Em uma procura pela simetria dos conhecimentos, buscaremos detalhar alguns conceitos Kanhgág a partir das suas especificidades, sugerindo que o xamanismo poderá ser entendido como uma práxis que

transpassa os conhecimentos dos *kujá* e pode ser estendido às esferas das reuniões com os *fóg*. Nesse capítulo, abordaremos também a socialidade Kanhgág a partir da sua cosmologia baseada na complementaridade. Veremos assim, como os corpos Kanhgág se constituem em relação a outros seres (parentes, seres “não humanos” e “extra-humanos”), e desta maneira, poderemos entender a constituição dos corpos Kanhgág como intensamente relacionada com a constituição, construção e o cuidado do seu território, *Ga*.

O capítulo quatro detalha os saberes de Iracema a partir, em um primeiro momento, da sua trajetória de vida. Veremos como os sonhos *vênh péti* e *fi tigrãm sî* (sonhos para matar a saúde) permearam sua vida e detalharemos de que maneira, com a ajuda do seu avô e, em seguida, com a parceria de outros *kujá*, ela mesma se tornou uma *kujá*. Na segunda parte do capítulo, veremos como seus conhecimentos, hoje, devem ser entendidos como motor da luta pela terra. Nesse sentido, relataremos, através do desenho feito por Iracema e seu filho mais novo Kêgĩnh, os sonhos *vênh péti* que ela teve e que deram lugar à primeira viagem que fizemos juntas até a *ymã* de Kandóia, após o encarceramento de cinco lideranças da comunidade no dia 9 de maio de 2014. Veremos nesse sentido os impactos que esses sonhos podem ter- uma vez que são “recebidos” por outras mulheres- na continuidade da luta pela terra. O desenho de Iracema, nesse sentido nos permitira ressaltar a expressão de uma territorialidade Kanhgág dinâmica e que se constrói na medida em que o território está sendo percorrido e marcado por uma série de relações.

No último capítulo, usaremos o conceito de cosmopolítica (Stengers, 2005) com o intuito de juntar conhecimentos e práticas relacionais diferentes, mas que se aproximam no que visam a luta pela terra. Primeiramente, relatando a nossa segunda estadia em Kandóia, colocaremos nosso foco sobre as relações que as mulheres desenvolvem com seu território e ressaltaremos o papel importante de Iracema na mediação dessas relações com o mundo *fóg*. Apontaremos, assim, à socialidade Kanhgág como um motor para o fortalecimento da luta pela terra, socialidade que passa também pelo desenvolvimento de relações com seres presentes no território *Ga*. Relacionando o território Kanhgág com a constituição dos corpos Kanhgág, ressaltaremos a importância da procura pelo equilíbrio proporcionado pela troca de substância entre seres diferentes e complementares na constituição de *Ga*. Nesse sentido, veremos como o território Kanhgág deve ser entendido tanto além das fronteiras institucionais quanto além das fronteiras do “visível”. Como veremos com os sonhos de Iracema, os Kanhgág incorporam ao seu território mundos além do visível onde podem, por exemplo, se

encontrar com seus antepassados. Na última parte do capítulo, tentaremos explicar, a partir de uma experiência etnográfica no encontro do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI¹¹) em setembro de 2014, a pluralidade de perspectivas relacionais que compõem a cosmopolítica Kanhgág. Assim, nos aproximaremos de uma práxis xamânica que como veremos, ao mesmo tempo em que pode ser perigosa, é capaz de desafiar o Estado colonial.

¹¹CEPI: Conselho Estadual dos Povos Indígenas. Segundo a página web da secretaria de justiça e dos direitos humanos, o papel do CEPI é: “definir, orientar e propor diretrizes para a política indigenista estadual, com o objetivo de incentivar a continuidade cultural das comunidades indígenas, garantindo-lhes o direito constitucionalmente assegurado.” Fontes: <http://www.sjdh.rs.gov.br/?model=conteudo&menu=165>

1 Entre Etnocídio e Integração. Etnografando as relações entre a comunidade Kanhgág Kairu e os fóg em Carazinho.

O espírito, se é possível dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la [a diferença]. Exterminam-se os outros porque eles são maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do outro conduz a uma identificação a si. (CLASTRES, 2014 [1977], p.79.)

Na reunião do CEPI de 2013 em Porto Alegre, o secretário da justiça que tinha vindo de Brasília – se referindo à situação dos povos indígenas do Rio Grande do Sul – declarou: *“[...]é como quando um filho nosso fica doente, nós, deixamos de cuidar dos outros filhos para dar mais atenção para esse filho que está doente [...].”*

Nas palavras de um político encarregado de “lidar” com a “questão indígena” em 2013, é possível ver algo similar com a doutrina oficial do governo brasileiro quanto à política indigenista dos anos setenta:

Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm direito de se elevar à dignidade dos cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir dos seus benefícios. (CLASTRES, 1974, p.84).

Na segunda citação, os índios são considerados pelos políticos como “nossos”, são reconhecidos como humanos inferiorizados e “aprendizes” da condição de cidadão. Nas palavras do secretário da justiça em 2013, os índios são considerados como os filhos doentes do governo. Não quero me alargar muito nessa pequena apresentação. Essas citações são apenas uma pequena provocação para convidar aos leitores a pensarem junto comigo a continuidade de lógicas coloniais etnocidas. Numa época onde todas as pessoas, por lei, são consideradas como “iguais”, parece-me importante discutir o lugar da diferença.

A partir da etnografia com algumas pessoas Kanhgág e suas relações com os “brancos”, os dois primeiros capítulos buscam mostrar como a diferença é constantemente negada, apagada e, conseqüentemente, exterminada por quem tem “poder”, “autoridade” e “legitimidade” para fazê-lo.

1.1 Kairu: Uma aldeia na beira da estrada



Imagem 6: *ymã* Kairu. Estrada BR 386 e mulheres cuidando do artesanato. Julho de 2013.

Conheci a aldeia Kairu¹², no município de Carazinho, na minha primeira viagem pelo interior do Rio Grande do Sul. Nesta viagem acompanhei um colega do doutorado¹³ a várias *ymã*, Terras Kanhgág e Terras Indígenas Kanhgág desta região. Foi uma primeira aproximação a um contexto que me chocou. Por muito que tinha visto, muito brevemente, no oriente boliviano, terras arrasadas pela criação de gado e projetos internacionais de destruição de biodiversidade e universos relacionais a favor de uma política desenfreada do progresso¹⁴, não imaginava a dimensão dos impactos que essa destruição podia ter, não somente sobre a “terra” em si, mas, sobre todos os seres que a povoam.

Uma paisagem sem horizonte. Desertos de soja. Ao longo da estrada, algumas araucárias interpelam a monotonia do cenário e ressaltam a presença antiga do povo Kanhgág nessa região; pois, antigamente (e ainda hoje) costumavam se alimentar do pinhão. Uma paisagem perdida no tempo e no espaço, indígenas, agricultores, colonos e políticos. Colonos agricultores? Agricultores indígenas? Agricultores políticos? Agronegócio. Barracas de lona na beira de estradas asfaltadas.

¹² Segundo umas pessoas que moram na Kairu, o nome da aldeia foi colocado no momento da sua constituição, em 2005. O cacique nessa época era Seu Adão e teria colocado esse nome em referência à sua metade cosmológica Kanheru. Outras testemunhas afirmaram também que Seu Adão era filho de um casal que pertence à mesma metade cosmológica, Kanheru, e que por isso o seu cacicado não teria dado muito certo. Pois, como veremos mais adiante, para o bem estar do povo Kanhgág, os casamentos devem se dar entre pessoas de metades diferentes. Nesse caso, o pai ou a mãe de Seu Adão teria tido que casar com uma pessoa pertencendo à metade complementar, Kamé.

¹³ José Rodrigo Saldanha, doutorando no PPGAS/UFGRS

¹⁴ Refiro-me aqui notadamente à luta dos povos indígenas do TIPNIS, que desde 2009 sofrem violência estatal.

A aldeia Kanhgág Kairu está situada na beira da BR386, fica a uns 400 metros da rodoviária de Carazinho e a poucos quilômetros da vila São Lucas, nessa mesma cidade. Quando lá cheguei pela primeira vez, foi difícil entender “onde” me encontrava:

Chegamos na aldeia às 4 horas. Uau... Difícil expressar o que senti ao chegar aqui... uma estrada, um “acampamento” indígena... dou-me volta... uma estrada... um acampamento indígena... Outra vez: uma estrada, do outro lado, a cidade, e me dou a volta de novo: um “acampamento” indígena... Me sinto num filme surrealista de Albert Dupontel, a estrada... o “acampamento”... eu no meio, sem palavra... é como se um avião tinha me jogado nessa interface. Aviões de cipó estavam pendurados nos “pontos de vendas” dos membros da comunidade; na beira da estrada. Sinto a estrada como uma fronteira entre dois mundos que não conseguiam se entender nem se comunicar... (Extrato do meu diário de campo, 25 de abril 2013.)

Assim foram meus primeiros sentimentos e impressões ao chegar à aldeia Kairu. Uma confusão total. A “situação” entrava em choque direto com minha perspectiva romântica europeia da “indianidade”... Para mim, o que estava vindo só podia ser fruto duma sociedade colonialista e exploradora... Esse “acampamento”, a primeira vista, representava a miséria... O que meus preconceitos manifestavam era que os indígenas mereciam “algo melhor” que morar na beira da estrada, que “deveriam” estar no mato e me custava entender, talvez de forma ingênua e preconceituosa como o plantador de soja encontrado em uma estrada do Uruguai¹⁵, porque não estavam morando nas Terras Indígenas já demarcadas.

Nessa mesma semana, conheci à Terra Indígena Pénhkár- Rio da Varzêa, localizada no noroeste do Rio Grande do Sul, na região do alto médio Uruguai, entre os municípios de Liberato Salzano e Rodeio Bonito. Ao chegar lá, depois de vinte minutos de carro numa estrada de chão no meio do mato, me senti em outro “mundo”: Uma terra de 16 000 hectares, um rio marcava a entrada na Terra Indígena, podíamos escutar os pássaros cantar sem ser interrompidos pelo barulho incômodo da cidade. Passei uns dias aí, conheci a dona Laurinda, uma das pessoas mais velhas da comunidade. Comemos *ãmĩ* (pão feito na cinza)¹⁶ e cuecas viradas. Os momentos estavam impregnados de uma tranquilidade que, harmonizando-se com a paisagem, invadia meu corpo. Segundo as palavras da liderança de Pénhkár, Antônio Moreira¹⁷, os Kanhgág seguiam caçando no mato, seguiam “mantendo” uma forma de vida

¹⁵ Ver, Prólogo.

¹⁶ Pão, geralmente de milho, cozido na cinza.

¹⁷ Conheci Antônio Moreira em Pénhkár, desde o primeiro dia, senti nele, uma sensibilidade incrível. Voltei a vê-lo na terra Kanhgág Lajeado do Bugre na festa do dia dos índios em abril de 2013. Lembro-me muito bem duma frase que ele me disse respeito às novas gerações Kanhgág: “O tronco está morto, mas, as raízes crescem.” Antônio estava sempre presente nas reuniões com autoridades públicas e a última vez que vi ele foi no V encontro dos *kujá*, dançando de braços tomados com outras lideranças. Uma das primeiras pessoas Kanhgág que impactou, e segue impactando minha sensibilidade...

mais “tradicional”¹⁸. A confusão seguia presente na minha mente, não pelo fato do ter-me encontrado com uma aldeia que estava perdida no mato e ao mesmo tempo estava “cheia” de aparatos tecnológicos ocidentais, mas, porque estava encantada pelo lugar. Antes de ir embora, Antônio me deu de presente uma pedra, me convidando a voltar para passar um tempo no Rio da Várzea. Parti para Porto Alegre emocionada e um pouco confusa.

Ao voltar a Porto Alegre, embora seguisse encantada pela minha passagem pela aldeia, comecei a refletir sobre os objetivos dessa dissertação, o que queria fazer com ela, o que buscava *entender*, o que queria provocar em mim e em meus leitores e que tipo de relação queria tentar estabelecer com os Kanhgág. Fiquei pensando na minha (curta) passagem por Carazinho. Minha “interpretação” - muito influenciada por uma ideia essencialista da “indianidade”- de sua moradia lá como resultante de “não ter outra opção” me apareceu de repente muito apressada. Comecei a me perguntar “por quê?”. Porque eles moram na beira da estrada enquanto existem outras terras indígenas já demarcadas e, segundo minha opinião, “melhores”. Essa foi uma das primeiras “motivações” para eu voltar para Carazinho. Qual era a relação que os Kanhgág estabeleciam com “o território”? E de que conceito de “território” estávamos falando? Porque e em que sentido uma vivência na beira da estrada era impregnada de uma luta continua pela terra? Essas perguntas acabaram mudando ao longo da etnografia, Principalmente porque é muito difícil entender a formação de aldeias Kanhgág fora das T.I sem tomar em conta as diversas relações em jogo. Seja as relações entre os próprios Kanhgág (incluindo os seres “extra-humanos” e “não humanos”) seja as relações entre os *fóg* e os Kanhgág.

Assim, os objetivos acabaram mudando também. Penso que o objetivo principal desse primeiro capítulo é ressaltar a existência de conflitos cosmológicos provocados pelos brancos a partir de uma negação da existência de cosmologias e cosmovisões diferentes das hegemônicas. Nesta primeira parte do capítulo, porém, pretendo apresentar uma situação etnográfica: o lugar, as pessoas, o espaço a partir dos meus olhos.

¹⁸ Esse era meu ponto de vista no momento da minha chegada lá. Com reflexão, leituras e experiência, aprendi que “tradicional” não é sempre sinônimo de “vida no mato”. As expressões da “tradicionalidade” Kanhgág são, muitas vezes, subjacentes, invisíveis a primeira vista, e mais regidas por lógicas (cosmologias) que por modos de vida “ideais” que tendem a ser usados antes de tudo como categorização, identificação sócioetnica que acabam sendo critérios de “julgamento” e definição, por parte das entidades e instituições “brancas”, do que significa “ser índio”. A reconfiguração das tradicionalidades Kanhgág frente aos contextos atuais é, justamente, parte do que constitui e produz “identidades” ou/e “etnicidades” Kanhgág hoje.

1.1.1 A estrada, uma fronteira?



Imagem 7: *ymã* Kairu. Andressa pendurada de uma árvore. Janeiro de 2014

A terra onde mora a comunidade Kanhgág Kairu está em processo de demarcação - nas mãos da FUNAI há uns dois anos. São 4000 hectares reivindicados, um pouco de mato ainda sobra no meio de espaços ocupados por fazendeiros que vivem da produção e comercialização de soja, trigo e gado. A *ymã* se formou com a chegada de grupos familiares que moravam em distintos lugares, principalmente as famílias chegaram das T.I Guarita, Serrinha e Iraí.

Quando cheguei pela primeira vez, moravam na aldeia treze famílias. Ao longo das semanas que visitei a aldeia, o número ia aumentando, fortalecendo a comunidade com os parentes. Porém, com a pressão contínua dos políticos e agricultores da cidade, pressão que foi tomando forma - entre muitas coisas - através de vários processos judiciais apelando a reintegrações de posse, muitas famílias acabaram saindo para outros lugares seja para outras *ymã* ou cidades.

Conheci o atual cacique, Ivo, junto com a sua esposa Vanessa. Eles acabavam de ter um novo filho, Ezequiel. Ivo tinha, na época uns vinte oito anos de idade. Nasceu na T.I Guarita, mas, também morou na T.I de Iraí assim como passou muito tempo nas estradas. O dia em que o conheci, Ivo estava preocupado em preparar um chá de ervas para Vanessa se sentir bem. Ivo comentava sobre a dificuldade de ser cacique e contentar uma comunidade inteira, sobretudo nestas situações nas quais, com ele disse *“as portas da prefeitura estão fechadas para nós.”*

No início, sinceramente, me custava entender, nem sabia direto como funcionava a FUNAI nem os processos de demarcação de terra e devo dizer que foram os Kanhgág que me

ensinaram desde o primeiro momento. Quando conversava com Ivo, tomando chimarrão, sentada num banco na frente da sua casa, observava os arredores. Quase todas as casas eram iguais, casinhas de madeira, que fiquei sabendo depois, fazem parte do plano da política pública nacional de um projeto assistencialista do governo Dilma em colaboração com a caixa econômica federal Minha Casa, Minha Vida (MCMV)¹⁹. Algumas casas, porém, aquelas das famílias que chegaram mais recentemente, estão cobertas somente com lona. A casa de Ivo fica bem no meio da aldeia, têm muitas casas mais pelo interior, várias outras pelos lados. Os cachorros, as crianças e as galinhas caminham e brincam livremente dentro do espaço limitado, por um lado pela estrada (que já tinha assassinado um dos moradores) e por outro, pelas casas dos colonos. Como a terra não está demarcada, os funcionários públicos não se esforçam em conseguir os mesmos “benefícios” que as T.I têm, algumas políticas públicas de assistencialismo que podem saciar algumas necessidades básicas dos grupos indígenas. Por exemplo, não tem escola dentro da aldeia, as crianças caminham todas as manhãs para ir a uma escola pública da cidade, do mesmo modo, muitos meninos e homens trabalham como “jornaleiros”, pedreiros entre outros, para os *fóg* por uns quarenta reais por dia. A saúde também é precária, não existe posto de saúde perto, eles têm que esperar o carro da Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI²⁰) chegar para ser atendidos, ou ir diretamente a um posto de saúde na cidade, onde, segundo os relatos das mulheres, são muito mal atendidos.²¹

Enrolada no meu casaco de inverno, olhando os arredores, vejo crianças tomando banho fora da casa, tirando a água fria de um balde azul gigante e jogando sobre seus corpos. Não parecem estar passando frio, Ivo nos comenta que estão todos acostumados, que quando ele era criança também tomava banho com água fria, só que no rio... E sim, agora, como ele diz, os rios todos estão contaminados... e a terra “é pura soja”.

Nesse mesmo dia, conheci o vice-cacique da época que também era o antigo cacique “fundador” da *ymã* Kairu, Seu Adão. Esse encontro foi, paradoxalmente, para mim, um retorno lindo às terras bolivianas. Apresentei-me para ele, comentei que tinha passado os três

¹⁹ Para mais informações sobre o plano, ver: <http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2014/04/minha-casa-minha-vida-chega-aos-povos-indigenas-do-pais> e <http://www.caixa.gov.br/poder-publico/programas-uniao/habitacao/minha-casa-minha-vida/Paginas/default.aspx>. Retomaremos isso no último capítulo.

²⁰ A SESAÍ: Secretaria Especial da Saúde Indígena é o órgão responsável pela gestão da saúde indígena. Criada em 2010 está incluído dentro do sistema de saúde único (SUS). Mesmo buscando uma política de atenção diferenciada que “respeita os conhecimentos tradicionais indígenas”, os testemunhos que tive acesso e as experiências que vivenciei, mostraram uma prática muito afastada dos discursos. Site da SESAÍ: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/conheca-a-secretaria-sesai>

²¹ Retomaremos esse ponto no capítulo seguinte.

últimos anos da minha vida nos Andes bolivianos, ele estava, pois, curioso por saber como era “um país onde quase todo mundo é indígena”. Ao comentar para ele as minhas sensações, as lembranças tomaram conta de mim:

Ao me dar a voltar, Adão estava de novo na minha frente, todo elegante, pronto para a viagem e tinha com ele uns colares, e me disse assim: *“escolha tu um, para tu levar a Bolívia.”* Senti um escalo frio... *“para tu levar a Bolívia”*, as palavras ressonaram no meu corpo. Agradei Adão e com as mãos tremendo, escolhi um colar “para levar a Bolívia”. As minhas lembranças me atravessaram... Comecei a lembrar das pessoas: Anselmo, Henry, Luci,... As ruas de La Paz, o frio das manhãs andinas, o caminhar com o casco, as botas e a “lâmpada”, as noites e os cachorros vagabundos... A mina, o ruído da perfuração e o cheiro da dinamite... A dor de ventre, aquela sensação estranha ao entrar na mina: não saber se hoje íamos ou não, a sair vivos ... Senti tudo em um minuto... em um instante. Era como se, ao chegar aqui me reencontrava com aquela realidade que, inconscientemente talvez, tentava jogar um pouco fora da minha memória. Agradeço de novo Adão, e ele me mostra o livro que fizeram, justamente, conjuntamente com um boliviano que lhes ajuda com as sementes do artesanato... Chega a conversar conosco Glênio, um jovem de 19 anos que me pergunta de onde sou. De novo, conto minha trajetória, meu *“parcours”* latino-americano, ele me pergunta com curiosidade: *“E como que é a Bolívia, me interessa, conta para mim...”* Falo dos indígenas mineiros, dos *ayllus* e das plantações de coca. Falo de um presidente reconhecido e autodeclarado como indígena que ao mesmo tempo constrói estradas que atravessam a moradia de muitos outros indígenas e que para reprimir a revolta desses indígenas, manda militares matar suas crianças... Falo dos 4000 metros de altura, do frio e das cinquenta variedades de batatas... e pergunto para Glênio, que tinha me contado que estava fazendo um curso de informática na cidade, *“e você, como gostaria de viver?”* Me olha e me diz assim *“bah, está claro que gostaria de morar no mato, recuperar a minha cultura, mas já não tem mais mato, já não tem peixe... o que vamos a fazer, agora quero estudar medicina, para saber usar para nós, na aldeia...”* Olho para ele com um nó na garganta... se me escapam algumas lágrimas, armo um palheiro para me distrair dos meus sentimentos... Era tristeza, não podia conceber que um jovem de 19 anos tivesse sonhos que considerava “irrealizáveis”... (extrato do diário de campo, 26 de abril 2013).

Falar da Bolívia foi uma maneira de construir uma relação com algumas pessoas Kanhgág, comunicando, pois, uma afinidade com os povos indígenas que existia para mim, já desde um tempo. Tanto para mim quanto para eles, se foram criando “pontos de conexões” que deram continuidade às relações.

A estrada é o ponto de venda dos Kanhgág de Carazinho, quase toda família tem sua banca. Pois, a estrada vai até Santa Catarina, assim é um ponto estratégico para vender artesanato para os turistas, sobretudo no verão. Senti a estrada como uma fronteira que marcava a distância entre dois universos. E como qualquer fronteira, atravessá-la implica restrições, comportamentos adequados (modificados), papéis. Os Kanhgág cruzam essa fronteira todos os dias, seja para vender artesanato, seja para ir à escola, ou para tentar se reunir com os políticos. Como costumam ser as fronteiras, um lado é mais “fechado” que o

outro e para que sejam aceitos do “outro” lado, é pedido aos Kanhgág que adotem certos padrões de comportamento.

Um dia lá, estava conversando com Vanessa, esposa de Ivo e mãe de quatro crianças: Andressa agora com uns onze anos, Adrieli com nove, Marieli com três e Ezequiel que agora deve ter mais de dois anos. Os quatros moram com eles na aldeia. Vanessa também nasceu na T.I Guarita, mas ela passou muito tempo viajando nas estradas do Rio Grande do Sul. Grande parte da sua família mora na T.I Serrinha. Casou-se três vezes, o primeiro casamento acabou rápido, pegou o marido com uma prima; o segundo foi com um *fóg*, também durou pouco. Com os dois maridos, teve filhos que ela não vê mais, dois outros morreram em hospitais. Até hoje, ela não sabe qual é a razão das suas mortes, ficou marcada com um pavor dos médicos e um ódio dos hospitais. Ela é uma mulher grande, forte cuja mirada pode derrubar de medo a qualquer pessoa. Aprendemos pouco a pouco a nos conhecer. Tirando onda constantemente da minha cara, seja ao redor de um fogo de chão tomando chimarrão, seja frente à televisão assimilando-me a qualquer personagem feminino grotesco das famosas telenovelas brasileiras. Dessa maneira, aprendi também a brincar com ela e suas filhas que, com sua energia, alegraram minha estadia, me mostrando que a liberdade pode ser vivida no meio das piores desgraças...



Imagem 8: Vanessa e seus filhos: Ezequiel, Marieli e Adrieli. Junho de 2013. ymã Kairu.

O primeiro dia que a conheci, cozinhando e ordenando as roupas da família surgiu o assunto da escola. Ela me comentou que várias vezes, as crianças receberam comentários de parte das professoras por terem chegado “com os pés sujos”, ou “cheirando ruim”. Desde

então, pediam às mães Kanhgág para que colocassem perfume nas suas crianças antes de mandá-las para a escola. Vencida à indignação, deixei lugar a uma reflexão, e olhando para a estrada, fumando um cigarro, me lembrei da França. Das políticas polêmicas sobre o véu e das milhares de restrições para as pessoas “do sul” poderem entrar legalmente naquele país. Nas escolas públicas “laicas” francesas e em várias empresas, o uso do véu é proibido sendo considerado como símbolo religioso, porém, as pessoas que levam no pescoço uma cruz católica não são obrigadas a retirá-la. A frase emblemática de Nicolas Sarkozy: “*a França, a ama o a deixa*”²² é um atalho pertinente para entender as lógicas com as quais o governo trata os imigrantes: se vocês se adaptam aos nossos costumes, vocês podem ser bem-vindos, caso contrário vocês não têm nada para fazer aqui. Essa lógica não difere muito do tratamento concedido aos Kanhgág nas escolas de Carazinho.

Para “passar ao outro lado” da estrada, do mesmo modo que os agentes estatais franceses pedem aos imigrantes árabes e africanos que se adéquem aos padrões “culturais” necessários para serem integrados na sociedade nacional, os funcionários públicos de Carazinho impõem seus próprios padrões de limpeza e estética sobre as crianças Kanhgág, obrigando-as a adotar padrões de “higiene” estéticos hegemônicos. Assim, as crianças são constantemente interpeladas, interpelação insistente que, criando um estigma em cima de uma, ou várias crianças, leva, conseqüentemente, à reprodução do estigma por outras pessoas não indígenas usando-o como mecanismo de exclusão do outro (Goffman, 1975). Esses tratamentos que certamente são considerados pelas professoras como “norma” refletem a inscrição de lógicas etnocidas (Clastres, 2014 [1977]) e civilizatórias (desculpem a redundância) nos universos relacionais entre os *fóg* e os “Kanhgág”.

Porém, os mecanismos etnocidas em Carazinho estão profundamente relacionados com uma série de interesses econômicos e políticos que me parecem reforçar uma política e ética da vida cotidiana etnocida. As mesmas mães Kanhgág relataram que quando vão vender artesanato na cidade, são alvos de ameaças de morte ou recebem ameaças para seus filhos. Como vamos ver agora, essas ameaças, mesmo sendo inscritas em lógicas que procuram o extermínio da diferença têm a ver também com o fato dos Kanhgág no Rio Grande do Sul, enfrentarem uma corrida à produtividade. Nesse sentido, os pedaços de terras

²² Ver também, prólogo.

pelos quais lutam os Kanhgág no interior do Estado representam um freio para os interesses financeiros dos fazendeiros (e conseqüentemente dos políticos).

1.1.2 Uma cidade controlada pelo agronegócio



Imagem 9: Terra Kanhgág arrasada pelos campos de soja. Carazinho, julho de 2013.

Quando, em 2013 procurei informações históricas sobre a cidade de Carazinho, na página web da prefeitura, na rubrica “cidade”, na sub-rubrica “histórico”, achei um artigo que tinha sido feito por funcionários do museu Olívio Otto da mesma cidade. O artigo relatava a presença histórica dos indígenas exatamente nesse “território” que logo dera lugar à cidade de Carazinho:

Em 1631, na região de Pinheiro Marcado (oeste da cidade atual), foi fundada a primeira aldeia indígena, com o nome de São Carlos do Caapi. [...] Em 1637, o bandeirante português André Fernandes expulsou os últimos missionários e indígenas. (registrado no diário de campo).

Procurando o link para colocar a fonte do site da prefeitura de Carazinho no trabalho, encontrei no lugar onde estava o histórico da cidade, um novo histórico, no qual a presença indígena na cidade foi “quase” totalmente apagada. Curiosamente, a história da cidade começa agora no ano 1872 com a construção da capela e de um povoado.

No longínquo ano de 1872, conta a tradição, em uma cancha de carreira existente no local onde hoje está a nossa Avenida Flores da Cunha, na direção da Prefeitura para os lados da saída de Passo Fundo, possivelmente em uma tarde de domingo, Pedro Ribeiro da Santana Vargas, jovem habitante das redondezas, talvez tenha dito a seu pai Possidônio Ribeiro da Santana Vargas: "- Que lugar bonito, meu pai, para construir uma capela e fundar um povoado". Repetia ele um desejo de todos, que há

alguns anos sonhavam com um novo centro populacional, como aquele de onde procediam.²³

A única referência feita aos indígenas da região é registrada como um perigo a ser combatido, ressaltando assim a “coragem” e “bravura” dos “homens” que chegaram e fundaram a cidade de Carazinho:

E assim nasceu Carazinho. Com a presença de homens que pertenciam a uma sociedade já desenvolvida, como Ponta Grossa, Castro, Curitiba, e outras, migrando para uma região completamente desabitada e sem nenhum dos confortos conhecidos então. Sabendo do perigo dos índios e da total falta de recursos a que seriam submetidos.²⁴

Essa mudança no site da prefeitura não é casualidade. Trata-se de um contexto em que a presença indígena é tomada como uma ameaça à “produtividade”. Essas palavras são uma maneira de deslegitimar a presença indígena na cidade, manipulando a história e difundindo, implicitamente uma interpretação anti-indígena. O histórico de Carazinho apresentado no site da prefeitura da cidade nega totalmente a presença indígena enquanto habitantes desse território, seja historicamente- considerados como perigo a ser combatido, seja na atualidade- negando totalmente sua existência. Nesse sentido, a manipulação histórica, que se elucida através de pequenos exemplos como esse, é o resultado de estratégias e jogadas políticas que permitem dar legitimidade a processos de criminalização dos indígenas que, na atualidade, retomam o território antigamente habitado por eles.

O etnocídio pode se desenvolver sob várias formas, mas, segue uma mesma lógica: a de exterminar a diferença. (Clastres, 2014[1977]). No contexto carazinhense (e como veremos, como é muito comum no interior do Rio Grande do Sul), trata-se de ressaltar e difundir midiaticamente a presença indígena como um perigo. Da mesma forma em que o império português justificava a escravidão e o extermínio dos índios por bandeirantes e conquistadores, ao considerá-los como não (e-ou menos que) humanos, os políticos atuais colocam a existência indígena como um perigo que ainda segue presente. Isso é exemplificado nas palavras públicas do presidente da câmara dos vereadores de Carazinho, Rudi Bombrilla:

Não sou contra a demarcação para assentamentos indígenas, mas sou totalmente contra a doação de uma nova área em nosso município. Carazinho nunca foi área indígena, e os que aqui estão assentados devem voltar para suas aldeias de origem. **Temos uma agricultura forte e produtiva, e não podemos prejudicar nossos agricultores.**²⁵

²³ Fonte: <http://www.carazinho.rs.gov.br/?menu=cidade>

²⁴ *Idem* nota 20.

²⁵ Fonte: <http://www.camaracz.rs.gov.br/?menu=comunicacao&sub=noticias&id=1271>. Grifos da autora.

É engraçado ler na mesma colocação de Rudi Bombrilla, uma frase que faz referência à inexistência da presença indígena no lugar enquanto, três palavras mais tarde, nos está falando em termos de produtividade. Pois, a presença indígena, nesse caso, é ressaltada pelo seu perigo.

A “correção” do artigo no site da prefeitura é o produto de uma escolha estratégica frente à “ameaça” indígena em Carazinho. Essa escolha estratégica está acompanhada por mecanismos judiciais empregados para criminalizar a existência indígena na cidade. A primeira reintegração de posse foi levada por um oficial de justiça à comunidade Kanhgág em julho de 2013. Estava com eles na semana em que receberam o documento. Comentaram-me que essa reintegração de posse saiu a partir de uma denúncia da “dona” de uma das partes da terra que eles retomaram, Vera Lúcia Weber. Vera Lúcia Weber, além de ser “dona” legalmente de uma parte do terreno retomado pelos Kanhgág da *ymã* Kairu é parente de um dos vereadores da câmara municipal de Carazinho, Daniel Weber. Este vereador é membro, assim como vários políticos da cidade, do sindicato rural de Carazinho, sindicato que trabalha junto com a sala do agronegócio desde 1997²⁶.

Achei no site da prefeitura um artigo realizado pela imprensa local que foi publicado no dia 13 de janeiro de 2014. Parece-me interessante para refletir sobre os mecanismos de distorção e manipulação utilizados para servir interesses econômicos próprios, promulgando ódio e mobilizando populações de colonos contra os indígenas na cidade e além dela:

Na tarde da última sexta-feira (10), foi realizada uma reunião na sede do Sindicato Rural de Carazinho, que tratou algumas questões em relação às áreas indígenas do Estado. A reunião contou com a presença do engenheiro agrônomo do gabinete do deputado estadual **Luis Carlos Heinze**, Ivan Bonetti, do prefeito **Renato Süss**, do secretário de Desenvolvimento, Leandro Walber, do presidente da Câmara Municipal de Vereadores **Rudi Brombilla**, dos vereadores Alaor Tomaz, **Daniel Weber** e Fernando Sant’Ana, bem como de alguns associados do Sindicato Rural. Durante a reunião, Bonetti esclareceu que está visitando os mais de 30 municípios que têm situação de áreas indígenas, sendo que já foram regularizados mais de 100 mil hectares de áreas no RS, mas esses números ainda podem aumentar. “13% da área do País é indígena, somando 0,3% da população”, disse Bonetti. Ele explicou ainda, os critérios adotados para fazer a regularização das áreas, onde estão os itens como remanescente indígena, laudos in memoriam (não há necessidade de comprovação física). Em relação a Carazinho, alertou que já está sendo realizado o mapeamento. **Após as explicações dadas pelo engenheiro, foi planejada pelo grupo uma mobilização junto à outras entidades representativas do município, além de mobilizar o comércio local, estudantes e população em geral, para que compreendam o que está acontecendo. “Se não nos unirmos junto aos agricultores, vamos perder ainda mais espaço e a comunidade precisa estar**

²⁶ Fonte: <http://www.sindicatoruralczo.org.br/?menu=historico>

informada sobre o que está acontecendo, por isso, é importante que se faça além de uma mobilização aqui em Carazinho, também a nível nacional”²⁷ Observou o prefeito.²⁸

O alerta lançado pelo prefeito em referência à “invasão” dos indígenas na “sua” cidade está muito relacionado, tanto com as mudanças no blog da prefeitura, como às reintegrações de posse recebidas pelos Kanhgág repetitivamente, desde julho de 2013.²⁹ Segundo a Constituição Federal de 1988 na qual são baseados os laudos antropológicos, que definem se uma terra será ou não reconhecida como T.I. oficial pelo Estado brasileiro:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (Artigo 231. §1º. Constituição Federal de 1988).

Apagar os indígenas da história faz parte, na perspectiva dos políticos carazinhenses, de uma estratégia político-econômica que permite deslegitimar sua presença hoje nos arredores da cidade, e assim, contrapor outra versão histórica àquela apresentada pelos antropólogos no laudo da FUNAI. Ressaltar os indígenas apenas como um perigo é outra maneira de dizer que eles nunca “moraram tradicionalmente” no território reivindicado. Porém, aqui vem outra questão que trataremos mais adiante³⁰. Trata-se de um conflito de perspectivas em torno do conceito de territorialidade. Quando os políticos entendem na oração: “*terras tradicionalmente ocupadas pelos índios*”, uma noção de moradia permanente, fixa, sedentária e organizada segundo seus próprios parâmetros espaciais, os antropólogos entendem uma noção de territorialidade baseada em organizações sócio-espaciais próprias e específicas a cada grupo.

Essa criminalização é, pois, apoiada por vários setores político-econômicos e sociais na cidade. Com relações de afinidade e parentesco imbricadas entre os membros dos diversos setores, existe uma mobilização anti-indígena por parte da elite carazinhense. Essa mobilização acaba eliminando os Kanhgág de maneira implícita, deslegitimando, apagando e-ou criminalizando sua existência. Os discursos políticos difundidos na mídia oficial transformam os índios em personagens quase míticos sacados de um passado manipulado (imaginado). Os mecanismos empregados pela elite local e justificados pela difusão midiática

²⁷ Grifos da autora.

²⁸ <http://www.carazinho.rs.gov.br/?menu=comunicacao&sub=noticias&id=3419>

²⁹ Ressalto que até hoje (dia 6 de maio de 2015) os Kanhgág da *ẽmã* Kairu seguem lutando contra a terceira tentativa de reintegração de posse mandada contra eles.

³⁰ Ver capítulo 5 e 6.

de discursos anti-indígenas terminam impossibilitando e boicotando toda forma de relação que os Kanhgág tentam criar com diversos setores da “sociedade” carazinhense.³¹

As relações que mantêm as elites locais entre si estão baseadas em vínculos históricos familiares que também são fonte de rechaço à diferença. Assim, ao mesmo tempo, produzem uma abertura para a difamação (e sua reprodução) baseada em preconceitos, difundindo uma ideia do “índio” como uma imagem cristalizada e manipulada no tempo-espaço.

Outro mecanismo usado ao serviço do etnocídio é a política do terror (Taussig, 2012). Em Carazinho, as elites locais não deixam de amedrontar os Kanhgág, quando cruzam a fronteira para “o seu lado” são constantemente intimidados. As mulheres Kanhgág relatam que sofreram pressão, perseguição e ameaças por parte da própria “dona” que as denunciou, Vera Lucia Weber.

Me contou Luana³² um dia, enquanto estávamos conversando sobre a reintegração de posse que tinham recebido:

Aquela mulher que é em parte dona do terreno me ameaçou o outro dia na praça, estava com as crianças e ela me ameaçou de morte e ameaçou meus filhos também... (Luana Kanhgág, Carazinho, julho de 2013).

Distorções históricas e presentes, difamações, criminalizações, ameaças, todos são mecanismos empregados pela elite política e econômica local para servir os seus interesses. Seus interesses, como os dos impérios portugueses, passam obrigatoriamente pela destruição do outro, seja negando-o, representando-o como um perigo a ser exterminado, ou buscando sua integração no seio da “sociedade” nacional. Em 2014, em Carazinho, os Kanhgág estão enfrentando (ainda) lógicas coloniais etnocidas baseadas em projetos nacionais progressistas e produtivistas que para serem cumpridos, não deixam espaço, nem muito menos voz a outros modos de vida.

Escolhe-se encerrar e difundir um conceito do “índio” reduzido a uma “essência perigosa” com o intuito de servir interesses econômicos e políticos inscritos em uma cosmologia capitalista e produtivista que entra em choque com cosmovisões diferenciadas. Esta diferença de cosmovisões muitas vezes nem sequer é conhecida (e muito menos

³¹ Veremos um exemplo mais detalhado referente a esse ponto na segunda parte do capítulo.

³² Por medidas de segurança e proteção da pessoa envolvida nessa testemunha, decido trocar o seu nome.

reconhecida) pelos agentes anti-indígenas de Carazinho, o que, invisibiliza tanto a presença como as demandas dos Kanhgág na cidade.

Na segunda parte deste capítulo, retomaremos esse ponto a partir de uma etnografia mais detalhada, nos enfocando na elaboração de um projeto que visava a “valorização cultural” Kanhgág em Carazinho. Por agora, vejo necessário introduzir, de maneira mais geral as continuidades coloniais, que implicam também, mecanismos de integração na sociedade nacional. Assim veremos como, ao mesmo tempo em que publicamente se difama o “índio”, cristalizando-o em uma imagem manipulada do passado, os “Kanhgág” sempre são acolhidos quando se trata de tonar-se mão de obra barata a serviço dos interesses econômicos da região.

1.1.3 Pequena abordagem dos mecanismos de inclusão em Carazinho.

A própria existência das T.I. atuais é resultado de iniciativas políticas dos séculos XIX e XX que visavam a concentração das populações indígenas em áreas delimitadas a fim de liberar terras, limpar territórios das etnias que lá viviam para garantir a colonização (Fernandes, 2003). Os indígenas acabaram sendo tutelados por organismos estatais como o Serviço de Proteção do Índio (SPI)³³. Esse órgão estatal tinha por objetivo separar os índios entre os que precisavam ser protegidos através de uma tutela e os que eram considerados já o suficientemente civilizados para se tornar trabalhadores nacionais. Esse processo de civilização passava pela transformação dos índios em agricultores escravizados a serviço do Estado brasileiro. Como bem ressalta Clastres (2014, [1977]), o processo civilizatório etnocida passa pela tentativa de apagar qualquer forma diferenciada de conceber e se relacionar com o mundo. Assim, foram impostas escolas nas T.I., sendo proibida a língua Kanhgág e as práticas relacionadas à plantas e ervas do mato perseguidas. Suas cosmovisões foram criminalizadas pelo Estado, e atacadas pelas igrejas. Servindo a interesses dos não índios, famílias de lideranças Kanhgág seguiram sendo empoderadas, da mesma forma que no período colonial.

Diante dessas políticas civilizatórias e tutelares, muitos conflitos surgiram, tanto entre os próprios Kanhgág, quanto em relação aos órgãos estatais. Assim, vários grupos familiares saíram das terras confinadas para outros lugares.

³³ SPI que até 1918 fazia parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) agregando assim o título de Localização de Trabalhadores Nacionais.

Com a política de aldeamento e confinamento territorial a que foram submetidos muitos grupos kaingang, a partir da segunda metade do século XIX, houve conflitos intensos, que forçaram grupos familiares inteiros a abandonar suas casas e terras de origem. Muitos procuraram abrigo em outras terras indígenas, outros, no entanto, passaram a habitar a periferia das propriedades rurais como agregados ou peões, ou nas periferias urbanas, favelas e vazios das cidades da região. (PIOVEZANA 2010, p.35-36)

Porém, vale ressaltar, como aponta Aquino (2008) que os Kanhgág não eram agricultores sedentários e foram as políticas do SPI até o fim dos anos sessenta como depois, da FUNAI que os proibiram de andar livremente pelos caminhos anteriormente percorridos e ocupados pelos seus antepassados. Nesse sentido, a criação de “novas” *ymã* tem também relação com uma maneira diferenciada de entender e interagir com o espaço, maneira esta que é distinta da “proposta imposta” pelas formas de territorialidade do Estado-Nação. (Little, 2002)³⁴

Não sendo reconhecidos pelo Estado brasileiro através da demarcação, as formas de sobrevivências dos Kanhgág na *ymã* Kairu são reduzidas. Por um lado, não têm acesso a uma série de políticas públicas (que mesmo inscritas em lógicas coloniais³⁵, permitem saciar necessidades urgentes básicas). Por outro, são excluídos de todo tipo de assistencialismo estatal³⁶ e interesse por parte dos órgãos estatais locais ou regionais. As poucas opções que se oferece para eles podem se resumir a, primeiro: a integração dentro da sociedade nacional a partir do trabalho (escravo) assalariado, segundo: o assistencialismo fornecido pela igreja evangélica em troca de uma presença cada vez mais importante e impositiva dessa dentro da aldeia.

- *O trabalho assalariado:*

Um dia frio de inverno, pelas 7 da manhã, acabava de me acordar, aproveitando os primeiros raios do sol na frente da casa de Vanessa e Ivo, dois guris andavam brincando, brigando um com o outro, fortalecendo seus corpos. Divertia-me olhando a briga ao som das risadas dos dois moleques, quando uma caminhonete parou na estrada e buzinou. Os dois guris subiram atrás da caminhonete e voltaram só tarde de noite. Intrigada, perguntei para Vanessa onde eles iam, ela me respondeu naturalmente: “vão trabalhar”. E sim, todos os

³⁴ Ramos (1986: 13-16) ressalta que: “a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas. [...] Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo.”

³⁵ Ver 6.3

³⁶ “A base sobre a qual se fazia essa aliança entre idealistas e fisiológicos era o assistencialismo. Tanto uns quanto outros aproveitavam-se do fato de que os índios haviam sido levados, desde a época do SPI, a conceber a assistência parte do Estado Brasileiro em termos de bens palpáveis.” (Pozzobon, 1999:7).

dias da semana, a maioria dos guris e algumas gurias também, saíam da aldeia para ir “trabalhar”. Curiosa, perguntei que tipo de trabalho faziam, quanto lhes pagavam e quem os empregava. Diversas foram as respostas, mas conversando com várias pessoas Kanhgág tanto em Carzinho como em Lajeado do Bugre³⁷, me dei conta que uma das empresas que mais emprega indígenas no interior é a Aurora, um frigorífico cuja sede fica em Chapecó (SC). A maioria das pessoas que me falaram da Aurora tinham carteira assinada e trabalhavam por uns quarenta reais por dia, porém, se ficavam doentes e faltavam o trabalho vários dias, eram expulsas ou perdiam benefícios. Outro trabalho é o de pedreiro, mais informal e mais “direto” com o chefe, alguns guris da *ymã* Kairu trabalhavam para a construção de prédios nos arredores da cidade. Mesma cidade que os exclui, quando se trata de demandas específicas ou de visibilidade enquanto grupo étnico diferenciado. Esquecidos enquanto “Kanhgág”, os Kanhgág da *ymã* Kairu são forçados, de maneira implícita, a se tornar trabalhadores nacionais pobres. Trabalhadores que, se nos referimos às palavras dos políticos da região, deveriam estar “agradecidos” por ter a oportunidade de serem aceitos e integrados na “sociedade” nacional. A ausência dos órgãos estatais, nesse sentido, é uma estratégia política de negação do “outro” e procura o extermínio da diferença. Quando os índios são reconhecidos, é somente através da sua condição de trabalhadores, assim, sua aceitação na “sociedade” local remete a mecanismos de integração que reconhecem neles um “igual inferiorizado”. Devem adotar os padrões ocidentais de comportamento (colocar perfume para ir à escola, aceitar trabalhar como mão de obra barata só para dar uns exemplos), mas, a adoção desses padrões, porém, nunca lhes proporciona igualdade em relação aos brancos. Os “resultados” dos processos proporcionados pelas políticas de integração devem ser entendidos, nesse sentido, mais como um *devoir* branco que como a obtenção da identidade branca. Ao mesmo tempo em que nunca são reconhecidos como iguais, se lhes nega a possibilidade de ser diferentes.

- *A presença da igreja Evangélica:*

³⁷ Outra *ëmã* não demarcada no RS, fica depois de Constantina, pela RS 325 (ver imagem 4).



Imagem 10: Adrieli com os braços pintados. Foto de Bruna Anacleto. ymã Kairu, junho de 2013.

Foi interessante ao longo dos meses da minha pesquisa e das minhas idas e voltas para Carazinho ver como a igreja evangélica “avançava” sobre a *ymã* Kairu, impondo cada vez mais uma série de restrições corporais sobre as pessoas, e, sobretudo sobre mulheres e crianças. Na minha segunda estadia na aldeia, fiquei sabendo que Ivo, o cacique, era crente. Andava lendo a bíblia e indo na igreja na cidade. Lembro-me dele ter me comentado algo sobre ter parado de beber álcool e deixado de fumar, via na igreja, uma “salvação”. Ivo comentava que queria se tornar pastor, mas, que como era liderança da aldeia, a igreja não permitia. Intrigada, perguntei porque. Ele me respondeu que era porque estavam lutando, em guerra para a demarcação das suas terras...

Quando voltei para Carazinho, uns meses depois, um domingo de inverno, fui convidada para o culto que essa vez, tinha lugar na igreja da aldeia. Nessa época, a igreja era pequena e era coberta com um teto de lona. Os pastores vinham da cidade para fazer o culto. Esse dia, Vanessa não entrou, ficou na frente da sua casa, com suas parentes, tomando chimarrão e, outra vez, se divertindo com uma situação que resultou ser um tanto incomoda para mim.³⁸ Poucas pessoas assistiram o culto, mas, dava para ver que quase toda a comunidade estava concentrada na temporalidade do culto. Homens assando carne, mulheres preparando a salada de maionese e a música evangélica ressoava por todos os cantos da aldeia.

³⁸ Ver Introdução.

Em janeiro de 2014, voltei para Carazinho depois de muito tempo sem ter ido lá. Maria, a avó de Ivo me convidou a tomar chimarrão com Edith, sua filha. Maria é a pessoa mais velha da cidade. Mora na região de Carazinho há várias décadas, passou por muitas vilas da cidade onde deixou um par de namorados que ela lembra tanto com raiva quanto saudade. Maria mora com seu filho mais novo numa destas casas de madeiras doadas pela FUNAI e sempre tem um fogo aceso na frente da casa. Lamenta a situação na qual se encontra a comunidade: *“não tem espaço nem para minhas galinhas”*. Edith, sua filha tem dois filhos que a ajudam a vender seus balaios no centro da cidade.

Neste dia, Vanessa e Ivo também estavam presentes. Ao ver uma tatuagem que tinha no pescoço, Ivo falou para mim: *“Clementina, esse símbolo aí que tu tens, é um símbolo do demônio né?”* Surpreendida pela pergunta e ao mesmo tempo, constrangida, comentei para ele que *“não, como assim do demônio?”* Ele me afirmou que tinha visto esse símbolo num vídeo da igreja e que estava seguro que era demoníaco. Frente a isso, Maria começou a me olhar dos pés à cabeça, tocou todas as minhas tatuagens (as quatro) comentando que *“todo isso”* eram *“marcas”* do demônio, que deveria tirar *“isso”*. Escapar dessa, não foi fácil, por sorte, as gargalhadas de Vanessa e Edith me ajudaram a *“relativizar”* e ficar mais tranquila diante da situação. Expliquei para Ivo e Maria que esses símbolos que tinha tatuado não tinham nada a ver com o demônio, que eram marcas da minha própria vida, desenhos que meus amigos tinham tatuado na minha pele. O assunto não foi muito além disso, Ivo somente ressaltou que desde que tinha visto o símbolo demoníaco no vídeo da igreja, não queria mais olhar meu pescoço e Vanessa, sua esposa, ficava rindo da situação toda.

Nessa mesma estadia, tinha trazido umas sementes da Bolívia para dar de presente para Vanessa. Quando tive um momento de mais intimidade com ela, dei para ela os colares. Ela me olhou feliz e começou a tocar os colares, fazendo rolar as sementes na sua mão. *“Adorei as sementes Clementina, adorei mesmo, eu sempre troco com minhas parentes.”* Ela me mostrou todas as sementes que ela usa para fazer seus colares e vender. Olho-de-boi, coração-de-galinha, feijão branco (recebido na bolsa família, mas que não gosta de comer) etc. Intrigada, perguntei: *“e tu usa os colares às vezes, porque me lembro ter te visto com colar antes?”*, ela me respondeu em voz baixa: *“Eu uso mas já não muito por causa que a igreja não deixa, eles não querem que nós usemos colares, nem que as crianças desenhem na pele, nem ter o cabelo solto. Temos que usar saias cumpridas também.”* Em alguns meses de pesquisa em Carazinho pude perceber mudanças em relação às práticas corporais,

principalmente com as crianças e as mulheres. As primeiras visitas que fiz em Carazinho, as crianças pintavam a pele, a sua e a das outras pessoas. Nas últimas, essa prática tinha se tornado “clandestina”. Tinha que ser feita as escondidas, e os desenhos precisavam ser apagados quando os pastores (de fora) chegavam para fazer o culto. A presença desses pastores na aldeia aumentou consideravelmente, enquanto nas primeiras estadias, os crentes Kanhgág iam para igreja no centro da cidade, agora, são também os pastores e seus seguidores que chegam na aldeia, impondo práticas corporais e vigiando os Kanhgág.

Uma noite, estávamos sentados na beira do fogo com Vanessa, Ivo, Edith, seu marido e um casal de evangélicos (não indígenas), o homem do casal comentou para o marido de Edith: “*então você vai no culto?*” ele respondeu: “*eu sim vou, mas minha esposa vai ficar.*” O evangélico ressaltou, tocando suavemente o ombro do marido: “*Como assim? Aonde você vai, a mulher tem que ir junto.*” O marido de Edith deu risada, escapando de uma resposta para lhe dar.

O que quero ressaltar aqui é a importância de continuidades colonizadoras nas práticas relacionais dos *fóg*, e neste caso, dos crentes com os Kanhgág. Trata-se de tentativas de apagar corporalidades diferentes para torná-las e moldá-las homogêneas. Os colares, os desenhos na pele ou o cabelo solto não são “artefatos” ou “adornos”, mas, são o reflexo vivo de afecções e modo de ser específicos inscritos no corpo, corpo ameríndio, que longe de ser um dado genético vai se construindo ao longo da vida por meio de relações sociais. (Gow, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979). Nesse sentido, o que se trata de apagar através da proibição dos colares, por exemplo, é bem mais que o uso de um “artefato”, mas um conjunto de relações cosmológicas que os Kanhgág vivem com “outros” e que permitem a construção de um corpo forte. É, pois, desta maneira, que podemos reafirmar que práticas evangelizadoras são profundamente etnocidas já que negam os processos de relacionamento e fortalecimento corporais que os Kanhgág desenvolvem com outros seres. Esses outros seres são negados, como o caso da semente, ou encarcerados, como no caso do cabelo, apagados, no caso dos desenhos, isso, com o intuito de criar corpos homogêneos, domesticados e aptos para receber a “palavra de deus”³⁹.

³⁹ Segundo Crépeau (2012,p.304) “não há uma ruptura entre xamanismo e pentecostalismo, na medida que o segundo é a “faceta de um único modo explicativo da persistência do xamanismo” Com certeza, a grande presença evangélica nas aldeias pode ser considerada como uma continuidade ou mesmo como um reflexo da persistência do xamanismo, porém, não podemos negar as intenções colonizadoras na chegada cada vez maior dos evangelistas nas Terras Kaingang.

Minha vontade não é entrar numa discussão sobre religião, apenas quis ressaltar existência de práticas colonializadoras e homogeneizadoras que, ao negar, por exemplo, um colar, negam e tentam apagar universos relacionais complexos. Isso é também mais uma forma de assassinar de maneira implícita, os modos de ser Kanhgág. Porém, não quis dizer que esse assassinato acontece de fato. Pois, não podemos esquecer que os povos ameríndios tendem a ser mais parecidos à estátuas de murta que de mármore (Viveiros de Castro, 2002, p.183) e, nesse sentido, não é porque eles “aceitam” a entrada da igreja evangélica dentro das aldeias que se tornam “evangélicos” da mesma maneira que quem se está evangelizando-os. Muitas vezes trata-se de escolhas estratégicas que têm a ver também com o espectro de “opções” ou poucas oportunidades de sobrevivência que se oferecem aos Kanhgág, como temos visto, no caso de Carazinho.

Uns dias depois do culto, tinha ido dar uma volta na cidade, quando voltei, vi Vanessa na cozinha com uma caixa de papelão cheia de comida. Perguntei para ela se tinha chegado a bolsa família e ela me respondeu rindo: *“não, foi o pastor que nos levou no supermercado para comprar comida...”*

O etnocídio segue acontecendo, e se manifesta, como vimos de formas diversas, porém, frente a isso, os Kanhgág sabem também como se posicionar e caçar a quem, aparentemente, os está predando, mas isso o desenvolveremos no último capítulo dessa dissertação.

1.2 Entre o Museu e a Estrada. Visibilidade e valorização da “cultura” Kanhgág em Carazinho: experiência de um projeto boicotado.



Imagem 11: Mapa de Carazinho.

Enquanto as práticas dos órgãos estatais seguem sendo inscritas em lógicas colonialistas e etnocidas-civilizatórias, temos um discurso oficial que reconhece “*aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*” (Art 231 da constituição federal de 1988). A segunda parte desse capítulo parte de uma experiência etnográfica em Carazinho.

Tentamos, junto à comunidade Kairu montar um projeto que visava à valorização “cultural” Kanhgág na região. A ideia da reflexão é, por um lado ressaltar as contradições entre um discurso oficial e suas práticas, por outro, ressaltar as dificuldades “cosmológicas” que implica o uso de conceitos como o de “cultura” dentro e fora do âmbito universitário.

1.2.1 O projeto.

No mês de abril do ano 2013, na minha primeira saída de campo, conheci o corpo de funcionários do museu Olívio Otto da cidade de Carazinho (RS). Duas funcionárias, Bruna Anacleto e Nanci Da Cruz estavam interessadas em realizar um projeto que daria visibilidade aos Kanhgág da aldeia Kairu. Assim, decidi também dar meu apoio ao projeto que foi definido no jornal local com:

O objetivo de valorizar e preservar o patrimônio cultural e ambiental, universalizar o acesso, o respeito e a valorização à diversidade cultural e o intercâmbio, [...]

mostrar o indígena de hoje e também fazer com que a sociedade perca preconceito em relação aos índios, que ainda é perceptível⁴⁰

Somente no mês de setembro desse mesmo ano conseguimos apresentar o projeto na Secretaria Municipal de Educação e cultura (SMEC) de Carazinho.

As duas vezes que tinha viajado a Carazinho tínhamos comentado sobre o assunto do projeto, tanto com Bruna, como com alguns Kanhgág que viam nesse projeto a oportunidade para ganhar um pouco mais de visibilidade e respeito aos olhos da “sociedade” carazinhense. O projeto foi elaborado em parte por Bruna que se encarregou da parte mais burocrática, e em parte pelas lideranças da comunidade conjuntamente comigo⁴¹. Redigi suas propostas em um documento que entregamos no dia da reunião na secretaria da cultura.

Em abril, Bruna e Nancy ficaram encarregadas de conseguir uma reunião com alguma instituição estatal para conseguir dinheiro para a realização do projeto. Demorou bastante até poder conseguir essa reunião, da qual só fiquei sabendo com poucos dias de antecipação.

No dia 26 de setembro, Bruna me telefonou para avisar que teríamos uma reunião no dia 4 de outubro (uma segunda-feira) com os representantes da SMEC em Carazinho. Considerando a necessidade de um projeto que fomentasse e positivasse a imagem dos Kanhgág, dando visibilidade às demandas dos grupos indígenas na cidade, viajei para a aldeia no sábado. Apresentei a situação, pensando que alguém do museu pelo menos teria avisado a comunidade da reunião, mas, ninguém estava sabendo. Algumas lideranças decidiram se reunir comigo no dia seguinte para falar do projeto e apresentá-lo diante da SMEC (projeto que depois iria para a prefeitura para ser avaliado). No dia seguinte, me reuni com as lideranças para elaborarmos o projeto. Estavam presentes Ivo, o cacique da aldeia, Adão o antigo cacique, Aldyr⁴², e Davi que nessa época era considerado “capitão”⁴³ da aldeia. Também participou Sergio. Conheci Sergio no dia 30 de agosto em Porto Alegre no

⁴⁰ <http://www.diariodamanha.com/noticias.asp?id=50187>

⁴¹ Ver o documento, anexo 1.

⁴² Aldyr é casado com Fátima. Os dois viveram muito tempo na T.I Nonoai. Fátima é prima de Iracema (ver 4 e 5). Quando a conheci, Fátima acabava de ter tido uma netinha morrerá uns meses depois. Após a morte da criança, o casal voltou para Nonoai. Porém, Iracema me comentou que há uns meses, voltaram a morar em Carazinho.

⁴³ O termo capitão é usado pelos Kanhgág para se referir à pessoa que esta encarregada de resolver os problemas internos da comunidade, geralmente problemas vinculados com enganos amorosos ou ciúmes. O termo militar é usado ainda hoje, pois é um termo que os militares brasileiros usaram com os Kanhgág durante a segunda onda de colonização (fim do século XIX, início do século XX) para graduá-los em função do número de indígenas que eles traziam ou matavam. (Saldanha, 2008)

enfrentamento que teve lugar entre indígenas, quilombolas, alguns dos seus parceiros e a Brigada Militar (BM)⁴⁴. Um jovem de não mais de vinte cinco anos que andava marcando seus primeiros passos como liderança, acompanhando Ivo nas “reuniões” com os *fóg*. Sergio, ao fio dos meses tornou-se um grande parceiro de Ivo.

Conversamos sobre os objetivos do projeto, para eles, o interessante era promover sua “cultura” para ganhar apoio da população local; serem vistos de uma maneira diferente da que os meios de comunicação locais divulgam, assim com a vontade de mostrar seus vínculos com essa terra e com a região toda. A parte que considerei mais interessante foi o orçamento, pois, me dei conta que o que chamavam de “cultura” englobava um universo relacional mais amplo do que eu imaginava:

Ivo: “Clementina, temos que pedir verba para transporte.”

Eu: “para transportar o artesanato até o museu?”

Ivo: “não! Porque temos que ir lá na Guarita, lá em Nonoai ou na Serrinha buscar cipó, aqui não tem cipó *guaimbê*, não tem todos os tipos de cipós que a gente precisa, temos que mostrar nossa cultura completa.” (Diálogo entre Ivo e eu no dia 27 de setembro de 2013. ymã Kairu).

Insistiram na necessidade de buscar outros tipos de cipó e sementes nas T.I, ressaltando assim, um modo de entender o território como algo mais amplo que um espaço delimitado, portanto como uma maneira de compreender a “cultura” como algo relacionado diretamente com o mato *nãn* enquanto multiplicidade de seres. Considerando o seu artesanato não como um “objeto” a ser vendido ou exposto, mas como parte de uma relação instaurada entre seres diversos.

Assim, no projeto escrito, foram relatadas as demandas específicas dos Kanhgág, incluindo, gastos de transportes para colher cipó, compra do seu artesanato para cobrir o trabalho diário das pessoas envolvidas no projeto,⁴⁵ gastos com alimentação no dia da inauguração. Foi também ressaltada a ideia de construir um local no centro da cidade para possibilitar aos Kanhgág ter um lugar fixo onde vender e expor de maneira constante seu artesanato.

No dia seguinte, Adão e eu fomos de ônibus até o centro da cidade para nos encontrarmos com Bruna e Nanci. Elas nos levaram de carro até o escritório da secretária da cultura que não estava presente na reunião. Aquele dia, ela foi representada por outra mulher

⁴⁴ Ver 3.2.

⁴⁵ A maioria dos homens da comunidade trabalha na cidade como pedreiros e mão de obra assalariada em empresas, por isso pediram um aporte diário de dinheiro equivalente aos dias de trabalho que iam a faltar com a elaboração do artesanato.

que se apresentou como funcionária da Secretaria de Cultura. Esta funcionária nos avisou que se encarregaria de levar o projeto para que sua chefe o assinasse. Fomos recebidos muito bem, com cafezinho e bolachas a vontade. O clima da reunião foi relaxado, me pareceu que todas estavam ouvindo Adão com muita atenção e emoção, pois se mostraram de entrada como dispostas para ajudar aos Kanhgág com suas demandas por visibilidade. Encantada pelas propostas de danças tradicionais, e emocionada com as minhas palavras e vivências de principiante etnógrafa estrangeira, a representante da SMEC nos assegurou que não teria nenhum problema em fazer passar o projeto por sua chefe, e que na semana seguinte teríamos já uma resposta e poderíamos encaminhar a realização concreta do projeto. Depois de uma hora e meia de conversa, Bruna, Nanci, Adão e eu fomos embora esperançosos... Nesse mesmo dia, regresssei a Porto Alegre esperando ansiosamente a resposta da secretaria da cultura.

Estamos em 2015 e tanto a comunidade como eu seguimos esperando uma resposta concreta.....

Admito que eu, mais que meus amigos Kanhgág de Carazinho, procurei respostas concretas que dariam alguma “razão” pela não realização deste projeto. A comunidade Kairu segue com a prioridade de resolver os problemas fundiários que têm hoje com a prefeitura e a “sociedade” carazinhense. No meu entender, a não realização deste pequeno projeto é uma resposta clara das instituições envolvidas. Estas insistem em colaborar para a negação da presença indígena naquela cidade.

Desde outubro, não podendo voltar a Carazinho, segui enviando e-mails para Bruna, a única pessoa com quem tinha contato direito, cujas respostas em principio foram nulas e depois de alguns meses, reconheceu que a prefeitura tinha “boicotado o projeto”. Intrigada, pedi mais detalhes. A única resposta da sua parte foi que a prefeitura não tinha o dinheiro suficiente para cobrir os gastos. Porém, nenhuma resposta escrita chegou nas mãos dos Kanhgág.

No fim do mês de janeiro, por fim, consegui voltar para Carazinho onde me encontrei com Nanci da Cruz. Fui a procurá-la no seu escritório, no museu. Pedi alguma resposta, ela me comentou a mesma coisa que a resposta de Bruna por email. Quando expliquei que necessitava um documento formal do “porque” da negação do projeto. Me relatou que não era costume daqui, que: *“aqui, essas coisas se comunicam com bilhetes...”*. Surpreendida, demonstrei um pouco de incomodo frente a essa resposta e pedi o e-mail da

secretária da cultura. Quando voltei de novo a Porto Alegre, mandei e-mails para a SMEC com o objetivo de obter uma resposta, saber o “porque” da negativa. Até agora não obtive nenhuma resposta. Como ninguém estava disposto a dizer porque o nosso projeto tinha sido negado, decidi encontrar as respostas por conta própria. Seja “investigando” com um pouco mais de detalhes as relações existentes entre as pessoas que estão a cargo da cidade: o prefeito, os vereadores, e através de leituras, que deram algumas pistas para entender porque se boicota institucionalmente a um projeto que tinha por objetivo a valorização e visibilidade da “cultura” Kanhgág em Carazinho.

A negação de recursos para realização do projeto, além de se mostrar como sendo um boicote impregnado de políticas anti-indígena, ressalta também uma série de “impasses cosmológicos” que vamos tentar analisar agora.

1.2.2 Impasses cosmológicos?



Imagem 12: Ivo caminhando com cipó na BR 386. Janeiro de 2014.

Retomando o pedido das lideranças Kanhgág, podemos analisar quais foram as diversas razões pelas quais os recursos foram negados. Porém, deixo claro que é também muito provável que o projeto não tenha sido lido pelas autoridades em questão. Como já mencionado anteriormente, o contexto econômico-político em Carazinho é muito pouco favorável ao surgimento de projetos que visibilizem, valorizem e legitimem a presença Kanhgág na região. Porém, penso também que esse rechaço está profundamente vinculado à perspectivas cosmológicas que se encontram desde os primeiros encontros coloniais até os dias de hoje, em conflito. Assim, vejo interessante insistir nas diferenças “cosmológicas”

existentes em Carazinho, entre os *fóg* representados aqui por instituições estatais e alguns Kanhgág. A busca de cipó e sementes em outras T.I. implica uma noção de territorialidade que é entendida de maneira diferente. Enquanto pelo lado dos *fóg* remite a uma concepção fechada e delimitada do espaço, os Kanhgág ressaltam a importância relacional que seres “não humanos” têm na construção dessa territorialidade.⁴⁶ Na perspectiva ocidental não faz sentido financiar uma viagem para outras T.I. para buscar cipó e sementes quando consideram que os Kanhgág podem fazer artesanato com as madeiras e as sementes que já existem nos arredores de Carazinho. Os *fóg* consideram, pois, o artesanato como um objeto a ser vendido, em outras palavras, um “artefato cultural”, sem vida nem “agência” (Latour, 1994). O dualismo ocidental que divide os conceitos de natureza e cultura já foi questionado por Descola (2005) que retomando vários exemplos etnográficos demonstrou que entre muitos povos indígenas, não existe diferença semântica entre esses dois conceitos. Enquanto o pensamento “ocidental” civilizado costuma considerar os elementos do mato, da floresta assim como, por exemplo, uma cadeira, uma mesa ou até uma vaca como “objeto” de utilidade para os “humanos”, vários povos indígenas consideram que todos os seres que povoam o mundo estão vivos e são humanos em sua própria perspectiva. Silva (2002) ressalta que todos os elementos do mundo Kanhgág são dotados de vida. Habitados pelo que os Kanhgág chamam de *tóm*⁴⁷, cada elemento deve ser tratado como um ser vivo. No encontro dos *kujá* de 2014, em uma entrevista com Francisco Rokhág⁴⁸ e sua irmã, Marina, ressaltaram que todas as “coisas” são seres vivos e que devem ser tratados como tal.

Cada árvore tem seu *tóm*, cada madeira também, e eles falam, quando tu vais no mato para cortar cipó, tu tens que perguntar para ele antes, tem que cortar no ponto certo para não machucar muito ele. (entrevista com Francisco Rokhág. 22 de novembro de 2014)

Inspirado pelas pesquisas de Descola, e também pela filosofia da diferença desenvolvida por Deleuze e Guattari, Eduardo Viveiros de Castro reconhece aspectos do que poderia ser chamado de filosofia ameríndia. Segundo esta, não existe uma natureza e

⁴⁶ Ver 6.

⁴⁷ Essa palavra é comumente traduzida como “alma” no que se refere à potencialidade, e “agência” que cada ser vivo tem sobre o mundo. Ver 4.2.

⁴⁸ Francisco Rokhág, cacique da Terra Indígena Kanhgág Pó Myg- Tabáí (RS). O conheci no V Encontro dos Kujá no Morro do Osso. Na elaboração de um documentário sobre o encontro junto com Luiz Fernando Fagundes e Luiz Gustavo Pradella, Francisco relatou várias histórias da sua infância, que me deram a conhecer uma pessoa muito sensível e sinceramente preocupada pelo futuro do seu povo. Ele também toca a gaita junto com seus *regré* e *jamré*. No último dia do encontro, eles tocaram, chorando de emoção e saudades, em homenagem a Augusto ópê da Silva, liderança de Iraí que faleceu no dia 31 de maio de 2014 em consequência de um câncer.

múltiplas culturas, mas ao contrário, uma cultura só e múltiplas naturezas (Viveiros de Castro, 2002:347-399). Essa filosofia se diferencia pela universalidade da condição humana, pois, as plantas, os animais, os “humanos” todos são dotados de humanidade:

A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.118-119).

Pois, o que ressalta Viveiros de Castro é que todos os seres nos percebemos como humanos: as onças para nós são onças mas para elas são humanas. Vemos a cerveja da mesma maneira que o jaguar vê a sangue (Descola, 2005, Viveiros de Castro, 2002). Em outras palavras, o que difere não é o “espírito”, mas sim a perspectiva de cada “grupo” em relação aos outros, o que faz com que se vejam e se sintam humanos a partir do seu corpo⁴⁹ diferenciado. Como ressalta Viveiros de Castro (1996, p.128) “Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o *ponto de vista* está no corpo: diferença esta na especificidade do corpo”.

Por isso, a filosofia reconhecida por Viveiros de Castro e por ele chamada de “perspectivismo ameríndio” pode nos ajudar a entender um pouco melhor os conflitos no interior do Rio Grande do Sul a modo de ferramenta metodológica-teórica. Retomando o exemplo do projeto e do contexto em Carazinho, existe, um conflito “filosófico” subjacente. Por um lado, temos agentes estatais vinculados a uma filosofia e a uma visão do mundo a serviço de “sua” humanidade e que nega, nesse sentido, a possível humanidade de outros seres e, por outro, os Kanhgág que, para viver precisam se relacionar com esses seres que são negados e exterminados. O que Viveiros de Castro mostra é que estamos diante de entendimentos de mundos ameríndios intensamente relacionais. Nesse sentido, a destruição do mato ou a negação de financiamento para buscar material em outras terras dificulta o desenvolvimento de relações que são necessárias para a constituição do seu corpo social.

Enquanto, o artesanato é considerado como apenas um adorno corporal ou objeto de decoração e uso doméstico, para os Kanhgág, esse é a decorrência de uma relação. É também por isso que as trocas de sementes, ervas e cipós entre parentes, que resultam dos encontros, é algo muito comum entre os Kanhgág, e necessário para a potencialização de corpos saudáveis e fortes.

⁴⁹ Como ressaltamos anteriormente, aqui, o corpo não deve ser entendido como dado genético, mas, sim como um conjunto de afeições. (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979)

[...]No dia seguinte, nos mostraram com os olhos brilhantes uma folha verde que os parentes tinham trazido. Logo a cozinhamos na banha de porco, nos dizem que se chama *fuva*⁵⁰ e que “isso é a carne dos Kanhgág”, Ivo nos comenta que ele prefere comer *fuva* que carne, que essa folha tem muitos nutrientes, que dá muita força para os Kanhgágs, mas que nessa área, pela desvatação do mato, é agora bem escassa. Cozinhamos também um *ãmĩ* e comemos comemorando a visita familiar. Mais tarde, Vanessa me comenta que Terezinha, sua irmã, trouxe sementes de Serrinha para ela, sementes que não se encontram aqui em Carazinho, depois, quando Vanessa me mostra os seus colares, conta que elas trocam sempre entre elas, me mostra cada um deles me dizendo a sua procedência, às vezes ela compra em outra cidade ou aldeia de outros Kanhgágs. (Extrato do meu diário de campo, 22 de junho 2013).

Trago esses exemplos brevemente aqui a modo de introduzir de maneira geral a existência de cosmologias diferenciadas que, no interior do Rio Grande do Sul, estão em conflito. Conflitos econômicos parecem ser seu motor, mas numa análise mais aprofundada, poderemos ver que esses conflitos estão enraizados em desencontros mais profundos e complexos. Um conflito cosmológico de mais de 500 anos. Está claro que os encontros e desencontros entre colonizadores e indígenas tiveram impactos profundos nas relações que os Kanhgág desenvolvem com o mundo e assim, suas cosmologias estão constantemente se reelaborando (Albert, 2004). Porém, vale ressaltar também que existem continuidades profundamente inscritas em lógicas relacionais. Relações, que tendem a ver o “outro” como um complemento mais que como um espelho.

A crítica que Viveiros de Castro faz ao pensamento ocidental parece-me interessante para pensar o uso de conceitos dentro e fora da academia. Quando, os Kanhgág de Carazinho afirmam que precisam ir a outras T.I. para “mostrar sua cultura completa”, é preciso refletir sobre o que nos está sendo dito. Pois, enquanto intelectuais, questionamos a existência de várias culturas e uma natureza só, os Kanhgág estão usando o termo de cultura, como ferramenta de reivindicação étnica. Esse conceito, usado pelos Kanhgág na elaboração do projeto deve ser entendido de forma diferente que o referido pelos agentes estatais, acostumados a associar a cultura em si (Carneiro da Cunha, 2009) a um modo de vida inscrito num passado, manifestado sob a forma de danças e vestidos “tradicionais” e assim, se considerando como facilitadores de um “renascer indígena” na cidade.

Nesse sentido, a filosofia de Viveiros de Castro pode nos ajudar, questionando o conceito de cultura, a entender o que os Kanhgág querem dizer quando falam de “cultura”, de que maneira se apropriaram do conceito e quais são seus novos significados. Assim, podemos entender melhor em que medida um mesmo conceito, como o de “cultura” pode ter múltiplos

⁵⁰ O *fuva* é uma folha que os Kanhgág costumam comer, Ivo afirma que ela é como “a carne dos Kanhgág”. sendo cheia de vitamina além de ser muito boa para as hemorroidas (Jorge Garcia, V encontro dos *Kujá*).

significados, e como esse atalho conceitual produz uma ilusão de que agentes estatais e indígenas estão falando a mesma linguagem, enquanto, os conteúdos significativos se remitem a coisas opostas.

1.2.3 Entre o Museu e a Estrada.



Imagem 13 : Tatu de cipó, Junho de 2013, Ymã Kairu; Foto de Bruna Anacleto

Enquanto pesquisadores, tentamos desconstruir o conceito de cultura para dar conta de um entendimento mais profundo das lógicas relacionais dos povos ameríndios. Muitas vezes, esse conceito está sendo usado pelos indígenas como mecanismo de reivindicação étnica e territorial. Como ressalta Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.311-373) a política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Além do mundo acadêmico, tanto agentes estatais quanto movimentos indigenistas tendem a usar o conceito, seja como mecanismo de deslegitimação ou legitimação étnica- e, conseqüentemente territorial- para com os povos indígenas. Por isso, me parece necessário refletir sobre os usos desse termo. Não pretendo, porém, levantar a necessidade ou não do seu uso como conceito no âmbito acadêmico. Vários pesquisadores mostraram suas lacunas epistemológicas (Latour 2012, Viveiros de Castro 2002, Trouillot 2003). Considero, no entanto, necessário “etnografar” seu uso para entender como esse conceito voltou-se, para além da academia, uma jogada teórica na política (Trouillot, 2003, p. 97-116). Esta jogada, porém, é usado por vários políticos anti-indígena como mais um instrumento colonial, para deslegitimar as reivindicações étnicas (e por consequência, territoriais) dos indígenas no Brasil (e particularmente no sul do Brasil, onde os indígenas são constantemente cobrados por não ser suficientemente indígenas nos olhos dos brancos).

Retomando o exemplo do projeto construído conjuntamente com o museu Olívio Otto, podemos perceber que as concepções do pessoal do museu e da SMEC, enquanto apoiadores da comunidade Kairu, se enquadram em uma visão cristalizada de etnicidade. Os Kanhgág foram buscados para representarem performaticamente a si mesmos dentro do espaço-museu.

Apelando assim para uma visão folclorizada da sua “identidade”, cuja representação cultural permitiria legitimar sua presença na cidade. Assim, eles demonstrariam para a “sociedade” carazinhense que são índios “de verdade”. Expondo seu artesanato, produzindo um espetáculo, vestidos de saias de palhas e cocares, poderiam assim, ser “reconhecidos” e “respeitados” por corresponder ao universo representativo *fóg* do “ser indígena”. Em outras palavras, a cultura, exposta como performance seria uma prova da sua legitimidade étnica e justificaria os direitos constitucionais concebidos aos “índios verdadeiros”. Essa visão da cultura é a visão do museu; cristalizada no tempo, estática... Segundo Roy Wagner (2010 [1981]), as culturas se inventam constantemente, são portanto, dinâmicas e se criam a si próprias em relação a contextos e situações. A interrupção desse processo inventivo acontece quando cristalizações folclóricas e classificatórias são produzidas. Resultando numa conversão da cultura em uma espécie de “museu de cera”, numa expropriação da vida.

Nesse sentido, o conceito de cultura utilizado pelos Kanhgág de Carazinho deve ser entendido de maneira muito diferente do conceito empregado pelos agentes institucionais. Manuela Carneiro da Cunha (2009) ressalta a necessidade de reconhecer a diferença entre o conceito de “cultura” que seria o usado pelos “nativos” e que levaria consigo dinâmica e reapropriação com base nas próprias cosmologias nativas, e o conceito essencializado de cultura usado no senso comum e na política.

O conceito de cultura tem também a ver com a maneira como os povos indígenas são vistos pelo senso comum. Em Porto Alegre, tive o prazer de conhecer várias meninas que estavam cursando Serviço Social na UFRGS, especificamente, a Aline que nasceu na T.I de Votouro. Quando, partilhando umas batatas fritas, perguntei a ela como se sentia a respeito dos outros alunos na universidade, me respondeu que ficou chocada com as perguntas “absurdas” de seus colegas. Perguntavam se morava em oca, se era difícil ter que colocar roupa para vir nas aulas, e obviamente se surpreendiam ao ver que usava o mesmo smartphone que eles. Aquelas perguntas são o reflexo do que as escolas públicas e privadas ensinam sobre os povos originários para seus alunos no Brasil. Uma visão da cultura, além de estática, totalmente generalizante que desconsidera especificidades e processos históricos de cada povo e difunde uma percepção dos indígenas retirada dos relatos dos primeiros conquistadores portugueses. Frente a essas distorções conceituais, os antropólogos também têm uma responsabilidade a assumir. (Trouillot, 2003).

Como romper para além da academia, com um conceito de cultura que não é capaz de dar conta das especificidades necessárias ao entendimento das lógicas relacionais e cosmovisões de cada “povo”? Sabendo, ao mesmo tempo, que o conceito de cultura é usado, estrategicamente, embora não seja entendido da mesma forma pelos agentes estatais, pelos Kanhgág, como ferramenta de legitimação frente às políticas de demarcação de terras. Uma perspectiva metodológica (e também teórica) que me chamou a atenção foi a proposta da autora pós-colonial Lila Abu-Lughod (1991). Esta autora busca por uma etnografia do particular: Ao invés do pesquisador focar em ver no outro (o “estudado”), um objeto a ser colocado em uma caixa conceitual, seja a “caixa cultural”, ou a “caixa sociedade”, (só para dar exemplos), busca-se focar nas relações que existem entre uma pessoa e outra. Para demonstrar isso, a autora retoma o exemplo de Evans-Pritchard e os Azande quando ele define esses povos com sendo “monogâmicos”. Assumir tal postura é reproduzir uma ideia da vida afetiva baseada em lógicas e relações sócio-afetivas ocidentais. Ao contrario, ela propõe se focar nas relações que estão em jogo entre “homem” e “mulher” Azande, para assim, entender mais especificamente o que implicam essas relações. A proposta dela não é muito longe da proposta de Viveiros de Castro quando afirma a necessidade de ressaltar a existência de outra filosofia, outra ontologia, diferente da ocidental. Nos dois casos, trata-se de dar importância às relações antes que aos conceitos, conceitos predeterminados em ideias que provém de uma filosofia ocidental cartesiana. Em outras palavras, estamos tratando de gerar uma metodologia que permita dar ênfase maior aos entendimentos de mundo dos povos estudados.

Contudo, para romper com o conceito essencializador de cultura, devemos deixar que os indígenas falem sobre eles mesmos. Buscar sobretudo, saber escutar o que têm para nos dizer. O que complica esse trabalho é justamente as imbricações conceituais e a reapropriação dos conceitos –usados numa tradição das ciências sociais- como o de cultura, pelos povos indígenas como estratégia política. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que devemos romper com a ideia de cultura, não podemos deixar de escutar o que está por detrás da “cultura”. No entanto, talvez seja preciso quebrar as vidraças do museu para sermos capazes de nos deixar levar na estrada...

Esse primeiro capítulo teve por objetivo apresentar uma situação etnográfica na complexidade das relações que ela envolve. Assim, podemos visualizar a existência de conflitos tanto cosmológicos como epistemológicos que regem o caminho da minha pesquisa.

Conflitos que, como aprofundaremos no próximo capítulo, têm como fonte a hegemonia de uma cosmologia ocidental capitalista, civilizatória e colonialista. No segundo capítulo, quero abordar a colonialidade a partir do conceito de biopolítica desenvolvido por Michel Foucault (1976) e, retomado em certos pontos trazidos por Rita Segatto (2010), tomando como exemplo, experiências que vivenciei com algumas amigas Kanhgág em Carazinho e na vila Jari de Viamão.



Imagem 14: Adão Kairu e suas parentes na festa do Índio, Lajeado do Bugre, Abril de 2013.



Imagem 15: Vanessa tirando cipó. Carazinho, janeiro de 2014.



Imagem 16: Vanessa assando a massa para fazer o ãmĩ. Junho de 2013, Ymã Kairu.



Imagem 17: Vanessa e Ruth, cuidando do ãmĩ. Junho de 2013, Ymã Kairu.

2 Entre deixar morrer e fazer viver: Experiências coloniais de gestão de saúde e do território no Rio Grande do Sul.

O SPI criado em 1910 foi o primeiro órgão a dar atendimento médico às populações indígenas. Como vimos anteriormente o SPI foi criado no intuito de incorporar os indígenas na sociedade nacional. A partir de políticas integracionistas e civilizatórias, buscava-se tornar o indígena um trabalhador nacional. Como ressalta Bernardes: (2011, p.157), “trata-se de um projeto de integração com ações que objetivavam a proteção e enquadramento progressivo das populações indígenas no sistema produtivo nacional em razão de uma necessidade de pacificação das relações entre governo e povos indígenas”. Em 1950, cria-se o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), no Ministério da Saúde, com o “objetivo de levar ações básicas de saúde às populações indígena e rural em áreas de difícil acesso” (FUNASA/2002). Quando se extingue o SPI, criam-se as Equipes Volantes de Saúde (EVS) cuja forma de trabalho era similar à da SUSA.

No ano de 1967, cria-se a FUNAI, porém é somente na Constituição Federal de 1988 que aparece a categoria “saúde indígena” enquanto parte do discurso político. Em 1991, em decorrência de duas Conferências Nacionais: a I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio e a II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas, se transferiu para o Ministério da Saúde a responsabilidade pela coordenação das ações de saúde destinadas a esses povos, estabelecendo os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) como a base de organização desses serviços, (Lewkowicz, 2014)

Foi criada então, dentro do Ministério da Justiça, a Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), subordinada ao departamento de operações da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Em 1994, se constitui uma Comissão Intersetorial de Saúde, sob a coordenação da FUNAI, aprovando o “Modelo de Atenção Integral à Saúde do Índio”, que atribui a responsabilidade sobre a recuperação da saúde dos índios doentes à FUNAI, e a prevenção, ao Ministério da Saúde, por meio da FUNASA. Cada vez mais a FUNASA passa a assumir as responsabilidades pelos atendimentos com a desestruturação da FUNAI, (Lewkowicz, 2014)

Em 1999, sanciona-se a lei nº 9.836, que institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS).

Recentemente, em 2010, criou-se a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) no Ministério da Saúde, e as atribuições da FUNASA foram transferidas para a nova Secretaria.

A SESAI passa a ser, então, responsável por coordenar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema.

Após esse pequeno histórico burocrático (que chega a dar dores de cabeça), podemos entender que até hoje se impõe aos povos indígenas todo um sistema de saúde que, mesmo se, na teoria “reconhece” uma saúde diferenciada, busca sempre englobá-la em um sistema de saúde universalizado. Como ressalta (Lewkowicz, 2014, p.6): “ A própria criação de um Subsistema, dentro do Sistema Único da Saúde, pode ser uma imagem emblemática da constante tentativa de englobamento da diferença, sob o discurso da universalidade, que vem caracterizando essas políticas públicas.”

Para entender o atuar das políticas públicas desenvolvidas atualmente em direção às populações indígenas, é necessário ressaltar uma mudança nas práticas governamentais que, segundo Foucault (1976) teria acontecido nos finais do século XVIII. A partir desse momento, a nova tecnologia empregada pelos governos, em vez de se focar na produção da morte se enfoca na intervenção estatal sobre a “vida” de uma “massa global” composta por uma multiplicidade de pessoas:

A nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. [...] vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana (FOUCAULT, 1976 p.289)

Nesse sentido, como ressalta Castro-Gomez (2007) a biopolítica se constitui pela ideia não mais de “fazer morrer e deixar viver”, mas, pelo contrário, por políticas que se enfocaram na produção da “vida”, “fazendo viver e deixando morrer”:

A “arte de governar” até finais do século XVIII já não consistia em “fazer morrer e deixar viver”, senão, todo o contrario, em “fazer viver e deixar morrer”. Isso quer dizer que a autoridade do soberano já não se definia tanto pela sua capacidade de tirar ou perdoar a vida dos súditos que transgrediam a lei, infringindo castigos violentos nos seus corpos, senão, pelo contrario, de produzir a vida dos seus súditos, quer dizer, gerar condições sociais para que os corpos pudessem se converter em ferramentas de trabalho ao serviço do reino. (CASTRO-GOMEZ, 2007, p.3)⁵¹

⁵¹ Tradução minha. No texto original: “El “arte de gobernar” hacia finales del siglo XVIII ya no consistía en “hacer morir y dejar vivir”, sino, todo lo contrario, en “hacer vivir y dejar morir”. Esto quiere decir que la autoridad del soberano ya no se definía tanto por su capacidad de quitar o perdonar la vida de los súbditos que transgredían la ley, infringiendo castigos violentos en sus cuerpos, sino, por el contrario, de producir la vida de sus súbditos, es decir de generar unas condiciones sociales para que los cuerpos pudieran convertirse en herramientas de trabajo al servicio del reino”

Colocando a produção da “vida” como um assunto político, o Estado acaba produzindo políticas governamentais que intervêm e controlam as formas de viver dos “seus” “sujeitos”. Universalizando um “direito à vida”, expressado na intervenção da saúde pública nos corpos e como veremos também, nos territórios indígenas, sofrem intervenções nos seus costumes, práticas e cosmologias a fim de regular-lhes a vida, em nome de sua própria saúde e (sobretudo) do bem nacional. (Lewkowicz, 2014)

Assim, a lógica do “fazer viver” e “deixar morrer” deve ser considerada como um duplo movimento. Por um lado, se produz “vida”, intervindo nas aldeias e T.I com modelos e práticas medicinais ocidentais. Por outro, se “deixa morrer” a quem, por exemplo, por não ter obtido a demarcação das suas terras, ficou fora das políticas de assistências pública. Assim, veremos na primeira parte do capítulo, como, fazendo “viver” (a biomedicina muito mais que os indígenas), se criminalizou e tentou-se exterminar práticas e conhecimentos do que poderíamos chamar de “medicina tradicional”. Nessa mesma parte, veremos também, como podemos falar em Carazinho numa política do “deixar morrer”. Logo nos enfocaremos num exemplo etnográfico na casa de uma amiga Kanhgág na vila Jari em Viamão (RS), exemplo que, ao meu parecer, expressa o “fazer viver” como uma ferramenta que acaba se desenvolvendo com a intenção de tirar autonomia e protagonismo dos indígenas em relação aos seus próprios corpos. A biopolítica, nesse sentido se inscreve numa lógica a partir da qual os corpos já não pertencem às “pessoas”, mas, se tornam propriedade do Estado.

Veremos na segunda parte do capítulo, como podemos ampliar a lógica do “fazer viver e deixar morrer” abrangendo a problemática de uma gestão territorial que “deixa morrer” a quem incomoda e não se acomoda a um “fazer viver” inscrito em cosmovisões civilizadas.

2.1 Gestão da saúde. “deixar morrer” em Carazinho, “fazer viver” na região de Porto Alegre.

2.1.1 Criminalização dos conhecimentos e cuidados próprios

Conheci a João Padilha, marido de Iracema Ga Rã Nascimento⁵², pai de uma filha de vinte anos, Kapri (Audisseia) e de dois filhos, Kêsé (Jonathan) de dezenove e de Kêgĩnh (João Ernesto) de dez anos, um dia de abril de 2013 no brique da redenção. João nasceu e cresceu na *ymã* (T.K) Borboleta⁵³. Expulsas pelos colonos, muitas famílias saíram da Borboleta e se

⁵² Iracema é a mulher com quem enfoco meu trabalho nos capítulos a seguir. Ver 4.,5.,6.

⁵³ Borboleta é uma terra reivindicada por vários Kanhgág. Situada perto do município de Salto do Jacuí, há mais de trinta anos que várias lideranças Kangág como João Padilha tentam conseguir sua demarcação.

instalaram na região de Porto Alegre. Até hoje, João luta pela retomada da sua terra. Uma tarde, sentados no pátio da sua casa na vila Jari em Viamão, tomando um chimarrão, me comentou dos horrores que eles e seus familiares viveram durante a época do SPI, na Borboleta.

João descreveu que o uso da língua Kanhgág foi proibido, que a população sofreu cotidianamente torturas e foram forçados a trabalhar para a construção de estradas. Além disso, que crianças foram raptadas e oferecidas como serventes e peões para os fazendeiros. Mas, uma coisa que chamou minha atenção foi o seu relato da perseguição dos *kujá* e assim, a consequente criminalização dos conhecimentos e saberes “tradicionais” relacionados aos cuidados dos corpos⁵⁴. João relata que Pedro Rodrigues Fortes, o último *kujá* da Borboleta que ele conheceu foi perseguido tanto pelos padres católicos como pela associação de médicos da região, os dois, envolvidos com o SPI. João lembra que em 1955, Pedro Rodrigues Fortes já era bem conhecido das autoridades católicas:

Eles [os padres] queriam encarcerar ele, mas não conseguiram, ele morreu tranquilo. O que aconteceu foi que uma noite, o *kujá* sentiu que estavam vindo. Ele sabia, então ele fez um fogo de chão para fazer sair a fumaça. A fumaça era para ofuscar os padres. Ele tinha dois *jãgré*⁵⁵, dois felinos, como se fossem gatos grandes. Aí, os dois felinos saíram do fogo e perseguiram os padres. Os felinos fizeram correr os padres. (Conversa com João Padilha, 12 de janeiro de 2015).

O relato de João me parece interessante porque, além de ressaltar as perseguições e as torturas sofridas pelos Kanhgág da Borboleta, também reconhece uma postura de resistência Kanhgág a partir das suas próprias perspectivas cosmológicas. Os saberes “tradicionais”, que, como veremos adiante, são chamados pelos Kanhgág de *kujá kajrën*, ao mesmo tempo em que são perseguidos e criminalizados, são também um mecanismo de defesa diante dos processos colonializadores. Uma força de resistência que possibilita uma reversão de situação, desviando os efeitos desejados pelos “opressores”. Assim, as práticas dos *kujá* vividas como processos de resistência frente ao poder colonial são reforçadas no mesmo momento em que são atacadas. Tornam-se, pois, um mecanismo de defesa frente à sua própria perseguição e permitem assim escapar do destino de extinção que os padres (e os médicos) previam para

Repetitivamente negada por parte das autoridades que hipocritamente ressaltam a “falta de tradicionalidade”, são muito poucos os Kanhgág que moram na Borboleta. João Padilha se reconhece como cacique da Borboleta e não se cansa, desde muitos, tentar chamar a atenção da FUNAI como de outras autoridades estatais, elaborando papéis e documentos, respeito à situação crítica da sua terra.

⁵⁴ João relata que o *kujá*, na Borboleta se encarregava de quatro tipos de cuidados: os banhos de ervas e fumaça, as massagens, as “bençãos” e os chás de ervas.

⁵⁵ Como veremos (4. e 5.) os *jãgre* são os “guias” dos *kujá*, mas segundo o relato de Jorge Garcia, *kujá* na T.I Nonoi, no V encontro dos *kujá*, todos os seres possuem um ou vários *jãgré*.

com essas práticas. Esse desvio de situação se torna contínuo através da memória de João, que, contando os acontecimentos, traz à vida tanto as práticas e conhecimentos dos *kujá* quanto seu poder de resistência.⁵⁶

Porém, não podemos negar que a perseguição dos saberes e conhecimentos “tradicionais” dos Kanhgág tenham deixado rastros e traumas. Segundo Iracema Ga Rã Nascimento, *kujá* que mora com João, seus quatro filhos e sua netinha, na vila Jari em Viamão, seus conhecimentos foram criminalizados e perseguidos. Eis a explicação do porque hoje, poucas mulheres falam sobre os seus saberes. Ela ressalta, por exemplo, que os partos devem ser obrigatoriamente medicalizados e que as parteiras seguem sendo perseguidas e criminalizadas. Iracema observa que muitas parteiras têm receio em falar sobre as suas práticas na frente dos *fóg*, mesmo existindo certa “tolerância” por parte do Estado, devido à busca por diversos órgãos indigenistas, do reconhecimento de uma “saúde diferenciada” que poderia chegar a “incluir”, através da SESAI, os conhecimentos próprios dos indígenas relativos aos cuidados da sua saúde.

As memórias de Iracema e João estão inscritas no tempo do SPI que como disse Bernardes (2011) era um instrumento de controle e regulação dos povos indígenas. As perseguições dos saberes e práticas relacionadas com o cuidado dos corpos ameríndios têm a ver com a intervenção e regulação do Estado na vida dos seus subsídios em função do seu papel na “sociedade” nacional. Como bem ressalta Bernardes:

Nesse caso, o fazer viver ou deixar morrer entrava como parte desse processo. Quanto mais “civilizados”, maiores as possibilidades de fazer viver. Quanto mais distantes do que se estabelecia por “civilizados”, maior a possibilidade de deixar morrer. O fazer viver ou deixar morrer organizava-se como biopolítica mediante a lógica da tutela do Estado.(BERNARDES, 2011,p158).

Nesse sentido, dependendo da situação na qual os indígenas estão diante da sociedade nacional, o tratamento oferecido pelos agentes de saúde é diferente. Mas em todos os casos, esses tratamentos são regidos por mecanismos biopolíticos a serviço do Estado-Capital. Pois, a biopolítica é uma estratégia do Estado que visa à universalidade nacional (Bernardes 2011) ou melhor dito, a “universalização do nacional”, fortalecendo, através de vários mecanismos a identidade nacional e o projeto de nação. A imposição do sistema de saúde único e universal sobre os povos indígenas é um dos mecanismos biopolíticos, que através da sua tecnologia (a

⁵⁶ Veremos nos próximos capítulos que esses mecanismos de resistência fazem parte de uma cosmopolítica própria, pois, analisaremos o “xamanismo” Kanhgág como uma forma própria e dinâmica de “fazer política”, seja na relação com os *fóg*, seja com outros seres.

medicina) busca tornar os indígenas (e não somente os indígenas) dependentes e “despossuídos” do seu próprio corpo.

Isso é o que vamos ver agora, tomando dois lugares diferentes: a aldeia Kairu em Carazinho e a casa do grupo familiar de João Padilha e Iracema Nascimento em Viamão, na região metropolitana de Porto Alegre. Nas famílias Kanhgág de Carazinho, a 289 quilômetros da capital, mulheres e crianças são deixadas para morrer na beira da estrada. Enquanto em Viamão, uma família Kanhgág, numericamente menor, vivendo em meio a uma vila, é atendida em sua casa por “tropas” de agentes com jalecos brancos.

2.1.2 Deixar morrer em Carazinho

Numa das minhas primeiras estadias em Carazinho, Ezequiel, o bebê mais novo de Vanessa, de quatro meses na época, tinha dor de ouvidos. Ela me comentou que tinha tentado ligar para a SESAI para eles virem na aldeia, mas ninguém apareceu. Perguntei a ela se iria ao hospital ou ao posto de saúde. Ela, por sua vez, me comentou que não gostava de lá. Disse-me que “eles” não a entendiam, tratavam mal aos indígenas. O hospital lhe dava medo.

Umás semanas depois, quando voltei a Carazinho. Estávamos as duas recolhendo roupa quando ela me comentou que tinha tido três outros filhos e que dois deles morreram no hospital. Ela comentou que passou cinco meses junto com o bebê que tinha oito meses, no hospital sem ninguém explicar para ela o que ele tinha. Ele acabou morrendo no hospital na sua frente.

Vanessa é uma mulher forte. Disso não tenho dúvida. Do alto do seu metro e setenta, assusta qualquer pessoa que se aproxima demais. Como dizem meus amigos Kanhgág, ela tem: “um corpo forte”, grande e impositivo. Ela sempre relembra isso como vantagem nas suas batalhas: *“os homens têm medo de mim, nem querem brigar comigo porque sabem que vão apanhar e passar vergonha.”* E ela dá risada. Com Ivo, como já mencionei anteriormente, teve três filhas e um filho. Comenta que para que eles saibam caminhar durante muito tempo sem se cansarem, aos poucos meses, têm que banhar suas pernas e seus pés no barro pisado pelo cavalo e solto das suas patas.

Para curar a dor de ouvido do seu filho, Vanessa foi à farmácia e comprou medicamentos que deu para ele. Em várias ocasiões ela me comentou de algumas dores que lhe apareciam no peito. Diante disso, lhe perguntei repetidamente por que não ia ao hospital.

A resposta sempre era a mesma: “*não, não vou, não gosto, eles não sabem tratar com a gente, tenho medo...*”

E interessante ver que durante tanto tempo os indígenas foram perseguidos pelo uso dos seus conhecimentos e que agora são poucos os que têm acesso à saúde. Mesmo tendo um “acesso legal” à saúde “branca” (universal em todo caso), em alguns casos, muitas pessoas Kanhgág têm bastante receio em ir até o posto de saúde ou ao hospital.

Em Carazinho, para os homens que têm carteira assinada, o acesso à saúde é mais fácil do que para as mulheres e as crianças que costumam se sentirem desconfortáveis nesses espaços. Elas não são necessariamente alvo do interesse do estado, muito poucas são assalariadas. Os contatos que têm, fora da aldeia, geralmente se restringem às congregações das igrejas evangélicas e aos habitantes da vila de São Lucas, com quem costumam “briquer”⁵⁷ coisas.

Temos que entender que estamos diante de visões diferentes do “corpo” e assim, conseqüentemente, da “saúde”, e que a recusa entre indígenas em recorrer a médicos e hospitais pode ser entendido também, como um mecanismo de proteção e sobrevivência.

Os Kanhgág buscam a construção e a manutenção de um corpo forte que seja capaz de impossibilitar tanto a chegada de doenças como de feitiços (Eltz, 2011). Quando Vanessa passa barro da pata de cavalo nas pernas das suas filhas é justamente para tornar seus corpos fortes para a caminhada. Segundo José Vitorino, liderança Kanhgág de Iraí, no V encontro dos *kujá*:

A saúde branca serve para amortecer o corpo humano. Eles querem que a dor suma, mas assim, o teu corpo não tem mais resistência. Os que estudam sabem disso, eles querem dinheiro enquanto tu ficas mais doente, assim é o pensamento do branco. (Fala de José Vitorino, Morro do Osso, 22 de novembro de 2014).

“Amortecer o corpo” essa é uma visão Kanhgág da saúde “universal”. Enquanto os Kanhgág buscam fortalecer seus corpos ao longo da vida, se apropriando da potência das alteridades, seja através do contato (da relação) ou da alimentação específica com o *fuva* por exemplo, os *fóg* dão remédios que adoçam mais do que curam, como afirma novamente José Vitorino:

⁵⁷ Termo que as minhas amigas Kanhgág usam para definir o intercambio de coisas com o pessoal da vila próxima à aldeia, vila São Lucas. A família de Vanessa costuma trocar, sobretudo, os aparelhos eletrônicos como celulares, televisão, rádio etc. Vanessa me comentou que ela aprendeu isso com a sua *kakrã* (tia) Edith quem já tinha morado varias vezes nas vilas da cidade.

O remédio era para dor de cabeça, mas no fim tu tinha outra coisa, era preocupação, estresse. O remédio provoca úlcera no estômago. Os remédios têm limites: eles podem viciar a gente. Nós temos que aprender a escutar as nossas velinhas. (Fala de José Vitorino, Morro do Osso, 22 de novembro de 2014).

Estamos diante, pois, de “concepções” de “corpo” divergentes. Na concepção Kanhgág, o corpo precisa ser fortalecido através da relação, do contato enquanto a concepção da saúde “universal” baseia suas tecnologias preventivas a partir de uma restrição desse contato, restrição que é promulgada a partir de políticas de higienização que buscam o isolamento do corpo do seu ambiente.

Como ressalta Iracema, o corpo necessita “ter contato” senão ele fica doente. Relatou-me uma situação na qual se encontrou quando foi a visitar uma amiga *fóg* dela que mora num apartamento. O apartamento, segundo Iracema era, como ela diz: “*tudo limpinho, tudo branquinho*” e ressalta que sua amiga até a recebeu com luvas brancas. Iracema analisou seu encontro a partir dos seus próprios conhecimentos em relação à “saúde” e ela me contou o que ela aconselhou para sua amiga, dizendo para ela:

Se tu passas muito tempo na tua caixinha limpinha, quando tu andar e respirar para fora vai te fazer mal porque não estás acostumada, e novas doenças vão sair. Tu achas que isso é saúde? Mas como vai ser saúde isso se tu não queres acostumar tua pele às coisas de fora? Tu tens que sentir cheiros diferentes, senão tu não vai durar nem quarenta anos. (Conversa com Iracema, Abril de 2015, na sua casa. Vila Jari, Viamão).

Após relatar o dialogo com sua amiga, que, seguindo os conselhos de Iracema acabou melhorando a saúde dela, Iracema afirmou:

O corpo precisa ter contato com tudo, senão ele fica doente. O povo branco fica nas caixas [nos apartamentos] para se proteger, mas o dia no qual ele sai da caixa, ele morre, porque ele não tem “essa” pele. (Conversa com Iracema, Abril de 2015, na sua casa. Vila Jari, Viamão).

Para entender a complexidade das relações entre agentes do governo e populações indígenas, temos que ter algum conhecimento das próprias concepções de mundo das pessoas envolvidas. Como vimos com a testemunha de Iracema, os corpos dos *fóg* são considerados como frágeis porque estão encerrados, desrelacionados do ambiente no qual se desenvolve. Nesse sentido, podemos nos perguntar se a visão da saúde branca-universal ao serviço da nação não teria interesses em tornar os indígenas (e de maneira geral, os “cidadãos”) consumidores de fármacos, assim, dependentes da “indústria da saúde” e do mercado de medicamentos. Pois, desrelacionando os corpos do ambiente, colocando a higiene e assepsia como medidas de prevenção de doenças, a biomedicina cria uma dependência em relação à

sua tecnologia e assim mantêm o controle sobre os seus “sujeitos” decidindo, portanto, a quem “fazer viver” e a quem se deve “deixar morrer”.

Contraposta a essa visão de corpo frágil, fechado e isolado, minhas amigas Kanhgág vêm o corpo como um *devoir* (Eltz, 2011), algo que se constrói constantemente a base das *relações* com seres diversos⁵⁸ e que é passível de transformações (Viveiros de Castro, 2002). Em contraposição, os corpos dos *fóg*, tendem a ser vistos pelos Kanhgág como fragilizados, fracos e doentes, e as medicinas *fóg* como propagadora tanto de doenças quanto de curas.

Contudo, a biopolítica do “deixar morrer” em Carazinho é entendida a partir de uma negação de atenção da saúde ou de maus tratos, que acabam tendo como efeito, mulheres indígenas que se automedicam com medicinas brancas já que onde moram o acesso às ervas e plantas necessárias para o fortalecimento dos seus corpos é restrito. Por exemplo, Ivo e Vanessa ressaltam que nos não existe mais *fuva* nos arredores de Carazinho.

Nesse sentido, podemos entender também, na negação de recursos para os Kanhgág viajarem em busca de ervas, cipó e sementes que são necessárias à construção de seu corpo⁵⁹ (entendido também como veremos mais adiante, como corpo social) mecanismos que se encontram a favor de uma política que “deixa morrer” a quem encontra a “saúde” no ambiente com o qual se relaciona. É dessa maneira que podemos entender a biopolítica como mais uma contribuição para a continuidade de práticas etnocidas. Mais uma vez, estamos diante de um problema de reconhecimento e valorização do “outro” como diferente.

No exemplo etnográfico que trago agora, veremos como a biomedicina, impondo-se sobre os corpos dos Kanhgág está incorporada em uma lógica que infantiliza os indígenas, considerando-os como incompetentes no que corresponde ao cuidado dos seus corpos.

⁵⁸ Ver 4.

⁵⁹ Ver 2.2.

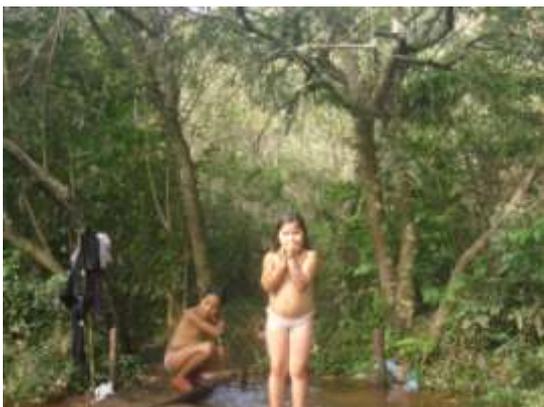


Imagem 18: Andressa e Adrieli tomando banho na Ymã Kairu. Junho de 2013



Imagem 19: Fuva, Ymã Kairu. Junho de 2013. Foto de Valeria Garcia Lopez.

2.1.3 Dentes “podres”, jalecos brancos

Uma manhã de inverno, junto com minha amiga Kanhgág Iracema e sua família, estávamos tomando chimarrão na sua casa, comentando sobre alguma “novidade” na televisão local quando escutamos uma mulher gritar para avisar da sua chegada: *“Ola, tem alguém aí?”*. Iracema falou para mim: *“ah sim, eles da saúde iam a chegar aqui, liguei pra a família toda⁶⁰ pra eles chegarem, mas, não quiseram vir, viu.”*

Entraram pelo portão umas cinco pessoas de jalecos brancos e telas protetoras na cabeça, lideradas por uma mulher vestida de preto. A mulher, que supus ser a enfermeira chefe, chegou gritando em nossos ouvidos, pedindo tanto para suas estudantes como para nós, que se arrumassem para a visita. Batendo palmas para nos apressar, comentou: *“então vamos ver o que temos aqui...”*

Na casa, estávamos Iracema, sua mãe Rosa, grande fumadora, seus filhos Katumé, Karĩné, Kêsé e Kêgĩnh, sua netinha Vẽn Fej, João e eu.

Intrigada pela minha presença, a “líder” me perguntou o que eu estava fazendo aqui. Disse a ela que era estudante de antropologia e que estávamos tomando um chimarrão. As estudantes cursavam enfermagem ou odontologia na UFGRS e, esse dia, estavam encarregadas de ir a várias aldeias para checar os dentes, a pressão, o peso e a altura das pessoas, e eventualmente encaminhar quem precisasse para um especialista.

Todas as enfermeiras estavam vestidas de jalecos brancos, uma tela protetora e com máscaras que cobriam bocas e narizes deixando nos intrigadas sobre quem se escondia detrás

⁶⁰ A mãe de Iracema assim como o seu irmão, outra irmã e varias primas e primos moram em São Leopoldo, a sua filha, Kapri assim como vários dos seus cunhados e cunhadas moram bem perto da casa de ela.

delas. Começaram a examinar os dentes da pequena Vên Fej, limpando seus dentes por ela. Fizeram isso com todos nós, sentados na frente da casa, sendo vistos por todas as pessoas que atravessavam a rua, tomavam o ônibus ou iam de compras no supermercado que fica do lado da casa. Decidi deixar as enfermeiras me examinarem também, queria que me tratassem como estavam tratando a família de Iracema.

Obviamente a experiência ia a ser diferente, mesmo entregando meus dentes para as enfermeiras. Elas nunca iriam me ver da mesma forma que vêm à Iracema e aos seus filhos. A experiência, no entanto, me trouxe sensações e reflexões interessantes. Primeiro, me senti no meio de um filme apocalíptico de ficção científica. Era como se nós, estivéssemos infectados por algum vírus letal e uma tropa de jalecos brancos com medo do nosso vírus estava chegando pra nos salvar. Não sei se é pelo fato de eu tão pouco frequentar hospitais, ou por estarmos recebendo um tratamento “especial”, mas parecia que éramos mais contaminados ou contaminantes que as outras pessoas.

Logo, o estudante começou a lavar meus dentes, eu, sentada, olhando para o céu, e ele, com a escova de dente na mão, escovando os meus dentes em círculos. Senti muita vergonha, me senti infantilizada, humilhada e com a intimidade estuprada, mas, senti também a necessidade de viver essa experiência, talvez seja uma tentativa de “trocar de perspectiva” e me colocar ao lado dos meus amigos nessa situação específica. Katumé e Karîné que têm mais ou menos a minha idade riram de mim. Mas quando foi sua vez, nenhum dos filhos maiores de Iracema quis ser atendido pelos estudantes de odontologia do lado de fora da casa, pois já utilizavam próteses dentárias por terem perdido a maioria dos dentes. Somente aceitaram ser pesados e medidos.

A visita durou um par de horas, a enfermeira chefe deu indicações para Katumé chegar no dentista no centro de Porto Alegre, e deixou um “kit” com escova e pasta de dente para todos nós. Saindo do mesmo jeito que eles entraram, a “líder” batendo palma e as mulheres de jalecos brancos seguindo o ritmo, olhava a cena me perguntando sobre os significados disso tudo. Iracema me comentava que era necessário; que eles “tinham que aproveitar” a oportunidade porque poucas vezes os agentes de saúde aparecem na casa deles. Porém, a situação foi, para todos nós, bastante incomoda.



Imagem 20: Agentes de saúde, analisando os dentes de Vênh Fej. Casa de Iracema, vila Jari, Viamão. Inverno de 2014.

A “saúde” incorporada aqui pela biopolítica entra como um mecanismo de tornar o outro um mesmo, na medida em que esquadrinha, seleciona, categoriza, aniquila potências de diferenciação do outro, da alteridade (Bernardes, 2011). A família de Iracema foi tratada como incompetente e atrasada, como necessitada.

Na perspectiva do Estado (incorporada pelos seus agentes) os indígenas não seriam capazes de ter algum tipo de cuidado dos seus corpos, ou os seus cuidados não são considerados “eficientes” suficientes para serem levados a sério pela biomedicina. Entre concepções de corpos diferentes e tratamentos recebidos deslocados de uma prática de cuidado quotidiano, meus amigos Kanhgág, muitas vezes, tentam conjugar diversas maneiras de cuidar e curar os seus corpos. As relações entre meus amigos Kanhgág e os agentes estatais brasileiros são, como vimos, complexas. As forças não são unilaterais e com certeza, as estratégias de sobrevivência dos Kanhgág são eficazes já que até hoje, existem e se reconhecem como povo.

Porém, não podemos negar que as lógicas com as quais o Estado, através de vários agentes governamentais, lida com eles, são profundamente colonialistas. A forma com a qual é empregado o poder colonial muda, mas os interesses seguem os mesmos: aniquilar a diferença. Rita Segatto (2010, p.5) afirma que o Estado quer entregar à população com uma mão o que lhe retirou com a outra. Tendo roubado as florestas dos indígenas, roubaram também sua saúde, e hoje, em base à fortes lutas indígenas, o governo pretende “devolver”

sob a forma de territórios fechados e controlados pela União o que lhes quitaram –e seguem quitando- derramando tanto sangue.

Para várias populações ameríndias, as fronteiras entre corpos e territórios são flutuantes e o território é entendido como um corpo vivente que nasce e cresce se nutrindo de relações com outros seres Echeverri (2004)⁶¹. Assim, a gestão dos territórios pelos agentes estatais e pelo agronegócio deve ser entendida também como biopolítica: um poder que age sobre o viver, sobre as formas de vida, a partir da modernidade. (Bernardes 2011).

Na segunda parte desse capítulo, veremos como a gestão territorial em relação aos Kanhgág no Rio Grande do Sul, pode ser entendida como sendo parte duma biopolítica, a favor dos interesses do Estado e onde o papel da mídia corporativa se reflete na difusão e distorção dos acontecimentos.

O sul do Brasil foi, durante o período da minha pesquisa, tumultuado por uma série de tensões em relação à luta dos indígenas pela terra. Vários grupos autóctones se mobilizaram contra a proposta Portaria de emenda à constituição (PEC) 215, que estava por mudar as modalidades de demarcação das Terras Indígenas no Brasil. A terra apareceu como o foco de disputa e motivo de choque entre cosmovisões diversas. A cosmologia ocidental hegemônica, baseada na concepção territorial do Estado-Nação –incorporada pelo parâmetro da propriedade privada- busca se impor sobre outras a todo custo. Tentaremos agora abrir perspectivas em relação aos conflitos que vivemos no interior do Rio Grande do Sul, tomando em conta algumas especificidades tanto próprias dos de alguns grupos Kanhgág quanto do contexto político-econômico-social do sul do país.

2.2 Te entregamos com uma mão o que te retiramos com a outra. A complexidade da luta pela demarcação de terras no Rio Grande do Sul.

O primeiro que afirmo, nessa tarefa, é que o Estado entrega aqui com uma mão o que já retirou com a outra: entrega uma lei que defende às mulheres da violência à qual estão expostas porque já rompeu as instituições tradicionais e a trama comunitária que a protegia⁶². (SEGATO, 2010,p.5)- se referendo à lei Maria da Penha.

Longe de querer entrar em uma discussão sobre gênero, quero aqui tomar o exemplo de Rita Segato para estendê-lo na direção da gestão do território e das demarcações de terras

⁶¹ Retomaremos isso com mais detalhes mais adiante, ver 5.

⁶² Tradução minha. No texto original: “Lo primero que afirmo, en esa tarea, es que el Estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía”.

no Rio Grande do Sul. Poderíamos muito bem reescrever a frase colocando a palavra “indígenas” em vez de “mulheres” e nos referindo assim à constituição de 1988 em vez da lei Maria da Penha.

Pensar dessa forma nos obriga a olhar à constituição de 1988 a partir de uma perspectiva crítica. Uma conquista, com certeza, mas, uma conquista inscrita dentro de uma lógica territorial ocidental. Um documento, um espaço delimitado. Mais uma vez, o “índio” está sendo “incluído” dentro de um sistema hegemônico. É-lhe concedido um “espaço” no qual ele pode “reproduzir” suas lógicas “culturais” necessárias ao seu “bem viver”. Nesse contexto, muitos Kanhgág se “conformaram” com a ideia de ao menos, obter essa possibilidade e segurança de sobrevivência. No sul do país seguem lutando para fazer valer esse direito constitucional, por mais que pareça só mais uma promessa populista que um direito de fato. Essas manifestações e reivindicações dos “direitos” roubados e logo, prometidos, acabaram, porém, sendo criminalizados pelos governos.

2.2.1 O Faroeste brasileiro.

Existem hoje no Rio Grande do Sul, Terras Indígenas (T.I.) demarcadas pelo Estado. Desde 1988, com o nascimento da nova constituição federal, o Ministério da Justiça era encarregado de demarcar terras indígenas em todo país, processo que, não podemos negar, obteve algumas “vitorias”, sobretudo na região amazônica (Santilli 2001, Albert 2004).

O processo de demarcação de terras se divide em cinco fases:

- **Em estudo:** Realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena.
- **Delimitadas:** Terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo quem análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena.
- **Declaradas:** Terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento.
- **Homologadas:** Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial.

- **Regularizadas:** Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União.⁶³

Como vimos no primeiro capítulo, no sul do país, esses processos seguem complexos, o território reivindicado sendo ocupado por agricultores e fazendeiros: produtores de soja, gado e milho, na região sul os produtos são destinados antes de tudo à exportação.

As *ymã* que frequentei estavam entre a segunda ou terceira fase. Os laudos antropológicos já tinham sido feitos, os Kanhgág estavam na espera de uma resposta do ministro da justiça. Esse ano, porém, os direitos constitucionais dos indígenas foram rifados (Carneiro da Cunha, 2013) em vista do projeto de emenda constitucional PEC 215 que pretendia transferir a competência de demarcação das terras indígenas do poder executivo para o legislativo. O que, em outras palavras, significava que:

Se essa proposta de Emenda à Constituição for aprovada, acabarão os processos de demarcação, pois os direitos dessas minorias serão submetidos aos jogos de poder de todos os grupos de interesse do Congresso, sobretudo à poderosa bancada ruralista. A demarcação deixa de ser uma atividade de caráter eminentemente técnico e passa ser exclusivamente política. (CARNEIRO DA CUNHA, 2013, entrevista com a Folha de São Paulo).⁶⁴

Vendo os direitos prometidos ameaçados, e a paralisação dos processos de demarcação de terra no Rio Grande do Sul, os povos Kanhgág, Guarani e Quilombola se indignaram e se manifestaram.

Primeiras reuniões em abril e junho de 2013 tiveram lugar em Porto Alegre. O governador do Rio Grande do Sul, Tarso Genro, do partido da situação, o Partido dos Trabalhadores (PT), prometeu que a FUNAI iria retomar os processos de demarcação. Como depois de vários meses de promessas, nenhum avanço tinha sido realizado, diversas comunidades indígenas e quilombolas se reuniram e acamparam na frente do palácio Piratini no centro de Porto Alegre no dia 29 de agosto de 2013.

As lideranças indígenas de algumas *ymã* estavam com a expectativa de conversar com o governador sobre o projeto de lei a PEC 215 e a continuidade das demarcações de terras por parte da FUNAI. O governador do Rio Grande do Sul, Tarso Genro havia convocado aos indígenas e Quilombolas para uma reunião no dia seguinte, 30 de agosto às 15.00 horas no palácio. Fui lá com o objetivo de observar e apoiar à luta, mas, não pensei que iria acabar

⁶³ Fonte : <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

⁶⁴ Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/118792-governo-rifa-os-direitos-indigenas-diz-antropologa.shtml>

junto com novos amigos Kanhgág, lutando no meio dos gases lacrimogêneos, bombas de efeito moral e balas de borracha.

As 15:30, um grupo Kanhgág se reuniu para dançar a “dança da guerra⁶⁵” frente ao palácio cujas portas estavam guardadas por dezenas de agentes da brigada militar. Sem sinal de atenção nem resposta, as portas ficando fechadas, algumas pessoas começaram a agitar e tencionar a situação. Isso foi violentamente reprimido pelas “forças da ordem” que acabaram mandando dez crianças ao hospital atingidas por gases lacrimogêneos. Várias pessoas também foram feridas por balas de borrachas. Depois da tormenta, ficamos a tarde toda conversando com os Kanhgág, conheci novas pessoas e fortaleci minhas afinidades com os que já conhecia. Ivo estava lá e os sobrinhos de meu amigo João Padilha também. Indignada e revoltada, cheguei em casa e desabafei no papel.



Imagem 21: Palácio Piratini, 30 de agosto de 2013. Cacique “Saci” frente a BM.⁶⁶



Imagem 22: Palácio Piratini, 30 de agosto de 2013.⁶⁷

Uma semana depois, foi convocada uma reunião no Ministério Público Federal⁶⁸ (MPF) de Porto Alegre onde o governador Tarso Genro esteve presente. Kanhgág, Guarani, Quilombola e apoiadores, nos juntamos numa praça e caminhamos até o ministério público. A

⁶⁵ Ver 5.3.3

⁶⁶ Fonte da foto: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2013/08/apos-confronto-indios-desocupam-frente-do-palacio-piratini-4252559.html>

⁶⁷ Fonte da foto: <http://www.sul21.com.br/jornal/bm-faz-uso-de-bombas-contr-indigenas-que-acampavam-em-frente-ao-piratini/>

⁶⁸ O ministério público é um órgão que tem por função monitorar o abuso de poder de qualquer dos três poderes do Estado. É dirigido por procuradores (promotores públicos) que fiscalizam quando o Estado não está cumprindo suas leis, deveres ou está negando direitos. É pois, um dos primeiros órgãos onde os indígenas buscam apoio para que seus direitos sejam respeitados.

marcha foi combativa, vários grupos de dança estavam presentes e esperaram do lado de fora o fim da reunião.

Nessa reunião, lideranças Kanhgág reafirmaram sua indignação frente à atuação terrorista das forças policiais em frente ao palácio Piratini.

O projeto de compra de terra⁶⁹ pra índio isso é negociação de direito. Tem mais de 50 000 índios, isso vai ser um derramamento de sangue e os culpáveis serão a FUNAI, o Estado, a união. Seguimos com muitos sofrimentos, fomos lá dando nossos gritos de luta, tudo tá sendo negado para nós. (Augusto Opê da Silva, 3 de setembro de 2013 no MPF, registrado do diário de campo).

Declarou Augusto Opê da Silva, grande liderança Kanhgág que veio a morrer em 31 de maio de 2014 em decorrência de um câncer.

Um representante do governo federal, um dos primeiros em falar, prometeu buscar soluções se colocando estrategicamente como parceiro histórico da “questão indígena”:

Fui o ministro da justiça que mais lutou pelos indígenas, sou um aliado histórico na questão. [...] A pessoa que não vai pelo lado da guerra vai pelo lado da construção. Nos vamos, sim, resolver essa questão. Vamos a estabelecer os recursos. (Representante do governo federal, 3 de setembro de 2013, registrado no diário de campo).

Porém, ele anunciou, justo depois do seu discurso que tinha trabalho para fazer em Brasília e que tinha que pegar um avião. Como os *fóg* falaram primeiro, o representante não escutou uma palavra dos seus “parceiros indígenas”...

O cacique Valdomiro da *ymã* Tupê Pên- Morro do Osso- que fica na zona sul de Porto Alegre, se indignou com o tratamento que os políticos têm com a questão indígena em relação à terra:

A terra é nossa mãe! Quem vai a negociar nossa mãe? Não existe política em cima da nossa terra, se o governo quer tirar é tarde. Culpo o governo porque eles foram a colocar os agricultores e colonos aí. (Valdomiro Vergueiro, 3 de setembro de 2013, no MPF. Registrado no diário de campo).

A reunião foi tensa e, indignados, as lideranças deram um prazo de um mês para as autoridades *fóg* retomarem os processos de demarcação. Augusto Opê da Silva lembrou as lutas pelas quais ele passou antigamente ao som de uns dos últimos gritos: “*Os Kanhgág não temos medo de morrer, temos medo de ser esquecidos.*” Nos meses que seguiram, as promessas não foram cumpridas, e as tensões entre agricultores e vários grupos Kanhgág no

⁶⁹ Isso foi apresentado com uma alternativa “pacificadora” às demarcações de terras indígenas.

interior do Rio Grande do Sul se intensificaram.⁷⁰ Um acontecimento específico, porém, mobilizou-me mais, já que tive a oportunidade de viajar até a *ymã* (T.K) Kandóia na companhia de uma amiga Kanhgág⁷¹ e de outra, companheira de mestrado⁷². O encarceramento de cinco lideranças Kanhgág de Kandóia levou-me a pensar sobre os mecanismos que os Estados junto com as mídias de massas desenvolvem, manipulando e distorcendo informações com o objetivo de criar simpatia para certas causas, deslegitimando estrategicamente outras.

2.2.2 “Os Kanhgág não temos medo de morrer, temos medo de ser esquecido.” Perseguição política e midiática em Kandóia.

Em 28 de abril de 2013, lendo as notícias na internet, me surpreendi com uma notícia cujo título era “*Dois agricultores são mortos em suposto confronto com indígenas no Norte, Vítimas teriam tentando liberar uma estrada bloqueada por índios em um protesto*”⁷³ Intrigada, li o artigo da Zero Hora que especificava que os agricultores teriam sido mortos a tiros por “índios” durante o bloqueio de uma estrada que dava acesso ao centro de Faxinalzinho, município em que os Kanhgág reivindicavam a demarcação de uma terra.

Não encontrei mais informações sobre o ocorrido até o dia 9 de maio. Neste dia, lideranças Kanhgág da *ymã* Kandóia foram convocadas a uma reunião de “conciliação” no centro cultural de Faxinalzinho. A presença de agentes da FUNAI não impediu que a Brigada Militar prendesse cinco lideranças e as leva-se para a superintendência da Polícia Federal em Porto Alegre. Os cinco Kanhgág permaneceram presos até o dia 21 de junho no presídio de Jacuí, em Charqueadas (RS).

⁷⁰ Para maiores informações, consultar no site do cimi sul, notadamente esses artigos: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7170> <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7229> <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7273> <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7326> <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7372> <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7409>, <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7412>, <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7411>, <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7410>

⁷¹ Detalharemos nos próximos capítulos essa viagem e as implicâncias que minha amiga teve nessa luta pela terra.

⁷² Rita Lewkowicz, mestrando pelo PPGAS/UFRGS.

⁷³Fonte: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/04/dois-agricultores-sao-mortos-em-suposto-confronto-com-indigenas-no-norte-4486655.html>

No fim de maio, decidimos fazer uma viagem até Kandóia, onde conseguimos conversar com as pessoas que, por causa do medo que foi difundido na imprensa, ainda não tinham recebido muita gente na aldeia.

Comentaram-nos sua versão dos fatos e seus sentimentos, o que vejo pertinente colocar aqui, como um contraposto ao que foi difundido na imprensa local e regional. A operação foi comandada pelo delegado Mario Luiz Vieira que afirmou na imprensa local⁷⁴ que: “*se trata de um caso de homicídio qualificado e não de demarcação de terras*” e que a prisão das lideranças indígenas foi: “*o presente de Dia das Mães para a mãe dos irmãos mortos pelos indígenas*”. Na carta que a comunidade de Kandóia nos ditou, eles insistem nas promessas nunca cumpridas do ministro de justiça, desrespeito que levou a comunidade a se mobilizar visando à defesa dos seus “direitos” supostamente garantidos pela constituição:

Em uma reunião em Brasília no dia 18 de março de 2014, o Ministro se comprometeu em vir ao estado do Rio Grande do Sul para realizar uma audiência pública com indígenas e agricultores no dia 05 de abril. No entanto, ele transferiu essa audiência para o dia 12 de abril e, em seguida, para o dia 25 de Abril, que também foi cancelada. Frente a esse desrespeito, nos mobilizamos para fechar a estrada e exigir nossos direitos.⁷⁵

Não é casualidade que os jornalistas da radio Uirapuru insistam em separar a morte dos “agricultores” dos processos de demarcação de terras. Aquelas mortes são tratadas como fatos isolados, descontextualizadas do processo histórico no qual se inscrevem e assim, a manipulação mediática estrategicamente libera de toda responsabilidade os órgãos estatais dos conflitos no interior do Rio Grande do Sul. A culpa é colocada sobre os indígenas, com o pretexto de que sejam tratados como qualquer “civil”⁷⁶.

A vinculação da mídia local com o agronegócio e o setor político ruralista foi uma das coisas que me chamaram atenção. Na mesma matéria, o jornalista afirma: “*O deputado Federal Luis Carlos Heinze*⁷⁷ *destacou que a ação só foi possível depois que a imprensa e*

⁷⁴ As testemunhas foram retirados do jornal radiourapuru:

<http://www.radiourapuru.com.br/regiao/23222/policia+federal+prende+indios+acusados+de+matar+agricultores+em+faxinalzinho>

⁷⁵ Ver: Pronunciamento da comunidade Kandóia/Votouro, Espaço Ameríndio v.8, n.1 2014.

⁷⁶ “*O delegado explicou que foram identificados seis veículos que saíram do acampamento indígena na noite do crime e todos os tripulantes participaram dos assassinatos. Ele destacou que após as prisões o inquérito vai ser feito e mais envolvidos serão identificados e presos. Ele ressaltou que os índios estão sendo tratados como civis e a lei fará seu papel, independente de quem seja.*” Extrato de <http://www.radiourapuru.com.br/regiao/23222/policia+federal+prende+indios+acusados+de+matar+agricultores+em+faxinalzinho> no 10 de maio 2014.

⁷⁷ Esse mesmo deputado é hoje em dia conhecido como o deputado racista do Brasil, isso por ter afirmado publicamente que: “O mesmo governo... é ali que estão aninhados quilombolas, índios, gays, lésbicas, tudo o que não presta, ali está aninhado, e eles têm a direção e o comando do governo”.

especialmente a Rádio Uirapuru e o setor político se uniram em pressão para que justiça fosse feita [...]”, assim como: “O deputado frisou que a luta continua para que os agricultores não percam suas terras. Todos os detidos foram encaminhados à Delegacia Federal de Passo Fundo.” Testemunho evidentemente contraditório em relação à separação feita pela rádio Uirapuru entre assassinatos por parte dos indígenas e processos de demarcação de terra.

No que se refere aos processos judiciais dos indígenas, a morte dos agricultores é considerada como um fato isolado da paralisação dos processos de demarcação de terra, mas, no que se refere à perspectiva dos agricultores o fato acaba sendo associado à luta pela preservação de suas terras. Quando viajamos para Kandóia, os Kanhgág ressaltaram que no momento do conflito, um dos jovens Kanhgág foi sequestrado pelos colonos que exigiam o levante do bloqueio da estrada. Em outras palavras, as mortes dos pistoleiros que sequestraram um indígena são excluídas de processos políticos enquanto se legitima o encarceramento das lideranças Kanhgág a partir da defesa dos direitos à terra dos “agricultores.”

A atuação da mídia local e regional na difusão de ideias anti-indígenas tem como objetivo reforçar ideais de propriedade privada e de uma nação, unida e homogênea. (Eltz, Souza Pradella, 2010). As matérias com este tom constroem uma ideia de nação no imaginário do leitor, incluindo e excluindo pessoas a partir de uma manipulação tanto dos fatos como dos sentimentos. Anderson Benedict (2008) fala em comunidades imaginadas no que se refere ao compartilhamento de identidades criadas pela mídia a partir da manipulação dos sentimentos de pertença a um lugar ou uma nação, (Eltz, Souza Pradella, 2010). No caso de Kandóia, a mídia difundiu “informações” a partir de uma perspectiva própria na qual a versão dos Kanhgág foi totalmente apagada assim como a atuação violenta dos policiais presentes na operação. Estratégia por parte dos jornalistas? A atuação manipuladora da mídia fez com que, em Porto Alegre, inclusive apoiadores da “causa indígena” ficassem com receio de chegar na *ymã* Kandóia. Amigos meus, inclusive brincaram com que ia a ser sequestrada pelos Kanhgág.

Esse clima de terror foi gerado em grande parte pela distorção dos acontecimentos e o enfoque nas palavras de quem foi considerado naquele momento como “vítima”. O prefeito de Faxinalzinho, Selso Pelin, declarou pela rádio Uirapuru (artigo que logo foi difundido pela Zero Hora) no dia 9 de maio de 2014 que tinha saído da cidade por medo:

Se criou uma situação ridícula. O governo estadual trouxe uma comitiva para negociar a paz. Acontece que no decorrer da reunião, a polícia prendeu o cacique Deoclides. Eu saí da cidade para não ser linchado. Os índios estão revoltados, dizem que eles estão vindo de outros lugares, armados, para destruir a cidade.⁷⁸ (Selso Pelin, 9 de maio de 2014, rádio Uirapuru).

Assim, um clima de terror e medo dos “índios” foi gerado em toda a região. Colocando-lhes mais uma vez na posição de entes perigosos que poderiam por em perigo a cidade de Faxinalzinho, quer dizer, desafiar uma identidade imaginada e compartilhada por todos os habitantes e trabalhadores locais. Porém, o medo sentido pelos políticos da cidade de Faxinalzinho talvez pudesse ser associado a um sentimento de culpa, eles mesmos sabendo que, de fato, roubaram as terras dos Kanhgág?

Enquanto os Kanhgág são colocados na categoria de “índio”, os “agricultores” são reconhecidos como trabalhadores. Aí se cria a diferença ideológica, a separação entre o “bom trabalhador produtivista” e o “índio bandido” com o intuito de fortalecer uma identidade nacional que inclui quem a adota e exclui quem se rebelde às práticas que a encarnam. Apagar perspectivas e narrativas são mecanismos estratégicos de fortalecimento do Estado-Nação, mecanismos que buscam tornar multiplicidades em unidade, em homogeneidade.

O episódio vivido pelas famílias Kanhgág da *ymã* Kandóia no momento da prisão de suas lideranças e nos dias, semanas e meses que seguiram, foi ignorado pelos jornalistas que nem sequer se aproximaram da comunidade. Assim, como nos foi relatado, os policiais puderam atuar de forma terrorista, colocando, por exemplo, uma arma na cabeça de uma criança que chorava, proibindo os Kanhgág em falarem em sua língua, insultando os indígenas com brincadeiras do tipo: “*esse é o seu presente do dia das mães*” e oferecendo dinheiro a uma jovem de treze anos na saída da escola em troca de informações. Estes mesmo policiais foram tratados como heróis pela mídia local, e os “agricultores” que sequestraram um dos filhos da comunidade, como vítimas.

Depois das prisões, passamos a ficar totalmente isolados e perseguidos pela Polícia Federal. Os homens não podem sair da aldeia – nem para trabalhar e nem mesmo para ir ao mercado – porque a polícia está parando e entrando nos ônibus e intimando as pessoas, criando medo.[...] Esse abuso de autoridade por parte da polícia se repercutiu inclusive nas escolas. Na escola da Terra Indígena de Votouro/Benjamin Constant, os policiais entraram na sala de aula e bateram em um professor indígena na frente das crianças, para tirar informações sobre o ocorrido. Quando os indígenas pediram o mandato para fazer isso, os policiais disseram que não precisava de nada. Em outra escola, em Faxinalzinho, uma pessoa ofereceu 500 reais para que uma menina de treze anos desse informações.[...] A Polícia Federal

⁷⁸ Fonte : <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/05/indios-sao-presos-pela-morte-de-agricultores-em-faxinalzinho-4496320.html>

também passou a fazer rondas em volta do nosso acampamento, e mesmo dentro dele, para intimidar-nos. Tivemos, assim, que cercar a aldeia e conversar com as crianças porque elas ficaram com muito medo: cada vez que veem uma pessoa branca, saem correndo.⁷⁹

Em novembro do ano passado, um jovem Kanhgág de vinte dois anos, Davi Limeira de Oliveira, professor bilíngue que morava na *ymã* Rio dos Índios, foi assassinado na cidade de Vicente Dutra com uma facada nas costas. A mídia local transformou aquele assassinato no resultado de uma “briga de bar”⁸⁰, fazendo passar aquela morte por um incidente não relacionado com os conflitos pela terra no interior do Rio Grande do Sul. Ao mesmo tempo, o cacique da terra indígena Rio dos Índios, Luiz Salvador “Saci”, afirma que sua morte foi encomendada por políticos da região já que ele mesmo foi ameaçado de morte pelas elites locais. Quando a comunidade pediu ajuda à FUNAI para que justiça seja feita em relação à morte de um Kanhgág, os resultados foram nulos. Assim, a mídia, colaborando com as políticas coloniais, volta-se num motor de facilitação e acobertamento do etnocídio no sul do Brasil. Deve ser considerada como mais um mecanismo de controle ao serviço dos interesses do agronegócio e assim, de uma cosmologia capitalista representada e incorporada na ideia do Estado-Nação a ser incorporada para logo ser defendida.



Imagem 23: Deoclides de Paula sendo preso, 9 de maio de 2014, Faxinalzinho.⁸¹

Outro evento, longe do Brasil, me fez refletir bastante sobre o papel da mídia em relação ao seu poder de manipulação, seja dos fatos, seja das emoções. No dia 7 de janeiro de 2015, a equipe do jornal de tendência “libertária” Charlie Hebdo foi alvo de um suposto “ataque

⁷⁹ Ver: Pronunciamento da comunidade Kandóia/Votouro, Espaço Ameríndio v.8, n.1 (2014).

⁸⁰ <http://rdplanalto.com/noticias/7641/novo-conflito-com-indigena-termina-com-um-morto-em-vicente-dutra>

⁸¹ Fonte da foto: <http://gaucha.clicrbs.com.br/rs/noticia-aberta/indios-sao-presos-por-suspeita-de-assassinato-de-agricultores-em-faxinalzinho-99902.html>

terrorista islâmico radical”. A mídia do mundo inteiro voltou seu olhar sobre o acontecido, milhares de folhas escritas dando lugar mais a uma emoção e indignação desbordante que a uma análise da situação. A morte dos doze jornalistas – que eram até então considerados como refratários pela maioria dos cidadãos franceses – deu lugar tanto a uma reapropriação da imagem do jornal pelo Estado Frances, tornando-o um símbolo *nacional* da liberdade de expressão, quanto a um fortalecimento da ideia da “identidade nacional” nunca tão exaltada. Testemunhos do tipo “*nunca me senti tão orgulhoso de ser francês*” ou “*nunca me senti tão francês*” ocupavam os jornais, enquanto os supostos “culpados” do atentado foram assassinados sem sequer ter possibilidade de se defender, isso, com o apoio e aplausos das massas francesas⁸².

Contudo, alimentou-se a ideia de um inimigo comum para fortalecer o ideal de nação. Os “terroristas” islâmicos, da mesma forma que os indígenas, viraram inimigos comuns a uma sociedade unida por uma ficção, criada continuamente pelas informações difundidas através dos meios de comunicação massivos. Assim, qualquer atuar de parte das “forças da ordem” –identificados como protetores dessa sociedade- para combatê-los está sendo legitimado, isso, em grande parte, pelo “jogo estratégico” que faz a mídia em colaboração com o Estado, em manipular emoções e sentimentos de pertença. Foi assim também que em 17 de novembro passado, a comunidade de Kandóia foi invadida por um efetivo de guerra do estado brasileiro com a aprovação da população local. Um verdadeiro cerco militar e federal foi armado contra esta comunidade. Na operação que recebeu o nome de “operação Kandóia”, policiais e peritos invadiram casas às 6 da manhã, à força coletaram amostras de sangue e saliva de várias pessoas da comunidade. Nesta operação que aconteceu sem qualquer mandato, todos os homens e adolescentes foram fichados e fotografados⁸³.

⁸² Ver : http://www.lemonde.fr/societe/article/2015/01/10/marches-silencieuses-plus-de-100-000-personnes-ont-defile-a-la-mi-journee-en-france_4553425_3224.html?xtmc=charlie_hebdo&xtcr=745
http://www.lemonde.fr/police-justice/article/2015/01/10/a-17-heures-vendredi-les-trois-preneurs-d-otages-sont-tues_4553226_1653578.html?xtmc=charlie_hebdo&xtcr=762
http://www.lemonde.fr/societe/article/2015/01/09/charlie-hebdo-chez-les-musulmans-la-peur-de-l-amalgame_4552557_3224.html?xtmc=charlie_hebdo&xtcr=789
http://www.lemonde.fr/attaque-contre-charlie-hebdo/article/2015/01/08/libres-debout-ensemble_4551628_4550668.html?xtmc=charlie_hebdo&xtcr=906

⁸³ <http://rdplanalto.com/noticias/7762/operacao-kandoia-policia-federal-apresenta-balanco-do-trabalho-em-faxinalzinho>

<http://www.dpf.gov.br/agencia/noticias/2014/11/pf-cumpre-mandados-de-busca-e-apreensao-para-apurar-autoria-de-homicidios>



Imagem 24: “Operação Kandóia”. Kandóia, novembro de 2014.⁸⁴

O assassinato dos islâmicos “terroristas” tanto quanto a operação militar em Kandóia são o resultado de estratégias estatais que, graças à manipulação midiática a serviço de Estados-Nação, legitimam repressões, assassinatos, ilegalidades, e todo tipo de violência com o aval de sociedades amedrontadas e apaziguadas.

Para concluir, vejo ainda mais pertinente trazer umas poucas palavras da liderança Deoclides de Paula que foi encarcerado e perseguido pelo estado brasileiro. No encontro do CEPI em setembro de 2014⁸⁵, emocionada por conhecer alguém a quem, durante sua prisão, tanto tinha ouvido falar, por parte de sua irmã, de sua mãe e da sua esposa, aproximei-me e após trocarmos uma ideia, lhe perguntei: “*Como tu vês toda essa situação? Que tu achas que o Estado quer criminalizando vocês?*” Ele me respondeu em voz baixa: “*eles nos querem incluir dentro da sociedade e querem acabar com o movimento indígena. É isso o que eles querem.*” Interessante ver que “inclusão” e “fim do movimento indígena” estão aqui colocados lado a lado. Os mecanismos etnocidas, como vimos, são múltiplos, mas seguem uma mesma linha: apagar, destruir ou fazer esquecer a quem não se conforma com o projeto nacional.

A política pública, desse modo, é uma estratégia de investimento na Nação. Ao mesmo tempo em que a biopolítica faz viver, ela mesma tem, como estratégia, o deixar morrer para fazer viver – cria-se um corte entre aquilo que estaria a serviço da Nação e aquilo que desestabilizaria a universalização da Nação. (BERNARDES, 2011,p.155)

⁸⁴ <http://www.radioguaiba.com.br/noticia/faxinalzinho-pf-colhe-material-genetico-de-indios-para-investigar-morte-de-irmaos-agricultores/>

⁸⁵ Ver 6.3

O assassinato dos dois “agricultores” é visto, pois, antes de tudo, como um ato destabilizador da nação e da identidade nacional. A morte em si não foi tomada como ameaça pelo Estado. Ameaçador foi o fato de um povo se rebelar contra o projeto nacional, por não aceitar simplesmente ser absorvido e incluído por ele. Contudo, o questionamento da identidade nacional brasileira através de uma reafirmação da existência de povos diferentes, com cosmovisões diversas e, sobretudo, a exaltação da vontade de viver de maneira divergente às maneiras propostas-impostas pelo projeto nacional representa sim, um perigo para a continuidade e o fortalecimento de um Estado-Nação. Porém, se os Kanhgág se opõem a um projeto nacional universal (tanto de gestão dos corpos quanto dos territórios), não veem no fato de serem “brasileiros” e “Kanhgág” uma contradição. Sua cosmologia sendo baseada, como veremos mais adiante, na complementaridade, os corpos e os territórios (e conseqüentemente, as “identidades”) se constroem a partir de trocas de substâncias que os potencializam. Nesse sentido, mais do que buscar a inclusão na sociedade brasileira, alguns tendem a buscar a “Kanhgágização” da sociedade.

2.2.3 A complexidade da luta pela terra no Rio Grande do Sul.

Historicamente, os Kanhgág não eram sedentários, nem tinham por costume morar em grupos muitos grandes, (Borba, 1908, p.8-9). As mudanças na localização das aldeias menores eram uma constante e se efetuava de acordo com o ambiente. Essa fluidez e mobilidade dos grupos Kanhgág eram característica de uma mobilidade sazonal própria da sua forma de habitar (Ramos, 2008). Nesse sentido, podemos entender a luta pela demarcação das terras indígenas como inscrita-incluída dentro de um projeto nacional. Podem ser consideradas como margem de manobra, no “espaço político” que os indígenas, juntos com apoiadores externos conseguiram conquistar, muitas vezes – por muito contraditório que seja - lutando até a morte, expulsando eles mesmos os colonos, madeireiros, evangelistas ou mesmo entidades estatais das suas terras⁸⁶.

Vale lembrar também que a existência das T.I. mais antigas (por exemplo Nonoai que foi a primeira T.I. Kanhgág a ser demarcada em 1856⁸⁷) são resultado de iniciativas políticas

⁸⁶ Baseio-me aqui sobre os relatos de Iracema Nascimento respeito à retomada de Mangueirinha, de Augusto Opê da Silva em Iraí e Nonai nos anos 90 e 70 e de Zé Lopez em Nonoai nos anos 90.

⁸⁷ Fonte: http://www.portalkanhgag.org/index_nonoai.htm Porém, a T.I de Nonoai sofreu vários processos de redemarcação, diminuindo cada vez mais a terra dos Kanhgág. “nova demarcação, em 1911, reduziu a cerca de 10% da demarcação do século XIX ; ato do Governo Estadual separa 19.998 hectares da área demarcada em 1911, que foram transformados, em 1949, em reserva florestal do Estado. Em 1962, novo ato estadual retira 2.499 hectares da parte transformada em reserva florestal e os transforma em lotes coloniais (4a. Seção

dos séculos XIX e XX que visavam á concentração das populações indígenas em áreas delimitadas cujo objetivo era liberar terras etnicamente limpas para a colonização. (Fernandes, 2003). Como bem ressalta Albert (2004, p.221-223), o Estatuto do índio⁸⁸ impõe um novo regime de territorialidade aos indígenas. Atribui-lhes a ocupação e o usufruto de espaços sob a forma de “áreas reservadas”, “parques”, “colônias agrícolas” e “territórios federais”, mas, cuja propriedade fica na mão do Estado que define os limites dos territórios e garante sua integridade. É dessa maneira que as lutas dos Kanhgág pela terra são agenciadas como estratégias identitárias e territoriais inscritas nessa conjuntura política que suscitou seu surgimento, estabeleceu suas possibilidades e definiu seu marco de ação. (Albert, 2004). O que quero ressaltar é que as demarcações de terras se inscrevem dentro do mesmo projeto nacional de inclusão do “índio” na sociedade brasileira. A luta que os diversos povos vêm liderando lhes permite ganhar mais espaço e maior autonomia dentro das fronteiras já impostas pelo sistema politico-judicial brasileiro. Este sistema está baseado numa ideia de território entendida como um espaço geográfico que define e delimita a soberania de um poder político.

A visão de posse que os políticos costumam ter em relação à terra, como já vimos foi contestada por lideranças Kanhgág que afirmaram que a terra, *Ga* (significando também, como veremos adiante território), não pode ser sujeita a negociação.⁸⁹ No encontro do CEPI em setembro de 2014 que teve lugar na aldeia guarani aldeia Ka'a Guy Poty os Kanhgág presentes redigiram um documento no qual expuseram uma visão do território como algo além das fronteiras institucionais:

A vida Kanhgág no seu território tem como centro do pensamento e das ações a noção de *Ga*/terra. Entretanto, *Ga* é mais do que um limite fundiário: reúne um conjunto de elementos naturais e sobrenaturais reconhecidos como próprios de uma terra tradicional Kanhgág [...].⁹⁰

Encontramos-nos então, diante de conflitos onto-cosmológicos que merecem ser entendidos de maneira mais aprofundada. Essa é a proposta, o desafio dos próximos capítulos da dissertação onde quero, a partir de relatos de convivências e viagens com uma mulher Kanhgág, Iracema Ga Rã Nascimento, ressaltar cosmovisões inscritas numa cosmopolítica

Planalto) ; em 1964, uma mandado de “Reintegração de Posse” permitiu que a firma Agro-Pastoril Alto Uruguai (irmãos Dall'Asta), comprasse supostos ‘direitos’ e ocupasse cerca de mil hectares da área indígena.”

⁸⁸ Lei 6.001 de 1973, complementada com novos artigos pela constituição federal de 1988. Ver: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm

⁸⁹ Ver as palavras de Valomiro Vergueiro, cacique do Morro do Osso. 3.2.1

⁹⁰ Ver Anexo num 3. O grito da floresta: O bem viver e afirmação Kaingang no seu território.

baseada tanto na continuidade quanto na reelaboração de cosmológicas Kanhgág que por vezes entram em choque com a cosmológica euro-capitalista⁹¹ e às vezes se entrelaçam com ela. Pretendo assim, propor algumas pistas para seguir pensando as complexidades das relações e jogos de forças existentes nos atuais conflitos pela terra no sul do Brasil.

Nos próximos capítulos apresento reflexões a partir das experiências compartilhadas com uma mulher Kanhgág *kujá*, Iracema Ga Rã Nascimento. Também os sonhos que inspiraram várias viagens pelo (far)oeste do Rio Grande Do Sul serão tratados nesses próximos capítulos. Sonhos que nascem da trajetória de vida de Iracema, trajetória, permeada por esforços e profunda vontade de “apoiar” seu povo em luta pela terra. Sonhos que precisam ser levados a sério para entender noções, práticas e relações “territoriais” e “políticas” próprias.

Em maio de 2014, quando foram encarceradas as lideranças Kanhgág de Kandóia, Iracema me procurou no intuito de chegar até a comunidade para apoiá-la. Ela tinha sonhado com a *kujá*, “mestre” dela que mora na T.I de Votouro, Marcolina. Ela impulsionou Iracema, em dois de seus sonhos, a fazer uma viagem para fortalecer a comunidade, em particular a mãe do cacique da aldeia, Madalena de Paula. . Neste contexto as viagens que, como veremos, devem de ser são entendidas como um motor da luta pela terra, bem como expressão específica de territorialidade e temporalidade “Kanhgág”, distintas de noções euro referenciadas observadas na sociedade e nas políticas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas.

⁹¹ Uso esses dois termos para me referir a uma cosmologia difundida pela mídia corporativa e incorporada dentro da “sociedade” brasileira, utilizada pelos agentes estatais e políticos para justificar qualquer tipo de ação. Durante uma conversa, com Iracema Nascimento e o seu marido João Padilha, comentei sobre o assassinato da árvore mais antiga da Amazônia, (<http://www.plantaobrasil.com.br/news.asp?nID=84927>) que teria sido cortada por acidente. Meus dois amigos ficaram me expondo o seu parecer sobre a situação. Iracema resumia aquele acontecimento à “cultura dos *fóg*”, a cultura da morte, enquanto João afirmava que o problema vinha do sistema capitalista. Para Iracema o problema era considerado como “cultural” que talvez teria solução somente com uma mudança em cada pessoa, em cada modo de sentir o mundo enquanto para João, o problema poderia ser resolvido com, por exemplo, uma mudança de governo.

3 Abordar a territorialidade a partir de uma escrita colaborativa.

3.1 Seguir e conviver. Trajetória metodológica:

3.1.1 Itinerando...

Quando comecei o meu trabalho de campo, pensei em me focar em um lugar específico, uma aldeia, onde poderia “observar” e conviver com as pessoas que a habitam, e assim dar conta da especificidade das realidades relacionais. Foi o que busquei primeiramente em Carazinho. Mas, em pouco tempo, notei que as “realidades” específicas estavam inscritas em redes de relações que se agenciam muito além de um espaço delimitado. Seja as relações com os *fóg*, seja as relações entre Kanhgág (“humanos”, “não humanos” ou “extra-humanos”), todas se desenvolvem no movimento. Essas relações são o motor da minha reflexão sobre o que podemos chamar de territorialidade “Kanhgág”. Assim, a modo de introdução, apresento também minhas escolhas teórico- metodológicas diante do que observei em “campo”.

A proposta metodológica aqui se inscreve na perspectiva de uma etnografia do particular (Abu-Lughod,1991). Nesse sentido, tento dar visibilidade a relações e conexões, que estão sendo protagonizadas por uma mulher Kanhgág e, como veremos, seus parceiros diversos.

Longe de querer entrar em uma discussão sobre gênero “Kanhgág” trata-se de colocar o foco em uma pessoa, Iracema, com quem tenho uma relação de amizade que se segue construindo ao dos anos. A partir desta perspectiva relacional de afinidade, busco entender como a luta pela terra está sendo vivida e reafirmada a partir de continuidades cosmológicas hoje, nesse contexto adverso. Portanto, a proposta metodológica desenvolvida aqui se inscreve no acompanhamento dos sonhos e das viagens de Iracema. Sendo necessário para esta pesquisa um envolvimento de forma *itinerante, ao invés* de interatuante:

Se, ao transformar a terra em superfície ou encarcerar corpos, nós bloqueamos essas trocas, nada poderá viver, enquanto reproduzir envolve um procedimento de interação, seguir envolve itinerância. (INGOLD, 2012, p.37)

Entendo aqui que Tim Ingold está dando chaves para uma metodologia na etnografia, onde o pesquisador, em vez de se focar em um lugar, em uma pessoa ou um grupo específico, trata de “deixar fluir” ou se deixar levar pelos caminhos das *coisas*. Tomando os dados como teorias (Ingold, 2012) trata-se de construir um trabalho que seja capaz de dar lugar tanto às reflexões de Iracema, de seus e suas parceiras, como às minhas, ressaltando a necessidade de múltiplas vozes.

O mundo ameríndio é um mundo intensamente relacional. Nele as noções de corpo, pessoa e território estão profundamente vinculadas e articuladas numa cosmopolítica⁹² própria (Stengers, 2005). Esta merece destaque por colocar em xeque conceitos tradicionalmente eurocentrados das ciências sociais. Por exemplo, o conceito de sociedade durante muito tempo implicitamente carregou consigo a sombra da existência do Estado-Nação. De uma perspectiva funcionalista a existência do Estado foi tomada como algo quase universal, partia-se da suposição que as sociedades ameríndias desenvolviam relações similares às nossas, funções em suas próprias instituições. Enquanto, várias etnografias mostraram a inexistência de Estado e, conseqüentemente, seu rechaço através de inúmeros mecanismos contra sua formação (Clastres, 1974).

No contexto atual, é importante refletir sobre o perigo das generalizações. O conceito de “sociedade” tal qual entendido nas esferas estatais e públicas, tende a englobar o diferente, o outro, na ideia de nação, legitimando e fortalecendo as identidades nacionais. Como veremos adiante, o conceito de cosmopolítica pode-nos ajudar a pensar as relações “políticas” como algo que se inscreve além da existência das relações com as instituições do Estado. Porém, é preciso entender também que as cosmologias ameríndias se reelaboram constantemente por se inter-relacionarem e se entrelaçarem com os processos coloniais e etnocidas da hegemonia ocidental.

Além disso, parece-me que a perspectiva itinerante combinada com a etnografia do particular levanta a possibilidade de afastar as generalizações perigosas de nossas análises. Assim, aproveito para ressaltar que o que será exposto aqui é o resultado de relações com várias pessoas Kanhgág, mas, estas “análises” não podem ser “aplicadas” a todos os Kanhgág. Cada grupo familiar se desenvolve a partir de processos históricos diferentes. Tomando por exemplo o casal de João Padilha e Iracema Nascimento, podemos vislumbrar diferenças históricas que fazem com que a luta para o seu povo se agencie a partir de perspectivas diferentes e complementares.

João Padilha nasceu e cresceu na terra indígena de Borboleta cujos membros lutam há mais de cinquenta anos para a sua demarcação. Nas palavras da sua esposa, Iracema: “*João cresceu com os colonos*” enquanto ela nasceu da T.I de Nonoai, sendo a primeira Terra Indígena a ser demarcada no Rio Grande do Sul em 1857⁹³. Além disso, como veremos

⁹² No capítulo 5, detalharemos o que entendemos por cosmopolítica.

⁹³ Ver nota 83.

adiante, ela cresceu junto com seus parentes, aprendendo com eles, práticas e saberes aos quais, até hoje, dá continuidade. Assim como os processos históricos influenciam as perspectivas, também o fazem as relações atuais que cada pessoa que se reconhece como Kanhgág desenvolve com outros. Escolhas diferentes, que por muito que possam divergir, não impedem os Kanhgág se reconhecer e existir como povo. Porque, além de escolhas e perspectivas divergentes, existem continuidades cosmológicas que seguem fortalecendo os Kanhgág na sua luta. Enfim, o que será apresentado aqui deve ser entendido como algumas aproximações à territorialidade Kanhgág, inscritas em uma cosmologia que constantemente se reelabora e se resignifica através de novas ou antigas relações, novos acontecimentos relacionados com a luta pela terra.

Itinerando nas estradas do Rio Grande do Sul, me deixando levar, e levando Iracema nas relações com seres e “coisas” diversas, eis minha proposta metodológica. Assim, tive que refletir também sobre minha própria importância nas relações dinâmicas que Iracema desenvolve com outros.

3.1.2 Afinidades em movimento. Do “duplo afetamento”



Imagem 25: Iracema e eu no carro, em direção à Kandóia, 19 de maio de 2014.

Esse trabalho nasce a partir da troca, troca em vários sentidos. Troca de afetos, troca de conhecimentos. Um compartilhar no qual, tanto Iracema quanto eu, ficamos afetadas pelas experiências, os projetos, as perspectivas, os sonhos, ou seja, pela “vida” uma da outra.

Desde o início da relação, procurei que ela participasse da minha vida, quase tanto eu, da sua. Os resultados desse desafio, só os consegui vislumbrar com o tempo. Convidei-a para conversar com outras amigas minhas sobre os cuidados relacionados à gestação e ao parto natural, o que lhe permitiu conhecer os lugares e as pessoas que são parte da minha vida, meus

interesses, minhas perspectivas de vida... Isso, de certa forma nos aproximou e talvez levou ela a me procurar nos momentos de tensões, fazendo também com que ela me permitisse vislumbrar novos horizontes.

Os resultados deste compartilhar, os penso, além do fortalecimento da relação, como um “duplo afetamento”. Refiro-me aqui ao fato pelo qual as minhas perspectivas de vida tanto quanto as de Iracema foram se transformando e constituindo um abraçar a vida da outra. Jeanne Favrett-Saada (1986) ressalta a importância do etnógrafo ser “afetado”, ou seja, entrar no universo do outro até que sua percepção e seu sentir entre em sintonia com os do “pesquisado”. Também Wagner, (2010[1981]) ressalta a necessidade do “pesquisador” estar disposto a passar por uma mudança de personalidade. Porém, é importante lembrar que ser afetado, é algo que se dá num duplo sentido. Certamente, não com a mesma intensidade, mas, se o pesquisador se sente “sintonizado” pelos “novos mundos” que vai conhecendo no percurso etnográfico, o “pesquisado” também acaba sendo afetado pela vida do “pesquisador”. Isso é uma das grandes riquezas que permite a prática da etnografia, desde o momento no qual, o “pesquisador” está também disposto a se abrir ao “pesquisado” e a questionar sua própria vida compartilhando-a com o “pesquisado”.

Para dar alguns exemplos, quando Iracema começou a me contar seus sonhos, ressaltando-os como uma maneira de se conectar com as pessoas que estavam passando por momentos difíceis e que precisavam de apoio, também comecei a sonhar com pessoas próximas que estavam em situações complicadas de saúde. Esses sonhos, mesmo sendo, certamente muito diferentes dos de Iracema, me impulsionaram a ampliar meu horizonte imaginativo e, assim, poder “sentir na pele” (para retomar um termo que Iracema usa muito) o que Iracema estava me contando. Isso me permitiu entender as situações pelas quais a pessoa próxima minha estava passando.

Não posso falar por Iracema sobre minha influência sobre suas perspectivas de vidas, mas trago aqui uma anedota, uma curiosidade antropológica da sua parte que pode ser entendida como o resultado desta troca. No dia 19 de novembro de 2014, Iracema, seu filho mais velho, Katumé e eu, viajamos para Pelotas para participar do IV Encontro Internacional de Ciências Sociais⁹⁴. Nessa viagem, fomos alojados por amigos que moram em uma casa coletiva autogestionada. Indo para o congresso no dia seguinte, perguntei para ela se tinha gostado da

⁹⁴ <http://www2.ufpel.edu.br/ifisp/ppgs/eics/>

comunidade e essa pergunta deu lugar a um diálogo no qual, me transformei na pessoa “pesquisada”:

Iracema: Me encantou. Gosto muito sabe. Mas, me diz algo, quem é o cacique daquele lugar?

Eu: Não tem cacique pois, tu sabe, a gente considera todos por iguais.

Iracema: tá, entendo isso, mas por exemplo, se quero vir aqui a passar uma semana, com quem tenho que falar?

Eu: Nesse caso, como tu me conhece mais, fala para mim e eu falo para algum deles, e eles se reúnem, para ver se todos estão de acordo com isso.

Contudo, são as trocas que fazem com que as relações entre os supostos pesquisadores e os supostos pesquisados se fortaleçam e que papéis possam ser cada vez mais diluídos no processo de aprendizagem com o “outro”.

Estou de acordo com a necessidade apontada por Marilyn Strathern (1995) - a partir de uma comparação entre a sexualidade entre os Trobriand e as mães virgens da Inglaterra - de estudar as “sociedades modernas” a partir do ponto de vista dos “diferentes”..

Podemos encontrar, nas relações que outros desenvolvem com o mundo, reflexões sobre o mundo ocidental hegemônico no qual nos inscrevemos. Lembro-me de um artigo de Barbara Arisi (2012), no qual a sexualidade da pesquisadora é questionada pelos seus interlocutores, considerada como “vagina sovina”. Esse tipo de interlocução além de permitir entender sexualidades diferenciadas são importantes por permitir-nos refletir sobre o contexto social em que vivemos, e assim, questioná-lo.

Penso que se queremos falar em termos de antropologia simétrica, a “escuta” não passa somente por “dar à voz”, mas também nós mesmas sermos capazes de “receber” e “entender” como somos vistas e ouvidas por nossas “interlocutoras”. Essa escuta pode possibilitar o que Wagner (2010[1981]) chama de “mudança de personalidade”. Penso que essa mudança somente pode se fazer a partir de um conviver intenso com algumas pessoas que escolhemos e que nos escolhem nos caminhos etnográficos.

Tendo como horizonte a busca por pela simetrização das relações e a dissolução das fronteiras e predeterminações entre “pesquisadora” e “pesquisada”, optei pela escrita colaborativa nos próximos capítulos (em particular no 4), dessa forma busco ressaltar a importância das pegadas de quem é protagonista dos relatos aqui contados.

3.1.3 Entre escolhas (estratégicas) e processos de legitimação

As relações, ao retroalimentar-se também são produtos de interesses “políticos”. A força da amizade aqui criada tem continuidade também através do *empoderamento* que ela permite em certos âmbitos.

Durante uma conversa com dois amigos⁹⁵ que trabalham com povos Guarani e Kanhgág há mais de dez anos, dei-me conta das questões em jogo na relação que tinha instaurado com Iracema notadamente na nossa viagem a Kandóia e na sua “difusão” em vários âmbitos. Me instigaram a um exercício de imaginação: me colocando no lugar de Iracema, buscar imaginar como ela enxergava em mim: que tipo de “potência” ela via na minha pessoa, tanto quanto que tipo de “potência” eu via nela. No evento: “Educação intercultural indígena: experiências em diálogo” organizado pelo Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e a rede de saberes indígenas na escola, nos dias 3, 4 e 5 de novembro de 2014⁹⁶, o potencial da relação e as suas implicações em âmbitos diversos me saltou aos olhos. Na última manhã do evento, em casa, recebo uma ligação de Iracema.

Eu: olá?

Iracema: Clementina! Vém aqui rápido, estou no evento lá do Sérgio, vem aqui rápido e traz pra mim as fotos da viagem, lá de Kandóia e lá de Nonoai.

Eu: ok já vou...

Morando próximo ao campus, onde ocorria o evento, me arrumei rápido e fui à universidade. Ao me encontrar com Iracema, ela me comentou que queria falar sobre a nossa viagem e seus “trabalhos”. É importante ressaltar que nesse evento estavam presentes muitas mulheres Kanhgág que tinham vindo de outras *ymã* para compartilhar seus saberes. No fim do evento, Iracema se levantou e pediu a palavra: “*eu quero falar alguma coisa*”. Contou rapidamente a história de Kandóia, que havia levado os remédios de ervas para a mãe do cacique da aldeia. Depois me chamou: “*cadê a minha menina?*”. Um pouco deslocada, me levantei e no projetor mostrei imagens de Iracema entregando o remédio para Madalena de

⁹⁵ Luiz Gustavo Pradella e Luiz Fernando Caldas Fagundes.

⁹⁶ <http://www.ufrgs.br/ppgas/portal/index.php/pt/agenda/icalrepeat.detail/2014/11/03/213/73|82/educacao-intercultural-indigena-experiencias-em-dialogo>

Paula, assim como os vídeos dos grupos de danças no evento do CEPI de setembro de 2014 no qual também estivemos juntas.

O que quero dizer é que minha relação com Iracema se configurou como “apoio mútuo”: tanto ela quanto eu fomos nos “legitimando”, uma à outra, dentro de nossos âmbitos. Enquanto ela me colocava como “a parceira” dela, legitimando meu papel de antropóloga dentro e fora da academia, eu legitimava o papel dela como *kujá* frente à comunidade Kanhgág presente. Essa legitimação, como todo processo, foi florescendo com o tempo e com as novas experiências que essa primeira viagem a Kandóia proporcionou. O Encontro Internacional de Ciências Sociais em Pelotas foi outro lugar onde ela conseguiu se legitimar enquanto *kujá* frente a outros antropólogos⁹⁷ que, por sua vez, reconheceram ela como tal. Nos dias 6 a 8 de janeiro de 2015, não pude estar presente no encontro “Saberes Indígenas na Escola” na Faculdade de Medicina em Passo Fundo (RS), mas tanto Iracema quanto meu orientador, Sergio Baptista da Silva ficaram muito felizes por terem participado. Iracema me comentou que nesse congresso tinha trabalhado junto com Jorge Garcia. Jorge Garcia é um *kujá* da T.I. Nonoai, muito conhecido e reconhecido tanto pelos Kanhgág como por seus apoiadores e antropólogos. Conheci-o primeiro através das palavras de Iracema, pouco a pouco, ela me comentava os trabalhos que fizeram juntos, a importância que ele tem para ela, sendo o seu “mestre”. Logo, o vi no V Encontro dos Kujá, onde pude ver, nos olhos das gerações mais novas a profunda admiração e respeito intenso por ele e os seus conhecimentos.

No encontro de Passo Fundo, Jorge Garcia comentou para Iracema que via nela a continuação do seu próprio trabalho. Por outro lado, Sérgio comentou comigo que Iracema tinha ganhado muita legitimidade no entre os Kanhgág.

Estas são algumas das questões que me fiz no longo das nossas itineirações. Além disso, são o resultado de uma tentativa de me aproximar da antropologia de uma perspectiva mais intimista e mais colaborativa, no intuito de diluir papéis de autoridade entre pesquisados e pesquisadores, numa construção de saberes conjunta.

⁹⁷ No GT no qual participamos, estava coordenando a professora de educação na FAGED Maria Aparecida Bergamaschi, e o antropólogo Rogério Rosa e que trabalhou com xamanismo também entre os Kanhgág, conheceu Madalena de Paula, pessoa que Iracema foi a apoiar quando viajamos a Kandóia.

3.2 Introdução à cosmologia Kanhgág

3.2.1 Falar de xamanismo ?

Antes de relatar os sonhos e viagens que compartilhei com Iracema, considero importante trazer à luz uma questão de ordem teórico- metodológica em relação ao uso que farei do termo xamanismo na minha dissertação de mestrado. Como já mencionado anteriormente, uma das preocupações principais desse trabalho é dar o máximo possível voz às minhas amigas e meus amigos Kanhgág. Com isso, busco desconstruir (ou resignificar) no âmbito teórico também, conceitos com os quais os Kanhgág não necessariamente se identificam. Trata-se, como dizia Wagner (2010 [1981]) de considerar minhas amigas e amigos Kanhgág como tão antropológicos quanto eu. Tentando, talvez ingenuamente, tomar a antropologia como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre, como equivalente a elas. (Viveiros de Castro, 2002)

Vários conceitos como o de “cultura”, por exemplo têm sido resignificados pelos indígenas, utilizados como arma em diversos contextos de reivindicação política-étnica (Carneiros da Cunha 2009). No entanto, conceito de xamanismo usado por vários antropólogos (Chaumeil 2000, Rosa 2005, Silva 2001) em referência a um sistema cosmológico Kanhgág baseado nos saberes e práticas dos *kujá*, não é tão corrente⁹⁸.

Evidentemente, compreendo no uso do conceito, um caminho para, no âmbito acadêmico, poder criar pontos de referências em relação a certos conhecimentos - que, de fato, são compartilhados entre diversos povos (indígenas e não indígenas) - como um atalho, uma estratégia conceitual para dar legitimidade a saberes e práticas que sempre foram desprezadas e até criminalizadas pelas autoridades “brancas”. Meu interesse aqui é também tratar de desenvolver o conceito de xamanismo para além dos conhecimentos específicos dos *kujá*, mas entendendo o xamanismo antes de tudo como uma práxis intensamente relacional a partir da qual o “xamã” consegue impactar o mundo. Antes de detalhar, quero, porém, colocar aqui algumas interpelações que recebi por parte de amigas indígenas a respeito do conceito de xamanismo. Interpelações que me impulsionaram a procurar uma maneira para, na escrita

⁹⁸ Ainda que escutei que o termo *kujá* seja traduzido como *pajé*, nunca escutei o uso do conceito xamã.

acadêmica, tentar dar voz própria as Kanhgág sem, no entanto, deixar de ser compreendida no meio acadêmico.

Várias as considerações foram trazidas a mim a respeito do uso do conceito “xamanismo”. Primeiro foram as caras de surpresa de Iracema quando lia os artigos que relatavam as nossas viagens. “*que é essa palavra, Cleme?*”. Os questionamentos foram se intensificando: Numa apresentação na mesa: “La lucha de las mujeres indígenas: nuevos roles, derechos obtenidos y agenda em construcción” nas XII Jornadas Nacionales de la Historia de la Mujer, VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, em Neuquén, Argentina⁹⁹, tivemos¹⁰⁰ a sorte de ser comentadas por mulheres Mapuche da região de Neuquén. Ao ler nosso artigo e o de outras pessoas, Cristina e Pety Peciñam ficaram incomodadas com o repetitivo uso de termo xamanismo ao nos referirmos às práticas e saberes Kanhgág e, nesse caso particular, aos sonhos de Iracema, como meio de comunicação e fortalecimento da luta pela terra. Pety Peciñam ressaltou no dia do encontro: “ O termo xamã vem de outro povo, lá de longe, da Sibéria, não é de nós; nós temos nossos *pewman* (sonhos), nossos conhecimentos, mas não gostamos que se use esse termo sobre nós.”

De fato, o termo “xamã” vem da língua tunguska oriunda do nordeste siberiano. Se encontra etimologicamente ligada à ideia de movimento, agitação e mediação entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, o mundo “aqui” e o mundo “outro” (Perrin 1988, Chaumeil 2000, Langdon 1996, Rosa 2005).

Pety questionava o uso de um conceito criado por pessoas que não se reconhecem como indígenas para falar sobre as práticas e saberes específicos. E particularmente um termo que, por muita proximidade significativa que possa ter com esses saberes na prática, não está sendo apropriado ou reconhecido entre vários indígenas. O problema não parece residir tanto no conteúdo dos significados do conceito, mas sim no uso de um termo de maneira quase universal, que devido a esse uso, exclui os próprios conceitos indígenas como se eles não tivessem valor científico (Lima, 2011). Assim, as Mapuche ressaltaram a existência de um conceito próprio para falar de maneira mais precisa dos seus sonhos: *pewman*.

Ao voltar de Neuquén, intrigada para saber o que Iracema pensava a respeito do uso do conceito, lhe perguntei. Ela me respondeu que também não gostava muito que usássemos o

⁹⁹ <http://xijornadashistoriamujeres.blogspot.com.br/>

¹⁰⁰ Nesse congresso fui acompanhada da mestrandia Rita Lewkowicz que também nos acompanhou nas viagens até Kandóia.

termo “xamanismo”: “*por causa que isso, são os fóg que usam.*” Diante dessa resposta, entendi a necessidade de trazer para a escrita uma epistemologia própria que daria conta, nesse sentido, dos conhecimentos dos *kujá*.

Perguntei então para ela, como os *kujá* chamavam seus saberes e conhecimentos. Me respondeu que, os *kujá*, para se referir aos seus conhecimentos e “trabalhos”, usam as palavras: *kujá kajrën*, que poderia ser traduzido como “conhecimento dos *kujá*” ao português. Porém, cada tradução sendo uma traição (Clifford, 1999), prefiro que esse conceito se “explique” ao longo da etnografia, seja a partir da trajetória de vida de Iracema, seja a partir dos seus sonhos que detalharemos mais adiante. A ideia do uso de conceito nativo, nesse sentido não se baseia na procura de um conceito nativo que seja correspondente ao conceito ocidental. Como ressalta Strathern:

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos ; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referências ao contexto particular em que são produzidos. [...] Isso exige que os próprios constructos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. (STRATHERN, 2006, p.33).

Pois, um dos meus desafios é de trazer alguns desses conceitos para a escrita no intuito de detalhar, precisar e especificar uma práxis relacional intermundos onde diversos “tipos” de sonhos são motores dessas conexões.

Nesse sentido, tive a possibilidade de conhecer alguns conceitos nativos ao me aproximar com a ajuda de Iracema. Por exemplo, existem várias palavras para definir os sonhos, pois são sonhos com caráter diferente. Cada sonho precisa ser contextualizado. A contextualização no mundo Kanhgág permite entender complexidades cosmológicas que relacionam os sonhos com mundos diversos. Iracema relata que os sonhos que se tem para matar saudades são chamados de *fî tugrãm sî*. Esses sonhos implicam uma transportação da pessoa que sonha no mundo maravilhoso e perigoso do *nũgme*¹⁰¹. Como veremos nos capítulos 4 e 5, é interessante retomar os conceitos nativos para entender noções de temporalidades que podem ser próprias aos viver e sentir dos *kujá*.

¹⁰¹ Ver capítulo 4.

Os outros sonhos, dos quais trataremos nos capítulos 4 e 5 são chamados por Iracema de *vênh péti*¹⁰². Os sonhos fazem parte dos *kujá kajrêñ* e devem ser entendidos também como um motor para a constante construção da cosmopolítica Kanhgág.

O mundo “visível” é chamado de *inh ga kri* que, literalmente significa: “acima da “minha¹⁰³” terra”, o mundo dos sonhos, “invisível” (ou como explicaremos mais adiante, visível somente para algumas pessoas) é chamado por Iracema de *inh ga kri vênh péti* que, literalmente significaria: “os sonhos acima da “minha” terra”. Como veremos mais adiante, é interessante ver que no conceito desenvolvido por Iracema, o território *Ga* não muda enquanto se muda de mundos. Os sonhos são uma maneira de traspasar mundos, mas, se inscrevem, porém, dentro do mesmo território kanhgág.

“Explicar” alguns conceitos nativos relacionados com os conhecimentos dos *kujá* através da minha etnografia, e, assim, entender o conceito de *kujá* a partir das suas especificidades permite, dar a esses conceitos um valor de cientificidade, ou seja, que sejam reconhecidos como conceitos no âmbito acadêmico. Os *kujá kajrêñ* são, como bem diz o conceito, específicos dos saberes de uma pessoa especial. Nesse sentido, me parece pertinente detalhar os conceitos usados por Iracema para detalhar, a partir da sua trajetória, como uma pessoa se torna *kujá*.

Porém, através da discussão que Langdon (1996) faz sobre xamanismo, me parece, no contexto da escrita acadêmica, pertinente também usar o conceito de xamanismo. É mais como uma ferramenta conceitual, me parece que o termo xamanismo permite abarcar um sistema relacional amplo que, como veremos, não se limita às práticas dos *kujá*.

Langdon (1996) retoma a história do conceito de xamanismo como vinculado à história da antropologia. Assim explica o desenvolvimento do conceito como uma maneira de romper com uma assimilação de saberes e práticas de um universo religioso ou mágico, que não foram capazes de dar conta do caráter sistêmico das práticas xamânicas.

Chamar o xamanismo de um sistema cosmológico, e não de religião, evita algumas das antigas confusões [...] Falar de xamanismo em várias sociedades, implica em

¹⁰² Iracema relata que a palavra difere segundo o dialeto. Em Nonoai, os Kanhgág chamam eles de *vênh péti* enquanto no Parana de *jãkti*. Quando pedi por Kókaj (Selvino Amaral, professor bilíngue) ajuda para a ortografia desse termo, ele me disse que o termo *jãkti* se remetia à ação de “sonhar com”, enquanto o conceito *vênh péti* significaria “sonho”.

¹⁰³ O termo “*inh*” é traduzido como “eu, minha, meu”, porém, Carvalho (2011, p.173) o traduz como “pessoa” que detalha, seria composta por quatro elementos: as metades, o *jiji* (nome), *hã* (corpo) e o *kumbá* (espírito do corpo). Nesse sentido ressalta que “*inh*” não poderia ser simplesmente assimilado ao “eu” português pois, leva consigo uma dimensão cosmológica que é necessário entender.

falar de política, de medicina, de organização social e de estética. (LANGDON, 1996,p.26- 27).

Detalhando o que se entende pela nova perspectiva do conceito de xamanismo, encontra-se aspectos comuns na cosmologia xamanística na América do Sul. Ela explicita seis pontos importantes do que se deve entender por xamanismo. Resumindo aqui:

- Entende-se o universo como composto de diversos níveis, onde a realidade visível sempre supõe outra invisível.
- A existência de um principio geral de energia que unifica o universo.
- Um conceito êmico relacionado à existência de um “poder xamânico” a partir do qual o xamã consegue exercer forças nos domínios humanos e “extra-humanos”.
- Um principio de transformação. A eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras (Seeger, 1987).
- O xamã como mediador, que age principalmente em benefício do seu povo.
- As experiências “extáticas” que podem dar-se a partir de substâncias como tabaco, plantas psicoativas como também a partir de sonhos, danças e cantos. (Langdon, 1996, p. 27-28)

A definição do xamanismo de Langdon certamente encontra similaridades com os *kujá kajrën* expressados por Iracema. Porém, além dos *kujá kajrën*, os pontos ressaltados aqui por Langdon podem ser entendidos como parte de um sistema cosmo-ontológico (Silva, 2013), no qual existem xamãs com capacidades diferentes e complementares. Entende-se a práxis xamânica (Langdon apud Groisman, 1996) como uma potência relacional através da qual se pode tomar o ponto de vista do outro que se visa na relação (Viveiros de Castro, 2002). Parece-me, nesse sentido, que o xamanismo Kanhgág pode ser entendido além dos conhecimentos específicos dos *kujá* -que também fazem parte desse “sistema”-, como uma capacidade, na relação, de trocar de perspectiva com o alvo dessa relação. É assim, como veremos no último capítulo, que o xamanismo se expressa também nos âmbitos políticos tradicionais de encontros com as instituições *fóg*. Trata-se de entender esse sistema como dinâmico, em movimento constante, um sistema que se reelabora e resignifica a partir do contato cada vez mais intenso com a civilização (o mundo dos *fóg*).

Como veremos no ponto 5.3.3, essa capacidade relacional pode se expressar de diversas maneiras, mas, nesses espaços, estão sempre presentes práticas, como as danças,

fortalecedoras, que acompanham o xamã-mediador, onde, a presença ativa dos seus parceiros (humanos ou não) possibilita e potencializa o seu atuar.

Trata-se então, de entender o xamanismo como parte dum sistema cosmológico amplo. Os poderes e conhecimentos dos *kujá*, *kujá kajrën* devem ser entendidos a partir das suas especificidades e na sua própria cientificidade. O que tento dizer é que se trata de entender o xamanismo Kanhgág mais como uma capacidade relacional infinita que se desenvolve a partir de múltiplas formas de conhecimentos que os Kanhgág vão descobrindo, transformando e experimentando que como um sistema fechado.

No meu intuito de querer “simetrizar” conhecimentos¹⁰⁴, trato de dar voz a alguns dos conceitos nativos. Sei, porém, que por não ter (ainda) um conhecimento maior tanto da língua Kanhgág quanto dos significados profundos de cada um dos conceitos, minha tentativa fica reduzida a ressaltar a cientificidade dos conceitos nativos, colocando-os como sendo parte de uma práxis “xamânica” mais ampla. O que levanto aqui, remete à convivência partilhada com um universo Kanhgág, universo que me parece ser composto por uma série de relações que possibilitam constantes transformações desse universo.

Estas pequenas aproximações trazem mais perguntas que respostas concretas. Perguntas que pretendem colocar a necessidade de conhecer os conceitos êmicos na construção dos saberes acadêmicos que procuram a simetriação das relações e das ciências. O xamanismo se anuncia, antes de tudo, como a expressão de um mundo Kanhgág baseado na relação e no equilíbrio entre os seres que o compõe.

Os diversos xamãs, mediadores entre os diversos mundos e planos que se conectam constantemente com o mundo visível ou o mundo Kanhgág (em divergência com mundo dos *fóg*) não podem existir sem o auxílio e a companhia ativa dos seus parceiros. Pois, o xamanismo, no seu sentido mais amplo, é uma prática que além de ser relacional, deve ser considerada como coletiva. A capacidade de transpassar mundos implica também a existência de um universo sem divisões categóricas entre mundos sendo todos eles, permeáveis e em constante relação. Como veremos, os mundos invisíveis tanto quanto os mundos dos *fóg* formam também parte do território Kanhgág, os xamãs, me parece, são pessoas capazes de

¹⁰⁴ Assumo também isto como uma contradição com o fato de ter que recorrer a conceitos como xamanismo, mas trata-se de procurar um equilíbrio conceitual a partir do qual posso me fazer entender, tanto pelos Kanhgág que talvez, leram esse trabalho, quanto no âmbito acadêmico.

mediar as relações intermundos, mas devemos ressaltar que essas relações existem para todos Kanhgág.

Contudo, espero que os próximos capítulos possam, a partir de uma vivência mais concreta dos *kujá kajrën*, e suas conexões com a luta pela terra, tanto quanto os encontros com as instituições estatais (também como parte da luta pela terra), expressar melhor o que entendo por xamanismo Kanhgág. Como veremos mais adiante, o xamanismo é fundamental na construção da cosmopolítica Kanhgág.

3.2.2 Complementaridade Kanhgág: a procura do diferente.

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são os seus afetos, como eles podem ou não compor-se com outros afetos, com os afetos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente...(DELEUZE, GUATARRI, 1997, p.42-43)

As relações de afinidade entre os Kanhgág se desenvolvem a partir do dualismo e da complementaridade entre pessoas que pertencem a metades (marcas) cosmológicas diferentes. O mundo Kanhgág está conectado em duas metades exogâmicas e complementares que, na maioria dos mitos registrados por etnógrafos (Nimuendaju,[1913]1993), descendem dos gêmeos ancestrais Kamé e Kanheru, que, após o grande dilúvio, teriam criado os animais, as plantas e os “humanos”.

A tradição dos kaingangs conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso, eles têm a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem que até hoje se vê o buraco pelo qual eles saíram. Uma parte deles ficou embaixo da terra onde eles permaneceram até agora, e, os outros, cá em cima morrem e vão se juntar outra vez com eles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañeru e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañeru e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos quanto em suas resoluções, cheios de iniciativas, mas pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrario eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e soluções. Como foram estes dois que fizeram todas as plantas e animais e que povoaram a terra com seus descendentes não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ao clã de Kañeru ou ao de Kamé. (NIMUENDAJU, [1913] 1993, p. 58,59).

Assim, todos os elementos do mundo Kanhgág pertencem a uma das duas metades Kamé ou Kanheru. A constituição dos grupos sociais Kanhgág se baseia na complementaridade das duas metades, complementaridade que no casamento demonstra uma busca pela fertilidade no diferente.

Os Kanhgág chamam as metades de “marcas” já que cada metade está relacionada com uma forma. Os seres Kamé são reconhecidos por uma marca larga e cumprida *rá tēj*, ao

contrário, os seres Kanheru por uma marca redonda *rá ror*. As pessoas que pertencem à mesma metade são consideradas como irmãs e as relações de afinidade potenciais mais procuradas são as que se constroem entre pessoas que pertencem à metade diferente. O termo usado para descrever essa relação é o de *jamré*, que em português, poderia ser traduzido como cunhado. Porém, essa tradução é muito imprecisa, os termos *jamré*, *má* e *kakrã*¹⁰⁵ levam consigo a necessidade da complementaridade brindada pela relação potencial entre pessoas que pertencem a metades-marcas diferentes. Em via de regra, as pessoas que pertencem à mesma metade não podem se casar porque são análogas a irmãs. Algo tomado como incesto. Relata Iracema que um casamento com uma pessoa da mesma metade pode conduzir a problemas de saúde para os filhos:

É nossa marca o que importa mais, por exemplo, minha mãe se juntou com meu pai e eram primos, mas isso não importa, porque eles não são da mesma marca, minha mãe é Kamé e meu pai era Kanheru. Agora as pessoas que se juntam e que têm a mesma marca podem chegar a ter problemas, quase seguro que dá problema a partir do quinto filho, é que o sangue choca entre irmãos. (Relato de Iracema, 05 de junho 2014, na sua casa, vila Jari, Viamão).

- *Pessoas divíduas, corpos que se complementam...*

Iracema me relatou no V Encontro dos Kujá: “*Quando não vejo meus parentes por muito tempo eu fico doente sabe*”. Marilyn Strathern (2006) desconstrói no seu trabalho o conceito de indivíduo como algo dado, pois, segundo a autora, o indivíduo não é algo que existe a priori, mas que, na socialidade vai se construindo. Esta autora apresenta a noção de indivíduo para pensar os processos de constituição da pessoa justamente como processos dinâmicos e constructos. Parece-me que o que ela tenta fazer é também uma extrapolação do seu campo para o mundo ocidental, tomando em conta que nem no mundo melanésio, nem no nosso, a pessoa nasce “finalizada”. A pessoa divídua se constitui na relação com os outros e é esse conjunto de relação que a atravessa, que chega fazer dela uma pessoa em permanente construção. Aquela noção de pessoa divídua pode ser melhor entendida, a partir de exemplos mais concretos.

¹⁰⁵ O termo *má* se refere a uma relação entre ego e uma pessoa mais velha da metade oposta do sexo feminino, talvez o termo mais próximo, em português seria “tia”. O termo *kakrã*, seguindo a mesma lógica, poderia ser traduzido como “tio”, tomando em conta que essas relações não são ao todo, dadas mas que vão se criando na medida em que a relação se instaura.

Iracema, como mulher Kanhgág que pertence à metade Kanheru, casada com João Padilha, da metade cosmológica Kamé segue algumas restrições alimentares que lhe permite manter equilíbrio e saúde:

Iracema: Eu não posso comer *kumĩ*¹⁰⁶.

Eu: Porque?

Iracema: Porque é um ser Kamé, como João [seu marido], e se como seria demais.

Eu: Porque ele já te da a força do *kumĩ*?

Iracema: Sim, porque ele é Kamé ele pode comer, mas eu não posso comer mais porque me desequilibra.

Nesse sentido, pode-se entender que todos os seres são dotados de vida. De fato, como ressaltamos anteriormente¹⁰⁷, os Kanhgág também atribuem a eles mesmos, às plantas e aos animais um *tóm*. A palavra *tóm* é geralmente traduzida como “alma” (Silva, 2002, Rosa, 2005) no português. Porém, como ressalta Lima (2011), o conceito de “alma” também deve ser entendido como arraigado a uma tradição do pensamento cartesiano que divide, não somente, a natureza da cultura, mas principalmente, o corpo da alma. Nesse sentido, a partir das experiências e das trocas de ideias que tive com meus amigos e amigas Kanhgág, entendo o *tóm* como uma capacidade de sentir e ser afetado, todos os seres do mundo sendo “habitados” por vida. Nesse sentido, também, poderíamos indagar que todos os seres possuem uma condição humana, conservando, porém, diferenças de perspectiva (Viveiros de Castro, 2002). No Encontro dos Kujá em novembro de 2014 no Morro do Osso, em várias conversas com pessoas presentes, particularmente com Jorge Garcia, Iracema e Francisco Rokhág, foi ressaltada a importância da relação com seres diversos, seres que os *fóg*, costumam desconsiderar enquanto capazes de influenciar em suas vidas.

As madeiras sendo cortadas pelos Kanhgág devem ser cortadas com o cuidado de não machucá-las, e em certos casos, as pessoas devem tomar o tempo de colocar em cima da ferida produzida pelo corte uma substância (geralmente um mel) que cura a madeira do corte (Francisco Rokhág, Encontro dos Kujá, novembro de 2014). Atribui-se também, a capacidade da madeira machucar de volta se ela foi machucada, como ressalta de novo Francisco Rokhág: “*se tu machuca a madeira, ela vai te machucar de volta.*” Para evitar isso, deve-se tomar o tempo de conversar com a árvore antes de cortar ela. Iracema relata que para conversar com

¹⁰⁶ O *kumĩ* é uma folha muito boa para a limpeza do estomago.No V Encontro dos Kujá, os Kanhgág preparam o *kumĩ* por um lado e o *fiva* por outro, as duas folhas sendo folhas muito queridas pelos Kanhgág.

¹⁰⁷ Ver capítulo 1.2.2.

árvore pode-se fazer uma dança em roda chamada *ka ti my tu vi*¹⁰⁸ para pedir licença para cortar a árvore. Devemos entender o mundo kanhgág como intensamente relacional (Viveiros de Castro, 2002), no qual cada ser vivo possui agência (Latour, 1994) na constituição dos corpos de todos os outros seres.

Retomando o diálogo com Iracema sobre alimentação, entendemos que a relação com certos alimentos tem que ser construída com cuidado, na procura por equilíbrio e harmonia na socialidade do mundo Kanhgág. Vemos então que, entre pessoas de metade diferentes se produz uma necessária troca de substância que “nutre” uns aos outros. Ao comer *kumĩ*, Iracema corre perigo porque já está se nutrindo de “substâncias” Kamé através notadamente do seu marido.

Essa procura por criar relações de abertura e fechamento em direção ao diferente, como lembra Silva (2008), é uma expressão mais marcante do pensamento Kanhgág. Aquelas relações se inscrevem numa procura pela harmonia através da complementaridade permitida pelas constantes trocas de substâncias entre pessoas de marcas diferentes.

- *Aconselhando ao régre*¹⁰⁹, fortalecendo o *jamré*

Nos mundos relacionais Kanhgág, os conselhos costumam dar-se entre *régre* assim como as “críticas”. Entre eles, os *régre* podem ficar bravos e até brigar em relação a um desacordo. Sendo semelhantes em corpos e afetos, os desentendimentos são de alguma forma, “legítimos” no sentido do que se pode esperar do atuar da pessoa em relação à sua marca. Porém, entre *jamré* a relação deve ser de complementaridade e potência. Por exemplo, o fato de brigar entre *jamré* é muito mal visto no seio de várias comunidades Kanhgág e um acontecimento desse tipo pode levar à expulsão de uma pessoa da aldeia. É nesse sentido que se aprecia o outro pela especificidade da sua diferença. Busca-se trazer para ele a força da própria especificidade. Em outros termos, na relação com o *jamré*, não se busca transformar ou convencer, mas sim trocar, nutrindo-se da diferença, e nutrindo a diferença. Parece-me que esse pensamento, que, se nutre, se constrói e se fortalece na relação, é uma das características que mais me chamaram a atenção escutando os Kanhgág. Pois, Ao se nutrir e ser nutrido pela diferença, o “outro” nunca aparece como totalmente um “outro”, nunca como totalmente um “igual”. As fronteiras entre o “outro” e o “igual” são porosas e permeáveis.

¹⁰⁸ Canto e dança que costuma se ensinar para as crianças. No encontro dos saberes indígenas na escola na UFGRS em início de novembro de 2014, os Kanhgág ensinaram essa canção para as pessoas presentes.

¹⁰⁹ Termo para se referir à pessoa da mesma metade.

Nos mundos dos sonhos, *inh ga kri vënh péti* também as relações são regidas pela complementaridade. O *jãgré*¹¹⁰ da *kujá* pertence à mesma metade dela¹¹¹. Os *jãgré* de Iracema pertencem à metade Kanheru¹¹². Pois, eles são seres auxiliares que ajudam a *kujá* nas suas diversas procuras relacionadas com o fortalecimento e/ou “cura” de habitantes do seu povo. Nesse sentido, o *jãgré* é quem aconselha e quem guia, conhecendo os afetos e o corpo da sua parceira. Ao contrário, Iracema relata que o apoio que as *kujá* se dão por meio dos sonhos, que conectam tempos e mundos, somente pode dar-se e ser recebido entre pessoas da metade oposta: *jamré, má, kakraã*. Assim, Madalena de Paula que recebeu o apoio de Iracema pertence à metade Kamé.

Parece-me importante ressaltar, porém, que as metades consideradas por vários antropólogos (Veiga 2000, Rosa, 2005) como “opostas” não são tão herméticas. As trocas de substâncias entre corpos diferentes permite justamente que cada ser tenha dentro de si substâncias que pertencem às duas metades. Um pouco como o efeito yin e yang, os corpos Kanhgág se copõem dinamicamente de substâncias que pertencem às duas metades, e se é certo que sempre (ou quase) prevalece uma energia Kamé ou Kanheru, os corpos nunca chegam a ser finitos. Eles estão em constituição constante, constituição que se faz através da troca de substância entre seres da metade diferente. Essa troca constrói um corpo Kanhgág cada vez mais potente. Nesse mesmo sentido, é necessário indagar que a pertença às metades Kamé ou Kanheru são muito fluidas.

Costuma-se dizer que os filhos herdam a marca do pai quando nascem, e assim, o nome que o *kujá*¹¹³ dá para a criança é relacionado diretamente com a metade à qual ele pertence. Por exemplo a netinha da Iracema Vëh Fej, filha do seu filho, Karñiné, pertence à metade Kamé. Seu nome significa flor de taquara.¹¹⁴ Porém, perguntei para Iracema, após ela me contar que “*a sangue choca entre irmãos*” :

¹¹⁰ Como ressaltado anteriormente, o *jãgré* é um guia dos *kujá*, mais adiante, detalharemos como se constrói a relação com ele e a sua importância para os *kujá kajrën*.

¹¹¹ No próximo capítulo veremos que certos *jãgré* da metade oposta também podem ter uma importância considerável na relação de apoio que eles podem dar para os *kujá*. Pois, existem também relatos de *kujá* cujos *jãgré* pertencem à metade oposta, ver (Rosa, 2005).

¹¹² Ela me relatou que tinha vários *jãgré*, mas que por enquanto, ela queria falar somente do *mĩg*, como veremos no próximo capítulo.

¹¹³ “Tradicionalmente”, são os *kujá* que dão os nomes para as crianças, uns meses depois do nascimento.

¹¹⁴ Quando perguntei qual era o nome Kanhgág para sua outra netinha, filha da sua filha Kapri e de Rodrigo, *fóg sá*, ela me respondeu que ainda não estava decidido. As pessoas não Kanhgág, ao casar obtêm uma marca diferente *rá nór* que se pinta com X. Essas pessoas são consideradas pelo resto dos Kanhgág como “servidores” dos *kujá*, encarregados de lavar roupa, servir chá, apoiar o povo, mas não podem participar das reuniões e devem se submeter às regras Kanhgág. A netinha de Iracema, sendo filha “mestiza” têm duas opções: o pegar a marca da

Eu: Mas, e se uma pessoa se apaixona por uma pessoa da mesma marca, não tem jeito?

Iracema: é pouco provável se apaixonar por uma pessoa da mesma metade, porque são irmãos entende. Mas se isso acontecer, a pessoa pode trocar de nome e assim, troca de marca. (Dialogo com Iracema, 5 de junho de 2014, na sua casa).

Nesse sentido, como os corpos são compostos e divíduos, uma pessoa pode chegar a trocar de marca e de nome. A mudança de marca implica conseqüentemente uma mudança de nome e também, das maneiras de se comportar, dos afetos. Uma pessoa que muda de marca também muda de *corpo* e conseqüentemente de sentir... Essa pessoa deixa então de ser *régre* para se tornar marido ou esposa potencial em relação às pessoas da- até agora- mesma marca, como também se tornará *jamré* dos seus antigos *régre*. Porém, as pessoas se herdaram a marca por parte do pai, recebem também substância da marca da mãe ao longo do crescimento, através do leite materno, por exemplo, que seria responsável pela inserção da criança na rede de parentesco. (Carvalho, 2011). Nesse sentido, os corpos Kanhgág vão se nutrindo de substâncias Kamé e Kanheru ao longo da vida, se construindo então como corpos cada vez mais fortes a partir da contínua troca de substâncias, herdando do pai uma energia e se fortalecendo com a mãe ao longo da vida, de uma energia-complementar. Assim, as pessoas Kamé ou Kanheru, também possuem, nos seus corpos, a metade complementar, e, é isso que faz com que, como veremos mais adiante, as relações com os corpos e com os territórios possam ser consideradas como continuidades cosmológicas e formam parte de uma cosmopolítica dinâmica na qual também, o “outro” sempre poderá ser parte do “eu”.

Podemos dizer que os corpos Kanhgág, devem ser entendidos mais como *devir*, como feixe de afetações e capacidades - a origem das perspectivas (Viveiros de Castro 2002, p. 380) – onde se refletem as pertenças às metades cosmológicas. Não são esses corpos reflexos de identidades dadas e estáticas.

- *O outro como potência*

sua mãe (Kamé) e nesse sentido, receber o nome Kanhgág de *nān fej* (flor do mato) ou o de *pénkrig* (formiga) relacionado à marca *rá nór* dos servidores dos *kujá*. Iracema relata que esse conhecimento lhe foi ensinado pelo seu avô, mas que hoje em dia, é pouco respeitado já que, com os impactos do colonialismo conjuntamente com os efeitos do machismo, as mulheres Kanhgág não faziam respeitar essa “tradição”. Uma coisa que me deu risada foi que quando ela me descreveu a relação potencial com essas pessoas “meio-afins”, “meio-parentes”, a minha primeira reação foi dizer, brincando: “*bah, mas isso somos nós!*” Ela, não brincando me respondeu, como se tivesse ganhado um prêmio: “*Isso! Tu acertou aí, vocês são assim.*”

Em contraste com a identidade talhada no mármore dos euroamericanos, ali a verdade é nômade e a alma existe sob o signo da inconstância, em que o outro não é um espelho para o eu, mas um destino. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.25-26).

Todas aquelas reflexões parecem-me interessantes, sobretudo a partir do momento em que podemos colocá-las em relação com outros pensamentos. Nesse caso o “hegemônico”, como vimos anteriormente, reproduz lógicas etnocidas colocando os indígenas ora numa posição de um “mesmo” potencial inferiorizado, ora como objeto de exaltação folclórica do outro radical. Além de “destinos”, os outros, na perspectiva Kanhgág são potência. Nesse caso, a diferença complementa e proporciona a constituição de um corpo mais potente. Porém, a potência pode também se transformar em fraqueza, os corpos podem ser afetados e postos em perigo, e até mesmo serem destruídos. Isso, geralmente, por não ter conseguido manter o equilíbrio relacional e a harmonia com a diferença. A divergência entre as aproximações que tenho do pensamento Kanhgág e as que tenho do pensamento hegemônico etnocida, talvez resida nas premissas que se têm em abordar a diferença. Enquanto por um lado se pressupõe a diferença como um perigo, pelo outro, se aproxima dela considerando a sua potencialidade como força constituinte da relação. Através de exemplos mais concretos, tentaremos mostrar como os corpos podem ser afetados nas relações, sobretudo, nas relações desenvolvidas pelos *kujá*, onde, o *kujá* que aparece como mediador, resulta sempre mais afetado.

4 Kujá kajrën. Conhecimentos de *kujá*.

4.3 Trajetória de *kujá*

4.1.1 Um dia de abril no brique da redenção.

No dia 7 de abril de 2013 conheci pela primeira vez Iracema e seu marido João Padilha, por intermédio de meu orientador, Sergio Baptista. Telefonei para eles ao chegar no, ainda para mim, desconhecido “brique da redenção”. Recém chegada no Brasil, sem poder articular uma frase compreensível em português, cheguei perto do posto de gasolina da Osvaldo Aranha e encontrei o casal, sentado em meio a um monte de artesanato de cipó, o cipó, que até então, também era desconhecido para mim. João, perturbando meu entusiasmo e a minha curiosidade me perguntou se vinha aqui para fazer algum tipo de “trabalho cultural”. Dei risada e respondi que não, que só queria “trocar uma ideia” (essa expressão já a tinha interiorizada!). Iracema também dava risada. Uma risada cheia de ternura. Seu cabelo longo e preto, solto no vento, lembrava-me as mulheres indígenas que tinha visto, muito anos atrás, andando pelas ruas numa cidade da fronteira entre a Venezuela e Colômbia.

Ofereceram-me um chimarrão para estabelecer a conversa. Comecei a ouvir pela primeira vez palavras que logo, se tornariam parte da minhas reflexões diárias. “Demarcação de terra”, “Ministério publico”, “colonos”, “FUNAI” entre tantas. Falamos sobre “política”, integração e autonomia. Iracema ressaltava a necessidade de “se unir para vencer”. Talvez suas palavras já eram reflexo de uma visão do *outro* como potência, um outro que ao não ser radicalmente diferente, podia se tornar parte de uma mesma luta:

Eu fui criada assim, todos temos que nos unirmos para lutar para a preservação do ambiente... Os negros também são pobres, têm índios pobres, e temos que estar todos juntos, não somente os Kanhgág...(Iracema, abril de 2013, brique da redenção).

A preocupação que ela tinha pela “terra” além de uma luta por um pedaço de terra, se faz presente nas primeiras palavras que troquei com ela. Via, na destruição constante do mato, a expressão da “cultura” *fóg* que somente pensa em “ganhar dinheiro”. Talvez ela quisesse juntar as forças com quem não se reconhece como parte dessa “cultura”, no intuito de proteger o que resta do “ambiente”. Como resalta João, o ambiente ficou recortado pelo meio pelos brancos, que em vez de falar de “ambiente”, falam em “meio-ambiente”.

Juntar forças é o que Iracema faria, ao longo dos meses que compartilhamos, conhecendo universos diversos, nos permitindo trocar maneiras outras de se relacionar com o mundo. Seja falando sobre parto num congresso internacional de povos indígenas; Seja em uma universidade questionando, pelo fato simples da sua presença, uma instituição colonial; seja construindo e unindo, junto com outros povos e professores, os saberes indígenas; seja com os próprios Kanhgág, fortalecendo suas parentes ou assumindo desacordos com grandes caciques e até com um bando de punks de todas partes do mundo, etnografando à sua vez estas outras sensibilidades; e, sempre disposta a compartilhar...

Uma sensibilidade que ao longo do tempo e das nossas múltiplas viagens transpassou as fronteiras entre ela e eu. Conhecê-la também foi me aproximar pelo seu “passado”, um “passado” presente hoje, em cada escolha, em cada sonho. Um passado que cinzelou e segue cinzelando ela como *kujá*, fortalecendo assim, o povo Kanhgág.

4.1.2 Crescendo sonhando

Procuramos a força através do fogo, a água é a clareza, a árvore é a vida e a terra é a mãe...”(Ga Rã, 4 de junho 2014.)

Os “trabalhos”¹¹⁵ de Iracema como *kujá*, se inscrevem em um processo de constante aprendizagem. As pessoas reconhecidas como *kujá* pelos Kanhgág são geralmente mais velhas que Iracema. Porém, esses saberes e práticas estão constantemente à prova, Se inscrevem num caminho da aprendizagem e da prática cotidiana. Para dizê-lo de outra maneira, um *kujá* que não pratica, não vai seguir sendo *kujá*, uma pessoa pode nascer com certo “dom”, mas isso não quer dizer que ela vai necessariamente se tornar uma *kujá*. No caso de Iracema, ela desenvolveu seus saberes ao longo da sua vida e se, no encontro de saberes indígenas em Passo Fundo, o *kujá*, Jorge Garcia comentou com ela que “tinha que seguir os seus passos” é porque “ser *kujá*,” não pode ser simplesmente assimilado a um rol social estabelecido por outros. Releva tanto de uma decisão pessoal de querer “seguir trabalhando” frente a todas as dificuldades no mundo atual, como de um reconhecimento coletivo (hoje não somente dos Kanhgág) que alimenta uma procura pelo fortalecimento de saberes dos *kujá*, atropelados por mais de 500 anos de colonização. Dessa forma, os conhecimentos e práticas dos *kujá* estão profundamente vinculados à luta pela terra e, nesse sentido, compõem processos contínuos de resistência.

¹¹⁵ Em português, Iracema emprega esse termo. Em Kanhgág o termo que usa para se referir ao termo dos *kujá*, como vimos é *kujá kajrën*.

Referir-me-ei aqui especificamente aos saberes relacionados com os sonhos *vēnh péti* e *fi tigrām sī* de Iracema. Esses saberes implicam em relações de parceria, como já temos visto, com os *jāgré*, um ou vários “animais guia” que aparecem em certos momentos¹¹⁶ e ajudam-aconselham o *kujá* em seu “trabalho”. Nas situações que trataremos aqui, os sonhos implicam também num conhecimento dos *vēnh-kagta* (“remédios”) que podem ser usados para fortalecer pessoas enfraquecidas. Ressalto também que os conhecimentos em relação aos trabalhos do *kujá*, *kujá kajrēn* não é algo finito, os saberes seguem se fortalecendo com esforço, prática e relação, na medida também em que vão se transformando diante das novas e antigas relações com os *fóg*. Iracema é a primeira em insistir no fato de que existem muitas coisas que ela ainda não sabe. É somente, no contato com os mais antigos *kujá*, e ao passar esses conhecimentos para as gerações mais novas, que ela poderá fortalecê-los.

Na trajetória de Iracema ressaltada aqui, desde pequena, sua vida tem sido atravessada por sonhos que marcam profundamente o mundo “visível” *inh ga kri* pelas conseqüências e impactos que eles têm, seja nas escolhas de Iracema após ter sonhado, seja pela ação desenvolvida no sonho, seja por vezes, pelos dois. Em todo caso, veremos que os sonhos são um meio de comunicação e conexão com outros mundos e com outros seres (*jāgré*, mortos, outras *kujá*, pessoas enfraquecidas). Essa comunicação e conexão com o mundo dos sonhos *inh ga kri vēnh péti* (“mundo” dos sonhos acima da terra)¹¹⁷ e o mundo dos mortos *nūgme*, deve ser entendida como uma ligação que tem repercussões importantíssimas no mundo visível: *inh ga kri*.

- *A troca de nome.*

Eu nasci em Nonoai, sou uma Kanhgág, foram meus avós que me criaram, que são as pessoas sabias que me deram banho para continuar com a crença, como hoje muitos brancos chamam de religião, mas eles [os avós] acreditavam mais na natureza, onde está o nosso trabalho. E pra ser assim sempre nós tomamos banho, o chá, e para acompanhar tudo isso tem que ter uma pessoa de idade, como eles me criaram pessoas de idade que são preciosos para nós kanhgág.(entrevista realizada com Iracema no dia 3 de outubro, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

O primeiro nome Kanhgág de Iracema era Gatej (redemoinho), herdando a marca *ráror* do seu pai, Penĩ (tartaruga). Porém, ela trocou rapidamente de nome. Aos seus quatro anos de idade, seu avô e sua avó a levaram no mato durante três noites. Eles chamaram seus *jāgré*. O *mĩg* (onça), *jāgré* da sua avó chegou, acompanhado de dois casais, eram os seus filhos. O

¹¹⁶ Como veremos no ponto 4.2, os *jāgré* podem aparecer após o *kujá* tomarem um banho de ervas.

¹¹⁷ Como explicamos anteriormente, trata-se, ao que parece, de mundos diferentes, mas que fazem parte do mesmo território que se constrói como Kanhgág, justamente, através dos sonhos.

jāgré do seu avô também chegou, ele é o *jakũnh* (leão baio) e, segundo Iracema, ele é o cacique dos tigres do mato. O avô de Iracema a deixou sentada longe dele para ver qual dos tigres ia a escolhê-la, e também para testar ela e ver se não estava com medo¹¹⁸. Quem escolheu ela foi o *mĩg sĩ*¹¹⁹ (onça filhote). Ela, tranquila, os pegou no colo e deu carinho neles. Logo depois, chegou o *jakũnh* quem, para mostra-lhe que aceitava ela na família, lambeu suas mãos e pés. Aceita na família, Iracema já sabia que devia confiar no seu *jāgré*, o *mĩg*, mas que caso precisasse de apoio, podia também chamar o *jakũnh*, que mesmo sendo um ser Kamé, iria ajudá-la. Um ano depois, aos cinco anos de idade, seu avô lhe deu um novo nome, encaminhando-a para os conhecimentos dos *kujá*. Fizeram para ela um *vẽnh-kagta kypég*¹²⁰ (um “batismo” com ervas), dando para ela o nome Ga Rã (sol e terra). Seu novo nome, como costumam ser os nomes dos *kujá*, contêm as duas metades Kamé e Kanheru. A terra *Ga* pertencendo à metade Kanheru e o sol *Rã* à metade Kamé.

Seu avô pegou na mão dois bichinhos, um *ópẽ* (gafanhoto) e um louva-deus, e mostrou para Iracema como eles caminhavam sem avançar um por cima do outro; que eles podiam comer o mesmo vegetal sem se machucar. Logo, perguntou para ela se tinha entendido do que se tratava, se tinha entendido qual ia a ser sua “missão”. Ela, vendo os bichinhos pensou que se tratava de “respeitar o outro lado”, “o Kamé e o Kanheru”. Seu avô lhe falou que sim, era para respeitar o outro lado, mas, além da “cultura” Kanhgág. Comentou para ela que iria conhecer outras “culturas”, outros mundos, não somente os brancos, e que conhecer outras “culturas” e fazer conhecer à sua para os outros ia a ser uma parte importante da sua vida.

- *Sonhar para lutar*

Desde pequena, Iracema tem ajudado seus parentes, através dos *kujá kajrẽn*, que seu avô e, como veremos, outros e outras *kujá*, escolheram ensinar a ela. Ela foi à escola até os nove anos de idade. Nessa época, as aulas na escola eram todas proferidas na língua portuguesa, Iracema se indignava diante disso; queria estudar na sua língua. A professora não gostava das manifestações de indignação de Iracema e passou a castigá-la. Obrigava-a a se colocar de joelhos na frente de todos os alunos durante horas.

¹¹⁸ A relação com o medo é importante para o desenvolvimento do *kujá*. Para tornar-se *kujá*, não se deve se apavorar diante dos seres que se aproximam do iniciado.

¹¹⁹ Literalmente, a onça pequena, o filho do *mĩg*.

¹²⁰ Termo traduzido ao português como “batismo” com ervas do mato, refere-se ao momento onde Iracema recebeu o seu novo nome, um nome de *kujá* que agora lhe permite receber apoio do seu *jagrẽ* em varias situações como veremos mais diante.

Quando seu avô viu as marcas do castigo nos joelhos da neta, disse a ela que no dia seguinte iria acompanhá-la até a escola. Para curar as feridas, acordou Iracema às seis da manhã e a levou para tomar um banho de rio, pegou as ervas e fez uma mistura que colocou nos joelhos machucados, atando as folhas com uma fibra de urtigueira.

Às oito horas, chegaram à escola, o avô que tinha pego todos os cadernos da neta, falou para a professora que sua neta não iria mais à escola. Depois disse a Iracema em Kanhgág: “*fī t̄y ymã mág to un-on kajrēn nĩ nĩ, ã m̄y ke pĩ*”(Ela está ensinando todas as mentiras sobre o Brasil, esse caminho não é para ti).

Iracema deixou então de ir à escola, e seguiu aprendendo com seus parentes, disposta a passar mais tempo em baixo das árvores escutando a história dos mais velhos, ao invés de brincar com seus amigos.

Como relata Iracema, uns dos primeiros sonhos *vēnh péti* que ela teve foi no Paraná, na T.I. Mangueirinha. Na época, seu pai Penĩ, tinha sido chamado por Ângelo Kretã para ajudar a retomada das terras invadidas pelos colonos. A família toda se mudou pelo Paraná. Iracema se lembra que aos 16 anos de idade, sonhou pela primeira vez com a retomada da terra de Mangueirinha. Seu pai estava a ponto de ir junto com Angelo Kretã atrás dos colonos para expulsá-los das suas terras. Numa noite, após ter tomado um chá de ervas, ela sonhou com seu pai. Ele estava carregando cestos e andava na frente de um monte de pessoas, estava indo para as casas dos colonos junto com Kretã para expulsá-los. Mas, durante o sonho, ela caiu da cama. Quando acordou estava puxando a mão da sua irmã, querendo, no sonho, puxar a mão do seu pai, porque ela sabia que não era hora dele ir até a fazenda dos brancos.

Mais ou menos um ano depois, numa quinta feira, seu pai perguntou para ela novamente: “*Que temos que fazer agora para retomar as terras?*” Fizeram um *gá kri pĩ* (fogo no chão) e Iracema tomou outro *vēnh-kagta*, um chá de ervas do mato. Trouxe mais folhas verdes para colocar no fogo. No meio dessa fumaça, Iracema viu seu pai no meio de muitos parentes que estavam apoiando ele, acima dele tinha também uma estrela brilhando. A estrela, me disse ela, “*significa, no teu sonho que tu vai ter retorno.*” Já era hora de expulsar os colonos de Mangueirinha. Comentou seu sonho para seu pai e, poucos dias depois, a terra foi liberada e recuperada pelos guerreiros Kanhgág.

- *Sonhar para namorar*

Nesses dois anos de partilha com Iracema, um dos assuntos sobre os quais mais falamos quando estávamos as duas sozinhas juntas, era de amores... Talvez por comentar com ela trechos da minha vida íntima, ela também se sentiu a vontade para se abrir. E mesmo que talvez, eu sinta que me afasto um pouco do “foco” da dissertação, não posso esquecer de mencionar as relações que atravessaram a vida de Iracema.

Uma relação que teve Iracema com o primeiro marido Vẽn Tóg, Taquara Seca, em português é particularmente importante, por não estar afastada de uma cosmopolítica que inclui sonhos como práxis xamânica que possibilita a resolução de conflitos. Esta é também uma história que a própria Iracema deseja que fique registrada “*para os netos saberem*”. Nesse caso também, os sonhos são fundamentais para o percurso da sua vida e o “bem viver” de uma comunidade Kanhgág.

Vẽn tóg viveu e cresceu em Mangueirinha, mas viajava muito para Nonoai também. Desde pequenos, gostavam um do outro. Aos seus quatorze anos de idade, deram-se os seus primeiros beijos. No meio de um banho de rio, ele a pediu em casamento na presença do seu pai, Penĩ, que lhe respondeu que não podia pedi-la em casamento já que ele era “só uma criança”.

Quando Iracema teve a idade de casar, depois de, como disse ela, ter namorado bastante, os tios dela quiseram casá-la com um homem que já tinha tido uma criança. Nessa época, ela já morava em Mangueirinha, no Paraná, pois, como vimos, a sua família tinha ido lá para apoiar a comunidade na retomada da terra das mãos dos colonos.

No entanto, Iracema não gostava muito desse homem, e antes da família organizar o casamento, ela fugiu. Pediu para seu pai o contato da sua tia que morava em Pelotas. Partiu pelos caminhos do sul, sozinha, se entregando à aventura.

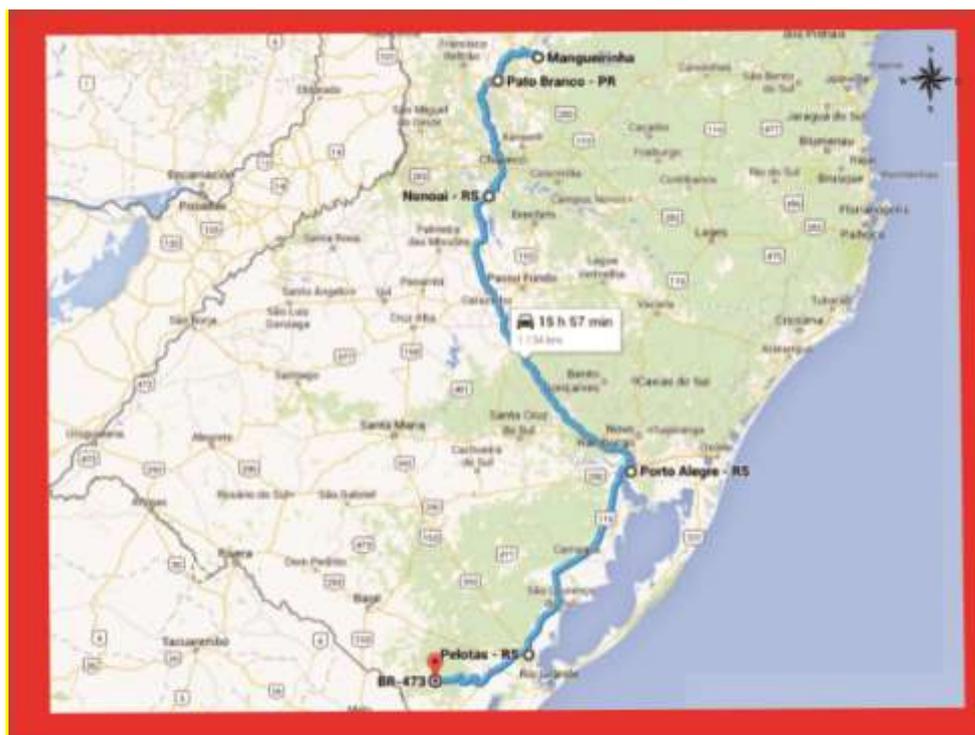


Imagem 26: Viagem de Iracema. De Mangueirinha até Herval do Sul.

Pegou o ônibus de Mangueirinha até Pato Branco e daí, até Porto Alegre. Tinha pouco dinheiro, tinha pedido para seu pai vender uma das porcas que tinham, pegou metade do dinheiro e levou junto com ela um toca-discos para vender ou trocar, no caso de lhe faltar recurso. Na mesma manhã em que chegou cedo a Porto Alegre, tomou um ônibus direto para Pelotas. Quando lá chegou, aliviada por ter escapado da policia e de seus parentes, tomou um ônibus para Herval do Sul que demorou o dia todo para chegar.

Ao chegar, Iracema conversou com o motorista do ônibus lhe falando que estava procurando a dona Maria Fortes, sua tia, que precisava chegar até a sua casa. Por sorte, o motorista conhecia sua tia e a levou até a porta da casa. Aí, se encontrou com sua tia.

Para poder morar no bairro, sua tia não dizia para ninguém que ela era Kanhgág, fazia-se passar por chinesa. Se tivesse falado a verdade, os vizinhos teriam expulsado ela. Nunca teriam aceitado ela na “sociedade branca”.

Iracema comentou sua situação para a tia que entendeu, e recebeu Iracema. Na sexta-feira, seu pai telefonou chorando. Ele tinha ligado para todo mundo. Sua tia comentou que Iracema estava na sua casa e pediu para que ele não viesse buscá-la. Mas, depois de dois anos, seu pai foi procurá-la e pediu que voltasse para Mangueirinha, convencendo-a de que sua mãe estava doente. Ela sabia que era mentira, se sua mãe, dona Rosa, tivesse ficado doente, ela

teria sentido na pele. Mas ficou preocupada e juntou umas poucas roupas, “um par de blusas” na mochila e foi embora com o pai. Quando chegou a Manguerinha, encontrou sua mãe sorrindo. Rindo ao me contar a história, ela lembra também: “*igual, fiquei feliz!*”.

Um tempo depois, um homem, João Pedro, pediu de novo, sua mão. Em realidade, pediu para seu pai que aceitou. Mas ela tão pouco não gostava de João Pedro, pois seguia apaixonada por Vên Tóg. João Pedro trabalhava no posto da FUNAI e tinha bastante dinheiro, mas Iracema não se importava por isso.

Durante um baile na aldeia, Iracema aceitou dar um passeio com Vên Tóg. No dia seguinte, João Pedro, seu pretendente, tinha organizado um churrasco na casa de sua família para oficializar o casamento. Ele, “esperto” como bem disse Iracema, tinha convidado toda a família dela, todos os seus tios e tias, toda a família estava presente. Ficaram assando a carne e ela, perturbada, foi até o rio com suas primas para conversar sobre a situação. Pois, só pensava em Vên Tóg.

No dia seguinte, voltou ao rio, tomou um banho de ervas para ver como resolver a situação que lhe incomodava. Nessa mesma noite, sonhou com o seu avô. No sonho ele falou para ela contar o que sentia, mas somente para seu pai. Falou para ela chamá-lo para buscar um *kafár* (casca de árvore).

Na manhã seguinte, logo após acordar, Iracema chamou seu pai e lhe comentou que não sabia o que fazer: que não gostava do “tal João Pedro”. Teria que fugir de novo, que dessa vez teria que ir a um lugar onde nunca iriam encontrá-la. Seu pai, no entanto, foi muito compreensivo com ela, e falou que não precisava fugir. Mas, como tinha-se comprometido com João Pedro e sua família, ele ia ter que “pagar”. Seu pai comentou que o castigo por “deixar na mão” o futuro marido era, nesse momento, três dias de cadeia... três dias que passaram juntos Iracema e Peni na “cadeia” da aldeia. Depois dos três dias de “cadeia”, ela fugiu com Vên Tóg para a casa da mãe dele. O cacique da época, que era o sobrinho de João Pedro perguntou para ela porque ela não gostava do seu tio. Ela respondeu que não sabia. Ele insistiu: “*mas se meu tio é poderoso, tem dinheiro, trabalha no posto da FUNAI!*” Ela contestou que não lhe importava o dinheiro e menos que seja funcionário da FUNAI, que ela não era uma pessoa que se venderia.

Iracema se casou com Vên Tóg e teve os dois filhos com ele, Karinë e Katumé. Porém, uns anos depois, ele a “traiu” com sua prima... Nesse momento a história de amor teve fim e

hoje, depois de tanto tempo, ela não guarda rancor dele, já que está feliz com João Padilha, seu “maridão”, como ela gosta de chamá-lo.

Após escutar esta história, fiquei bastante comovida, talvez por me fazer sentir mais próxima de Iracema. Entendo que ela também tem conflitos amorosos e familiares, mas, além disso, a história em questão me parece interessante para pensar a importância dos sonhos, potencializados, nesse caso, pelos *vênh kagta* banhos de ervas, no desenvolvimento também da “vida cotidiana”.

A comunicação com o seu avô através do sonho permitiu que ela fosse guiada e orientada em um momento de confusão. Permitiu-lhe restabelecer harmonia e equilíbrio com sua família. Conversando com seu pai, através dos conselhos do avô, ela restabeleceu uma relação de confiança e parceria com ele, uma relação que até agora segue se desenvolvendo em outro mundo. Para além da relação familiar, os conselhos do avô lhe permitiram também poder viver o amor que ela e Vên Tóg sentiam. E por muito “romântico” que isso possa soar, não podemos negar a importância dos sentimentos, da paixão e do amor, já que o seu desenvolvimento pode ser potencializado a partir dos *kujá kajrên*.

De fato, escutei muitas vezes, particularmente com Vanessa, Edith e Terezinha¹²¹ em Carazinho e com Iracema, que brincavam comigo, dizendo que muitos dos banhos de ervas no rio, se fazem para poder namorar. O ou a *kujá* passa pelo cabelo da pessoa que quer fazer apaixonar, um chá de certas ervas, falando o nome da pessoa que se quer namorar, pode-se fazer apaixonar aquela pessoa. O que quero ressaltar é justamente a importância desses saberes, em todos os âmbitos da vida das pessoas que os praticam. Nesse sentido, os *kujá kajrên* são saberes e práticas profundamente relacionais, se desenvolvem em relação a um ou vários “outros”, como um meio de comunicação e conexão.

Os sonhos são mais uma maneira de potencializar relações. Provavelmente isso é pouco compreensível pela maioria dos *fóg* já que, como disse Davi Kopenawa, numa fantástica obra em co-autoria com Bruce Albert (2010, p.56): “os brancos dormem muito, mas só conseguem sonhar com eles mesmos”. Como uma crítica mordaz ao mundo civilizado em si mesmado, Davi Kopenawa ressalta a potencialidade dos sonhos enquanto relação com outros. Enquanto os Yanomami (e podemos estender isso á várias populações indígenas) sonham com e para os “outros”, os “brancos” costumam sonhar com e para si mesmos.

¹²¹ Terezinha é irmã de Vanessa. A conheci numa estadia em junho de 2013 na ãmã Kairu em Carazinho.

• *Sonhar para curar: Entrando no nũgme*¹²²

O *nũgme* é relacionado pelos Kanhgág com o mundo dos mortos. Nesse domínio, moram os *vẽnh kuprĩg korég* (“espíritos” ruins) que podem raptar os *kuprĩg* (“espíritos”) dos vivos. (Rosa, 2005). Quando uma pessoa adoece, pode ter sido atacada e seu *kuprĩg* ter sido raptado, levado pelo *nũgme*:

Uma pessoa muito doente perde temporariamente seu *kuprim* que passa a vagar pela terra podendo cair no *numbê*. Ele fica preso e a pessoa vem a falecer. (ALMEIDA, apud ROSA, 2005, p.159)

Reafirma Aquino (2008, p.194) que “as pessoas vivas podem ser abordadas por seus parentes mortos, adoecer e morrer, e seu *vẽnh kuprĩg* ir para o *numbe*”.

Segundo Rosa (2005), somente um *kujá*, através da ajuda do seu *jãgré*, consegue chegar até o *nũgme* e retornar, junto com o *kuprĩg* ao “domínio terra”.

No V Encontro dos *Kujá*, em novembro de 2015, no morro do Osso, caminhando no mato com Iracema, ouvi um relato seu sobre um menino que ao levar um susto, ficou doente. Iracema me contou como tinha conseguido salvá-lo através de seus sonhos. Relatou-me que um menino que morava na T.I. Laranjeiras, no Paraná tinha ficado mudo, ele não conseguia mais falar. Perguntei para ela como isso tinha acontecido e ela me respondeu que ele tinha levado um susto.

Ele estava na beira do rio e apareceu uma cobra e ele teve medo da cobra. Então, como a cobra viu que ele se apavorou, ela levou o seu *kuprĩg* junto. (Conversa com Iracema, 23 de novembro de 2014.)

Contou Iracema família do guri lhe pediu ajuda. Então Iracema tomou um chá de ervas e sonhou com ele. Esse “trabalho” foi longo, demorou um ano para curar totalmente a criança. Mas foi durante *kysã tãgtũ* (três meses) que Iracema sonhou com ele. Para isso, o menino teve que “se fortalecer” através do trabalho de outros *kujá*. Jorge Garcia e Marcolina estavam presentes no *vẽnh pėti*, como também um outro *kujá* que ela nunca tinha visto. Um homem de cabelo “bem branco” de Santa Catarina¹²³. Com a ajuda dos *jãgré*, cada um dos *kujá* pegou um *vẽnh-kagta* para dar para a mãe da criança doente. Com esse remédio ela teria

¹²² A partir das aproximações de Langdon (1992B) e Wright, (1992) respeito a uma “geografia cosmológica” dos Siona e Toba, Rosa (2005) afirma que os Kanhgág: “concebem seu espaço a partir de três níveis sobrepostos, quais sejam: o nível subterrâneo ou embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “*nũgme*”), o nível terra (constituído pelos domínios “*casa*”, “*espaço limpo*” e “*floresta virgem*”) e o nível mundo do alto (concebidos pelos domínios “*céu*” e “*fãg kawã*” ou “*kaikã*”). Para uma descrição mais densa do *nũgme* ver Rosa (2005 p 158-160).

¹²³ Ver Eltz (2011,p.53) “entre os Kanhgág se diz que os *kujá* têm a habilidade de se comunicar entre si pelos sonhos.”

que fazer um chá. A mãe estava presente nos sonhos também. Ela precisava chamar seu filho, ao mesmo tempo em que dava a ele os *vēnh-kagta*, três vezes, convidando-o para ir para casa. Esse *vēnh-kagta*, como diz Iracema: “ajuda a acalmar ele e a fortalecer a sua respiração porque ela ficou presa durante o susto que ele levou. Ele tem que tomar o remédio até o som de voz sair”. Perguntei para ela como ela tinha feito, no seu sonho, para ajudar o guri a voltar a falar:

Iracema: Então, no meu sonho, ele estava ainda na beira do rio, pois ele tava preso lá. Fui lá e ajudei-o a não ter mais medo da cobra.

Eu: Mas, como tu fez para ajudar ele?

Iracema: Sentei do seu lado. Apareceu de novo a cobra e ajudei-o a pegar a cobra e lançá-la no rio. Quando ele conseguiu lançar a cobra, já o seu *kuprĩg* estava livre. Eu vi ele faz poucos meses aqui em Porto Alegre, o guri tava bem e ele falava. (Diálogo com Iracema, 23 de novembro de 2014).

Através do sonho, a *kujá* tem a capacidade para viajar no mundo dos mortos e poder assim, salvar os *kuprĩg* que ficaram presos no *nũgme*. As curas, porém, como vemos aqui se fazem de maneira colaborativa entre *kujá*. Eles podem se encontrar no *inh ga kri vēnh péti* (mundo dos sonhos) ou no *nũgme* (mundo dos mortos) e têm a capacidade para se coordenar e complementar no trabalho necessário para salvar os *kuprĩg* presos no *nũgme*.

O que me chama a atenção aqui é ver que o território Kanhgág existe além do mundo visível. O *nũgme* é um mundo permeável. Seus habitantes *vēnh kuprĩg korég*, podem tomar a forma de animais: por exemplo, uma cobra, capaz de raptar o *kuprĩg* das pessoas vivas. Esse mundo além do visível, porém tem influencia e impactos diretos sobre o mundo “visível” *inh ga kri*. Os *kujá* são pessoas capazes para poder cambiar o rumo dos acontecimentos, ligando os dois mundos, mundos que, porém, fazem de um mesmo universo.

O *nũgme* é, segundo Iracema, um mundo “maravilhoso”. Como aí residem também os mortos, existem sonhos *fi tigrãm sĩ* que permitem entrar no *nũgme* para matar as saudades. Nesses sonhos, pode-se ver e conversar com os parentes mortos. Para as pessoas que têm essa capacidade, sonhar com os mortos é também uma maneira de se comunicar com eles e assim seguir recebendo os seus conselhos.¹²⁴ Iracema me relatou várias vezes que, quando ela precisa, ela toma um *vēnh-kagta*, um chá de ervas para poder sonhar e assim, conversar com seu pai, que a aconselha nas futuras decisões que ela tem para tomar.

¹²⁴ Retomaremos isso no capítulo V quando falaremos sobre temporalidade.

Porém, os sonhos não se reduzem a uma relação em direção do *nũgme*, como veremos agora, eles permitem também estabelecer uma comunicação com outros *kujá*, que, durante esses sonhos podem se informar e se guiar. Essa comunicação, desconhecida pela maioria dos *fóg*, faz parte de uma cosmopolítica (Stengers, 2005) que vai se construindo e reelaborando ao fio das relações que se estabelecem, seja entre os próprios Kanhgág, seja com outras entidades ou pessoas.

4.2 *Jamré fi tu Fortalecendo a jamré.*



Imagem 27: Iracema entregando os *vênh-kagta* para Madalena de Paula, *ymã Kandóia*, 21 de maio de 2014.

Mais ou menos uma semana depois de receber a notícia do encarceramento das lideranças Kanhgág em Faxinalzinho, encontrei Iracema no brique da Redenção. Me convidou a dar um passeio com ela no parque, e, olhando uma das mais belas árvores do parque, comentou que precisava ir para Kandóia. Tinha sonhado com sua *jamré*. Como já mencionado anteriormente, também eu, estava muito interessada para saber mais da situação lá, já que o pouco que se sabia se resumia alguns artigos da imprensa que não faziam muito mais senão colocar terror no seio da “sociedade brasileira”. Era de se perguntar se os artigos não estavam sendo escritos no intuito de fazer com que as poucas pessoas um pouco intrigadas pelos acontecimentos deixassem de lado sua curiosidade. Juntaram-se as nossas preocupações e

com a ajuda de uma colega minha¹²⁵, do seu marido, João Padilha e do filho mais novo de Iracema, Kêgĩnh, pegamos a estrada até Kandóia.

¹²⁵ Rita Lewckovicz, mestranda no PPGAS.

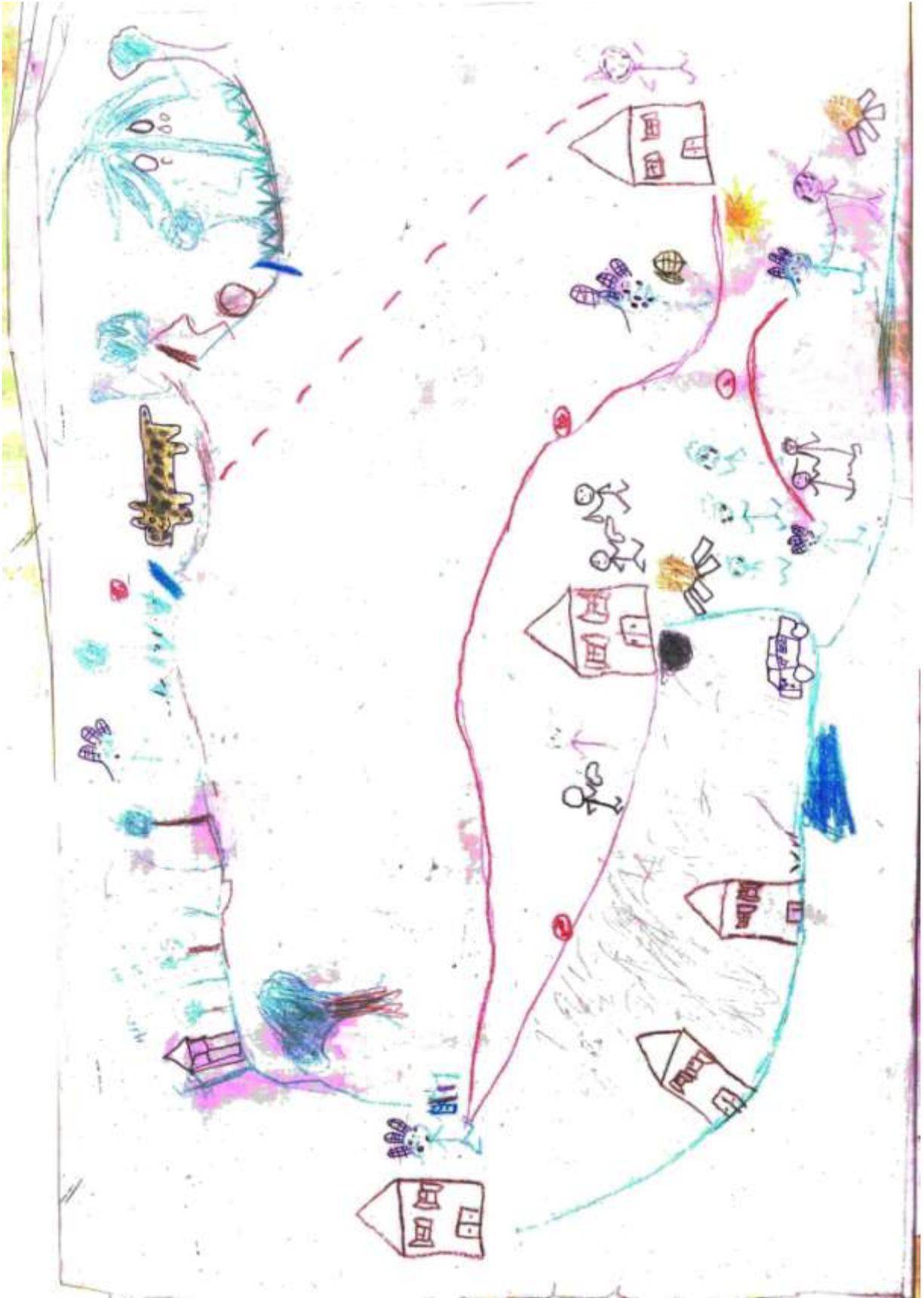


Imagem 28: Desenho de Iracema.

4.2.1 *Věnh péti*: os sonhos:¹²⁶

A viagem, porém, para Iracema, tinha começado bem antes. Vendo a necessidade de se comunicar com seus parceiros, Iracema fez um jejum de dois dias. Uma das suas mestras, Marcolina¹²⁷, se comunicou com ela no primeiro sonho que ela teve, pedindo ajuda para seu povo.

Primeiro foi o sonho com Marcolina, ela disse para mim que eu ia a sonhar com a mãe do cacique sem que eu soubesse que ia a precisar de apoio, a *kujá* me contou pelo que estava passando. Ela pediu pra mim levar esses remédios que pudesse usar para fortalecer ela e o seu filho e eu nem sabia quem que era o filho dela¹²⁸. Duas noites sonhei e sonhei que levaria o remédio para mim fazer o meu trabalho. (Ga Rã (Iracema Nascimento), 4 de junho de 2014, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

Como podemos ver no desenho de Iracema, os primeiros sonhos, desenhados com linhas vermelhas (numero 1 e 2) retraçam os encontros que ela teve com a sua mestra, Marcolina quem contou para ela em que situação se encontrava a comunidade. A casinha que se encontra no meio e do lado esquerdo do desenho é a casa de Iracema, em Viamão, no bairro Jari. Ela está saindo da sua casa. Aparece de cocar e podemos ver que tem umas bolinhas pretas pintadas na cara. Essas bolinhas a identificam com a sua metade cosmológica Kanheru. No primeiro sonho (trajetória vermelha numero 1), estão uns policiais (homens de preto, armados de pistolas) apontando em direção a uma pessoa que está saindo de uma casa, em Kandóia. Podemos ver que essa pessoa está com a cara pintada com uns riscos pretos, longos e finos, identificando-a com a sua marca cosmológica Kamé. Trata-se de Madalena de Paula, quem, como podemos ver através da *relação* potencial de parentesco estabelecida pela complementaridade entre as duas marcas, é, como mencionado na fala de Iracema, sua *jamré*.

No segundo sonho (trajetória vermelha numero 2), Iracema está em Kandóia, com os remédios do mato, *věnh-kagta*, na mão, caminhando em direção à sua *jamré*. Aqui também, as duas parentes estão pintadas com suas marcas respectivas, o que reafirma a importância dessas marcas na relação de apoio que está se estabelecendo entre as duas mulheres.

Marcolina, que é a pessoa com quem Iracema menciona que sonhou não aparece no desenho. Sendo sua *kujá*, ela está lhe guiando, “abre” os horizontes para que Iracema saiba o que está acontecendo. Nesse sentido, a pessoa com quem se “sonha” não é necessariamente a

¹²⁶ Para maior compreensão do que será dito nas próximas paginas, se referir à imagem 29: desenho de Iracema.

¹²⁷ Marcolina é uma das *kujá* na T.I de Votouro, terra indígena próxima ao acampamento de Kandóia. Iracema a considera como uma das suas “mestras”.

¹²⁸ Aqui se refere ao cacique de Kandóia, Deoclides de Paola, preso no momento do relato.

pessoa que se “vê” no sonho, mas a pessoa que ajuda a ver, que potencializa então, a “visão” da pessoa que sonha.

Depois desses dois sonhos, Iracema foi junto com João, o seu marido, Kêgĩnh, um dos seus filhos mais novos, um estudante de antropologia e um ativista do movimento indigenista¹²⁹ para buscar o remédio para levar a Kandóia, no morro Santana.

O morro Santana é uma unidade de conservação que pertence à UFRGS¹³⁰. Não pode ser habitado por nenhum ser “humano”.¹³¹ Porém, é também o lugar onde Iracema colhe cipós e ervas necessárias, tanto para o cuidado dos corpos Kanhgág, como para estabelecer comunicação com outros seres (humanos e extra-humanos). É um dos poucos lugares onde ainda se pode encontrar certas ervas para esse tipo de “trabalho”. Quando Iracema subiu no morro, o *mĩg* estava presente nos arredores, protegendo seus “afins” e afastando os *vẽnh kuprĩg korég* (pensamentos negativos ou “espíritos” ruins). Iracema afirma: “*Eu me dou conta que ele esta aí por seu cheiro, somente as pessoas com pensamentos bons, que estão dispostos podem senti-lo.*”

No desenho, vemos a primeira trajetória verde (a linha verde que está mais acima). Iracema sai de cocar da sua casa e caminha em direção ao mato, no morro Santana. Podemos enxergar uma casinha preta, é a guarita dos guardas, situada na entrada do Morro Santana. Para entrar no morro, Iracema deve apresentar, cada vez, um cartão que deve ser, anteriormente concedido pela burocracia, através de autoridades da UFRGS. Passando a guarita, Iracema caminha em direção ao *mĩg*, ainda com sua marca redonda pintada, se encontra com ele, que, como podemos ver, está marcado pelas mesmas marcas redondas que Iracema, ressaltando assim a relação de apoio que existe entre eles. Sendo marcado pela mesma marca que Iracema, o *mĩg* é quem pode indicar e guiar Iracema para mostra-lhe qual é o *vẽnh-kagta* que ela tem que levar para apoiar a sua *jamré*.

E esse remédio que eu levei de aqui da cidade de aqui de Porto Alegre, do morro Santana era para entregar na mão da minha *jamré*, [...] Esse é um remédio que levemos daqui de Porto Alegre do morro Santana. Eu não peguei esse remédio como conhecedor, eu tive que tomar de novo meu chá de banho para me mostrar esse chá,

¹²⁹ Luis Fagundes.

¹³⁰ <http://www.ufrgs.br/sga/operacao-do-sga-da-ufrgs-1/projetos/unidade-de-conservacao-morro-santana>

¹³¹ “A ecologia política não busca *proteger* a natureza e jamais procurou fazê-lo. Ela pretende, ao contrário, tomar a seu cargo, de maneira ainda mais completa, ainda mais misturada, uma diversidade ainda maior de entidades e de destinos. Se o modernismo pretendia dominar o mundo, ela, a ecologia, se embaralhou de uma vez.” Latour, 2004. P. 25-105

Podemos ver no desenho uma primeira casa. É a *ymã* Kairu, em Carazinho, que se encontra na beira da estrada BR386. Fizemos na *ymã* Kairu uma parada rápida. Como já conhecia as lideranças, fomos recebidos para tomar um chimarrão. Iracema conheceu Maria, a pessoa mais velha da aldeia a avó de Ivo, o cacique da aldeia. Ao sair da aldeia, Iracema me comentou que Maria também era sua *jamré*, já que pertencia à metade cosmológica Kamé.

Tínhamos saído de Porto Alegre sem nenhum contato com alguém de Kandóia, nem mesmo um número de telefone. Até então, no meu reduzido universo comunicativo, somente concebia que podíamos nos comunicar com a comunidade a partir de uma ligação telefônica e, andávamos todos (menos Iracema) preocupados pelo que poderia chegar a acontecer. De fato, uns colegas nossos, brincando entre eles, tinham-nos mencionado a possibilidade de que fiquemos de reféns dos Kanhgág até a libertação das suas lideranças! Enquanto Iracema, alegre, conversava com Maria, Rita e eu, procurávamos, através de Ivo e Vanessa os telefones de pessoas que moravam nas *ymã* Kandóia ou Votouro. Tentamos ligar para algumas delas, mas, todos os celulares andavam desligados.

Depois de compartilhar um chimarrão, pegamos de novo a estrada em direção à casa da irmã de Iracema, Nilda. Nilda vive na T.I Fág Kavá (conhecida em português como Serrinha) entre os municípios de Ronda Alta, Três Palmeiras, Engenho Velho e Constantina.

Nossa viagem até a T.I. Fág Kavá foi acompanhada pelo ritmo monótono da paisagem: desertos de soja, inscritos no desenho com confusos riscos marrons. Campos e campos de soja se estendendo por quilômetros, sem parar. As palavras trocadas no carro se resumiam a nossa indignação cada vez maior.

Só soja olha, nem milho, nem feijão, só soja. Olha aí, nosso pinheiro, araucária como está diminuindo. Cadê os arvores nativos, poderiam plantar coisas que da para comer. Pitanga não tem, jabuticaba não tem. (Iracema, conversa no carro. Dia 19 de maio de 2014).

Comentava Iracema, olhando pelos vidros do carro. Sim, desertos verdes. De vez em quando, pingava uma araucária na paisagem, pequena marca que ressaltava que, no meio de um lugar arrasado pelo “progresso”, ainda resistiam, firmes, algumas pegadas de vida.

Pelo meio dia, chegamos à casa de Nilda e Zílio onde ficamos para almoçar. A casinha de madeira do casal fica no fim de uma descida. Um lugar tranquilo, eles têm suas galinhas, e plantações, entre elas, aipim. Ficamos um tempo fora, tomando sol e conversando. Enquanto a nora de Nilda cozinhava para nós uma comida deliciosa, seguíamos procurando o número de telefone de alguém de Kandóia. Iracema por sua vez, andava pensativa e parecia confiante...

Mas, Nilda comentou a ela que sua tia, Cassilda, não morava mais em Kandóia, que se tinha mudado para a T.I. Votouro. Frente a nossas caras de preocupação e ansiedade, nos disse que iria “sair tudo bem...”

Logo depois, retomamos a viagem. Passando perto de Nonoai, paramos num posto de gasolina para pedir o caminho de Faxinalzinho. O jovem que nos atendeu, respondeu surpreso: “*vocês estão indo para lá????*” Seguindo os conselhos dos amigos e parentes Kanhgág, decidimos evitar passar pelo centro de Faxinalzinho que estava sendo vigiado pela policia federal e pegamos uma estrada de chão, desviando assim, da possível vigilância e perseguição fosse da policia, fosse de colonos pistoleiros.

Fizemos uma parada logo após cruzarmos a barragem da hidrelétrica Monjolinho que corta o fluxo do rio Passo Fundo. O rio *goj* aparece no desenho de cor azul. Pegamos ali umas bergamotas enquanto Iracema lembrava ter passado por lá quando criança, num tempo quando ainda não existia a barragem, cruzando a ponte em uma cesta nas costas do seu avô. Seguimos na estrada de chão por mais de quarenta minutos, passamos do lado da T.I Votouro e um pouco mais a frente, Iracema falou pra a gente parar o carro: “*é aqui, olhem, tem um fogo no chão*”¹³³. Podemos ver no desenho, o carro parado, com quatro pessoas (bolinhas) dentro e um pouco mais diante, do lado de Kandóia, um fogo no chão *gã kri pĩ*. Iracema está saindo de carro, caminhando em direção a duas pessoas de preto (no desenho). Essas pessoas são sua tia e seu sobrinho, que no fim das contas, seguiam morando em Kandóia. Estão presentes também, várias mulheres Kanhgág, pintadas respectivamente com sua marca, *jamré* e *régre* de Iracema, esperando-a perto do fogo.

Fomos recebidas, bem dizer, parece que já estavam esperando nós lá, todo mundo né, o grupo, o grande grupo lá na entrada da aldeia esperando nós chegar e nós não tínhamos avisado, mas no meu sonho já tinha avisado minha *jamré* né: “eu vou chegar numa tarde não sei que horas”, mas que eu ia chegar lá e só isso que confirmou a nossa chegada e receberam nós com alegria, brincando, dando risada e isso foi muito bom. – (entrevista realizada no dia 3 de outubro, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

Por causa dos últimos acontecimentos na região, a *ymã* de Kandóia estava cercada com arame, pois era comum, desde então, as visitas dos policiais (uniformizados ou não), e colonos ao redor e dentro da aldeia. Quando descemos do carro, nos demos conta que um bando de mulheres de todas as idades estava em pé, na entrada da *ymã*, olhando para fora, com um sorriso na cara. Convidaram-nos a entrar na aldeia, nos sentamos do lado de muitas

¹³³ Como retomaremos mais adiante, o fogo no chão expressa aqui uma marca de “reciprocidade” nos sonhos de Iracema. Em poucas palavras, o fogo está aceso porque as pessoas estavam esperando a sua (nossa) chegada.

mulheres com quem Iracema conversou em Kanhgág. Rita e eu, ficamos tão alegres quanto às mulheres Kanhgág. Mesmo sem falar a língua, nos sentimos acolhidas e sintonizadas com o ambiente do momento. Várias casinhas de madeira compõem a aldeia de Kandóia. O cheiro da fumaça permeava o ambiente e, por muita tristeza que podia reinar na comunidade, sentia-se uma incrível firmeza reinando no seio dela. As mulheres nos convidaram a descer no fundo da aldeia onde se encontrava um galpão grande. Entramos no galpão, tinha algumas pessoas esperando a gente. Sentamos-nos todos num banco, Iracema, seu filho Kêgĩnh, eu, Rita e João, todos em linha, frente às pessoas da aldeia, que pouco a pouco, chegaram. Em uns poucos minutos, o galpão se encheu de gente, mulheres, homens, crianças, cachorros, galinhas e também os mais antigos, os *trancos velhos*¹³⁴. Pouco a pouco chegava mais pessoas, algumas pessoas fumando cigarros, outras tomando chimarrão. E ao momento de Iracema falar, todos ficaram atentos as suas palavras. Escutando o conforto vibrar na sua fala, Rita e eu, ficávamos nos olhando, olhando pelas pessoas, emocionadas sem conseguir “acreditar” no que estávamos vivenciando. Era, pois, sentir na pele, o que Iracema tinha-nos comentado durante a viagem toda, entrar dessa maneira, em sintonia com ela e assim, com a comunidade.

Cheguemos lá, me receberam, né... povo Kanhgág, eu disse para eles em Kanhgág: olha eu trouxe um conforto para vocês, eu sonhei assim, e é com a mãe da liderança de vocês que eu vim a conversar pessoalmente, confortar né, dar um apoio. E para ela acreditar que o filho dela vai estar bem, daqui a uns dias voltando. Mas eu não fui sozinha, eu convidei as minhas amigas, a Clementina e a Rita, como eu não tinha condições de ir e disse pra vocês, me fazem um favor, me levam pra lá, ir a confortar essa comunidade comigo, que eu preciso de vocês, e fomos para Kandóia. –(entrevista realizada no dia 3 de outubro, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

Ela nos apresentou e os Kanhgág de Kandóia que viram, na nossa presença, uma oportunidade para difundir e informar sobre a situação de isolamento pela qual estavam passando. Nos trouxeram suas impressões e sensações, que redigimos depois em um documento que logo, circulou pelas redes sociais em vários lugares.¹³⁵

Jantamos e passamos a noite na casa de Malvina, irmã de Cleci Pinto, esposa de Deoclides de Paula. Ficamos conversando até tarde com as irmãs e esposas das lideranças presas, fumando cigarros e passando a limpo o documento. Conversamos com Cleci, que se preocupava muito pela alimentação do seu marido. Preocupada, passava muito tempo no telefone tentando ter acesso a informações sobre a situação do marido.

¹³⁴ Trancos velhos é usado pelos Kanhgág para se referir às pessoas mais antigas do povo, os que têm um grande conhecimento.

¹³⁵ Pronunciamento da comunidade Kandóia/Votouro, Espaço Ameríndio v.8, n.1 (2014).

Cleusa, a irmã de Deoclides me pareceu ser uma pessoa mais dura, forte. Não deixava mostrar sinais de tristeza, nem lágrimas, nem lamento. Uma pessoa, porém muito atenciosa. Cuidava cada palavra colocada no texto que estávamos redigindo. Me deu de presente, uma caixa de cigarros ao ver que o meu pacote de beija flor tinha chegado ao fim.

Emocionada pela situação na qual estávamos todas, ficamos conversando de amores, saudades, e brigas com a polícia durante horas. Horas, cujos cigarros ajudavam em aliviar a tensão, e as palavras nos traziam alegria no meio da desgraça. As duas mulheres não se lamentavam; indignadas pelo trato que receberam, se preocupavam com seguir adiante numa situação de isolamento.

Depois do encarceramento das lideranças, a escola fechou e quando abriu de novo, as crianças receberam insultos e mal tratos por parte dos filhos dos colonos. Enquanto isso, 26 homens tinham recebido ordens judiciais, então, se arriscavam o mínimo possível a sair da aldeia. As mulheres eram as únicas que podiam sair da aldeia para buscar cipó, e mesmo assim, se arriscavam a perseguições por parte dos colonos. Vi Clecí e Cleusa de novo quando vieram para Porto Alegre em junho para visitar Deoclides. Ficamos as quatro na casa de Rita e nesse momento, conheci mais a Cleusa. Uma mulher solteira, que gosta de uma vida sem marido, gosta de poder viajar sozinha. Me relatou que tinha trabalhado como cozinheira. Me transmitiu uma sensação de dureza e firmeza que entendi, acho, somente quando conheci seu irmão Deoclides. Poucas palavras e uma expressão que, porém, eram capaz de transmitir tanta energia.

Aquela noite foi também movimentada para Iracema. Ela sonhou de novo com Marcolina. No desenho, o último sonho de Iracema aparece com a trajetória vermelha (numero 3). Ela está em Kandóia, entregando, no momento do sol nascer, o remédio *vênhkagta* para sua *jamré*, Madalena de Paula. Como relata Iracema:

E como levei lá o remédio, a *kujá* Marcolina apareceu lá na noite anterior [no seu sonho]. Marcolina falou pra mim deixar o remédio, ela é nossa mestre. Não precisei ver ela, já tinha sonhado com ela. (Iracema, 05 de junho 2014)

Esse último sonho foi necessário para Iracema ter a “confirmação”, a segurança que tinha que deixar o remédio com Madalena. Este sonho reafirma, nesse sentido, a conexão continua que ela manteve com a *kujá* Marcolina que, mesmo não estando presente “materialmente” com a gente e no desenho, esteve acompanhando-a durante toda a nossa viagem.

No dia seguinte, por fim, conheci Madalena, Iracema me apresentou para ela. De longe, ela me disse “*ela é minha jamré, ela é. Agora vou entregar os remédios para ela.*” Vi ela chegar, com os pés descalços, caminhando no barro molhado. Cumprimentei-a, tentando dar força com abraços e poucas palavras. Algumas lágrimas corriam pelo seu rosto, Iracema começou a falar com ela para confortá-la e, como vemos no desenho, a partir da trajetória verde, Iracema entregou o remédio para ela, ao redor de um fogo do chão aceso.

E esse remédio que eu levei de aqui da cidade de aqui de Porto Alegre, do morro Santana era para entregar na mão da minha *jamré*, que é a mãe da liderança cacique que foi perseguido e que estava preso, para ela queimar, de manhã antes do sol nascer, acompanhando o sol nascer e na parte da tarde quando o sol foge. (Iracema, 05 de junho 2014).

É interessante ressaltar a presença do sol e da lua no desenho como na fala de Iracema. No desenho, a lua aparece em Kandóia, no momento no qual chegamos já que chegamos de tarde-noite na aldeia, e assim também, no momento do último sonho de Iracema. Em contraste, o sol, aparece no momento da entrega do remédio. A aparição do sol *rã* e da lua *kysã* ressalta, mais uma vez, a expressão da complementaridade entre as duas metades, Kamé e Kanheru, necessária ao equilíbrio no mundo Kanhgág. O sol (Kamé) e a lua (Kanheru) se complementam, harmonizando assim o encontro e a troca entre Iracema (Kanheru) e Madalena (Kamé), fortalecendo, como veremos agora, muito mais que uma única pessoa.

4.2.3 *Jamré fi mÿsér*¹³⁶. Como os sonhos se tornam vivos:

Ao lê-los, os etnógrafos, teriam com os seus informantes, somente uma comunicação verbal, voluntária e intencional, destinada a se fazer ensinar um sistema de representações intencionais. Porém, é a variedade mais pobre da comunicação humana: se somente passaria isso, como os pesquisadores perceberiam os aspectos não verbais e não intencionais da comunicação? E se controlariam a esses pontos as suas próprias palavras, os seus gestos e seus afetos, como poderiam aprender qualquer coisa que vale a pena? ¹³⁷(FAVRET-SAADA, 2004¹³⁸).

Retomando o desenho, podemos ver que os sonhos de Iracema se conectam com os acontecimentos. A trajetória verde da nossa viagem acaba se juntando com a trajetória vermelha do sonho número 1 de Iracema. Essa mesma trajetória verde também segue paralela à trajetória vermelha do último sonho de Iracema. Essas conexões marcam no desenho a

¹³⁶ Literalmente : A recepção alegre das *jamré*

¹³⁷ Tradução minha. No texto original: « À les lire, les ethnographes n’auraient, avec leurs informateurs, qu’une communication verbale, volontaire et intentionnelle, destinée à se faire enseigner un système de représentations indigènes. Or c’est la variété la plus pauvre de la communication humaine : s’il ne se passait que cela, comment les chercheurs percevraient-ils les aspects non verbaux et non intentionnels de la communication ? Et s’ils maîtrisaient à ce point leurs propres paroles, leurs gestes et leurs affects, comment pourraient-ils apprendre quoi que ce soit qui compte ? » Jeanne Favret-Saada. verão de 2004.

¹³⁸ <http://www.vacarme.org/article449.html>

reciprocidade necessária para os sonhos poderem se tornar vivos. Sendo relacionais os sonhos existem somente quando eles são recebidos por outra pessoa, que pelo fato de “reconhecê-los”, confirmam sua existência. Iracema ressalta que as mulheres de Kandóia, já estavam sabendo da nossa chegada, sem que fosse “avisado” pelos meios de comunicação convencionais.

Elas estavam prontas pra chegar pessoas. As mulheres todas tinham tomado banho. A *kujá* Marcolina é avó¹³⁹ dela [de Madalena]. No sonho, ela também sonhou com a sua *kujá*. A mãe do cacique tinha ido lá no Votouro dois dias antes e a *kujá* [Marcolina] já tinha falado que ia a chegar essa pessoa [Iracema], sua *jamré*. Tinha falado que ia a vir gente de longe, não de Nonoai, não de Carazinho, mas de mais de 400 quilômetros. “é a tua *jamré*”, falou. “E ela vai trazer remédio para queimar e cuidar do teu filho”. Ela já ficou esperando pessoas chegarem. (4 de junho de 2014, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

Iracema ressalta aqui que sua *jamré*, Madalena, também sonhou com a mesma *kujá*, Marcolina. Após ter sonhado com ela, Madalena foi visita-la na T.I. Votouro, onde ela morra e assim, ficou sabendo já da chegada de Iracema. Uma coisa que me parece interessante ver aqui é a figura da *kujá* Marcolina. Como falado antes, ela não aparece “materialmente”, nem no desenho, nem na viagem. Porém, é ela quem possibilita que as várias relações sejam estabelecidas. Ela é a primeira em informar para Iracema qual é a situação em Kandóia, abrindo a “visão” dela no sonho, possibilitando desde já o início de uma relação entre Iracema e Madalena. Ela fortalece essa relação, aparecendo de novo no ultimo sonho de Iracema, reafirmando para ela a necessidade de entregar os remédios que ela levou desde Porto Alegre.

A *kujá* Marcolina, nesse sentido, é a pessoa que impulsiona as relações desde o âmbito dos sonhos *inh ga kri vënh péti*, para o mundo “visível” *inh ga kri*. Iracema, guiada por Marcolina, coloca nesse mundo e na prática os conselhos de Marcolina. Madalena, por seu lado também recebe informações por parte da *kujá* Marcolina. Nesse sentido, a importância da *kujá* Marcolina aparece aqui na sua grande capacidade em realizar conexões entre outra *kujá*, Iracema, sua “aprendiz”, e Madalena, a pessoa que foi afetada pelo encarceramento das lideranças. É interessante ressaltar que antes de sair de Kandóia, Madalena procurou Iracema de novo, elas foram tomar café da manha juntas, em sua casa de madeira, no fundo da aldeia. Quando Iracema voltou, ela me mostrou uma cesta que Madalena tinha dado de presente para ela: “Olha Clé o presente que minha *jamré* me deu, é um cesto igual aos que meus avós faziam...”

¹³⁹ Entende-se pelo termo avô, uma relação de parentesco geracional. Ser avô significa que Marcolina é da mesma metade cosmológica que Madalena, mas de duas gerações anteriores.



Imagem 30: João, Kêgĩnh e Iracema levando a cesta entregue por Madalena. 21 de maio de 2014.

É assim também que as fronteiras entre o mundo “visível” *inh ga kri* e os mundos invisíveis, o *inh ga kri vënh péti* e o *nũgme*, o tempo passado e o tempo presente, tanto quanto as fronteiras entre o material e o imaterial se diluem nos acontecimentos. Aquela diluição deixa assim uma possibilidade para a comunicação entre dois *kujá* através dos sonhos *vënh péti* e *fi tigrãm sĩ*, ter impactos para a continuidade da luta pela terra; que mais comunmente é vista e relacionada, sobretudo, com agentes estatais de todo tipo, ou seja, com homens e reuniões públicas. Em respeito a isso, Iracema ressalta a necessidade das pessoas “acreditarem” no seu trabalho para facilitar sua continuidade. Ela me diz que, agora, poucas pessoas acreditam: “*Nem meu marido, mas isso debilita a gente, debilita os nossos conhecimentos.*” Os sonhos, nesse sentido devem ser entendidos como uma relação na qual as pessoas que rodeiam a *kujá* são pessoas fundamentais para os sonhos se tornarem “vivos”.

Segundo Iracema, os pensamentos ruins *vënh kuprĩg korég* que podem se referir ao fato de ter uma visão muito fechada, quadrada e então reduzida do mundo, debilitam e enfraquecem o trabalho da *kujá*. Na passagem do mundo dos sonhos (mundo “invisível”) *inh ga kri vënh péti* ao mundo “visível” *inh ga kri*, os sonhos se vêm “confirmados” pelas pessoas “afetadas”. Essa relação complementar entre o *kujá* e as pessoas debilitadas nos permite entender o xamanismo como uma relação na qual tanto o *kujá* quanto as pessoas que são alvos, nesse caso, do seu apoio são fundamentais para sua existência. É, por isso, que Iracema afirma que as pessoas que não acreditam nela, debilitam o seu trabalho. Seus sonhos se potencializaram, como também, outros de seu conhecimento porque foram “levados a sério”, por parte do povo Kanhgág e também além dele.

Nesse sentido as conexões entre mundos acontecem também além de um universo Kanhgág. No decorrer da viagem, somos nós, duas estudantes de antropologia que também ficamos afetadas pelos sonhos de Iracema. Entrar em sintônia com ela faz parte da reciprocidade e das “confirmações” que ela relata nas suas falas. Lembro-me de uma piada que fiz, no carro, chegando a Kandóia, quando não tínhamos conseguido nos comunicar com ninguém de Kandóia por telefone e que Iracema, despreocupada, falava que ela já tinha se comunicado com elas nos seus sonhos: “ *Bem ainda que tu sonhou, porque os sonhos, os policiais, eles, não podem grampear*¹⁴⁰. *Assim estamos seguras..*”.

Dessa maneira, os impactos dos sonhos de Iracema transcendem o mundo “Kanhgág” e permitem que esses se tornem vivos além de uma relação entre duas *kujá* e uma pessoa afetada. Tornam-se vivos para Rita, para mim e podem se tornar vivos também para o nosso entorno, para quem escrevemos, com quem conversamos etc... É nesse sentido que nos próximos capítulos nos aproximaremos do conceito de cosmopolítica (Stengers, 2005), ressaltando a luta pela terra como vivida e agenciada por múltiplas perspectivas, que, ao se complementar, reafirmam sua fortaleza e sua continuidade.



Imagem 31: Estrada BR386. Desertos de soja.



Imagem 32: Nilda e Zilio, em sua casa T.I Fág Kavá (Serrinha), 19 de maio de 2014



Imagem 33: João e Këgĩnh. E Iracema, pensativa. T.I Fág Kavá (Serrinha), 19 de maio de 2014. Foto de Rita Lewkowicz.

¹⁴⁰ De fato, todos os celulares das pessoas da aldeia de Kandóia tinham sido grampeados pela polícia.

5 *Ga krẽ vãnh nãh*. Os filhos da terra cuidando das florestas.



Imagem 34: Fág (araucária). ymã Kandóia, junho de 2014.

Os conhecimentos das e dos *kujá*: *kujá kajrẽh* devem ser relacionados diretamente com o contexto atual de luta pela terra. Contexto que, na primeira parte da dissertação, detalhamos bastante. A ideia desse próximo e último capítulo é justamente encontrar uma maneira de analisar as relações entre os *kujá kajrẽh*, a partir da nossa etnografia, relacionando-os com a luta pela terra, que muitas vezes é entendida exclusivamente no universo representativo e público.

Nesse sentido, mostraremos que “a política” dos *kujá* passa por práticas, que por muito que não sejam reconhecidas como parte da “política” pelos agentes estatais, existem enquanto possibilidade de transformação da vida, e também como resistência. O conceito de cosmopolítica nos servirá de base analítica para poder entender as múltiplas maneiras que desenvolvem os Kanhgág, para lutar pelas suas terras.

Será necessário retomar a imagem 28, o desenho de Iracema, na para que possamos entender a existência de territorialidades e temporalidades que por si só desafiam o poder colonial, e que além de “ser parte” de uma cosmopolítica, a constroem de maneira dinâmica.

5.1 “*Eu luto desde que me conheço como gente.*” Primeira aproximação à cosmopolítica Kanhgág.

5.1.1 Introdução ao termo de cosmopolítica

A ideia de usar o conceito de cosmopolítica me surgiu ao voltar da primeira viagem com Iracema. Vendo como, na prática, seus conhecimentos estavam sendo diretamente e intensamente relacionados com as conseqüências de uma, cada vez mais difícil, luta pela retomada das terras Kanhgág. É importante ressaltar esses conhecimentos como um motor daquela luta. A luta pela terra parecia-me, durante o tempo da minha etnografia, muito desvinculada dos conhecimentos e práticas dos *kujá*. A “luta” referia-se mais às infinitas e inumeráveis reuniões públicas com agentes estatais que aos sonhos de uma mulher *kujá*. Mais relacionada com um acampamento indígena e quilombola frente à praça matriz que com banhos de ervas e fumaça.

Trata-se então de desconstruir a unilateralidade do conceito “político”. Como afirma Stengers (2010, p.7), os ocidentais inventaram a política na sua dimensão pública, no sentido da junta de cidadãos. Mas, pelo termo “cosmopolítica” entende-se que: “temos que ter cuidado com a vontade política que nos caracteriza [...] nos arriscamos de fato, a prolongar em toda boa consciência, a destruição de tradições que não estão configuradas para este tipo de desafio publico”¹⁴¹. Trata-se então, não de “despolitizar” as reuniões públicas com agentes estatais, mas ressaltar que existem outras formas de “fazer política”, outras formas que compõem o cosmos que dinamiza a luta pela terra Kanhgág.

Trata-se então como nos diz outra vez Stengers (2010) de entender o termo *cosmos* como uma *mise en égalité*, equalização (e não equivalência¹⁴²) das diversas maneiras e práticas que os Kanhgág têm para fortalecer e continuar a retomada das terras.

¹⁴¹ Tradução minha. « Nous, occidentaux, nous avons inventé la politique dans sa dimension publique, au sens du rassemblement de citoyens. « Cosmopolitique », cela veut dire que nous devons nous méfier de la bonne volonté politique qui nous caractérise - expliquons-nous, discutons: nous risquons en effet de prolonger en toute bonne conscience la destruction des traditions qui ne sont pas configurées pour ce type d'épreuve publique ». Ver o artigo original : <http://www.vacarme.org/article263.html>.

¹⁴² Ver Stengers, 2005 : “We could say that the cosmos is an operator of *mise en égalité*, equalization, provided that we strictly separate *mise en égalité* and *mise en equivalence*, for equivalence implies a common measure and thus an interchangeability of positions. The equality in question here produces no “and so...”; on the contrary, it causes them to be suspended. Here operating means creating, infusing the political voices with a concern that is not a reflexive or a self-indicting one but a positive one, to be added to and not to undermine the way they discuss a situation.”

Nesse sentido, trata-se de juntar os banhos de ervas com as reuniões públicas e os gritos contra a PEC 215 com a viagem de uma *kujá*, no intuito de entender esse universo como uma agregação de formas de lutar que compõe o *cosmos*, e permite que a luta pela terra ainda esteja viva, dinamizando-a constantemente.

Stengers (2005, p.15) ressalta que a ideia de cosmos na proposta cosmopolítica não possui representante, que ninguém fala em seu nome e que assim, não precisa de consulta previa para ser “aprovado”¹⁴³. Nesse sentido, cosmopolítica abarca uma pluralidade de formas de “fazer política”. Nas próximas páginas, nos referiremos à cosmopolítica Kanhgág como relacionada com a luta pela terra. Nesse sentido, é necessário ressaltar a importância dos sonhos e da viagem de Iracema para o fortalecimento da luta pela terra. Os processos coloniais seguem homogeneizando a política, reduzindo-a a espaços e modelos impostos e controlados pelo Estado. Nesses espaços, os saberes dos *kujá* não são reconhecidos porque escapam aos modelos ocidentais e assim não puderam ser (ainda?) controlados e reapropriados pelo Estado. Frente às populações indígenas os Estados se comportam de maneira colonial, negando (ou não querendo se interessar) pelas formas diferentes de se relacionar com o mundo. Por exemplo: que organismo estatal ou indigenista daria financiamento para a viagem de uma mulher *kujá* que sonhou que tinha que entregar remédio para outra mulher, e que afirma que essa viagem é necessária para fortalecimento da sua comunidade? Que organismo estatal ou indigenista apoiaria as demandas de uma família Kanhgág que afirma que precisa viajar cada mês à terra dos seus parentes já que as viagens fazem parte de uma cosmovisão própria que entende a relação com os parentes como parte do território? Ou, como já vimos no primeiro capítulo, que organismo estatal financiaria o transporte de uma família que precisa viajar para colher sementes e cipó necessários para a realização do seu artesanato?

Como ressaltava Iracema no V Encontro dos *Kujá*, em novembro passado, antigamente, as comunidades Kanhgág eram “lideradas” pelos *kujá* que, com o poder de comunicação e conexão que tinham com outros mundos, tinham capacidade de ajudar a comunidade, seja no âmbito “interno”, seja em relação a outros povos, e também (talvez, sobretudo) na relação com os colonos.

¹⁴³ No texto original, Stengers, 2005: “As for the cosmos, as it features in the cosmopolitical proposal, it has no representative, no one talks in its name, and it can therefore be at stake in no particular consultative procedure.”

A criminalização e perseguição dos *kujá* no longo do tempo ressalta justamente o seu potencial “perigoso” para quem adota numa atitude etnocida. Os *kujá* foram e seguem sendo perigosos para quem considera a diferença um perigo. Para os Kanhgág, o xamanismo, seja através dos *kujá kajrën*, seja desenvolvendo uma práxis xamânica em reuniões públicas, é uma potência que desafia cotidianamente as intenções coloniais e sua posta em prática.

Os processos coloniais transformaram os modelos “políticos” nas comunidades. Em várias comunidades hoje, quando chegamos, as lideranças se apresentam sendo “capitão¹⁴⁴”, “coronel”, “cacique”, “soldados”. Essas denominações, aparentemente, deixam ver uma “organização” militar (de fato herdada de uma imposição dos primeiros processos coloniais). Porém, na prática, os saberes dos *kujá* (e não somente dos *kujá*) não desapareceram e seguem conformando os universos “políticos”. Não ficaram intactos, obviamente, os conhecimentos vão se produzindo, reelaborando-se na relação. Por isso, os sonhos e as viagens de Iracema devem ser entendidos como produto tanto da relação que ela leva com seus antepassados quanto das relações atuais que ela desenvolve com seus parentes e com o universo *fóg*. Uma relação, em todo caso, profunda e intensa com a luta pela terra que ela vem continuando a partir dessas conexões entre as diversas relações que desenvolve.

A proposta cosmopolítica toma esse tipo de utopia ainda mais longe, pesada pela lembrança que moramos em um mundo perigoso, onde, nada pertence à razão, onde qualquer proposta pode ser falsificada, onde, quem “inventou as políticas” também produziu os sentidos para reduzi-lo a um grande jogo vazio, deixando fora o que estava trabalhando, produzindo, ou destruindo, os nossos mundos.¹⁴⁵ (STENGERS, 2005,p.995-996)

O conceito de cosmopolítica está, nesse sentido, permeado não somente por “maneiras de fazer política”, mas, também pela expressão de um relacionamento diferente com o mundo. Expressões, como veremos mais adiante, de territorialidades e temporalidades diferentes dos conceitos (território) e práticas (territorialidade) hegemônicas. Agora, vejo importante dar visibilidade ao que está sendo constantemente invisibilizado e conquistado.

¹⁴⁴ O capitão, me falava Ivo na *ymã* Kairu em Carazinho é quem se encarrega de resolver os problemas internas na comunidade. Problemas como os ciúmes por exemplo. Porém, Iracema me relatou que antigamente, que essa responsabilidade sempre está sendo acompanhada pelas mulheres conselheiras, cuja importância foi desaparecendo com o tempo, notadamente com a chegada tanto das igrejas com do Estado, impondo modelos e padrões de organização social divididos por gênero.

¹⁴⁵ Tradução minha. No texto original : The cosmopolitical proposal takes this type of utopia even further, weighted by the memory that we live with in a dangerous world, where nothing stands to reason, where any proposition may be falsified, where we who “invented politics” also produced the means to reduce it to a largely empty game, leaving outside what was at work, producing, or destroying, our worlds.

5.1.2 “*Vim aqui de longe para sofrer com meus parentes.*” As mulheres na luta pela terra em Kandóia.



Imagem 35: Iracema apoiando à Madalena de Paula, ymã Kandóia, junho de 2014.

No início de junho de 2014, Iracema, Rita e eu voltamos para Kandóia. Dessa vez, acompanhadas do filho maior de Iracema, Katumé e de Kêsé, o seu quarto filho. Após nossa primeira viagem, vendo a situação de isolamento na qual se encontrava a comunidade, tínhamos combinado com eles, de fazer uma coleta de roupa e alimentos na UFRGS para levar a Kandóia. O dia anterior à nossa viagem, Cleci, a esposa de Deoclides de Paula, então preso no cárcere de Jacuí, ligou para nós, avisando que estavam, ela, sua cunhada, Cleusa e mais umas amigas, parando na *ymã* Por Fi (São Leopoldo). No caminho, passamos pela aldeia. Como a irmã de Iracema, Terezinha, mora também em Por Fi, tomamos o café da manhã com ela e logo, nos encontramos com Cleci e Cleusa. Escolheram dentro do carro umas roupas para levar para seus familiares presos e para elas. Pois, elas tinham chegado na região de Porto Alegre há vários dias e ainda não tinham conseguido ver os presos. A chuva, o frio e a tristeza, porém, não apagavam um eventual sorriso em seu rosto marcado pela saudade e ausência dos seus familiares. Reunidas na casa dos parentes das mulheres, compartilhamos um chimarrão mesclando na conversa, a atuação dos advogados e o mundial que estava por chegar. Rapidamente, tomamos a estrada em direção à Kandóia.

Chegamos de noite na comunidade. Juliana de Paula, enfermeira da comunidade, nos recebeu e nos levou até a casa de Malvina, cunhada de Deoclides de Paula, que após ter-nos levado para a mesma casa onde tínhamos ficado a vez passada, nos preparou um delicioso jantar. No dia seguinte fomos levadas por várias mulheres da comunidade para conhecer a terra reivindicada. O intuito partilhado era juntar e difundir informações a respeito da situação

na qual se encontrava a comunidade de Kandóia em relação à demarcação da terra. Malvina, junto a sua filha e Madalena de Paula nos convidaram para caminhar pela estrada de chão que corta a terra que reivindicam. Iracema, caminhando de braços dados com sua *jamré*, escutava atenciosamente as palavras de Madalena, reconhecendo, “nesse pedacinho de terra” as marcas Kanhgág.

Do outro lado da estrada de chão, na frente da casa de um dos colonos, Madalena apontava uma figueira antiga cujos frutos, antigamente, eram colhidos. A atual casa do colono era, pois, o lugar onde posava Madalena com seus avós há anos atrás. Ela nos comenta, secando suas lágrimas de indignação com a manga do seu casaco, que dando continuidade aos passos dos seus avós, aqui estão vivendo seus bisnetos.

Hoje, a estrada é, como em Carazinho a BR386, uma fronteira, um limite que divide a aldeia e o território usurpado pelos *fóg*. Casas e terrenos protegidos com arame estão de frente com a aldeia de Kandóia. A casa do vice-prefeito de Faxinalzinho é uma delas. Porém, o território é marcado pela presença Kanhgág, antiga e atual. As araucárias acompanham o caminho e as lembranças das mulheres de Kandóia fazem viver o território, revelando-se, para nós, como um conjunto de relações tensas entre por um lado prefeitos, outros políticos e colonos e, por outro os Kanhgág.

Malvina e sua filha me levaram até o antigo cemitério da comunidade, do lado “interditado” da estrada. “*O prefeito proibiu-nos de enterrar nossos mortos aqui, e queriam que tirássemos os que já estão mortos daqui.*” Comenta Malvina. Desenterrar os mortos. Aquela era uma das “propostas” territoriais dos agentes estatais da região. O cemitério está quase vazio, três pessoas enterradas. Uma dela é uma criança, que por falta de cuidados de parte da FUNAI¹⁴⁶ não foi atendida a tempo para ser curada. Como os Kanhgág em Kandóia, não têm mais onde enterrar seus mortos, eles têm que caminhar até a T.I. Votouro para sepultá-los.

Voltando à aldeia, olhando para um araçá, Malvina se lembra do seu fruto vermelho e do *goj fej* (banho de flor) que seu avô lhe fazia. Até uma das suas netas leva hoje, esse nome. Olhando para as casas dos colonos, Malvina se lembra dos taquarais gigantes. Relembra os tempos nos quais andava com seu avô buscando taquara no mato. Tinha cinco anos, seu avô colocava o cesto na cabeça e caminhavam até Erval Grande para vender os cestos: “*Aquele*

¹⁴⁶ Como a criança, agora em 2015 teria tido 14 anos, quando morreu, o órgão estatal responsável da saúde indígena era a FUNASA que fazia parte do ministério da saúde. (ver capítulo 2).

tempo era bom, era só tirar, era tudo mato isso aí, agora tudo está destruído porque estão os brancos!” me explica. Apontando de novo no terreno ocupado pelos colonos, se lembra também do pé de Guabiroba, e apontando sua ausência com o dedo, comenta que seu avô colhia os frutos e o dava para ela comer nas viagens até Erval Grande: “*Me lembro bem, sim!*” Afirma ela.

Iracema, acompanhando Madalena e tomando carinhosamente sua mão na intenção de confortá-la, comentava para nós, indignada a situação crítica na qual a comunidade se encontrava. Se apresentava, pois, outra vez como mediadora. No capítulo 4 e, conseqüentemente, na primeira viagem que fizemos a Kandóia, Iracema mediava mundos “visíveis” *inh ga kri* com os “invisíveis” *inh ga kri vënh péti* através dos seus sonhos *vënh péti*. Com o mesmo intuito de apoiar sua *jamré*, na segunda viagem, ela oferece sua ajuda manifestando a sua indignação para nós (e para a câmera no momento, presente), transpassando então, os mundos Kanhgág.

Os “trabalhos” da xamã, nesse sentido, implicam também ser afetado pela pessoa visada na relação: “*Vim de longe sofrer aqui com meus parentes.*” Comenta Iracema na entrevista que lhe fizemos esse mesmo dia, em Kandóia. São afeições que passam por mudanças da pessoa, no corpo. O rosto de Iracema se transformou, afetada, pela dor da sua *jamré*. Como vimos no capítulo 3, os corpos Kanhgág se constroem pela absorção de substâncias complementares. Dando força a Madalena, Iracema também assimila as substâncias da sua *jamré*. E é justamente sua capacidade em equilibrar essas substâncias que permite a Iracema poder transpassar mundos mediando relações diversas.

Nesse sentido, o apoio dado a sua *jamré* passa por sua capacidade em colocar-se na sua pele, tomando o seu ponto de vista. Esse, como diz Iracema “*sentir na pele*”, lhe dá a possibilidade de comunicar para outros mundos, nesse caso, o mundo dos *fóg*, a dor da sua *jamré*. Essa mediação é, pois, um motor para a luta pela terra. Diante da câmera, Iracema ressalta para nós:

Eu sou uma que luta desde que me conheço como gente. [...] O que que é isso tudo? é soja. Será que o ser humano come soja? Não, não come. Nós, Kanhgág, nos alimentamos com plantas, dos nossos avós. (Entrevista com Iracema, ymã Kandóia, junho de 2014).

E, com umas lágrimas caindo dos seus olhos, afirma: “*Eu me lembro do meu irmão pela marca*¹⁴⁷ *que morreu, eu estou fazendo o mesmo que ele, continuando a luta.*”

Ressalto aqui a importância das mulheres na luta pela terra. Não porque elas tenham um rol social específico em relação à luta, mas porque são protagonistas nas possibilidades de transformação do mundo. Iracema, como mediadora, permite a difusão de uma luta que já existe em Kandóia, mas que foi invisibilizada e silenciada. Tanto Malvina, quanto Madalena, através das suas lembranças e de suas testemunhas fazem viver seu território como Kanhgág para além da sua comunidade. Aceitando a relação com Iracema, aceitando as substâncias na troca com Iracema, elas dão sentido ao trabalho xamânico de mediação que Iracema faz.

Nesse sentido, antes de tudo, o que coloca as mulheres ou os homens como protagonistas na luta pela terra não é uma divisão pré-estabelecida entre os domínios públicos e privados, mas, sim uma questão de foco.

Chegando as três mulheres em Kandóia, Rita e eu, fomos intensamente convidadas a entender as relações entre mulheres, e particularmente, entre *jamré* como fundamental em momentos de tensão como no caso do encarceramento das lideranças de Kandóia. O foco que em algum momento decidi colocar, foi em Iracema, procurando dar voz à luta pela terra a partir das próprias perspectivas de uma mulher *kujá*. Sua capacidade como xamã (seja como *kujá*, seja como mediadora entre as instituições governamentais e o mundo Kanhgág) à sua vez, ressaltou a importância da presença de outras mulheres para a continuidade da luta pela terra. Juntando saberes numa perspectiva relacional, Iracema se conectou com Malvina, Madalena, Cleci e Cleusa, saberes que dão assim continuidade à construção da cosmopolítica Kanhgág.

Além de ressaltar a importância das mulheres na constituição da cosmopolítica Kanhgág, os testemunhos aqui trazidos expressam o território Kanhgág como conectado tanto com tempos antigos – expressado nas lembranças – quanto com seres do mato, destruídos pelos *fóg*. Como pequena introdução às próximas páginas, os testemunhos das mulheres são um convite para pensar o mundo Kanhgág como intensamente relacional, e, assim perceber as conexões existentes entre territorialidades diferenciadas e uma luta pela terra que se relaciona com a devastação dos seres que compõem essas territorialidades.

¹⁴⁷ Augusto ópê Da silva, grande liderança Kanhgág, protagonista nas retomadas de Terra em Iraí, que faleceu de câncer no dia 31 de maio de 2014.



Imagem 36: Ymã Kandóia, junho de 2014.



Imagem 37: Cemitério “interditado”, ymã Kandóia, junho de 2014.



Imagem 38: Madalena de Paula, junto com as mulheres, apontando em direção figueira antiga, hoje sendo parte da casa de um colono. Kandóia, junho de 2014.



Imagem 39: Ymã Kandóia, junho de 2014, mulheres conversando no momento da nossa despedida.

5.2 “O índio não para em lugar nenhum”¹⁴⁸. Aproximações à territorialidade Kanhgág.

O mundo deles (os brancos) é quadrado, eles moram em casas que parecem caixas, trabalham dentro de outras caixas, e para irem de uma caixa à outra, entram em caixas que andam. Eles vêm tudo separado, porque são o Povo das Caixas... (frase de um kujá, recolhida por Lúcia Fernanda Kaingang)¹⁴⁹

5.2.1 Ga: Território como tecido de relações: Em busca de equilíbrio.

Echeverri (2004, p.260) se aproxima do conceito de território a partir de duas definições que vejo interessante retomar aqui. A primeira, num sentido político-jurisdicional, na qual, se entende como o “espaço geográfico que define e delimita a soberania de um poder político”. Ele também afirma que:

O limite preciso e completo é o elemento decisivo dessa noção politico-territorial: desde estados nacionais que demarcam e guardam a suas fronteiras com grades físicas e exércitos, até escrituras prediais que cuidadosamente definem as fronteiras de uma propriedade.”¹⁵⁰ (ECHEVERRI, 2004, p.260).

A segunda, derivada das ciências naturais e particularmente da etologia, entende o território como “a defesa de um espaço onde um indivíduo ou uma espécie se reproduz e obtém os seus recursos.” (Echeverri, 2004, p. 260). Assim, a territorialidade se define por sinais (marcas de ocupação principalmente). Os “territórios” podem então estar delimitados, mas, as territorialidades podem ser várias numa mesma área. Nesse sentido, Como ressalta Echeverri nesta mesma página, “os territórios assim definidos não têm fronteiras claramente demarcadas e podem se conceber como redes de nichos que se entrecruzam e competem contra outras redes.”¹⁵¹

¹⁴⁸ Escutei essa frase por parte de lideranças Kanhgág um número considerável de vezes. Seja nas aldeias, seja em um par de reuniões públicas. Seja de parte de homens lideranças ou de mulher kujá. Não que os Kanhgág sejam totalmente “nômades”, mas a mobilidade é constituinte na sua forma de conceber e viver o território. (Aquino, 2009).

¹⁴⁹ Fontes : <http://www.iande.art.br/textos/pensamentoindigena.htm>

¹⁵⁰ Tradução minha. No texto original: “el espacio geográfico que define y delimita la soberanía de un poder político. La jurisdicción territorial más prototípica de los tiempos modernos es el territorio nacional, demarcado por un polígono cerrado de fronteras. El límite preciso y completo es el elemento decisivo de esta noción político-territorial: desde los estados nacionales que demarcan y guardan sus fronteras con barreras físicas y ejércitos, hasta las escrituras prediales que cuidadosamente definen los linderos de una propiedad.

¹⁵¹ Tradução minha, no texto original : “Otra estirpe semántica de la noción de territorio se deriva de las ciencias naturales y en particular de la etología (el estudio del comportamiento animal). Aquí, territorio se entiende como la defensa de un espacio donde un individuo o una especie se reproduce y obtiene sus recursos. La territorialidad se define por señales: marcas de ocupación, reacciones frente a los intrusos, combates reales o ritualizados. Los "territorios" así definidos pueden estar delimitados, pero una o más especies pueden definir diferentes territorialidades sobre una misma área generando bien sea competencia por los mismos recursos, coexistencia cuando ocupan nichos diferentes o relaciones de complementariedad. Los territorios así

Se essas duas definições compartilhem uma linguagem em comum com algumas das reivindicações indígenas, devem, porém, ser entendidas como parte de um conceito de território que foi imposto às populações indígenas, como uma matriz colonial. Um modelo a partir do qual as populações indígenas conseguem manejar suas próprias práticas territoriais, dentro como além dos limites territoriais impostas pelo Estado. Enquanto os territórios político- jurisdicionais se definem pelas suas fronteiras, os territórios indígenas se definem antes de tudo por marcas que vinculam e ressaltam a ligação entre diversos seres que estão presentes no espaço.

Um território político-jurisdicional se define primordialmente por um limite fechado e preciso, ainda que um território indígena possa chegar a ser demarcado e delimitado, ele se define não tanto pelas suas fronteiras e limites quanto por marcas geográficas que assinalam a ligação de um grupo humano a uma paisagem e uma história. (ECHEVERRI, 2004, p.261)¹⁵²

O conceito que os Kanhgág costumam usar para a tradução de “território” em Kanhgág é a palavra *Ga*, que também é traduzida por terra ou “mãe terra” em algumas ocasiões¹⁵³. As palavras *ga mág* (terra grande) se refere ao território antigo que ocupavam “tradicionalmente” os Kanhgág:

Tradicionalmente, os indígenas Kaingang ocupavam uma imensa área do Brasil Meridional, e esta compreendia desde a região Sudeste até o extremo sul do Brasil, formando assim "O Grande Território Kaingang". Os limites dessa ocupação abrangiam desde o rio Tietê, no sudeste, passando pelos Estados de Paraná, Santa Catarina, e, no Rio Grande do Sul, o território se estendia até os rios Jacuí e Ibicuí. Para oeste, a ocupação Kaingang avançava para a província argentina de Misiones. (SEHN DA SILVA, LAROQUE, 2012, p.2)

Hoje, para o Estado, assim como para a maioria das pessoas que não se reconhecem como indígenas, o território Kanhgág se refere a seu espaço (reduzido) de “moradia”. Algumas T.I. foram demarcadas há muitos anos atrás, após anos de luta contra a invasão de colonos, igrejas e do Estado nas terras indígenas. A definição político-jurisdicional do conceito de território está muito presente no quadro ideológico e político que fundamenta a demarcação das Terras Indígenas. Nesse sentido, a luta pela terra também, se inscreve dentro desse panorama de reivindicações de espaços delimitados. Porém, podemos ver que o território, *Ga*, não pode ser reduzido a essas reivindicações. Por exemplo, na sua dissertação,

definidos no tienen fronteras claramente demarcadas y pueden concebirse como redes de nichos que se entrecruzan y compiten con otras redes.”

¹⁵² Tradução minha. No texto original: “un territorio político-jurisdiccional se define primordialmente por un límite cerrado y preciso, en tanto que un territorio indígena, aunque puede llegar a demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y límites como por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano a un paisaje y una historia.”

¹⁵³ Ver anexo 2 : O grito da Floresta.

Alexandre Aquino (2008, p.14) afirma que “As pessoas kaingang fazem parte de uma sociedade em movimento e diferentemente do ideal referenciado a partir da demarcação de terras se acomodam mal a um modo de vida “sedentário””.

É obvio, que não podemos desvirtuar as reivindicações por territórios dos Kanhgág, de uma cosmologia própria em movimento, já que essas reivindicações também são fundamentadas nessas cosmologias dinâmicas. Porém, Temos que entender essa cosmologia para além dessas reivindicações territoriais. Nesse sentido, o que proponho é compreender como podem se manifestar esses territórios, tomando eles não como “cartográficos”, mas, sim, como vitais e relacionais (Echeverri, 2004), e, o que isso implica no momento de reivindicá-lo frente aos órgãos estatais.

Certo dia, um pouco curiosa, perguntei para Iracema:

Eu: Iracem, o que é *Ga*?

Iracema: *Ga* é onde têm frutos tu vai buscar, onde têm peixe na sanga. Mas agora têm limites isso prejudica, se tu ultrapassar tu é castigado. Tu, convivendo com o *mĩg*, tu é quase igual que ele, tu consome o mesmo que ele. Ele come, caça, se casa também. Ele é um ser vivo, ele respeita as coisas que são vivas. Nós também, tudo isso é controlado. Tu podes pegar madeira, cortar uma arvore, mas, tudo isso é controlado. Por exemplo, tu não podes pegar o macho que é produtor, se tu vêes que o passarinho está pondo ovo tu não pode caçar ele. Para derrubar as árvores, tu tens que pensar bem. Tu precisas mesmo? Quantas árvores têm? Quantos machos? Quantas fêmeas? Se têm três machos e duas fêmeas em algum lugar, tu tiras o macho, mas tem que pensar para que. Para queimar? Para fazer uma armadilha? Para uma casa? Também tem que pensar no Kamé e no Kanheru, tem que ter os dois sempre, para não desequilibrar, senão do outro lado vai faltar. (Dialogo com Iracema, 21 de abril de 2015, na sua casa).

- *Um tecido de relações*

A partir da descrição de Iracema de *Ga*, podemos entender que o território se concebe como um modelo relacional. Como um tecido de relações entre seres vivos que sentem e convivem no espaço da mesma forma que fazem os coletivos “humanos”. Reconhece-se nos seres que pertencem a *Ga* a mesma condição que a nossa, as mesmas capacidades para sentir, viver e se relacionar (Viveiros de Castro, 2002, Descola, 2005). Por isso, considera-se que todos têm sua importância na continuidade das relações que formam esse território. O respeito, descrito por Iracema por parte do *mĩg* em relação aos outros seres mostra que a existência do território depende do equilíbrio potencializado pelas relações que se desenvolvem com os seres de *Ga*.

Entendendo *Ga* como um tecido de relações, percebemos que as fronteiras, os limites impostos pela visão político-jurisdicional do conceito de território, por não caber totalmente nas perspectivas territoriais dos Kanhgág, chega a provocar conflitos.¹⁵⁴ E nesse sentido, o território não pode ser assimilado a uma “representação”. Ele é entendido como ser vivo, muda-se constantemente. O território, mais do que um espaço habitado por seres vivos, é, ele mesmo um ser vivo, um corpo (Echeverri, 2004) que se alimenta, se reproduz e tece relações com outros corpos. Como os corpos, os territórios se nutrem de relações com outros corpos e podem ser afetados por outros. De aí, surge, pois, a necessidade de cuidar das relações desenvolvidas no espaço – um espaço que se encontra além das fronteiras institucionais e também, além do “visível” – da mesma maneira que se cuida dos corpos Kanhgág, conhecendo e se relacionando para que a vida e o equilíbrio sejam mantidos no espaço relacional.

Nesse sentido ressaltamos a necessidade em falar de territorialidade, apontando assim a necessária dinamicidade implicada nas relações desenvolvidas no espaço.

- *O equilíbrio como fundamento da territorialidade Kanhgág*

Retomando a fala de Iracema, vemos que as relações que se instauram com os seres que partilham o espaço devem se desenvolver com particular cuidado na busca por manter equilíbrio no mundo. Esse cuidado passa por vários conhecimentos adquiridos na relação com os outros seres. O conhecimento e a relação com as árvores, por exemplo, é ressaltado por Iracema.

As palavras de Iracema me fazem recordar do texto de Descola (2005) ressaltando a inexistência de um dualismo entre os âmbitos “selvagens” e “domésticos” para os Achuar. Com vários exemplos etnográficos ele mostra que a floresta, espaço que para o pensamento ocidental costuma aparecer como selvagem, entre esta coletividade é um âmbito doméstico. Estando pois, em constante relação com essa floresta, para os Achuar não existe espaço “selvagem” para converter em doméstico, mas que tudo o espaço ao ser um espaço de relacionalidade, é de certa forma já “domesticado”.

Considero a palavra “domesticado” inadequada, entre os Kanhgág, a floresta também pode ser considerada como perigosa. Nesse sentido, deve-se relacionar com ela com cuidados. Cada ser, no mato *nān*, é um ser que possui vida, é assim, uma perspectiva (Viveiros de

¹⁵⁴ Retomaremos isso. Ver 5.3.

Castro, 2005), diferente da própria. Porém, os animais não se vêem a eles mesmos como “humanos”. O *mĩg*, por exemplo, com quem se convive, por ser um “*quase igual*”, também considera os humanos como perigosos. Ele cria sua própria família, tem seus próprios *kujá*, porém não se considera nem se vê a ele mesmo como “humano”. Retomando a mitologia Kanhgág trazida por Nimuendaju (1992[1913]), vemos que não foram os animais que tiraram sua roupa de humanos, mas as metades que são as origens do mundo.

Como ressalta Silva (2002), o mato *nãn* é considerado tanto como um lugar necessário na constituição do corpo Kanhgág quanto um lugar perigoso.

A floresta então, não é vista como um meio produtivo, mas sim, como um lugar de sociabilidade. É o lugar onde a relação se torna possível. A relação criada pode permitir a passagem, para outro mundo, um mundo “invisível” ou talvez melhor dito, somente visível para quem consegue “ver”. Essa capacidade está relacionada à capacidade de não se apavorar no momento de empreender a relação com alguns seres.

Esse momento é relatado por Francisco Rokhág, como um momento importante no qual uma pessoa pode começar a se tornar, ou não, uma *kujá*. No V Encontro dos Kujá, na Terra Kanhgág Tupẽ Pẽn (Pé de Deus-Morro do Osso), Rokhág comentou que quando era pequeno, seus parentes tinham o levado pelo mato para que ele se encontrasse com seus “futuros” *jãgré*. Na primeira vez, ao chegar três pombas próximo a ele, Rokhág não se apavorou, mas no momento em que chegaram três corujas, Rokhág ficou com medo. Assim, perdeu a oportunidade de se tornar um *kujá*. Quando Iracema relata seu encontro com o *mĩg*¹⁵⁵ também ressalta sua capacidade em não ter tido medo no momento da sua chegada.

O que quero ressaltar com esse pequeno desvio é o “perigo” que se sente ao penetrar no mato pelos Kanhgág, não reside na sua objectificação, em tornar ele um lugar fora de si, que pode ser destruído no intuito do “progresso” ou do “desenvolvimento”. Ao contrário, as relações desenvolvidas aí são fundamentais para a manutenção do bem estar Kanhgág, mas, algumas dessas relações, ao serem perigosas, devem ser mediadas por pessoas “peculiares”, os *kujá*, que, a partir de vários “trabalhos” e, rompendo com o medo, conseguem criar uma familiaridade (no sentido de tornarem-se parentes) desses seres. Deste entendimento, pode-se intuir que os conhecimentos dos *kujá* são fundamentais para entender as territorialidades

¹⁵⁵ Ver capítulo 3.

como práticas relacionais que incluem seres de vários mundos, e, é através dessas conexões entre os diversos mundos que ela se constrói dinamicamente.

Retornando, de novo, à fala de Iracema, me interessa agora apontar à necessidade do equilíbrio na descrição de *Ga* apresentada aqui. Como ressaltávamos, a territorialidade se constrói em base a relações, e, para poder viver “bem”, trata-se sempre de manter o maior equilíbrio possível entre os diversos seres que compõem esse tecido de relações. Para manter o equilíbrio, é preciso conhecer com quem nos relacionamos. Vemos, por exemplo, que existe um conhecimento do “gênero” de cada árvore, conhecimentos que podem ser “registrados”. Como nos diz Iracema: “*Anotamos onde têm mais machos, onde têm mais fêmeas com um pétór (casca de árvore específica) e numa pó kupri (pedra branca).*”

Às madeiras que se cortam, deve-se pedir licença e “benzê-las” com o *ronja* (chocalho). E, sobretudo, se sabe quais podem ser cortadas ou derrubadas da maneira em que não se perca o equilíbrio existente. Machos e fêmeas devem andar juntos e estarem equilibrados numericamente. Isso, como com os corpos Kanhgág, pode permitir sua reprodução.

Retomamos aqui o que ressalta Viveiros de Castro (2002), as árvores são seres que, para viver, se relacionam da mesma maneira que nós. E, nesse sentido, devemos contribuir com sua reprodução “física” e “social”. Esse equilíbrio não se diferencia do equilíbrio desenvolvido na constituição dos corpos Kanhgág, onde se busca a potência através da complementaridade entre as duas metades Kamé e Kanheru. Como ressalta Iracema, as duas metades incorporadas pelos seres diversos devem estar sempre presentes no território, pois se complementam entre elas, e, é essa complementaridade que proporciona o equilíbrio das relações entre os seres. Da mesma maneira que se costuma dizer que as *fág fi* (araucárias fêmeas) devem ser plantadas do lado dos machos, o feijão (Kanheru) deveria ser plantado idealmente do lado do milho (Kamé).

Tem algo, porém, que me chama a atenção ao contextualizar a fala de Iracema no seu cotidiano. Morando numa vila de Viamão, numa casinha de madeira cedida pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI¹⁵⁶) com os seus três filhos, seu marido, sua netinha, dois cachorros, um monte de gatos, galinhas e uma amoreira na entrada da casa, sem mais que cinquenta metros quadrados ao todo, me perguntei, ingenuamente, como, nesse contexto, sua

¹⁵⁶ Site da ANAI: <http://www.anai.org.br/>

territorialidade pode ser vivida. Como vimos anteriormente, a definição de território incorporada pela visão hegemônica se distancia de uma práxis relacional ameríndia e o território vivido por Iracema se encontra então, além dos limites da sua “propriedade”. Num tempo-espaço no qual as relações com os seres do mato tendem a ser perturbadas pelos constantes avanços do agronegócio, o equilíbrio Kanhgág de *Ga* também está em perigo. Mas, é justamente, reafirmando essas relações que os Kanhgág narram sua própria trajetória. Protagonizando sua territorialidade através, como veremos agora, de viagens que proporcionam encontros, os Kanhgág remarcam, reafirmam e reatualizam a existência do seu território.

5.2.2 Construindo o território Kanhgág no movimento.

Nas duas viagens que fiz com Iracema até Kandóia, passamos por vários lugares. Parar em determinados lugares e encontrarmos com pessoas específicas, foi, para Iracema, uma maneira de remarcar o território como Kanhgág. Podemos mapear na imagem 28, no desenho de Iracema algumas dessas marcas que, na viagem e na relação, (re)construíram ou reafirmaram o território como Kanhgág.

No desenho, podemos identificar várias marcas Kanhgág, marcas que expressam o território Kanhgág como dinâmico. A presença do *mĩg*, do coqueiro *tẽnh* e do *vẽnh-kagta*, por exemplo, na ida de Iracema ao morro Santana, reafirmam o mato *nãn* como potencial relacional no qual, “ainda hoje”, relações com seres invisíveis para certas pessoas, e visíveis para outras, podem se desenvolver. Reafirma-se, conseqüentemente também, a porosidade das fronteiras entre dois mundos, porosidade que está sendo proporcionada pela presença do *mĩg* indicando para Iracema o *vẽnh-kagta*. A presença forte do fogo no chão *gã kri pĩ* tanto na chegada de tarde a Kandóia como na entrega do *vẽnh-kagta* no dia seguinte, marca o espaço relacionando-o ao universo Kanhgág. Nesse sentido, o desenho torna visível a expressão da territorialidade Kanhgág, mostrando, tanto que as marcas Kanhgág são presentes em diversos espaços (*mĩg*, *gã kri pĩ*, *vẽnh-kagta*) quanto sua dinamicidade ao serem construídas na medida em que “se caminha”.

A presença da lua *kysã* na nossa chegada a Kandóia de noite, e do sol *rã* quando, no dia seguinte Iracema entrega o *vẽnh-kagta* para Madalena de Paula, do lado do *ga kri pĩ* reafirma a necessidade da presença das duas metades Kamé e Kanheru para que o território se esteja construindo de maneira equilibrada. O sol e a lua, seres complementares, equilibram o território, e, aparecendo juntos com outras marcas profundamente relacionadas com o universo próprio Kanhgág: *mĩg*, *gã kri pĩ*, *vẽnh-kagta*, compõem a expressão do território que se torna Kanhgág na medida em que se vai construindo pelas pegadas de Iracema.

Umás marcas que também aparecem e que me parece, são de suma importância para entender como se configura, hoje em dia, o território Kanhgág, são as marcas pretas. A polícia, os guardas e a soja. Essas marcas, também presentes no desenho, são as marcas da ofensiva a *Ga*, as marcas que podem chegar a desequilibrar e desconfigurar o território. Sua presença não é casualidade, pois elas aparecem como a expressão, no território Kanhgág, de

usos coloniais e colonizadores da terra que perturbam o equilíbrio. Porém, aparecem também, ressaltando a existência de relações (violentas e assimétricas, com certeza) entre esses seres de preto e os Kanhgág. O desequilíbrio está incorporado na expressão do território via o desenho de Iracema. Dessa maneira, ela traz à luz a constante necessidade de reelaboração e reafirmação do território como Kanhgág, a partir das suas marcas. Em outras palavras, podemos ver um território em constante reelaboração, que para viver, precisa ser tornado Kanhgág, pois, necessita ser constantemente reequilibrado. Esse equilíbrio se constrói na medida em que, certas relações se reafirmam.

Este território Kanhgág também se constrói a partir das relações entre parentes. Em três das viagens¹⁵⁷ que fizemos juntas, Iracema encontrou parentes que não tinha visto há muito tempo. As viagens permitiram esses encontros que por sua vez, reafirmaram a sua importância na construção do território Kanhgág como tecido de relações. Seja nos encontros com a sua irmã, Nilda, ou na chegada a Kandóia, na qual, através da relação de *jamré* criada com Madalena e Malvina, Iracema tornou-se sua parente. Esses encontros (re)criam o território expressando-se a través dessas relações que, além de se reafirmar no encontro, permitem a continuação do equilíbrio dessas.

O sedentarismo instável que nas relações sociais são em essenciais relações espaciais. As viagem yaminawa, aparentemente tão “anômicos” –consequência e fator da sua desagregação-, são, ao seu modo também, viagens estruturantes: não tanto porque ajudam a manter vivas as relações com os parentes, mas, sobretudo, porque atualizam o quadro de proximidades e distâncias que dão sentido a essas relações. (CALAVIA SAEZ, 2004, p.128)¹⁵⁸

No retorno da segunda viagem a Kandóia, paramos na casa de Nilda e Zílio novamente. Iracema estava com vontade de visitar seu irmão que não encontrava há treze anos. Emocionadas, fomos todas¹⁵⁹ de carro até a casa do seu irmão, pegamos uma estrada de chão e depois de meia hora, chegamos. Seu irmão nos abriu a porta, os dois se cumprimentaram com os olhos molhados de lágrimas e um sorriso disposto a matar qualquer saudade. Passamos o dia todo lá, olhando fotos, tirando fotos. Os guris conheceram os seus *régre* e *jamré* e *ser* (a felicidade) de Iracema me impactou bastante. Podia ver seu rosto

¹⁵⁷ A primeira a Kandóia, do dia 19 ao 23 de maio de 2014, a segunda a Kandóia em junho de 2014 e a terceira até a aldeia Guarani: Ka'a guy Poty, Planalto (RS) do 22 a 25 de setembro de 2014.

¹⁵⁸ Tradução minha. No texto original : “La sedentariadad inestable en que las relaciones sociales son en esencia relaciones espaciales. Los viajes yaminawa, aparentemente tan “anómicos” -consecuencia y factor de su desagregación-, son a su modo también viajes estructurantes: no tanto porque ayuden a mantener vivas las relaciones con los parientes, sino sobre todo porque actualizan el cuadro de proximidades y distancias que dan sentido a esas relaciones.

¹⁵⁹ Ela, os seus dois filhos, Kêsé e Katumé, sua irmã, Nilda, seu marido Zílio, Rita e eu.

mudar. Da mesma maneira em que tinha absorvido substâncias com a dor da sua *jamré*, Madalena de Paula em Kandóia, Iracema estava sendo, agora, afetada pela alegria do reencontro com seu irmão. A viagem, parecia cobrar sentido nesses encontros, nos quais, se reatualizavam as relações. Nesse sentido, o território Kanhgág se encontra não somente onde os parentes estão, mas, como podemos ver no desenho, no caminho percorrido para chegar até eles.¹⁶⁰



Imagem 40: Reencontro de Iracema com seu irmão, Kave. T.I Fág Kavá (Serrinha), junho de 2014.

Porém, além de potencializar e reatualizar as relações entre parentes, a mobilidade do povo Kanhgág deve ser entendida como parte da sua cosmologia e da sua cosmopolítica atual. No mês de outubro de 2014, Iracema e sua família, com o apoio de alguns amigos nossos apresentou um projeto para receber fundos de uma ONG internacional¹⁶¹. O projeto focava num pedido de financiamento para as viagens da sua família em direção a outras *ymã* (T.K e T.I). Iracema ressalta no projeto que antigamente, os parentes se juntavam cada mês por distintos motivos:

Esses encontros serviam para trocar sementes, ervas e remédios, mas também para conversar sobre os problemas que estávamos enfrentando com os nossos filhos e com os brancos. Serviam para fortalecer os nossos conhecimentos e transmiti-los para nossos filhos. Antigamente, nos juntávamos cada mês, mas agora, não temos os recursos financeiros para viajar nas outras comunidades. Precisamos de nos nutrir do conhecimento dos mais antigos, de nossos *troncos velhos* e também ir a apoiar as comunidades que estão passando mal, na estrada, levar para eles remédios e ir a conversar com os seus *kujá*. (Sacado do projeto “*Gã krê vānh nān*: Os filhos da terra cuidando das florestas”. Fala de Iracema transcrita por mim.)

¹⁶⁰ Retomaremos esse ponto em 5.2.3 sobre temporalidade Kanhgág.

¹⁶¹ Keepers of the Earth, iniciativa da Organização Internacional liderada por indígenas: First People: <http://firstpeoples.org/wp/about/>

Os encontros com os parentes possibilitados pelas viagens são de suma importância para que sua cosmologia, profundamente relacionada com a procura de um equilíbrio na relação com o mundo, seja mantida viva. Possibilitam a troca de sementes e ervas que permitem nutrir cada pessoa de substâncias de outras pessoas. Procura-se a complementaridade necessária ao “bem viver” Kanhgág no encontro com os parentes. Não é casualidade se, na segunda viagem que fizemos até Kandóia, Iracema levou dois dos seus filhos ainda não casados. A viagem propiciava também encontros potenciais com futuras esposas para Katumé e Kêsé.

Nossas marcas é a origem do povo Kanhgág, e nos não podemos perder isso, essas viagens são uma maneira de manter essas marcas vivas porque vão a potencializar as relações entre *jamré*, e vão possibilitar encontros para nossos filhos se casarem. (Sacado do projeto “*Gã krê vānh nān*: Os filhos da terra cuidando das florestas”. Fala de Iracema transcrita por mim).

Tanto quanto as pessoas Kanhgág se alimentam da relação, seja através da troca de conhecimento, seja na procura de um marido ou uma esposa, as ervas e sementes também precisam ser trocadas para, no momento de ser plantadas, receber também, as substâncias que as fortalecerão. Considerando os territórios como corpos, Echeverri, afirma que:

O ser humano no seu crescimento deverá tomar substâncias dos espaços naturais (plantas e animais) que são o território de outras espécies, e mais adiante, no seu desenvolvimento, e ao entrar na etapa reprodutiva, deverá tomar um casal de outro grupo humano. Essa necessidade estrutural de se valer dos territórios de outros (quer dizer, do corpo de outros) para poder crescer e se reproduzir é o que faz com que o território se naturalize [...] e se socialize ao obrigar a estabelecer relações, bem seja de conflito ou de acordo, com outros agentes naturais ou humanos. A espacialização do território gera um tecido relacional com os territórios de outros seres.¹⁶² (ECHEVERRI, 2004,p. 263-264)

Nesse sentido, os encontros com os parentes possibilitam tecer relações com os territórios de outros seres. Pois, o território Kanhgág, nesse sentido, não difere de um lugar a outro. O morro Santana como a T.I de Nonoai são o mesmo território, porém, cada ser que se relaciona nesse território tem uma perspectiva diferente. O território vivido pelas árvores, por exemplo, é o mesmo que o vivido por Iracema, mas, ela, (a árvore) o vive a partir de uma

¹⁶² Tradução minha. No texto original : “El ser humano en su crecimiento deberá tomar sustancias de los espacios naturales (plantas y animales) que son el territorio de otras especies, y más adelante en su desarrollo, y al entrar en la etapa reproductiva, deberá tomar una pareja de otro grupo humano. Esta necesidad estructural de valerse de los territorios de otros (es decir, del cuerpo de otros) para poder crecer y reproducirse, es lo que hace que el territorio se naturalice (para incluir la chagra, espacios de cacería, etc.) y se socialice al obligar a establecer relaciones, bien sea de conflicto o acuerdo, con otros agentes naturales o humanos. La espacialización del territorio genera un tejido relacional con los territorios de otros seres.” (ECHEVERRI, 2004,p.263-264).

perspectiva diferente, e dessa perspectiva pode aproximar-se quem tece relações com ela. As viagens permitem espacializar o território, pisando-o com marcas próprias nos caminhos e reafirmando-o como Kanhgág através das relações criadas nos encontros. Vemos então, o território em continuo movimento.

A territorialidade Kanhgág, nesse sentido, também faz parte da sua cosmopolítica, pois, como ressalta Iracema, as viagens e os encontros com os parentes são necessários para fortalecer a luta pela terra, seja no intuito de transmitir saberes para os mais novos, seja para apoiar a quem precisa de apoio na beira da estrada:

Cada mês teríamos que ir lá para dar banho nas crianças e nas pessoas maiores. Precisamos nos reunir como as conselheiras fazíamos antigamente, conversar sobre os nossos jovens, mostrar para eles os remédios que têm que usar quando terão filhos. [...] Também queremos levar remédios daqui para fortalecer as comunidades que não têm as suas terras demarcadas, por exemplo *kaféj runh* que é uma folha que é muito boa para ser queimada para libertar as pessoas e que estas pessoas precisam sobretudo para seguir lutando para as suas terras. (Sacado do projeto “*Gã krên vānh nón*: Os filhos da terra cuidando das florestas”. Fala de Iracema transcrita por mim).

Como ressalta Tommassino (2000,p.216): “e ao (re) inscrever no território invadido pelo branco na territorialidade kaingang, ele se (re) humaniza nesse território, subvertendo as intenções da sociedade nacional”. Nesse sentido também, não podemos desvincular à luta pela terra das práticas territoriais atuais do povo Kanhgág, pois, como afirma, de novo, Tommassino : “Ao (re)criar seu território os kaingang reafirmam a luta iniciada há mais de um século e meio por seus ancestrais.”

As relações que os Kanhgág desenvolvem criando seu território são, pois, parte da sua cosmopolítica, na qual os *kujá kajrên*, saberes relacionados com uma práxis xamânica, possuem um papel fundamental para a continuidade da existência do povo Kanhgág. Como vimos com a viagem a Kandóia e como podemos ver na fala de Iracema, sonhar e viajar são maneiras de apoiar à luta pela terra, uma maneira de transformar o curso das suas trajetórias sendo, os *kujá* e, de maneira mais geral, os Kanhgág, protagonistas de sua própria história. É bem nesse sentido também que o território Kanhgág nunca poderá ser limitado e encerrado em caixas, mesmo com todas as fronteiras físicas e imaginárias que o Estado colonizador tente colocar sobre dele.

Uma última aproximação à territorialidade Kanhgág que me parece interessante colocar aqui é relacionada com a temporalidade. Nas nossas viagens, os encontros com parentes e outros seres, e os sonhos de Iracema me fizeram refletir bastante sobre as conexões existentes entre tempos que o pensamento hegemônico ocidental se esforça em dividir e

delimitar em etapas progressivas (Fabian, 2013). Etapas que para outros povos, ou não têm muito sentido, ou se encontram muito fluidas e conectadas.

5.2.3 O território além do visível. Pequenas Aproximações à temporalidade Kanhgág.



2Imagem 41: Iracema e seus filhos Katumé e Kêsê frente à estatua do cacique Nonoé. Entrada de Nonoai, junho de 2014.

No desenho, na trajetória da nossa viagem (linha verde de baixo), uma marca azul aparece, essa é o rio Passo Fundo que, na viagem, trouxe para Iracema uma série de lembranças de quando era criança. Entre Nonoai e a aldeia de Kandóia, passamos por uma barragem, no meio do curso do rio Passo Fundo. Fizemos uma parada, descemos e fomos colher bergamotas, e depois seguimos a viagem. Iracema lembrou de ter passado nesse lugar nas costas do seu *kakrã* (tio), numa cesta. Naquela época, a barragem não existia e a ponte era uma pontezinha de madeira.

Na ultima viagem que fizemos até Kandóia, Iracema pediu para parar na cidade de Nonoai. Passeamos pelas ruas da cidade enquanto ela comentava das suas lembranças naquela cidade. A rodoviária, a entrada na Terra Indígena, a praça... Entramos justamente na praça de Nonoai. Ela nos levou até o centro da praça, lá estava um ipê (árvore da família dos guajuviras) muito alto. Iracema se aproximou da árvore, a olhou, e a abraçou por uns minutos. Quando retomamos a caminhada, comentou que no pé dessa árvore, se reunia o conselho da sua comunidade. Era, pois, o lugar onde o seu pai, Penĩ e outras lideranças se reuniam para conversar dos problemas na comunidade e dos problemas com os colonos¹⁶³.

¹⁶³ Ver foto da capa. Iracema abraçando o ipê. Nonoai, junho de 2014.

Durante as viagens, o tempo atual *uri* esteve se conectando com outro tempo. A partir da relação que Iracema estabelece com o ipê, por exemplo, ela “volta”, através da sua memória ao tempo quando seu pai estava morando em Nonoai, lutando pela retomada das terras. Como podemos ver, os caminhos que tomamos para chegar a Kandóia, também são marcados pelas pegadas dos Kanhgág que já passaram por esses lugares. Essas pegadas, longe de serem consideradas como “reliquias”, estão vivas e ao serem revividas na memória, reafirmam o território como Kanhgág. Nesse sentido, o “passado” é constantemente vivido, vinculando-se com o tempo presente e o tempo que está por vir.

Nesse sentido, a “história” não é linear, pois ela não é somente passada, já que pode existir ainda no tempo atual, ela se reatualiza através da memória das pegadas dos antepassados, que são, constantemente remarcadas pelas pisadas dos Kanhgág. Também não pode ser considerada simplesmente como uma aprendizagem para o futuro. O tempo “passado” está sendo vivido e revivido agora.

Além disso, para Iracema, *kujá*, a divisão entre os tempos passados, presentes e futuros não aparece ter o mesmo sentido que para nós. Tendo a capacidade de, nos seus sonhos *fi tigrãm sî* (sonhos para matar a saudade), se encontrar com seus seres queridos mortos, no *nũgme*. Ela pode pedi-lhes conselhos para ajudar a resolver problemas no tempo- atual, *uri*. Nesse sentido, ela afirma que “vive nos três tempos”: “*Nós estamos no passado e no presente porque passamos o antigo para frente, estamos nos três tempos. Damos continuação ao tempo dos antigos.*”

O que me parece interessante é que essa conexão com o “passado” permite transformar os acontecimentos no “presente”. Mesmo seus antepassados estando mortos, Iracema pode receber seus conselhos e seguir aprendendo com eles. Nesse sentido, vale a pena ressaltar que além de não reconhecer fronteiras institucionais, o território Kanhgág, também não reconhece limites entre um mundo “visível” e outro “invisível”. O *nũgme* tanto quanto o mundo dos sonhos *inh ga kri vẽn h pėti* são parte do território vivido, (re)criado e marcado pelos Kanhgág.

Nesse sentido, os *kujá kajrẽn* conectam tempos e mundos diferentes ao redor de uma luta continua pela terra. Os ensinamentos dos antepassados têm que ser valorizados e reatualizados no mundo-tempo atual, e essas reatualizações se fazem com um trabalho que, nesse caso, vai além de momentos específicos.

Eu moro na cidade de Porto Alegre, no município ainda de Viamão, mas estou ainda na minha cultura, não esqueci o que meus avós me ensinaram, estou

praticando com meus filhos, com meus netos e não é a cidade que vai fazer esquecer e pretendo manter isso com meus netos com a comunidade que convive comigo na periferia não só aqui, com Morro do Osso, com a Lomba do Pinheiro, e em São Leopoldo, cada semana estou indo lá, minha mãe mora lá. Vou levando os remédios que ela pede pra mim, eu tenho que levar. – (entrevista realizada no dia 3 de outubro, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

Porém, no mundo-tempo atual, os “trabalhos” dos *kujá* estão sendo muito dificultados pela constante destruição da terra com, por exemplo, os avanços do agronegócio. O “progresso” produz desequilíbrio nas relações entre os Kanhgág e os seres que compõem seu território. Iracema, de fato, afirma sua preocupação quanto ao “futuro” da humanidade: *“Eles [os fóg] dizem que são desenvolvidos, mas não encaixa em mim. Eles agriDEM a natureza ela é parte nossa, alimenta é o equilíbrio nosso. Se tu perder tudo isso, vai haver a desapareção do ser humano.”*

O que quis trazer é justamente a importância dos conhecimentos dos *kujá* para a continuidade da luta pela terra, ressaltando também a agência de uma mulher Kanhgág *kujá* como protagonista nessa luta. Mostrando assim que os processos coloniais e, conseqüentemente patriarcais, seja através do Estado, seja através das igrejas, não conseguem abafar, apagar nem diluir cosmologias próprias, que encontram na reelaboração dessas mesmas, antigas e novas formas de resistir, continuando assim, a luta iniciada pelos seus antepassados.

Nesse sentido, ao falar de temporalidade, podemos entender que, se para os Kanhgág, a luta iniciada pelos seus antepassados prossegue na atualidade, também os processos coloniais seguem atacando a possibilidade de um “bem viver” Kanhgág. O calendário cristão avança, e com ele as promessas de “progresso”, “desenvolvimento” e até “autonomia” para os indígenas, mas, na prática, o Estado segue considerando os indígenas como parte de um projeto nacional, incluindo-lhes nos seus modelos e padrões hegemônicos do pensamento ocidental.

Contudo, quis mostrar aqui a territorialidade Kanhgág como parte de uma cosmopolítica própria. A maneira de se relacionar com *Ga*, procurando o equilíbrio com outros corpos através da complementaridade trazida pela potência dos seres diversos, (do Kamé com o Kanheru e vice versa) é fundamental para o pensamento Kanhgág. O xamanismo aparece nesse sentido mais uma potência, mais uma possibilidade de influenciar o mundo “visível” *inh ga kri*. A partir das conexões que possibilitam os meios de comunicação como os

sonhos *vênh péti e fi tigrãm sĩ*, o xamanismo vem a ser entendido como uma possibilidade de transformação dos acontecimentos, assim como permite o fortalecimento do povo Kanhgág.

Porém, a cosmopolítica e o xamanismo Kanhgág não são agenciados somente pelos *kujá*. Como veremos agora, a cosmopolítica Kanhgág se compõe a partir de uma pluralidade de vozes e ferramentas, todas inscritas em uma perspectiva relacional e todas, buscando, de uma maneira ou outra, um grau maior de autonomia frente ao Estado colonizador. Como ressaltaram os Kanhgág no encontro do CEPI: “o grito da floresta” na aldeia Guarani Ka'a guy Poty, nos dias 22 a 25 de setembro de 2015:

O grito da floresta e nosso bem viver se constitui nessa perspectiva: de um desafogo, desabafo e nosso grito como guerreiros que sempre fomos. Atualmente Ga se apresenta na forma desfigurada pelos usos coloniais sobretudo de monocultura, mas em sua essência é terra Kanhgág, terra dos mortos que nela habitaram e dos vivos que lutam para recriar seu mundo e devolver a plenitude a Ga (mãe terra). Porém, não poderemos alcançar esses anseios sem a sensibilização e relativização cultural dos instrumentos e políticas públicas do Estado que contemplem de forma eficaz nossa alteridade.¹⁶⁴

No último ponto desse capítulo, focarei na cosmopolítica Kanhgág, contemplando as várias maneiras que são agenciadas ao redor da luta pela terra. Nesse sentido, agora, o enfoque etnográfico se dá sobre a participação Kanhgág no encontro do CEPI, o “grito da floresta”. Onde estiveram presentes muitos representantes estatais diversos e também vários grupos Kanhgág e Guarani do Rio Grande do Sul.

Como temos mencionado, a cosmopolítica Kanhgág se fundamenta na relação. Ela é atravessada por múltiplas perspectivas que permitem uma dinamicidade na sua composição que se encontra sempre, em movimento. O que ressaltamos até agora foi a importância dos *kujá kajrën* e em particular dos sonhos, *vênh péti e fi tigrãm sĩ* na constituição dessa cosmopolítica. Vimos também como esses conhecimentos, complementando-se com outras formas de apoio podem fortalecer um povo em luta. Agora, me parece importante ressaltar que a cosmopolítica Kanhgág se constrói também a partir de relações que se desenvolvem e potencializam em outros ambientes. Seja nas relações entre os Kanhgág e os *fóg*, seja entre os próprios Kanhgág, através, ou não necessariamente, de uma práxis xamânica.

¹⁶⁴ Ver anexo 2: O grito da floresta: O bem viver e afirmação Kaingang no seu território.

5.3 “Aprendi a ler no fundo dos olhos dos brancos”. Entre xamanismo e cosmopolítica Kanhgág.

Apesar da violência que sofrem as sociedades indígenas pela anexação, as forças para reconstruir seus referentes identitários e territoriais à luz das exo-definições do Estado desenvolvedor, o fazem sempre a partir de um projeto social autônomo e dentro de uma perspectiva simbólica que é própria deles.¹⁶⁵ (ALBERT, 2004,p.229).

Os saberes que Iracema vem desenvolvendo desde pequena são imprescindíveis para a continuidade da luta pela terra. Seus sonhos que desembocaram nas nossas duas viagens a Kandóia foram muito importantes, não somente para Madalena de Paula, nem tampouco somente para a comunidade de Kandóia, mas para todos os Kanhgág que estão lutando para a recuperação das suas terras. Em 21 de junho de 2014¹⁶⁶, as cinco lideranças saíram da prisão. O trabalho dos advogados seguramente foi importante, tanto quanto os remédios que foram queimados por Madalena de Paula em Kandóia. Os impactos dessa viagem seguem, até hoje, fortalecendo a luta Kanhgág.

A força dos conhecimentos dos *kujá*, hoje, reside justamente na possibilidade de se compor com outras maneiras de lutar, outras relações que se constroem com outros “outros”. Dessa viagem, Iracema saiu também fortalecida enquanto *kujá* tanto frente aos seus parentes Kanhgág quanto frente a certas autoridades *fóg*.

Um pouco antes do encontro do CEPI começar, Iracema me ligou para me convidar para irmos juntas até a aldeia Guarani Ka’a Guy Poty (Flor da Mata) que fica no município de Planalto, perto de Nonoai, onde ela cresceu. Além de querer me convocar para participar de reuniões com agentes governamentais, me convidou, penso eu, no intuito de ter um apoio “moral” nesse encontro com pessoas e parentes que não tinha visto há muito tempo e com quem, também, ela e sua família tinha tido algum que outro desencontro. Contudo, foi ela que conseguiu uma carona que me levasse até o lugar do encontro, ligando para Luiz Fagundes, na Secretaria dos Direitos Humanos em Porto Alegre. Peguei então, a estrada, na manhã do dia 22 de setembro de 2014 em direção à Tekoa Ka’a Guy Poty onde me encontrei com Iracema, João e Kêgĩnh.

¹⁶⁵ Tradução minha. No texto original : “A pesar de la violencia que sufren las sociedades indígenas por la anexión, las fuerzas para reconstruir sus referentes identitarios y territoriales a la luz de las exodefiniciones del Estado desarrollista lo hacen siempre a partir de un proyecto social autónomo y dentro de una perspectiva simbólica que les es propia.”

¹⁶⁶Para mais “informações” e manipulações midiáticas ver:

http://www.noticiasagricolas.com.br/videos/entrevistas/141242-entrevista-com-ido-antonio-marcon-pres-associacao-de-moradores.html#.VT_EjyF_Oko

O encontro do CEPI: “o grito da floresta” se propunha discutir um “plano de sustentabilidade indígena” querendo contemplar assim, supostamente, as vontades e necessidades de cada aldeia enfocando as políticas públicas na procura da autonomia dos povos indígenas.¹⁶⁷ Apesar, no primeiro dia, da pouquíssima presença indígena, o encontro foi interessante para ver como diferentes relações podiam ser potencializadas para fazer frente à destruição da terra. É um pouco nesse sentido que a presença de Iracema foi, para mim, significativa. Juntavam-se na sua presença as diferentes maneiras de lutar, potencializando-se uma à outra. Após ter apoiado à luta pela terra com seus sonhos, Iracema se encontra num evento organizado pelo Estado, discutindo políticas públicas, apoiada e apoiando seus parentes na busca contínua pela defesa de *Ga* e na procura das demarcações de terras indígenas. É bem nesse sentido que poderemos ver de que maneira se agencia a cosmopolítica Kanhgág, como uma agregação de possibilidades relacionais desenvolvidas para enfrentar as agressões coloniais.

Além disso, veremos que o xamanismo Kanhgág também pode se desenvolver nessas reuniões com o Estado. Sendo o xamanismo um conjunto de práticas relacionais que apontam em direção a um outro (Viveiros de Castro, 2002), as lideranças Kanhgág também podem ser consideradas como “xamãs”, mediadores entre o mundo Kanhgág e o mundo dos *fóg*, veremos, em sua capacidade relacional, potências imprescindíveis para a continuidade da luta pela terra.

5.3.1 Do indígena ao agricultor familiar?

- *Sem Terra, não tem “plano de sustentabilidade” possível*

Vimos anteriormente que a territorialidade Kanhgág deve ser entendida além das fronteiras e dos limites colocados pelo Estado. Nesse sentido a política de demarcações de terras deve ser entendida como produto de luta e enfrentamentos contra o agronegócio e o Estado colonial. Mas, não podemos esquecer que está sendo incluída num modelo territorial regido por lógicas alheias às que podemos ter visto anteriormente, onde a mobilidade aparece como um motor das relações necessárias ao equilíbrio preciso para o mundo Kanhgág.

Além disso, uma questão levantada no encontro do CEPI foi justamente a falta de consequência do Estado em relação às demandas de demarcação das Terras Indígenas,

¹⁶⁷ Ver anexo 3 : Boletim do CEPI

efetivamente prometidas na constituição de 1988. Nesse sentido, como ressaltam García Hierro e Surallés:

Na sua necessidade de se adaptar a cada marco legal conjuntural, muitas das visões e instituições territoriais indígenas têm ido desvirtuando o seu caráter, de maneira em que as atuais terras tituladas vêm a ser o resultado de toda uma larga história de pequenos ou grandes enfrentamentos, assim como de arrumações, renúncias, resignações e adaptações até fazê-la confusa, inclusive para os mesmos povoadores. [...] Também, se trata de demonstrar que toda essa diversidade e complexidade das relações dos povos indígenas com o seu território, além de uma visão utilitarista implica que todo abuso territorial significa um agravo às pessoas que formam esses povos.¹⁶⁸ (HIERRO,SURRALES,2005,p.11-12)

Entendemos assim que as reivindicações apresentadas no encontro do CEPI também focam no pedido de respostas diante da constante negação, por parte do Estado, das demandas pelas demarcações de Terras Indígenas no sul do Brasil. Para Deoclides de Paula, ao invés de “plano de sustentabilidade”, sua maior preocupação é a necessidade de demarcar as Terras Kanhgág que ainda não foram reconhecidas como Terras Indígenas, e que, por esta negação, as comunidades se encontram vivenciando experiências de extrema violência.¹⁶⁹ Além disso, Deoclides também coloca uma preocupação em relação a um acesso à terra difícil não somente pelas populações indígenas, mas também, pela maioria dos não indígenas. Ressalta assim, uma crítica ao sistema capitalista onde o acesso à terra está concentrado nas mãos de uns poucos.

Quando se fala em sustentabilidade primeiro tem que ter terra porque se não tem terra não tem nada, isso tem que ficar bem claro, tanto para o governo ou para o poder público em si. Porque hoje, no Rio Grande do Sul, sabemos que 10 a 15% das pessoas não têm terra. Não adianta a gente falar numa política aqui e que o tema principal é o tema da terra é pessoal. (Deoclides de Paula, 23 de setembro).

Porém, como veremos, a preocupação dos agentes governamentais se encontrava na proposta de construir “junto” com os indígenas, um plano de sustentabilidade através de uma série de políticas públicas desenvolvidas pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário¹⁷⁰ (MDA). Permitindo maior autonomia em relação a outras políticas públicas que colocavam os indígenas simplesmente como “receptores passivos” e não como atores na elaboração dessas

¹⁶⁸ Tradução minha. No texto original: “No obstante, en su necesidad de adaptarse a cada marco legal coyuntural, muchas de las visiones e instituciones territoriales indígenas han ido desvirtuando su carácter, de manera que las actuales tierras tituladas vienen a ser el resultado de toda una larga historia de pequeños o grandes enfrentamientos, así como de arreglos, renunciaciones, resignaciones y adaptaciones hasta hacerla confusa incluso para los mismos pobladores. [...] También se trata de demostrar que toda esta diversidad y complejidad de las relaciones de los pueblos indígenas con su territorio, más allá de una visión utilitarista, implica que todo acoso territorial significa un agravo a las personas que forman estos pueblos.”(p 13-14).

¹⁶⁹ Lembramos que Deoclides de Paula foi encarcerado no fim de abril de 2014 numa reunião com representantes do Estado, junto com outras quatro lideranças, acusadas de ter matado a dois “agricultores”. (ver capítulos anteriores). Na época do encontro do CEPI, Deoclides recém tinha saído do presídio.

¹⁷⁰ Link do site web do MDA: <http://www.mda.gov.br/sitemda/>

políticas públicas. A ideia é sim, cheia de boas intenções, porém, como bem ressalta Deoclides, são políticas públicas cujo foco se encontra nas Terras Indígenas já demarcadas e que, conseqüentemente, deixam de lado as outras *ymã*.

Apesar das colocações de Deoclides e de outros Kanhgág, o foco do encontro seguiu a proposta do MDA, e, como vamos ver agora, as repostas dos Kanhgág foram ainda mais interessantes que as propostas.

- *O Dapi. “O índio tem que fazer o que ele gosta.”*

No “Grito da Floresta”, representantes do MDA vieram com uma proposta para as comunidades indígenas presentes. Coordenados com o instituto de EMATER¹⁷¹ (Associação Rio-Grandense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural), propuseram aos Kanhgág e Guarani a elaboração de políticas públicas conjuntas em torno a uma possível agricultura familiar nas Terras Indígenas. Essa proposta diz ter como eixo central o conceito de “etnodesenvolvimento” e oferece para os indígenas uma carteira agrícola a DAP (declaração de Aptidão ao Pronaf¹⁷²). Porém, com o intuito de contemplar as “especificidades” indígenas, a proposta se focava na criação de uma DAP específica para indígenas, a DAPI¹⁷³.

A política do MDA é uma porta de acesso às políticas públicas: o agricultor familiar tem uma carteirinha: o DAP, queremos possibilitá-lo para os povos indígenas, isso possibilitaria a entrada de políticas públicas. Se pode criar em parceria com a FUNAI a DAPI. Queremos universalizar o documento para todos os povos indígenas no Brasil. [...] A DAP não vem se contrapor a indígenas e quilombolas só que seria uma categoria étnico-racial mas isso não é um contraponto para eles se dizerem agricultores. A questão da identidade é um debate porque foram [os indígenas] excluídos das políticas públicas: os indígenas têm que ter o mesmo que os agricultores familiares. (Representante do MDA, no encontro do CEPI, 23 de setembro de 2014).

Falando com “o coração”¹⁷⁴, o representante do MDA também afirma que sua ideia é: *“ter em pouco tempo maior produção agrícola para mostrar que eles [os indígenas] produzem e visibilizar como eles [os indígenas] contribuem à segurança alimentar do nosso país”*.

O que aqui, me parece interessante ressaltar são as respostas de alguns dos Kanhgág presentes no encontro do CEPI. Nesse sentido, por mais “abertas” e “novas” que possam

¹⁷¹ Site da EMATER: <http://www.emater.tche.br/site/a-emater/apresentacao.php>

¹⁷² PRONAF : Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar.

¹⁷³ Ressaltamos que esse tipo de projeto já foi implementado em 4 T.I Kanhgág, Guarita, Cacique Doble, Passo Grande do rio Forquilha e Ligeiro onde cada família recebeu 2400 reais por ano durante dois anos. Mas, foi ressaltado por uma funcionária de EMATER que esse projeto não pode ser implementado nas Terras Indígenas não demarcadas.

¹⁷⁴ “Com o coração” foi uma expressão que o representante do MDA declarou ao falar do DAPI.

parecer ser as propostas do Ministério de Desenvolvimento Agrário, e por mais “colaborativas” que pretendam ser suas iniciativas:

Sabemos que existem especificidades: existem diferenças entre os Guarani, os Kanhgág e os Charrua porque são culturas diferentes, desenvolvimento diferentes. Cada povo tem uma visão diferente do desenvolvimento. O etno-desenvolvimento significa ser feliz. [...] São projetos e programas, eles têm início e fim. São para provocar mudanças. Funcionaria de EMATER. 23 de setembro de 2014.

Tem que ter protagonismo das populações indígenas, nos queremos críticas. A FUNAI está aí para ver como qualificar essas políticas públicas porque muitas vezes a gente faz besteiras. [...] O indígena pode ser ao mesmo tempo agricultor familiar, inseridos dentro das mesmas políticas. (Representante do MDA. 23 de setembro de 2014).

Alguns Kanhgág ressaltaram seu incômodo com vários conceitos usados pelos agentes estatais presentes, ressaltando também a inadequação de várias políticas públicas que foram implementadas nas Terras Indígenas.

Essas colocações, por parte dos Kanhgág, me parecem significativas para entender como as relações com o Estado se agenciam e, dessa maneira, fazem viver uma cosmopolítica. Eles procuram, a partir dessas relações, ganhar protagonismo na elaboração dessas políticas públicas. Nesse sentido, ressaltarei aqui três interpelações que três pessoas diferentes fizeram às propostas dos representantes do MDA no encontro do CEPI.

Douglas, estudante de gestão ambiental na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e membro da comunidade Kanhgág de Campo do Meio (RS) não concorda com o uso do conceito de “etno-desenvolvimento” usado pelos agentes governamentais.

Não gostei do termo de “sustentabilidade indígena”, não tem lógica nenhuma para os acampamentos. Eu sou mais adepto a uma lógica do bem viver indígena, a partir das cosmologias Guarani e Kanhgág podemos ver que tipo de políticas públicas podem ser elaboradas junto com os povos indígenas. [...] Temos que pensar na recuperação etno-ambiental, que pra nós não são novidade, novidade é deixar a gente falar. Por exemplo a araucária é de origem Kanhgág, nós temos exemplos de metodologia para as políticas públicas, esse é um grito mais de um povo indígena diferente. (Douglas. 23 de setembro de 2014).

Douglas coloca aqui em perspectiva as cosmologias Kanhgág e Guarani como base e premissa a qualquer elaboração de políticas públicas. Ressaltando, com o exemplo da araucária como ser constituinte da sua própria cosmologia, a necessidade de parte do Estado, não somente de “entender” que cada povo tem a sua própria “cultura”, mas também e, sobretudo, de aprender a conhecê-las. É nesse sentido que ele se afasta da proposta desenvolvimentista dos órgãos estatais, rechaçando o conceito de “etno-desenvolvimento” proposto pelos órgãos estatais. O conceito de desenvolvimento, por muito “relativizado etnicamente” que possa ser, leva consigo a ideia de progresso e produtividade (como podemos

ressaltar nas palavras do representante do MDA). Ideologia muito distante dos conceitos de “bem viver” indígena nos quais a base da vida reside na relação equilibrada com o ambiente. Relação que também é ressaltada por Douglas quando afirma a necessidade de pensar na “recuperação etno-ambiental”, pois, o que mais o preocupa, não é a produção agrícola, mas, sim, o revigoramento do território, devastado por centenas de anos de colonização. Em outras palavras, o importante reside nas relações com o território (os rios, as florestas, as araucárias) que precisam ser recuperadas e potencializadas, e não os usos produtivos que se podem extrair do solo. É também nesse sentido que ele ressalta a necessidade de “deixar” os indígenas “falarem”, porque a diferença, em vez de ser somente “tomada em conta” no momento da elaboração dessas políticas públicas, deve ser constituída como o motor da sua existência.

Deoclides de Paula, cacique da Terra Kanhgág Kandóia ressaltava a inadequação da política pública Minha Casa, Minha vida (MCMV), projeto do Estado em parceria com a Caixa Econômica Federal, expandida para os indígenas em diversas regiões do Brasil¹⁷⁵.

Outra coisa, a questão da minha casa, minha vida, uma coisa que está se dando nas áreas indígenas, não sei se as lideranças todas, mas a gente começa a perceber que está virando um bairro indígena, não está sendo a forma tradicional como era antigamente, né. Nossos pais, que para se construir uma casinha, mandavam campear perto da água, muito longe, lá perto do rio, lá onde se podia plantar, onde se podia viver da forma tradicional. [...] Hoje não, hoje eles fazem toda uma aglomeração nas áreas indígenas, se torna muito mais prático né, pra fazer um poço, para dar água pra aquela família né. É isso que está acontecendo nas áreas, olham em todas as áreas hoje. Tu chegas, vamos supor em Votouro, lá em Votouro se juntou todo mundo no mesmo lugar, tu não vê mais uma família lá morando longe, mas porque? Porque não houve, porque, na verdade, o pessoal não veio a saber de que forma nos queríamos, mas sim vamos a construir aí aquele bairro que aí fica muito fácil para gente dar luz, pra gente colocar um banheiro e isso está acontecendo, e a gente vê. (Deoclides de Paula, 23 de setembro de 2014).

Além de ressaltar o plano MCMV como mais uma imposição acima das comunidades Kanhgág, Deoclides detalha porque esse plano não se adapta a uma forma “tradicional” territorial Kanhgág. Mais uma vez, se trata de “conceber” o território a partir de sensibilidades diferentes. Nesse sentido, o Estado, a partir de políticas públicas que pretendem “ajudar” aos povos indígenas, impõe, novamente, uma territorialidade acima dos Kanhgág, forçando-os a se “adaptar” aos seus próprios modelos espaciais como também, à sua própria “comodidade”.

Deoclides afirma que “tradicionalmente” as famílias precisavam morar longe uma da outra, desenvolvendo relações com os seres como o rio *goj* e a terra *Ga*. Ele critica os agentes estatais por sua pouca abertura diante de diferentes maneiras de se relacionar com o espaço.

¹⁷⁵Ver nota 19

Nesse sentido, os interesses do Estado se afastam das necessidades dos Kanhgág, pois, enquanto para os Kanhgág, existe uma necessidade em morar em casas que sejam afastadas uma da outra, para assim, poder desenvolver relações com seres “não humanos”, para o Estado, a prioridade reside na instalação de luz elétrica e de banheiros. Prioridade que se torna mais uma imposição civilizatória acima dos Kanhgág.

Obviamente não se trata de considerar os agentes estatais como “monstros”, em algumas ocasiões, alguns deles, são cheios de boas intenções, porém, podemos ver que as políticas públicas propostas integram a mesma lógica assimétrica, com a qual se pretende projetar acima dos povos indígenas, concepções hegemônicas de vida padronizada. É nesse sentido que a fala de Jaime Alves, liderança da T.I Fág Nhin (Lomba do Pinheiro) em Porto Alegre me parece significativa, embora se resumisse em tão poucas palavras: *“O índio tem que fazer algo que ele goste.”*

Após a fala do representante do MDA, Jaime ressaltou, em poucas palavras, um fundamento do pensamento Kanhgág: “fazer o que queremos”, a felicidade *mýsér*¹⁷⁶ como primordial na vida ameríndia. Sem querer cair em “romantismos selvagens”, quero insistir nessas palavras, que me parecem ser muito contrastantes com as propostas produtivistas do MDA.

Morar em espaços organizados sob a forma de bairros ou vilas, ou, tornar-se agricultores (por mais familiares que sejam) não parece ser, nesse sentido “o que os indígenas gostam”. Do que entendo das falas de Douglas e Deoclides, em consonância com o que escuto convivendo com Iracema, as atividades cotidianas e mais apreciadas de se fazer giram ao redor de trançar artesanato, se relacionar com pessoas e seres do mato: tomar banho de rio, viajar para visitar parentes, colher frutas, lutar e namorar. E sim, minhas palavras são “simples” mas são a expressão de divergências, não de vontade, mas de perspectivas. Perspectivas inscritas em universos de pensamentos e relacionamentos com o mundo muito divergentes. Quando, com a maior boa vontade do mundo, o representante da Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR)¹⁷⁷ critica as antigas políticas públicas a partir de uma metáfora onde “objetos” como o “trator” e o “relógio” são meios de comparação: *“Essas políticas são como se déssemos a chave de um trator para consertar um relógio. Queremos dar respeito para comunidades indígenas e ver que chaves precisamos”*. Podemos ver que as referências

¹⁷⁶ Kokáj me mencionou a diferença entre o conceito *mýsér* e *sér*. *Mýsér* se refere a um estado de felicidade pleno, um estado contínuo enquanto *sér* se refere aos momentos.

¹⁷⁷ Site da secretaria: <http://www.sdr.rs.gov.br/>

constituem também essas diferenças de perspectivas, que por sua vez, se encontram conseqüentemente presentes na elaboração de “novas” políticas públicas. O relógio e o trator são referências que fazem parte de uma cosmovisão incorporada por uma lógica da produtividade (o relógio fazendo referência ao tempo e o trator à produção), enquanto para vários Kanhgág, essas referências não reverberam em suas cosmovisões, onde, uma das lógicas principais é incorporada por *mýsér*, a felicidade.

Da mesma maneira, no fim do encontro do CEPI, os diversos agentes estatais propuseram a elaboração de um “concurso de comida tradicional indígena”. Fomentar a “recuperação” e a “valorização” das comidas tradicionais indígenas é interessante. Pois, mostra também certo interesse em conhecer e aprender “junto” com os diversos povos, sua “cultura”. Porém, a forma como a proposta está sendo colocada reflete o enraizamento dos diversos órgãos estatais numa lógica competitiva e produtivista que, se não for desconstruída, nunca poderá alcançar o nível de simetria que os próprios agentes se propõem.

Porém, devo reconhecer que minha posição “acadêmica” é bastante cômoda. Não se pode negar que existem problemas dentro e fora das Terras Indígenas. Frente a esses problemas, sejam produtos, ou não de uma certa “desigualdade” dentro dessas terras, vários coletivos Kanhgág pedem “ajuda” e “assistência técnica” ao Estado.

No encontro do CEPI, foi muito interessante poder vislumbrar também, desencontros entre os próprios Kanhgág, desencontros que têm bastante a ver (ao meu parecer), com perspectivas de “vida” que também divergem.

Alguns Kanhgág estavam presentes no intuito de ressaltar a necessidade da luta para e pela Terra, focando na considerável e contínua destruição pelos “*usos coloniais e sobretudo da monocultura*”¹⁷⁸ e outros, grandes caciques e elites locais, enfocavam seus discursos na necessidade de diminuir a dependência frente à invasão estatal nas Terras Indígenas, e assim, da necessidade de verba para, por exemplo, comprar tratores. Essa divergência de perspectiva parece se inscrever no chamado “faccionalismo” Kanhgág .

¹⁷⁸ Parte do documento apresentado aos representantes dos órgãos estatais no dia 24 de setembro de 2014. Ver anexo 3: O grito da floresta: O bem viver e afirmação Kaingang no seu território.

5.3.2 “Faccionalismo”¹⁷⁹



Imagem 42: “Saci” pintado e armado de costas ao palco. Atrás dele, pode se ver o cacique da T.I Serrinha conhecido como Mingue, sentado, com chapéu e bigode.

- *Entre continuidades cosmológicas e processos de esquecimento estratégicos.*

No encontro do CEPI, uma funcionária da EMATER ressaltava a existência de uma considerável “desigualdade” em certas Terras Indígenas Kanhgág. Desigualdade, segundo ela, produto dos famosos “arrendamento de terras” agenciados por lideranças poderosas, no interior do Rio Grande do Sul.

Fizemos um diagnóstico em cada uma das famílias, encontramos uma realidade diferente. Em várias T.I tem uma desigualdade muito grande, têm famílias que não têm terra porque tem monocultura e usam agrotóxico. Isso é um desafio para FUNAI. (Funcionária de EMATER, 22 de setembro de 2014).

Longe de querer negar a existência da “desigualdade” em algumas Terras Indígenas Kanhgág, nem tampouco negando a necessidade de elaboração de políticas que visem a “melhorar” as condições de vida das pessoas Kanhgág mais afetadas por esse tipo de situação, quero ressaltar aqui, porém, é meu incomodo frente, outra vez, a como está sendo colocado o problema.

Primeiro porque sinto que ao ressaltar o problema colocando-o como “um desafio pela FUNAI”, seria negar a continuidade de cosmologias próprias que vêm se desenvolvendo e

¹⁷⁹ Por falta de leituras e também de campo esse ponto não está tão aprofundado como gostaria. Porém, via necessário mencioná-lo.

reelaborando constantemente, enfrentando a continua colonização. Segundo, porque assumindo-o como responsabilidade exclusiva de quem pratica os arrendamentos é negar uma parte importante da história do etnocídio, cujos mesmos indígenas foram o alvo. Como ressaltam os próprios Kanhgág no documento realizado no fim do encontro do CEPI:

Gostaríamos de enfatizar aqui que o Estado deve se aproximar dialogicamente com os territórios indígenas, no sentido de fornecer subsídio e solucionar as problemáticas socioambientais, socioculturais e sociopolíticas inicialmente inseridas pelo próprio Estado.¹⁸⁰

Parte dessas “problemáticas” é justamente aquela “desigualdade” da qual está falando a funcionária de EMATER. Porém, essas “problemáticas” devem ser entendidas como produtos de uma história colonial, na qual as relações violentas entre o Estado etnocida e os indígenas deixou também marcas. Como resalta Pozzobon:

Talvez estas sejam revelações um tanto duras para o leigo simpatizante da causa indígena e mesmo para o militante indigenista, sempre disposto a dar o sangue a fim de compensar a dívida social que temos para com os brasileiros originários. Que a perplexidade sirva então para nos libertar da imagem romântica do «selvagem inocente», pois duvidar que algumas pessoas indígenas se utilizam de esquemas «civilizados» de cooptação e corrupção em benefício particular e ao prejuízo de seu próprio povo é uma atitude tão equivocada quanto preconceituosa, porque não corresponde aos fatos e nega aos índios a capacidade de se aproveitar da venalidade dos brancos. Professando ideologia da pureza, jamais seremos capazes de resgatar a dívida social que temos para com os índios. Continuaremos maquiando o caráter perverso da nossa relação com eles. (POZZOBON, 1999, p. 293).

Marcas a partir das quais algumas pessoas indígenas seguiram tecendo seu caminho, sendo capazes de se apropriar dessas relações de uma maneira que os permitiria seguir existindo como povo. É, pois, nesse sentido, que devemos considerar os Kanhgág como donos da sua trajetória histórica. Porém, o que resalta Pozzobon me parece interessante para entender as estratégias do Estado. Culpabilizar os Kanhgág pelos arrendamentos de terra atuais não é mais que uma desvirtuação estratégica de um problema enraizado historicamente em lógicas coloniais (e racistas), que seguem se reproduzindo. Surpreender-se com o que está acontecendo no norte do Rio Grande do Sul é, como bem diz Pozzobon, seguir colocando acima dos Kanhgág uma imagem cristalizada e errada de um “índio genérico” que, pela sua “essência índia” não teria a possibilidade de aceitar acordos ou propinas por parte dos *fóg*, (agentes estatais ou colonos), ou, cuja cosmológica estaria baseada num princípio de “igualdade” assimilado, de fato, a uma imagem ocidental do conceito.

¹⁸⁰ Ver anexo 2.

Nesse sentido, no mesmo tempo em que o Estado segue projetando nos Kanhgág expectativas que não correspondem nem às suas demandas, nem às suas cosmologias, os culpa por não corresponder à imagem cristalizada de um passado inventado no imaginário colonizado dos seus funcionários.

É importante lembrarmos que a criação de elites indígenas remete a um processo antigo de estratégia de dominação no período colonial. No momento atual o poder dessas elites tem sido alimentado pelos próprios funcionários dos órgãos estatais “indigenistas”. Como afirma, de novo, Pozzobon:

Grande parte destes [funcionários] distribuía mercadorias apenas entre as lideranças indígenas que os apoiavam [...] Isso aprofundava os faccionalismos tradicionais e rompia paulatinamente o tecido social dos grupos onde o órgão atuava, além de camuflar os desvios de verba, os arrendamentos ilegais e a exploração dos recursos naturais em benefício próprio e dos índios cooptados. (POZZOBON, 1999,p.284).

Porém, além da ação colonialista podemos também nos perguntar em que medida os “faccionalismos” formam parte de uma cosmologia “tradicional”. Nesse sentido, Gordon nos dá algumas pistas a partir de um trabalho que ele realizou com um “grupo” jê, os Xikrin, mostrando a existência de “bens” diferenciados que circulam exclusivamente em certos grupos de parentelas:

[...] foi o que tentei demonstrar, discernindo um consumo mais ou menos irrestrito-que se presta à circulação geral, em que os objetos dos brancos são tratados, de certa forma como “comida”, como coisas “ordinárias” (*dessubjetivadas*), que todos possuem ou podem possuir-, e um outro consumo (que chamei de diferencial), em que os Xikrin buscam manter um grau de *exclusividade*, de diferenciação interna, que se manifesta na tentativa – efetivamente alcançada pelos chefes e suas parentelas – de restringir e manter um controle diferencial sobre o dinheiro e as mercadorias. (GORDON,2006,p.385,386)

Cria-se então, “grupos” diferenciados, que, pela “absorção” de bens específicos, adquirem certo grau de prestígio. Como demonstra Clastres (2014[1977]), o faccionalismo era um componente inerente das sociedades contra o Estado, usando esses mecanismos diferenciativos contra a unificação e a centralização do poder nas mãos de uns poucos. Mesmo que as lógicas “tradicionalistas” não possam ser assimiladas em termo de “igualdade”, no entendimento conceitual próprio da visão ocidental, isso não significa que eram contraditórias com a manutenção de um equilíbrio relacional nas “sociedades faccionais”. Esses mecanismos foram justamente atacados, de diversas formas, pelo poder colonial que buscou, na criação de elites indígenas, controlar populações inteiras. Os “chefes” foram ainda mais empoderados pelos brancos que buscavam, através da estratégia colonial “dividir para conquistar”, dominar esses povos. Hoje em dia, na perspectiva de alguns dos Kanhgág, ao intensificar suas relações

com os *fóg*, vários caciques tornaram-se parentes menores dos brancos, sendo chamados de *fóg sí*¹⁸¹ (pequenos brancos).

Mas o que quero ressaltar aqui é justamente que essas lógicas coloniais seguem. Tentando se apropriar de um faccionalismo existente, o Estado intensificou a desigualdade que hoje critica e criminaliza. Nesse sentido, a responsabilidade histórica pelo desmantelamento do tecido social dos povos indígenas não está sendo assumida pelo Estado. Pois quando no dia 27 de novembro de 2014, um cacique Kanhgág foi preso acusado de arrendar terras para os colonos em Gétulio Vargas (RS)¹⁸². Essa responsabilidade, o Estado está bem longe de querer assumi-la.

Ao contrário, me parece que essa responsabilidade está sendo maquiada por ondas de criminalização, castigando os mesmos indígenas que foram impulsionados a arrendar terras, pelas mesmas pessoas que os criminalizam agora. Os agentes estatais “indigenistas” esperam que esses castigos possam “reparar” seus próprios erros, difundindo, para outros indígenas, uma imagem de “justiça” banhada em um enorme poço de hipocrisia.

Pois, enquanto, antigamente, tratava-se de conquistar os caciques mais prestigiosos com o intuito de dominar seu povo, hoje, trata-se de conquistar às pessoas que foram “vítimas” desse mesmo processo, promulgando um discurso igualitário que também, segue baseado em lógicas ocidentais, e por conseqüência, coloniais.

Além disso, para retomar as colocações de Gordon, muitas políticas públicas que visam à igualização das riquezas através de projetos comunitários nas T.I, podem chegar a provocar ainda mais desigualdade:

Nesse quadro, a atuação indigenista entre os Xikrin, calcada sem dúvida nas melhores intenções, acaba sendo outro catalisador na espiral inflacionária, na medida em que têm por objetivo, justamente a repartição igualitária dos bens e recursos que os Xikrin possam adquirir nas suas relações com os brancos. Tal é o sentido dos “projetos comunitários” que se tentam desenvolver entre os Xikrin. E daí vem também a enorme dificuldade de implementá-los, numa “comunidade” em que a distinção interna é central, assegurando valor diferencial e “poder”. Procurando provocar a “comunização” das mercadorias e do dinheiro, terminamos por contribuir para novas tentativas de diferenciação, que só podem se realizar por meio do

¹⁸¹ “Pequeno branco” é a tradução literal. Alguns dos meus amigos Kanhgág se referem assim à poderosos caciques arrendadores de terra. Ressalta-se assim, uma mudança no parentesco com essas pessoas que poderíamos dizer contemplam agora, para os meus amigos um devir fog que leva em si a adjetividade de ser pequeno, que talvez seja entendido como sinônimo de manipulável e infantil.

¹⁸² Mais « informações » ver : <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/11/policia-federal-prende-indigenas-e-agricultores-em-operacao-no-rs.html>

aumento do consumo. Mais uma vez realimentamos o ciclo. (GORDON, 2006, p.397)

Pois, trata-se de, mesmo reconhecendo a responsabilidade da ação colonial nos processos atuais de arrendamento de terra, ressaltá-los como algo profundamente vinculado a continuidades cosmológicas. Nesse sentido, me parece interessante a colocação que faz Strathern (1988), retomada por Gordon (2006, p.397) a respeito dos bens dos brancos “consumidos” pelos Xikrin: “O que é crucial não é a materialidade das coisas enquanto tal, isto é, o fato dessas coisas terem substância que será consumida e utilizada. O que importa é a forma específica que essas coisas tomam.”

Como ressalta a autora, o que importa são as substâncias. Como vimos ao longo da dissertação, os corpos Kanhgág se nutrem de substâncias a partir da relação estabelecida entre diversos seres. Substâncias estas, que por sua complementaridade, fortalecem esses corpos.

Quando me ponho a pensar nos “bens” que os Kanhgág podem adquirir a partir do arrendamento de terra, me vêm na mente, apesar da minha pouca etnografia sobre o tema, os tratores, o dinheiro, os veículos. Esses bens acabam formando parte do grupo de parentela de quem os adquire a partir da sua relação com o *fóg* (o colono). Assim, de alguma maneira, fortalece os corpos de quem partilha esse grupo de parentela e permite diferenciá-lo de outros grupos que foram excluídos do acesso a essas substâncias.

Enfim, levanto aqui muito mais perguntas que respostas. Essas perguntas pretendem, porém, ressaltar a existência de continuidades cosmológicas que formam parte do universo Kanhgág hoje em dia. Universo, como vimos, intensamente relacional, onde as alianças se baseiam no fato de incorporar as substâncias de algum “outro”. É pois, nesse sentido, que queria colocar em questão o atuar das políticas públicas que pretendem “impor” a igualdade dentro de “sociedades” cuja cosmologia é profundamente baseada na diferença, na inconstância e no dinamismo das relações.

Evidentemente, existem desacordos e desencontros entre os próprios Kanhgág respeito às práticas desenvolvidas em algumas Terras Indígenas, em relação aos cuidados das relações em *Ga*. Entretanto, considerando esse assunto, um assunto “interno” no qual não pretendo focar nesse assunto para além das colocações que já fiz, prefiro resgatar as diversas formas que os Kanhgág têm para fazer frente ao Estado, como parte de uma cosmopolítica Kanhgág.

Nesse sentido, o faccionalismo, ao mesmo tempo em que segue sendo reapropriado por diversos agentes colonizadores (seja o Estado ou os colonos), forma parte de uma

cosmopolítica que visa à pluralidade de perspectivas, escapando assim da unificação, centralização e hegemonização de formas relacionais. Ao juntar várias perspectivas, essa cosmopolítica permite também, uma maior autonomia frente às garras colonizadoras do Estado.

- *Cosmopolítica Kanhgág*



Imagem 43: Iracema, João, Zé Lopez e Kasu, no encontro de CEPI, 22 de setembro de 2014.

Como comentava anteriormente, cheguei a ir a esse encontro porque Iracema me convidou. Sabia que, para ela, esse encontro, além de ser um encontro com os representantes do Estado, ia a ser um “reencontro” com vários parentes com os quais em algum momento da sua vida, ela se tinha distanciado. Assim, No primeiro dia do “grito da floresta”, me apresentou ao seu tio, Zé Lopez, cacique de Nonoai há várias décadas. Esse encontro me levou a um Nonoai dos anos 80. Seja nas palavras de Zé Lopez, ressaltando a retomada de Nonoai como uma conquista dos próprios Kanhgág, seja nas memórias de Iracema que lembrava a sua saída da Terra Indígena. Esse encontro com “o passado” me levou a refletir sobre o “faccionalismo” como parte da cosmopolítica Kanhgág.

Eu fico com pena dos acampamentos, ajudei a retomar Nonoai durante 6 meses. Matamos 46 vacas dos colonos para tirar a terra deles e 1800 sacos de soja. Pela justiça não vai ter resultado, nos tivemos que conseguir esses resultados porque nós, nos preocupamos. Penso em nossos acampamentos temos que pensar em uma solução. Será que nós achamos? Se botamos 5000 índios em cada. Aí eles têm que arrumar 10000 soldados, isso é clima de guerra. Se não montar uma estratégia estamos fodidos porque a justiça ela não vem de onde vocês acham que vem. Essa terra quem conquistou não foi nem a FUNAI nem a justiça. 200 índios para cuidar todas as retomadas, assim fizemos. Pela justiça, eu não acredito, a FUNAI está com os pés e as mãos atadas.[...] (Fala de Zé Lopez, 22 de setembro de 2014).

Zé Lopez manifesta na sua fala a retomada das terras Kanhgág como uma conquista que surge das próprias mãos dos Kanhgág. Nesse sentido, se afirma a existência de uma autonomia frente à Justiça e ao Estado. Ter autonomia frente ao Estado pode significar também ter alguma reticência em aceitar suas políticas públicas, que de uma ou outra forma, acabarão aumentando a presença do Estado dentro das Terras Indígenas. Nesse sentido, uma forma de “conquistar” essa autonomia frente ao Estado é buscando outras fontes de sobrevivência, outros “afins potenciais”.¹⁸³

Em todo caso, como ressalta Albert (2004), diante da violência sofrida pelos povos indígenas, eles são forçados a reconstruir seus referentes identitário e territoriais. O problema dos arrendamentos de terra é complexo, e deve ser entendido tanto a partir de continuidades cosmológicas quanto coloniais. Hoje, diante dele, os Kanhgág reconstroem caminhos a partir de uma multiplicidade de perspectivas.

Iracema, como outras pessoas presentes no CEPI se colocava numa postura de defesa da terra, *Ga*, ressaltando que os indígenas eram seus melhores cuidadores. Mesmo com os agentes estatais ressaltando o problema do “arrendamento de terra” ou da “desigualdade” como responsabilidade de caciques ou grupos Kanhgág específicos, os Kanhgág nunca se acusaram entre si, pelo menos, não na frente dos agentes estatais. É nesse sentido que entendo o “faccionalismo” mais que como uma “divisão” entre os Kanhgág, como uma jogada relacional, um conjunto de perspectivas diferentes que, pela sua complementaridade se agregam na cosmopolítica Kanhgág. O que faz a força da cosmopolítica é justamente o fato das relações serem sempre possíveis e as “identidades” nunca determinadas. Após a fala de Zé Lopez no encontro do CEPI, Iracema me comentou: “*Se ele colocaria o dinheiro a favor das retomadas das terras, pelo menos serviria de algo todo o dinheiro que ele tem...*”

As “facções” por mais “divididas” que pareçam, não são fechadas, mas sim, relacionais. Os inimigos podem se tornar aliados potenciais e os aliados, inimigos potenciais. E, nesse sentido, o encontro do CEPI foi etnograficamente muito interessante. No primeiro dia, estavam presentes muitos poucos Kanhgág cuja terra não foi demarcada, a presença Kanhgág foi, de fato muito mais marcada por “ícones” das T.I. Nonoai e Serrinha com quem, Iracema não se sentia muito a vontade.

¹⁸³ Que podem ser os mesmos, mas com perspectivas diferentes segundo as situações.

Pensava, de fato, em ir embora no segundo dia. Porém, chegaram, no dia seguinte, vários grupos que levantaram uma perspectiva de luta semelhante aquela defendida por Iracema. Os Kanhgág se reuniram, discutiram entre si e foi enfatizada a necessidade de cuidar de *Ga*, colocando assim, os arrendamentos de terra como um problema tomado em conta entre os próprios Kanhgág. Nesse sentido, é preciso ressaltar que a cosmologia Kanhgág é permeada pela possibilidade infinita de poder *virar* “outro” e também *desvirar*. Pois, a transformação em “outro” tanto quanto a capacidade de fazer o “outro” se transformar é uma lógica relacional que fundamenta o que podemos chamar de xamanismo Kanhgág..

Ao final do encontro do CEPI, Iracema veio me ver muito feliz, comentando que o encontro tinha sido “muito importante”. Um pouco surpresa, perguntei a ela o “porque”. Dando risada, Iracema me dizia que os seus antigos “inimigos” tinham ficado “sem jeito” no encontro. O documento entregue pelas autoridades brancas, ao mesmo tempo em que rechaçava as propostas estatais, colocava a importância de *Ga* para a constituição dos Kanhgág como povo, englobando assim, embora situacionalmente, aos “arrendadores” nessa mesma perspectiva. É também, nesse sentido que antes de entender o universo Kanhgág como dividido, devemos entendê-lo como complementar. Porque existe sempre a possibilidade de se nutrir da substância-diferença dos “outros”.

Nesse sentido, também, podemos entender essa cosmopolítica como uma composição de perspectivas diferentes. Uma composição sempre dinâmica, que se baseia principalmente na complementaridade e no equilíbrio das diferentes perspectivas. Por exemplo, podemos ver através das diversas falas e vivências Kanhgág ao longo da dissertação, que os pontos de vista frente à luta pela terra são diversos. Trabalhar para se tornar *kujá* e atuar como mediador entre mundos “visíveis” e “invisíveis”, tanto quanto, decidir estudar um curso de gestão ambiental são pontos de vistas que, por ser diferentes, mas nunca excludente¹⁸⁴, compõem a cosmopolítica Kanhgág. Nesse sentido, entendo a cosmopolítica Kanhgág como um *devir*.

Uma cosmopolítica que se compõe a partir de múltiplas possibilidades e capacidades de transformação do mundo, capacidades e possibilidades que se complementam umas às outras e que estão todas, porém, baseadas, numa perspectiva relacional. Essa complementaridade permite, nesse sentido, uma composição dinâmica e infinita de formas “políticas” de se relacionar com o mundo e assim transformá-lo.

¹⁸⁴ No sentido em que um *kujá* também pode estudar na universidade e o estudante se tornar *kujá*. As identidades devem ser entendidas como fluidas e infinitas.

5.3.3 Xamanismo nas reuniões públicas.



Imagem 44: Meninas Kanhgág pintando os políticos. Encontro do CEPI, 23 de setembro de 2014

A força da cosmopolítica Kanhgág reside nas múltiplas formas e perspectivas que os Kanhgág têm para se relacionar com os seres no mundo. Nesse caso, vimos que existem também múltiplas formas de se relacionar com os *fóg*.

No encontro do CEPI, e em várias reuniões públicas, são as lideranças, os caciques que fazem frente ao Estado, “dialogando” com os seus agentes. Eles se consideram e são considerados várias vezes como mediadores entre os mundos dos *fóg* e os mundos Kanhgág. Entendemos por mediador alguém capaz de, não somente entender outros pontos de vista mas, também de poder adotar em determinadas situações estratégicas, o ponto de vista do “outro”. José Vitorino, liderança da T.I ópê em Iraí, no V Encontro dos Kujá, afirma: *“Aprendi a ler no fundo dos olhos dos brancos e ver o que eles pensam.”*

As relações com os brancos também se desenvolvem a partir da capacidade de trocar de perspectiva, troca que potencializa um conhecimento melhor daquilo que se visa na relação. É nesse sentido que podemos dizer que algumas lideranças Kanhgág são também xamãs. Como ressalta Viveiros de Castro (2002, p.358): “Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um Outro sujeito ou agente.”

Aprender a conhecer o branco e ser capaz de entender como “ele pensa”, além de ser uma “abertura” é uma ferramenta para seguir lutando, apropriando-se dos saberes (das

substâncias) dos brancos. É um pouco o que Douglas me comentava. Estudante da UFPR no curso de gestão ambiental, a sua ideia é poder conseguir o diploma dos brancos para logo poder atuar transformando, com a composição dos saberes e substâncias brancas e Kanhgág, seu mundo.

Os exemplos que tenho para me referir ao xamanismo nas reuniões públicas passam mais por uma série de encontros não necessariamente verbais, mas que remetem a processos duplos, de apropriação e englobamento do outro. Nesse sentido, no fim do encontro do CEPI, depois das danças de guerra¹⁸⁵ que lembram a destruição do mato pelos *fóg*. Alguns Kanhgág chegaram perto dos agentes governamentais e pintaram as suas caras com as marcas Kanhgág *rá ror* e *rá téj*. Logo, “convidaram” eles a se colocar em pé, tomar mãos e acompanhar a dança final que teve lugar no galpão montado especialmente pela ocasião do encontro.

Usar a linguagem dos *fóg* (seu idioma, seus conceitos, suas vestimentas) é uma maneira de tomar seu ponto de vista, criar *meios de comunicação* necessários, estabelecer uma *relação*. No sentido contrário, reafirmar suas próprias perspectivas através da pintura, das danças e da sua língua é uma maneira de englobar os *fóg* num mundo ainda desconhecido por eles. Assim, sentados no seu palco, os agentes governamentais são (des)colocados da sua postura, chamados a abandonar seu ponto de vista e convidados a entrar no mundo Kanhgág. Trata-se de um mundo relacional intenso, no qual o *fóg*, no início, predador da relação, pode se tornar uma presa a partir de uma troca de perspectiva por parte do xamã-liderança Kanhgág, que emprega sua capacidade relacional para se “infiltrar” na mente e no corpo do *fóg*, capturando e apropriando-se assim, das suas substâncias para poder conhecê-lo e conquistá-lo.

Porém, os *fóg* tendem a entender as danças e pinturas Kanhgág como relíquias do passado, símbolos exóticos e espetáculos folclóricos onde são “forçados” (ou gostam) a participar mais que como uma prática relacional da qual eles mesmos são atores. Por não se verem nem se sentirem, nem alvos, nem protagonistas na relação eles tendem a colocar-se como agentes passivos.

O que pretendo ressaltar é que o xamanismo, como prática intensamente relacional se dá em várias situações de encontros com seres diversos. O xamã, nesse sentido, pode ser uma

¹⁸⁵ Para mais detalhes sobre a dança da guerra, ver Eltz, 2011, capítulo IV: Parentesco e Guerra.

liderança ou pode ser um *kujá*. Mas, o que faz dele xamã é o fato de ser capaz de “dominar” as relações que se dão entre vários mundos.

Nesse sentido, essa prática exige cuidados, pois as relações estabelecidas com “outros” podem levar a perigos. Como um *kujá* pode correr o risco de ficar preso no *nũgme*, a liderança-xamã, pode ficar preso no ponto de vista dos *fóg* e virar assim, como no caso de algumas pessoas, um *fóg sã* (exclusivamente, porém, na perspectiva dos parentes).

Podemos entender as relações com os *fóg* como pontos de tensões. No fim do primeiro congresso latino-americano, Povos Indígenas e Interculturalidade, organizado pelo Museu Antropológico e que se desenvolveu em Porto Alegre dos dias 8 a 11 de outubro de 2014¹⁸⁶, fomos com alguns indígenas universitários a compartilhar um lanche. Foi com Douglas, Márcio e Aline com quem mais conversei. Os três viam sua entrada na universidade como uma maneira de se apropriar dos conhecimentos dos brancos e poder assim atuar na sua comunidade. Aline é da T.I. Votouro, está cursando serviço social há um ano e meio. Morando sozinha na Casa de Estudante da UFRGS, comentava as dificuldades para se “acostumar” a um jeito de viver solitário e ressaltava a impossibilidade de compartilhar com os *fóg* uma amizade verdadeira.

Douglas, que conheci no encontro do CEPI também andava preocupado. Saindo da última mesa do encontro, um agente da FUNAI veio conversar com ele. Caminhando na rua dos Andradas, comentou comigo que tinham lhe proposto um serviço de agente indígena na FUNAI. Perguntei a ele o que pensava da proposta. Dividido entre a ideia de “poder mudar as coisas de dentro”, poder levar a cabo projetos de gestão ambiental, que ele estava pensando em relação à sua comunidade, e os problemas que aquele novo “emprego” poderia trazer em relação a esses mesmos projetos. “*Como fazer algo do nosso jeito sendo empregado deles?*” Ficou pensando. Perguntou para mim o que achava. Comentei para ele que, no seu lugar estaria também na dúvida, ressaltando os riscos que isso podia implicar nas relações dele com sua comunidade, tomando em conta que trabalhar na FUNAI implica também voltar-se um funcionário do Estado. E que essa postura ao mesmo tempo em que podia levar a projetos interessantes para a sua comunidade e as demais, também podia prejudicá-las.

Marcio, da etnia Bakairi, mora na Terra indígena Santana, localizada, parte no município de Nobres e parte no município de Nova Mutum, no Estado de Mato Grosso. Ele é

¹⁸⁶ I Congresso Latino Americano Povos Indígenas e Interculturalidade- VIII Seminário Povos Indígenas e o Estado. Culturas Direitos e Sistemas de Saúde.

da aldeia Igu iâ'o (onde se matou coruja da noite). Ele cursava agricultura¹⁸⁷ na UFPR. Convencido da necessidade de proteger o meio ambiente, se questionava muito sobre como fazer para “mudar as coisas”. Disse para ele que considerava as políticas públicas muito presas num sistema de pensamento afastado do que os indígenas ressaltam em diversos encontros nos quais participei. “*Tu achas que o que faço não serve para nada?*” Ele me perguntou. “*Claro que serve*”, respondi para ele, indagando também, da mesma maneira em que respondi para Douglas, os perigos que, na minha perspectiva, suas escolhas implicavam.

Os “novos” caminhos relacionais escolhidos por vários jovens indígenas estão cheios de tensões e questionamentos. As relações desenvolvidas com os brancos nunca são totalmente abertas nem fechadas, mas, se busca, através delas, horizontes que compõem uma cosmopolítica. São caminhos, como ressaltávamos anteriormente, “entre lugares”, onde cada pisada é o resultado de uma busca além do si mesmo, em relação a uma comunidade. Nesse sentido, a cosmopolítica deve ser entendida como uma força que constrói, dinamicamente, os povos em luta pela terra.

Brincamos com Marcio sobre os “resultados” das políticas públicas atuais. Muito mais amigável do que eu com os agentes estatais, ele me comentou: “*o que passa é que eles têm motivação psicológica, mas isso não é suficiente.*” Dei muita risada por considerar os termos bem adequados para se referir a alguns agentes indigenistas. Uma motivação, que por razões mais estruturais, não conseguem transpassar o campo da “teoria”, do “psicológico”. Presos em um universo de pensamento e práticas políticas ocidentais hegemônicas, muitos destes agentes estatais não conseguem ver além de suas caixas conceituais incorporadas durante toda vida.

Sem poder desconstruir as nossas próprias estruturas de pensamento, nunca seremos capazes de construir juntos com as populações indígenas propostas que sejam plenamente simétricas. Por isso deixo aqui uma abertura para pensar como desconstruímos as caixas nas quais fomos colocados. Será que somos capazes de reconhecer a nós mesmos como seres colonizados? E se somos capazes de pensarmos assim, como, então, podemos começar a nos descolonizar e encontrar em nós mesmos, nosso próprio devir indígena¹⁸⁸?

¹⁸⁷ Os múltiplos questionamentos de Marcio levaram ele a trocar de curso em 2015. Do curso de agricultura ele mudou para agro-ecologia se sentindo sendo afim de se distanciar das perspectivas do agronegócio.

¹⁸⁸ Coloco aqui a palavra “indígena” com o fim coerência com a ideia primária, e assim, para ser entendida. Porém, indago que parte desse processo descolonial implica uma desconstrução do conceito “indígena”, como algo intrinsecamente diferente. Entretanto ressalto a necessidade de procurar o nosso devir selvagem, nesse sentido oposta a uma reivindicação do ocidente como mundo civilizado.

Considerações Finais



Imagem 45: Jorge Garcia na dança final do V encontro dos kujá. Morro do Osso, 23 de novembro de 2014. Foto de Cassio Martinez.

Pôr um “ponto final” a essa dissertação me levou a (re)pensar onde e como ela “começou”. Caminhando hoje (dia 10 de maio de 2015) na rua do brique da redenção, da avenida João Pessoa até o posto de gasolina que borda a avenida Osvaldo Aranha para me encontrar com Iracema e João, me lembrei dos meus primeiros passos nessa rua. Abril de 2013. Há um pouco mais de dois anos, com muitas perguntas e “curiosidades” na cabeça, ia caminhando pelas mesmas ruas para me encontrar com as mesmas pessoas. Hoje, Iracema me levou na loja de arte indígena que “os Guarani” estavam cuidando. Olhava os cestos, os “bichinhos” e os chocalhos, chamando a atenção dos *fóg* na rua, e de repente, me apresentou para duas mulheres Guarani de Itapuã que estavam cuidando da loja: *“ela é a minha amiga, eu quero casar ela com um Kanhgág ou com um Guarani para misturar, misturar é bom”*. Envergonhada, olhando a expressão de surpresa na cara da mulher Guarani mais velha, meu rosto ficou vermelho e para não me deixar desestabilizar, respondi para ela tirando onda: *“como assim, tu quer me vender?”* As três ficamos rindo durante uns minutos.

Fui embora hoje do brique, com muito mais perguntas que aquele dia de abril em que cheguei pela primeira vez. Porém, fico com a certeza de ter encontrado, nesse caminho, pessoas com quem partilhar: lutas, escritas, convivências, vida. Minha intenção era trazer para a escrita alguns desses momentos partilhados com o intuito de ressaltar a importância das *relações* que constroem territórios e corpos que constituem o que chamamos de cosmopolítica Kanhgág.

Muitos “temas” foram tocados nessa dissertação. “Colonização”, “Agronegócio”, “Biopolítica”, “Território”, “Corpo”, “xamanismo”. Espero, porém, ter conseguido mostrar em que medida esses “temas” não podem ser considerados separados uns dos outros. Falar do “território Kanhgág” sem falar das relações que os Kanhgág desenvolvem com os *fóg* era, na minha perspectiva, insustentável. Como ao querer falar de “território Kanhgág” e “luta pela terra” a etnografia me levou a considerar a importância dos saberes e conhecimentos dos *kujá kujá kajrën* para sua constituição, não consegui desvincular a existência de continuidades cosmológicas próprias nas relações que se desenvolvem com os *fóg*, de forma que decidi entender o “xamanismo Kanhgág” como uma prática que se desenvolve também nos espaços “políticos” tradicionais dos *fóg*. A cosmologia Kanhgág sendo, como vimos, baseada na complementaridade e no equilíbrio das relações a partir de troca de substâncias que permitem construir corpos fortes, me foi impossível desvincular os corpos dos territórios, já que esses últimos também se constroem a partir de relações com “outros”. Falar em corpo implica também ressaltar a divergência de pensamento, entre um pensamento que “vê tudo separado” e outro que tende a conceber o território e os corpos como tecidos de relações. Talvez a minha dissertação seja um pouco isso, ou pelo menos uma tentativa, de uma expressão de um tecido de relações.

Cheguei a Carazinho com o objetivo de entender como se construía a “territorialidade Kanhgág” em relação a uma aldeia *ymã*. “Um pedacinho de terra” pelo qual estavam lutando as pessoas que moravam naquele lugar. Aprendi, notadamente com a experiência do projeto boicotado que os conflitos agrários na região estavam relacionados com uma série de interesses econômicos, e, conseqüentemente políticos. Esses interesses fundamentaram políticas e práticas anti-indígenas na cidade, mediante a negação de um acesso à saúde ou pela imposição de práticas corporais, por parte de funcionários públicos, práticas que ressaltam preconceitos enraizados em lógicas etnocidas. Porém, aprendi também, que o “território Kanhgág” não podia ser reduzido ao espaço habitado, mas que se estendia em relação aos parentes e em relação a outros seres (*cipó*, ervas, sementes) cuja presença no espaço habitado era necessária para sua constituição. Contudo, esses primeiros passos etnográficos me impulsionaram a entender o etnocídio como relacionado a políticas integracionistas que se enfocam na negação e no apagamento da diferença (Clastres, 2014 [1977]). A discussão sobre “cultura” teve por objetivo levantar uma problemática que permeia essa dissertação já que ressaltamos o uso do conceito por parte dos agentes estatais, desconfigurado do uso feito do

mesmo conceito por parte dos meus amigos Kanhgág, que incorporam a esse conceito cosmovisões baseadas na relação e na transformação. Nesse sentido, a elaboração do projeto em Carazinho permitiu começar a perceber a existência de profundas diferenças onto-cosmológicas (Silva, 2013) entre um pensamento ocidental e capitalista hegemônico, baseado no fechamento (entendendo o perigo e a suspeita como motor da relação com o outro) e visões do mundo baseada na “abertura” onde o “outro” é tomado como potência.

Assim, essa primeira experiência etnográfica nos levou por dois caminhos, que por mais distantes que pareçam, se encontram conectados.

Por um lado, o tratamento recebido pelos Kanhgág em Carazinho nos levou a analisar experiências etnográficas a partir do conceito de biopolítica. Ressaltamos assim, continuidades coloniais relacionadas tanto a um “deixar morrer”- negando um atendimento à saúde- quanto à procura pela sua integração na sociedade nacional, -impondo-se por meio de práticas medicinais- que num intuito de “fazer viver”, procuram apagar os cuidados próprios relacionados a conhecimentos e saberes ancestrais. Isso nos levou a tentar entender de maneira mais aprofundada uma cosmologia que como vimos, baseia-se na complementaridade e no equilíbrio. A construção dos corpos Kanhgág se faz a partir de substâncias diferentes (Kamé e Kanheru) que por ser complementares permitem o fortalecimento dos corpos. No casamento, busca-se uma pessoa da outra metade, metade que será herdada de maneira patrilinear. Porém, os filhos recebem substâncias, ao longo da vida, de parte tanto do pai quanto da mãe, substância Kamé e Kanheru que permitiram fortalecer seu corpo. Assim, vimos que o mundo Kanhgág não está tão “dividido”: uma pessoa que nasce herda do seu pai substâncias Kamé (o nome, por exemplo) e da sua mãe substâncias que vão complementar o seu corpo. O filho vai pertencer à metade Kamé, mas o seu corpo vai se constituindo com substâncias das duas metades. Esses fluxos permitem a constituição de corpos cada vez mais potentes. Para entender a constituição dos corpos Kanhgág se deve tomar em conta as bases da socialidade Kanhgág. Ressaltei assim a importância das relações entre *jamré* através do exemplo etnográfico da viagem a Kandóia. Seria impossível, porém, mencionar os corpos Kanhgág sem mencionar que sua constituição depende da constituição do corpo de “outros” seres. Todos os seres no mundo pertencendo a uma das duas metades (Nimuendaju, 1998), os seres como a árvore (*ka*) são seres vivos que devem ser “tratados” da mesma maneira que os corpos das pessoas Kanhgág. Eis a existência de uma conexão entre “corpo” e “território” (Echeverri, 2004).

Por outro lado, a manipulação midiática e a experiência do boicote do projeto em Carazinho, assim como interesses pessoais, me levaram a aprofundar o que se entendia pela “luta pela terra” no Rio Grande do Sul, já que com a ameaça da PEC 215 as mobilizações se intensificaram. O acontecimento específico do encarceramento das cinco lideranças de Kandóia foi o motor de uma reflexão sobre a manipulação da mídia a favor da difusão de uma identidade nacional que contempla aos indígenas somente na medida em que se acomodam e se incorporam às demandas da sociedade nacional. A luta pela terra nos encaminhou a entender os processos de demarcação de terra na sua complexidade. Ressaltando tanto a necessidade dos Kanhgág em estarem lutando para poder ter acesso à terra onde passaram ou “moravam” seus ancestrais quanto, a imposição, novamente, de modelos territoriais enraizados numa concepção político-jurisdicional do território por parte do Estado que, assim, nega o que suas leis garantem na Constituição Federal de 1988.

Esses dois caminhos se encontraram justamente na viagem a Kandóia com Iracema. Tanto a partir de um entendimento do território como relacional e não cartográfico (Echeverri, 2004) quanto a partir de um entendimento da luta pela terra além dos âmbitos “políticos” tradicionais dos *fóg* como, por exemplo, as reuniões e encontros entre lideranças Kanhgág e representantes estatais.

O território Kanhgág *Ga* se constrói a partir de multiplicidades de relações. As relações com os parentes fundamentam a territorialidade Kanhgág, territorialidade que foi ressaltada na mobilidade, sendo esta necessária tanto na constituição desses territórios quanto dos corpos Kanhgág. Essas relações se desenvolvem de várias maneiras e são elas que marcam o território como Kanhgág. Os seres como as árvores, *ka*, o *mĩg*, os *vẽnh kagta* compõem esse território e o constroem na medida em que são criadas relações com eles. São essas relações, que a sua vez, equilibram o território. No território Kanhgág uma árvore Kamé deve sempre estar do lado de uma árvore Kanheru, de forma que ao potencializar a complementaridade, fortalece este território e permite assim mantê-lo equilibrado. Os conhecimentos dos *kujá*, *kujá kajrẽn* são fundamentais na construção do território relacional Kanhgág. Sendo capazes de transpassar o mundo “visível” *inh ga kri* através de sonhos *vẽnh péti* e *fi tigrãm sĩ* potencializados pela toma de um *vẽnh kagta* ou através da fumaça que sai do fogo no chão *ga kri pĩ*, os *kujá* conectam seres que “pertencem” a diversos mundos em um só território. Os mundos além do visível como o mundo dos sonhos: *inh ga kri vẽn h péti* e o *nũgme* compõem também os territórios Kanhgág já que as relações desenvolvidas a partir dos

sonhos nesses mundos, sempre repercutem sobre o mundo “visível” *inh ga kri*. Assim, os mortos, por exemplo, seguem tendo um impacto importante no mundo visível. Seja de maneira “negativa”, podendo capturar os *kuprĩg* dos Kanhgág deixando-os assim doentes, seja de maneira “positiva”, dando conselhos e matando a saudade com seus parentes vivos mediante os *fi tigrãm sĩ*. O desenho de Iracema expressa a territorialidade Kanhgág a partir das marcas que se “deixam” nos mundos onde ela passou. O *mĩg* que aparece no Morro Santana, por exemplo, constrói e reafirma o Morro Santana como um território Kanhgág.

Como vimos nos capítulos 4. e 5., os sonhos *vẽnh péti* permitem estabelecer comunicação com outros *kujá* no intuito seja de curar uma pessoa no caso que seu *kuprĩg* teria ficado preso no *nũgme*, seja de apoiar e fortalecer uma *jamré* debilitada pelo encarceramento do seu filho: repercussões dolorosas de uma luta pela terra cada vez mais difícil. Novamente, os caminhos se cruzam e entrelaçam. É justamente a partir do desenho de Iracema, relatando seus sonhos e nossa viagem que podemos conectar os conhecimentos dos *kujá* e a luta pela terra. O primeiro sonho com a *kujá* Marculina teve como objetivo estabelecer comunicação com Iracema e impulsioná-la a viajar para apoiar sua *jamré*. A práxis xamânica dos *kujá* é nesse sentido, coletiva. No mundo dos sonhos, *inh ga kri vẽn h péti*, os *kujá* se comunicam entre eles, essa comunicação permite o desenvolvimento de uma série de outras relações que impactarão o mundo visível *inh ga kri*. No mundo dos sonhos aparecem também as relações com os “inimigos”, com os *fóg*, que no desenho (sonho) de Iracema aparecem vestidos de preto, com armas na mão, apontando à sua *jamré*. A viagem se desenvolve a partir desse primeiro sonho: nasce das consequências da repressão. É, pois, nesse sentido que devemos considerar os *kujá kajrẽn* como um motor da luta pela terra Kanhgág.

Os sonhos *vẽn h péti*, são relacionais. Para tornarem-se vivos, precisam ser “confirmados” na receptividade da pessoa visada na relação estabelecida com o sonho. Foram, nesse sentido, as mulheres de Kandóia que ao estarem nos esperando na entrada da *ymã* de Kandóia que confirmaram o sonho de Iracema. Logo, Madalena de Paula, sua *jamré*, aceitando ser atingida pela relação a partir dos *vẽn h kagta* entregados por Iracema, torna-se parente dela. Tornar-se parente, além de remarcar o território Kanhgág como intensamente relacional, reafirma a importância das relações potenciais entre *jamré* (a partir da complementaridade) na luta pela terra. Ao mesmo tempo em que Iracema apoia sua *jamré*, nos sonhos e na viagem, ela remarca e reafirma o território - os mundos percorridos, como Kanhgág.

Iracema, nesse sentido, nos leva a ver as mulheres como fundamentais na constituição do território Kanhgág e assim, na luta pela terra. Como mulher *kujá*, Iracema criou relações com outras mulheres que lhe mostraram como o território Kanhgág tinha sido devastado por centenários de anos de colonização. As testemunhas das mulheres de Kandóia afirmam uma luta pela terra vivida e agenciada pelas mulheres desde outros âmbitos, além duma esfera política incorporada pelo Estado. Minha intenção, nesse sentido, era colocar o foco em relações que, por serem invisibilizadas, terminavam não sendo consideradas como “políticas”. Tomando o conceito de cosmopolítica (Stengers, 2005), tentei mostrar a existência de conexões “políticas” entre os *kujá kajrën* e a luta pela terra. Mostrando, a partir da viagem e dos sonhos de Iracema, que as conexões intermundos, onde se manifesta a importância das relações com seres como os *jãgré*, os mortos, ou outros *kujá*, constituem e fortalecem essa luta pela terra.

A discussão que fazemos no capítulo 4. sobre xamanismo tem o objetivo de ressaltar os conceitos nativos no contexto no qual eles são usados (Strathern, 2006), para assim poderem ser entendidos nas suas especificidades. Porém, ressaltei também a necessidade de usar o conceito de xamanismo para além dos *kujá kajrën* querendo assim ressaltar a cosmopolítica Kanhgág como uma composição de relações dinâmicas que se transformam constantemente, notadamente, a partir de uma práxis xamânica desenvolvida em vários âmbitos.

Assim, vimos na última parte do capítulo 5. (5.3), como perspectivas diferentes e complementares compõem a cosmopolítica Kanhgág. Tanto sonhos quanto cursos de universidade, por exemplo, podem ser considerados parte de uma práxis xamânica. Nos dois casos, visa-se, na relação um “outro” (Viveiros de Castro, 2002), diferente e complementar, cujas substâncias são consideradas necessárias ao fortalecimento dos corpos-territórios Kanhgág. A práxis xamânica, seja através dos sonhos que transpassam mundos ou as relações com os *fóg* que também transpassam mundos, são sempre perigosas, já que a possibilidade em transpassar mundos exige uma capacidade relacional baseada no mantimento do equilíbrio; se esse equilíbrio for quebrado, o *kujá* pode ficar doente e o “xamã-liderança” pode virar (e também desvirar) *fóg sî*.

Contudo, devo ressaltar que esse trabalho é o resultado de uma intensa convivência com Iracema Ga Rã Nascimento, cuja trajetória de *kujá* nos faz entender o território Kanhgág como dinâmico, construindo-se a partir de relações com diversos seres vivos. Assim,

entendemos que o território Kanhgág se constrói da mesma forma que os corpos Kanhgág, os seres que o compõem se complementam através de relações que mantêm entre eles, os seres Kamé complementando os seres Kanheru, os dois, sempre presentes. Esse equilíbrio necessário à continuidade e ao dinamismo do território Kanhgág se reflete nas relações entre parentes e afins potenciais, seja nos mundos “visíveis”, seja nos mundos “invisíveis”.

“Trabalhando” a favor do seu povo, conectando mundos, seja o mundo “visível” *inh ga kri* com os mundos “invisíveis” *inh ga kri vënh péti* e *nũgme*, seja conectando o mundo dos *fóg* com os mundos Kanhgág participando de reuniões na universidade ou com políticos, Iracema aparece como uma grande xamã Kanhgág.

No dia 10 de maio de 2015, no brigue da redenção, Iracema me comentou que tinha ido a visitar uma terra Quilombola, junto que seu marido João Padilha e seu último filho, Këgĩnh. Curiosa, perguntei porque tinham ido lá. Me respondeu que tinha ido ver uma das “suas grávidas” que não sentia mais a criança se mover. Tinha ido para o hospital e os médicos não sabiam dizer para ela o que acontecia. Quando chegou Iracema, a jovem Quilombola falou para ela que não se movia a criança e que não sabia o que tinha. Iracema fez uma massagem na barriga da mulher grávida e a criança começou a se mover. A sua nova amiga Quilombola, sorrindo, falou para ela: “*Está dançando*”.

A cosmopolítica Kanhgág, me parece, se baseia antes de tudo na capacidade de criar relações que virão a fortalecer de alguma ou outra maneira, seu povo. Estender seus saberes de parteira em direção a outros povos, criando novas afinidades, permite fazer frente a um Estado cujas continuidades coloniais seguem intencionalmente, ou não, colaborando com o etnocídio. A destruição do mato *nãh* através dos avanços do agronegócio tem como resultado quebras relacionais importantes que dificultam e tensionam o mantimento do equilíbrio necessário à socialidade Kanhgág. Essa tensão, a sua vez, é uma fonte de novas relações a serem desenvolvidas e outras, antigas a serem reafirmadas e reelaboradas. É nesse sentido que a cosmopolítica Kanhgág deve ser entendida como *devir*, como um conjunto de relações e afeições sempre sujeitas à transformação.

Para terminar, vejo pertinente colocar algumas palavras, de dois amigos Kanhgág que ao meu parecer ressaltam a força do protagonismo Kanhgág frente aos processos coloniais que estão vivendo hoje, no Rio Grande do Sul. As primeiras são de Iracema, um pouco depois das nossas viagens a Kandóia:

E os parentes que vão ver minha fala, espero que os indígenas, o Kanhgág no sul do Brasil é tão dificultoso pra nós ter o nosso trabalho, por falta dos governantes que não querem ceder a terra, mas a gente esta levando e espero que os parentes indígenas saibam que eu, mesmo no meio da cidade, na periferia, eu não pretendo largar não, que isso é o meu trabalho a minha cultura que eu mantenho com orgulho e com amor (Entrevista realizada no dia 3 de outubro, na sua casa, bairro Jari, Viamão).

As outras palavras são do cacique Luis Salvador “Saci” liderança combativa da *ymã* (T.K.) Rio dos Índios (Vicente Dutra). Conheci Saci em Porto Alegre, no dia 30 de agosto de 2013¹⁸⁹, aprofundei minha relação com ele no encontro do CEPI em setembro de 2014, na beira do fogo. Enquanto várias lideranças Kanhgág tinham aceitado passar a noite no hotel financiado pelos organizadores do encontro, ele decidiu ficar com o seu grupo de dança, acampando. Os pés sempre descalços, conversamos largas horas sobre a luta difícil que vem levando na região de Vicente Dutra com os colonos que o ameaçam constantemente de morte.

Quando, no encontro do CEPI, o representante do MDA terminou sua fala, em algum momento o microfone acabou nas mãos de Saci. O início do diálogo entre os dois é uma interpelação pertinente à continuidade de lógicas assimétricas e coloniais nas relações que os agentes estatais (e a maioria dos *fóg*) desenvolvem com os povos indígenas:

Saci: Qual é teu nome?

Keller (representante do MDA): Keller

Saci: Você faz parte da secretaria?

Keller: Do MDA

Saci: Ta, de Brasília. Então, parabéns por tua vinda por aqui. Nós estamos aqui pelo Rio Grande do Sul. Nós somos muito guerreiros né, meu amigo. Só pra eles entender um pouco porque tanta discriminação por parte do povo não indígena. Nós aprendemos a língua deles né. Porque no Brasil ninguém aprende nossa língua né, depois estão dizendo que nós estamos discriminando eles mas são eles que discriminam nós, porque são eles que não falam a nossa língua. [...] (Diálogo entre o representante do MDA e Salvador “Saci” dia 23 de setembro de 2014).

As palavras de Iracema ressaltam os *kujá kajrēn* como resistência ao poder colonial, afirmando que mesmo num lugar onde o mato - fonte de relação e de equilíbrio - está desaparecendo, seus trabalhos seguirão acontecendo, fortalecendo o povo Kanhgág. A fala do Saci interpela também às autoridades coloniais, colocando o foco da sua fala na assimetria das relações desenvolvidas com os Kanhgág. Os políticos são interpelados a partir da sua falta de interesse por conhecer e aprender a língua dos povos cujas políticas públicas visam. Frente a essa assimetria, ele resalta o caráter guerreiro do seu povo, soltando assim o papel de vítima

¹⁸⁹Para referências dos acontecimentos desse dia ver capítulo 3.2.1.

no qual estava sendo colocado. As duas falas, por virem de esferas diferentes, se complementam e conectam, ressaltando tanto as continuidades coloniais quanto o protagonismo que os Kanhgág tomam frente a ele. É um pouco desse duplo sentimento que quisemos trazer nessa dissertação. A existência de lógicas coloniais que, porém, são constantemente desafiadas pelos saberes e as capacidades relacionais dos Kanhgág. As “caixas” dos *fóg*, nesse sentido, nunca serão capazes de conter os corpos e territórios de um povo em luta pela terra.

EPILOGO (18 de maio de 2015)

Muitas das experiências “etnográficas” que relatei nessa dissertação, também resultado de muitas tensões emocionais. Com certeza, a que decidi relatar aqui é a que mais me marcou, a que talvez chegasse a literalmente, perturbar ou desestabilizar, mais que pensamentos, sentimentos.

No dia 13 de maio de 2015, Rita me comentou que a mãe de Iracema, Dona Rosa, estava mal, internada na Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) do hospital de Ronda Alta (RS). Logo, Telefonei para Iracema que me contou preocupada que estava partindo para a T.I Serrinha para se encontrar com suas irmãs e cuidar da sua mãe. Indignada pelas negações de financiamento e a pouca sensibilidade por parte dos diversos órgãos estatais (FUNAI, SESAI etc.), pediu para nós (Rita e eu) uma ajuda para ela viajar. Encontrei com ela e João na rodoviária de Porto Alegre às 16hs nesse mesmo dia. Compramos a passagem e ficamos conversando até ela partir. Nesse dia, me comentou que “*não era o momento para a mãe ir*”, que ela achava que estava só dando um susto para suas filhas.

Conheci Dona Rosa na casa de Iracema, no inverno de 2014. Ela morava na *ymã* Por Fi (São Leopoldo) e tinha vindo a visitar Iracema. Lembro-me dela acendendo um cigarro com aquele jeito seco que ressaltava a firmeza de uma mulher orgulhosa. Porém, esse “jeito” não escondia sua vontade de se comunicar. Neste dia, Iracema deu uma risada ao me falar: “*Queria que ela te conhecesse porque ela não costuma gostar dos fóg.*” Pensei que tinha tido sorte já que fiquei compartilhando cigarros trás cigarros na cama da Dona Rosa que chamava Iracema cada dois minutos para ela traduzir ao português uma que outra pergunta que queria me fazer...

Na rodoviária, Iracema me comentou que sua mãe respirava com ajuda de máquinas. Ela estava “em coma”... Um pouco pessimista, falei para Iracema que talvez existisse a possibilidade de que não despertasse... Ela estava quase segura que ia acordar. Foi, somente, na frente do ônibus que Iracema chorou, abraçando-a e acariciando seu cabelo preto que tinha soltado, buscava uma maneira para confortá-la. Iracema partiu. João, Rita e eu, ficamos na espera de novidades.

Sábado de tarde (16 de maio de 2015), Rita me ligou, me contou que Iracema tinha ligado para ela para que fossemos buscar Dona Rosa, já que os médicos estavam dando alta

para ela. Um pouco surpresas, começamos a pensar sobre aquela possibilidade, mas, antes mesmo de planejar a viagem, Iracema ligou de volta, domingo de manhã, falando que sua mãe teve outra crise e que ia ficar mais uns dias no hospital. Nesse mesmo dia, passeando pelo brique da redenção, Rita cumprimentou João, e com um sorriso que esperava cumplicidade, falou para ele que Dona Rosa tinha melhorado. João respondeu que não, que ela já tinha falecido. No meio do “mutirão” de limpeza da minha casa, Rita me ligou: “*Sáimos amanha às 5hs!*” Deixando cair a vassoura, de boca aberta, apressada, arrumei as coisas e fui encontrar com Rita.

Pegamos João às 4h30 da manhã na sua casa, acompanhado de Katumé, viajamos até a T.I. Serrinha toda a manhã... Hoje (dia 18 de maio) foi o funeral de dona Rosa...

Encontramos Zílio na beira da estrada, nos levou até o lugar do velório. No meio de um ginásio enorme, o “caixão”, e dentro, Dona Rosa. Ao redor estava um monte de mulheres sentadas. Iracema e suas irmãs estavam todas aí. Chegamos para cumprimenta-las, os nossos abraços se transformaram nos seus choros... Cumprimentamos cada uma delas, e cada uma ao nos abraçar, chorava mais forte... Os choros eram cantos, cantos coletivos e rituais que atravessaram nossos corpos...

Há um ano atrás, pegávamos, pela primeira vez, a estrada para Kandóia. Uma primeira, de tantas viagens, que iniciaram esse conjunto de “perturbações” e “reflexões” trazidas nesta dissertação e além dela. Hoje, na T.I Serrinha, encontramos as mesmas pessoas, elas, reunidas, essa vez, dando apoio para Iracema. Suas *jamré*, *Kakrã* e *jamré sã* eram as pessoas que a confortavam. Chorando junto com ela, se afetavam pela dor de Iracema, e a fortaleciam com seu apoio.

Fátima tinha chegado ontem de Carazinho, junto com seu marido Aldyr, suas filhas e um novo netinho que ainda não conhecia. “*Sabia que você ia a vir aqui hoje*” me comentou quando a encontrei. Tínhamos visto Fátima no encontro do CEPI, nessa época ela morava na T.I Nonoai. Me comentou que veio hoje para dar uma força para Iracema e suas irmãs, Nilda e Terezinha. Ela e Aldyr tinham conseguido carona até aqui, onde passaram a noite velando Dona Rosa. Fátima do lado das suas *jamré* e Aldyr acompanhando-a.

Kave, o irmão de Iracema (re) encontrado na nossa segunda viagem a Kandóia era um dos poucos homens que deixava cair umas lágrimas. Chegou quando estávamos sentadas com Iracema e suas irmãs. Se lembrou de Rita e de mim, trocamos um par de palavras, e podíamos

sentir a “tristeza” transpirar pelo seu corpo. Caminho ao cemitério, Kave andava de braços dados com Iracema, se abraçaram e choraram juntos.

A tia Cassilda, que encontramos em Kandóia, se sentava do lado de Iracema e a acompanhava no choro... Velhinha, com poucos dentes, confortava Iracema abraçando-a, dando carinho nela e trocando algumas palavras, palavras que, como uma melodia suave, davam o tom para um choro profundo. Cada uma das filhas de Dona Rosa estava acompanhada por suas *jamré* que, ao chorar junto e trocando palavras, constituíam e construíaam este ritual. Todas as pessoas presentes, formávamos parte deste ritual.

Em algum momento, senti que era importante, embora seja de forma “errada” e totalmente deslocada, “tomar parte”, nos sentar e “apoiar”. Não queria, nem podia ficar encerrada no papel de espectador.

Rita e eu nos sentamos do lado de Iracema, abraçando-a e confortando-a com gestos de carinhos... Nesse mesmo momento chegou perto da dona Rosa, um homem vestido de verde e caminhando torto. Tinha chegado de moto e ficava até então, sentado do lado oposto do ginásio. Vi ele conversar com Zílio um par de vezes. Ao ver aquele homem se aproximar do corpo da sua mãe, Iracema nos diz: “*esse é nosso “capelista” pěj* (um tipo de xamã que são responsáveis por cuidar de assuntos relacionados com a morte, tradicionalmente, nos funerais, são dois, um de cada metade.)”. Misturando indignação e choro nos comentou: “*agora tem só esse, só um, por causa desses malditos evangelistas.*”... Poucas palavras que ressaltando a abrangência dos impactos da colonização, impulsionaram mais uma onda compartilhada de choro.

O funeral reuniu mais de 200 pessoas, muitas crianças e mulheres. No último choro antes de colocar a tampa do caixão, como apontou João, Nilda, Iracema e Terezinha pareciam “*em estado de choque*”. Terezinha caiu no chão, quase desmaiada e Nilda e Iracema foram levadas pelas suas *jamré* e seus filhos até o cemitério. Zílio, marido de Nilda, ficava longe dela, deixava que suas *jamré* a apoiassem, cuidando da parte “material” do enterro. Estava tranquilo, olhando para ele, sentia que tudo estava acontecendo da forma como devia. Caminhando todos juntos até o cemitério, rodeado por campos de soja, acompanhados pelos choros das mulheres Kanhgág tive a estranha sensação de que tudo estava em seu lugar. Os choros das mulheres expressavam a resistência, as continuidades. Olhava para os campos de soja, apareciam como a expressão dos atropelamentos e das continuidades coloniais, mas entendia também que estes, tanto quanto nós e os “evangelistas” mencionados por Iracema

fazíamos parte também este ritual. Talvez este momento reafirmava uma das poucas certezas que tenho após escrever tantas palavras: Tentar explicar as relações que desenvolvem os Kanhgág entre si, e com os “outros”, a partir das nossas próprias categorias não nos levava a lugar nenhum.

Rosa foi enterrada no mesmo lugar que Peni, o pai de Iracema que tanto tinha ouvido falar durante esses últimos dois anos.

Enquanto João falava em “estado de choque”, no meio das minhas emoções atravessadas por milhares de sensações e questionamentos, senti a “diferença” me golpear de frente... Se, como ressalta Viveiros de Castro (2002), a diferença se encontra no corpo e que devemos entender os corpos ameríndios como “feixe de afeições” (Strathern, 2006), podemos “deduzir” que a diferença se encontra nos sentires e nas expressões nas quais eles se manifestam... Não estou bem segura do que senti hoje, e me senti envergonhada de não poder expressá-lo como gostaria, mas tenho a certeza que é “algo” que nunca tinha sentido antes.

Poderia resumir essa experiência dividindo, outra vez, o mundo dos *fóg* do mundo Kanhgág. Assim, colocando, estados de emoções que, no mundo “civilizado” foram reprimidos, sentimentos que foram amputados, higienizados e controlados. Porém, penso que além de existir uma diferença em relação à manifestação dos sentimentos, das emoções, existe uma diferença na própria maneira de sentir. Nos sentimentos em si. Frente a isso, “as palavras sobram”, como apontava Jeanne Favret Saada (2004), a forma de comunicação verbal é uma das mais pobres, e, depois desta experiência, fico mais convencida de que a simetriação das relações passam por uma necessária perturbação dos nossos sentimentos. Um questionamento profundo não somente dos nossos pensamentos, mas do que sentimos. Questionar um sentir, me parece, se faz somente deixando-se afetar, intensamente pelos sentimentos dos “outros”. Não se trata de sentir “o mesmo” que “o outro”, além de ser inviável e impossível seria totalmente contraditório com o que afirmamos ao longo desta dissertação já que mostramos a diferença como uma potência. Porém, o fato de ser afetado implica mudanças nos próprios sentimentos. Esse processo de afetação traz uma nova composição de sentimentos, que ao mesmo tempo em que nos perturba pela sua intensidade, nos permite “conceber” (ver, pensar e sentir) “o outro” a partir de perspectivas diferentes. Essas perspectivas, acredito eu, são um novo potencial relacional.

Contudo, essa última viagem foi, mais que o fim de um ciclo uma abertura para seguir conhecendo sentires que, por sua existência, resistência e persistência, encontram-se

em rebeldia com os padrões sociais, políticos e afetivos hegemônicos das sociedades coloniais. O caminho é longo, e esses são somente os primeiros passos...

Para pôr o último ponto final, trago aqui uma frase de Davi Kopenawa, que, me parece, resume bastante o que estava tentando apontar aqui, e ao longo da dissertação e que ressalta tanto as assimetrias vividas pelos povos indígenas quanto às possibilidades de transformações existentes nos mundos percorridos por eles:

“Penso que poderemos nos tornar brancos somente no dia em que eles mesmos sejam capazes de se transformar em Yanomami¹⁹⁰” (Kopenawa e Albert, 2010, p. 49).

¹⁹⁰ Tradução minha. No texto original : « Je pense que nous pourrions devenir des blancs que le jour ou ceux-ci se transformeront eux même en yanomami »

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. **Writing against Culture**. Santa Fe: School Of American Research, 1991.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília, UnB, **Série Antropológica**, 174, 1995.
- ALBERT, Bruce. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña. In: SURRALLES Alexandre; HIERRO Pedro García (Eds). **Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno**. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 221- 258.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AQUINO, Alexandre de Magno. **Ën ga uyg ën tóg (“nós conquistamos nossa terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul**. 213 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, PPGAS/UnB, Brasília, 2008.
- ARISI, Barbara Maisonnave. Vida sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropologia. In: SACCHI Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/ Rio de Janeiro. Museu do Índio-FUNAI, 2012, p. 50-77.
- BERNARDES, Anita Guazzelli. Saúde indígena e políticas públicas: alteridade e estado de exceção. **Interface**, Botucato, v. 15, n. 36, 2011, p. 153-164.
- BORBA, Telêmaco. **Atualidade Indígena**. Curitiba: Tip. e Lit. A Vapor Impressora Paranaense, 1908.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. In: SURRALLES Alexandre; HIERRO Pedro García (Eds). **Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno**. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 121-136.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARVALHO, Patrícia Rosa. **“Para deixar crescer e existir”**: Sobre a construção de corpos e pessoas Kaingang. 186 f. Dissertação (Mestrado)- Curso de Antropologia Social, PPGAS/UnB, Brasília, 2011.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 6, 2007, p. 153-172. Puj Instituto Pensar (SciELO).
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Voir Savoir Pouvoir**. Le chamanisme chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne. Genève : Georg Editeur, 2000.
- CLASTRES, Pierre. **La société contre l’Etat**: Recherches d’anthropologie politiques. Bruxelles : Les éditions de minuit, 1974. 192 p.

- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: _____ Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac Naify, 3^{ra} edição, 2014[1977], p 79-93.
- CREPEAU, Robert ; **Dynamiques religieuses des autochtones des ameriques**. Karthala, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, volume 4. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- ECHEVERRI, Juan Alvaro. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?. In: SURRALLES Alexandre; HIERRO Pedro García (Eds). **Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno**. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 259-276.
- ELTZ, Diego Duarte. **Corporalidades Kanhgág: As relações de pessoas e corpo no tempo e espaço Kanhgág**. 138 f. Dissertação (Mestrado)- Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2011.
- ESQUERRE, Arnaud; GALLIENNE, Emmanuelle; JOBARD, Fabien. Glissements de terrains entretien avec Jeanne Favret-Saada. **Vacarme**, Paris, n. 28, p.4-12, 2004. Disponível em: <<http://www.vacarme.org/article449.html>>. Acesso em: 02 jul. 2004.
- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro emergente**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris, Gallimard, 1986. 427 p.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma Análise Etnológica**. São Paulo: PPGAS/USP, 2003.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005[1976].
- FUNASA. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: Funasa, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **Stigmaté: Les usages sociaux des handicaps**. Bruxelles: Les éditions de Minuit, 1975. 176 p.
- GOLDMAN, Marcio. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, 178 pp.
- GOLDMAN, Marcio Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe**. São Paulo: Núcleo de Antropologia Urbana/USP, n 3, 2008. p. 1-10.
- GORDON, Cesar. **Economia Selvagem**. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP, 2006.
- GRELET, Stany; MANGEOT, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Une politique de l'hérésie entretien avec Isabelle Stengers. **Vacarme**, Paris, n. 19, p.4-13, 2002. Disponível em: <<http://www.vacarme.org/article263.html>>. Acesso em: 02 abr. 2002.
- GROISMAN, Alberto. O Santo Daime e a Nova Peregrinação. **Estudos Leopoldenses** , v. 32, 1996, p. 111-119.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, 2012, p.25-44.

KOPENAWA Davi, ALBERT Bruce. **La chute du Ciel**: paroles d'un chaman yanomami. Paris: Terre Humaine Plon, 2010.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Introdução: Xamanismo- Velhas e novas perspectivas. In: _____ **Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996, p. 10-37.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: ed. 34. 1994.

LATOUR, Bruno. Por que a ecologia política não poderia conservar a natureza? In: _____ **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. São Paulo: Bauru, 2004, p. 25-105.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LEWKOWICZ, Rita Becker. **Entre a aldeia e o hospital**: etnografia sobre o parto entre mulheres Mbyá-Guarani. Disponível em < <http://www.11caas.org/conf-cientifica/comunicacionesActasEvento.php> > Acesso em março de 2015.

LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 54 n. 2, 2011, p.601-646.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília, **Série Antropologia**, 322, UnB, 2002.

MENDONCA Ricardo. Governo rifa os direitos indígenas, diz antropóloga. **Folha de São Paulo**. São Paulo. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/118792-governo-rifa-os-direitos-indigenas-diz-antropologa.shtml>> Acesso em: 14 de jul 2013

NIMUENDAJU, Curt. **Etnografia e Indigenismo**: Sobre os Kaingang, os OfaiéXavante e os Índios do Pará. Campinas: Ed. Unicamp.[1913] 1993.

PERRIN, Michel. Formes de la Communication Chamannique-exemple Guajiro. **Congrès International Américanistes**. E.D. Reichel, 1988, p. 208-217.

PIOVEZANA, Leonel. **Território Kaingang na mesorregião grande fronteirado MERCOSUL**: Territorialidades em conflito. 286 f. Tese (Doutorado)- Curso de Desenvolvimento Regional, ACDR/UNISC, Santa Cruz do Sul, 2010.

POZZOBON, Jorge. O lumpem-indigenismo do estado brasileiro. **Journal de La Société Des Américanistes**, v. 85, n. 1, 1999 p.281-306. PERSEE Program.

Pronunciamento da comunidade Kandóia/Votouro, **Espaço Ameríndio** v.8, n.1, 2014.

- RAMOS, Luciana. **Vénh jykéré e ke há han ke** :Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. Tese (Doutorado)- Curso de Antropologia Social. PPGAS/UnB 2008, Brasília.
- ROSA, Rogerio Reus Gonçalves da. **Os kujá são diferentes**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 416 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- SALDANHA, José Rodrigo. **“Eu não sou pedra para sempre.”**: Cosmopolítica e espaço Kaingang no sul do Brasil meridional. 208 f. Dissertação (Mestrado)- Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.
- SANTILLI, P. J. B. Usos da terra, fusos da lei: o caso Makuxi. In NOVAES, R.R & LIMA, R. K. de (orgs.). **Antropologia e Direitos Humanos**: Prêmio ABA/FORD. Niterói, EdUFF, 2001, p. 81-136.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, in: **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, nº32, maio, 1979 p. 2-19.
- SEEGER, Anthony. O significado dos ornamentos corporais. In **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro, Campus, 1980, p. 43-60.
- SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y un vocabulario estratégico decolonial”, In: BIDASECA, K. y VÁZQUEZ, V. (comps.) **Feminismos y poscolonialidad**. Descolonizando el feminismo desde y en América latina, Buenos Aires :Godot, 2011.
- SILVA, Juciane Beatriz Sehn da; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. A História dos Kaingang da Terra Indígena Linha Glória, Estrela, Rio Grande do Sul/ Brasil: Sentidos de sua (re) territorialidade.**Soc. & Nat**, Uberlândia, n. 3, 2012, p.435-448.
- SILVA, Sergio Baptista da. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. In: Ivaldo Gehlen; Marta Borba Silva; Simone Ritta dos Santos. (Orgs.). **Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre**. 1ed. Porto Alegre: Century, 2008, p. 93-109.
- SILVA, Sergio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre PPGAS/UFRGS, v. 8, n. 18, 2002, p.188-209. FapUNIFESP (SciELO).
- SILVA, Sergio Baptista da. Cosmo-ontológica mbyá-guarani: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. **Revista de Arqueologia** (Sociedade de Arqueologia Brasileira. Impresso), v. 26, 2013, p. 42-54.
- SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. ; ELTZ, Diego Duarte. Mídia de Massa e anti-indigenismo no sul do Brasil do século XXI. In: Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. (Org.). **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul**: territorialidade, etnicidade, sobreposição e direitos específicos. 1ed.Porto Alegre: Deriva, v. 1, 2010, p. 50-63.

- STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR Bruno; WEIBEL Peter (Eds). **Making Things Public**. Mit press. 2005, p. 994-1003.
- STRATHERN, Marilyn. **De contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. **Novos Estudos**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1995, n 2, p 303-329.
- STRATHERN, Marylin. **O Gênero da Dádiva**. Problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.
- SURRALLES Alexandre; HIERRO Pedro García. Introducción. In: _____ **Tierra Adentro**: Territorio Indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 9-24.
- TAUSSIG, Michael. **Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje**: Un estudio sobre el terror y la curación. Bogotá: Universidad del Cauca, 2012. 590 p.
- TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang, resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2000.
- TOMMASINO, Kimiye. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In MEDRI, Moacir E. et al. (eds.). **A bacia do rio Tibagi**. Londina, M.E.Medri, 2002.
- TROUILLOT, Michel-rolph. Adieu, Culture: A new duty arises. In: TROUILLOT, Michel-rolph. **Adieu Culture**: Global Transformations: anthropology and the Modern World. New York: Palgrave, 2003. p. 97-116.
- VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Campinas: Unicamp. Tese (Doutorado).- Curso de Antropologia Social. PPGAS/Universidade de Campinas, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: JorgeZahar/Anpocs, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, PPGAS/ Museu Nacional, v. 2, n. 2, 1996, p.115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, vol 8, n 1, 2002, p. 113-148.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. SP, CosacNaify, 2010 [1981]
- WIESEMANN, Úrsula. Kaingang-Português – **Dicionário Bilíngue**. Curitiba: Editora Esperança, 2002.

Glossário de palavras em Kanhgág

Muitos dos conceitos que trago aqui não tem necessariamente uma equivalência em português. A tradução, muitas vezes tende a reduzir o conceito a uma palavra compreensível no nosso referencial simbólico e linguístico, porém, a riqueza da diferença reside justamente no conteúdo semântico próprio daqueles conceitos.

Em relação à fonética, decidi seguir a ortografia Kanhgág do Prof. Selvino Kókaj Amaral, ele mesmo seguindo a linha linguística de Úrsula Wiesemann. Nesse sentido, as vocais são divididas entre nasais (ã, ã, ã, ã e ã) e orais (á, é, ó, a, e, i, o, u, y). Várias consoantes se pronunciam de maneira diferente dependendo da vocal que vem depois. Por exemplo, a consoante “m” pronuncia-se “b” em todos os casos exceto quando encontra-se atrás de uma vocal nasal. Se o “m” aparece no fim da palavra, então deve-se pronunciar “p”. Dessa mesma maneira funciona o “n”, se transformando em d atrás de uma vocal oral e em “t” no fim da palavra. O “s” Kanhgág lê-se “ch”, o “r” lê-se “l” e o “j” lê-se “i”.

Aqui, um pequeno glossário das palavras e conceitos mencionados no texto:

ãmĩ: pão feito na cinza

fág: araucária

fág fi: araucária fêmea

fi tugrãm sĩ : sonhos que matam a saudade

fuva: folha verde “tradicional” Kanhgág. Muito bom para hemorroidas.

fóg: não branco. Também usado em certos casos para civilização, civilizado.

fóg sĩ: pequeno branco.

fóg sá: pessoa não índia com a cor de pele preta

ga: terra- território

goj fej: banho de flor

ga kri pĩ: fogo no chão

goj: água

inh ga kri: mundo “visível” literalmente: “na minha terra”.

inh ga kri vẽnĥ péti: mundo dos sonhos. Literalmente, “os sonhos na minha terra”.

jagré: guia dos kujá (ver 5.)

jãgti: sonho ou sonhar com

jakũnh: leão baio

jamré: cunhado, afim ou parente potencial. Pessoa da outra metade e da mesma geração que ego. (ver 4.)

Kafár: casca de árvore

Kaféj runh: folha que da apoio “espiritual”.

Kakrã: tio, sogro. Pessoa da outra metade e de geração anterior a ego.

ka ti mÿ tu vî: roda pra pedir licença antes de cortar a árvore

kujá: traduzido comunmente por pajé. Ver capítulo 3.

kujá kajrën: conhecimento dos kujá

kuprîg: “espírito”

kumî: folha verde “tradicional” Kanhgág. Boa para limpar o estomago.

kysã: lua

má : tia, sogra. Pessoa da outra metade e de uma geração anterior a ego.

mág: grande

mîg: tigre, onça.

mÿsér: felicidade como estado pleno e contínuo.

nãn: Mato

nûgme: aldeia-mundo dos mortos

pénkrig: formiga

pétór: casca de árvore que ajuda a equilibrar o território, ver capítulo V.

rã: sol

rá ror: marca redonda

rá tēj: marca cumprida

regré: irmão. Pessoa da mesma metade que ego.

ronja: chocalho

sér: momento de felicidade

tóm: “alma”

uri: tempo atual, hoje.

tênh: coqueiro

vênh-kagta: remédios do mato

vênh kuprîg korég: espíritos ruins

vênh péti: sonhos

ymã: aldeia, Terra Kanhgág

ymã mág: Brasil

ANEXOS.

ANEXO 1: Pronunciamento da comunidade kaingang

Kandóia/Votouro

Pronunciamento da comunidade kaingang Kandóia/Votouro

Nós, da comunidade kaingang de Kandóia-Votouro, queremos esclarecer o que vem ocorrendo na nossa região e que os meios de comunicação de maneira distorcida. Na nossa comunidade moram 70 famílias (ao redor de 220 pessoas) e vivemos há 13 anos nesse acampamento, no território onde moraram nossos antepassados, há mais de 500 anos. Estamos a espera da demarcação de apenas uma pequena parte desse extenso território.

Neste momento, estamos aguardando a assinatura do Ministro José Eduardo Cardozo para dar continuidade ao processo de levantamento fundiário para indenização dos agricultores situados nessa zona. Em uma reunião em Brasília no dia 18 de março de 2014, o Ministro se comprometeu em vir ao estado do Rio Grande do Sul para realizar uma audiência pública com indígenas e agricultores no dia 05 de abril (em anexo). No entanto, ele transferiu essa audiência para o dia 12 de abril e, em seguida, para o dia 25 de Abril, que também foi cancelada. Frente a esse desrespeito, nos mobilizamos para fechar a estrada e exigir nossos direitos.

No dia 09 de maio deste mesmo ano, foi convocada uma reunião de conciliação no Centro Cultural de Faxinalzinho, com o Prefeito do Município, o Secretário de Desenvolvimento Rural do RS, representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entre outros. Pensamos que era uma reunião para solucionar o conflito, mas levamos uma facada pelas costas. A Polícia Federal chegou já no início da reunião e prendeu 7 lideranças kaingang que estavam presentes, sem qualquer mandato, ordem judicial ou intimação.

As crianças ficaram muito nervosas e começaram a chorar, o que foi imediatamente reprimido pelos policiais, inclusive com o apontamento de uma arma na direção de uma criança de dois anos, mandando-a se calar. No momento da prisão, começamos a falar na nossa língua e os policiais disseram que não poderíamos fazer isso: “parem de falar guarani”, disseram. Nem sabiam que língua estávamos falando. Eles deveriam estudar a nossa língua, já que nós estudamos a sua.

Os policiais riram da nossa cara e disseram que era nosso presente do dia das mães. Sentimos que eles estavam para tudo naquele dia, tinham aquela sede... Se os índios fizessem alguma coisa, a polícia mataria todos nós e faria uma festa.

Quando as lideranças foram presas, ficaram algemadas por três horas, de pé, sem água, nem banheiro ou comida. Não permitiram que se comunicassem com ninguém. Até agora, só sabemos sobre eles através do advogado, o que nos preocupa muito.

Depois das prisões, passamos a ficar totalmente isolados e perseguidos pela Polícia Federal. Os homens não podem sair da aldeia – nem para trabalhar e nem mesmo para ir ao mercado - porque a polícia está parando e entrando nos ônibus e intimando as pessoas, criando medo.

Esse abuso de autoridade por parte da polícia se repercutiu inclusive nas escolas. Na escola da Terra Indígena de Votouro/Benjamin Constant, os policiais entraram na sala de aula e bateram em um professor indígena na frente das crianças, para tirar informações sobre o ocorrido. Quando os indígenas pediram o mandato para fazer isso, os policiais disseram que não precisava de nada. Em outra escola, em Faxinalzinho, uma pessoa ofereceu 500 reais para que uma menina de treze anos desse informações.

A Polícia Federal também passou a fazer rondas em volta do nosso acampamento, e mesmo dentro dele, para intimidar-nos. Tivemos, assim, que cercar a aldeia e conversar com as crianças porque elas ficaram com muito medo: cada vez que veem uma pessoa branca, saem correndo.

Paralelamente à atuação da polícia, a mídia também passou a divulgar mentiras. Não invadimos a Prefeitura de Faxinalzinho, como foi noticiado. E também não estávamos impedindo o prefeito de sair de sua casa. Eles dizem que estão isolados, mas tem trânsito livre. Isolados estamos nós aqui dentro. Essas distorções tem acirrado a tensão nas relações com os vizinhos. Antes coletávamos madeira para lenha e artesanato nas terras ocupadas pelos colonos, e não tinha problema. Agora, eles já não nos deixam mais. Eles expulsaram as crianças que foram buscar lenha.

Estão nos discriminando até publicamente, falando que somos vagabundos, selvagens e “que índio não presta”. Assim, não estamos conseguindo nem produzir e nem vender o nosso artesanato na região.

Com esse clima de medo, até os agentes de saúde não estão querendo vir a aldeia. A enfermeira liga para a Secretaria, e eles não vem. E como o nosso motorista está preso, ela mesma está tendo que levar os pacientes graves, deixando a aldeia sem enfermeira. Um de nós necessitava uma consulta médica e o motorista da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) mandou ele esperar no meio do mato, escondido, a 5km da aldeia. Considerando o risco de realizar esse trajeto, ele não foi. Se queremos ser atendidos, temos que caminhar mais de 7km.

Frente a tudo isso, decidimos que não iremos à reunião do dia 22 de maio em Brasília devido ao fato de que, por um lado, pode ser mais uma reunião traiçoeira como a de Faxinalzinho e, por outro lado, o poder público não precisa que nós estejamos em Brasília para assinar um papel. Aproveitamos para reiterar nossas reivindicações: a demarcação imediata das terras indígenas de Kandóia/Votouro, Passo Grande da Forquilha, Rio dos Índios, e Irapuá. **Exigimos a libertação imediata de nossas lideranças!**

Comunidade Kandóia/Votouro, 20 de maio de 2014

ANEXO 2- O grito da Floresta

O grito da floresta: O bem viver e afirmação Kaingang no seu território.

No sul do Brasil, nós Kaingang nos vemos intimados a reafirmar nossa existência enquanto um povo indígena Jê Meridional que se reconhece em continuidade histórica com um passado milenar, latente nas nossas narrativas, nos cantos, nas danças, nos sonhos, nas pinturas, nas metades e nos símbolos que compõem nossa cosmologia e nossa existência. Os símbolos estão presentes em vários “lugares” e se materializam, por exemplo, na natureza.

A vida Kaingang no seu território tem como centro do pensamento e das ações a noção de *Gá*/terra. Entretanto, *Gá* é mais do que um limite fundiário: reúne um conjunto de elementos naturais e sobre-naturais reconhecidos como próprios de uma terra tradicional Kaingang, na lógica deste povo indígena. Com o resgate dessa categoria central, temos como premissa do presente ensaio, partir do pensamento Kaingang e de sua percepção do meio e suas composições, pensar um bem viver indígena Kaingang nas suas diferentes dimensões e contextos. Se não considerarmos essa premissa corremos o risco de reproduzir erros já cometidos no passado na relação do Estado com os povos indígenas, que desde sua episteme produziu barreiras intransponíveis nas relações do Estado e os povos indígenas.

A desconsideração da enunciação cultural na mediação em circunstâncias de grande distanciamento lógico entre aquele que se apresenta como agente estimulador do "desenvolvimento" e aqueles reduzidos à condição de "público alvo" de políticas, programas e projetos pode além de não atingir os objetivos servir como mecanismo de fragmentação de modos particulares de viver.

No horizonte cultural kaingang *Gá* é reconhecida como um lugar onde a vida pode florescer e frutificar. O reconhecimento de que antepassados viveram e morreram em seus espaços é fundamental. A presença desses antepassados - denominados *ká s̃ĩ*/ tronco velho - consolida um sentimento de parentesco com a terra e produz um sentimento de *tár*/ força visualizado nos *goj kujá*, no *fág*, nos *wên kagtá*, que mobiliza toda a energia da sociedade Kaingang para se manter em um determinado território e orienta nossas

reivindicações por nossas terras tradicionais, que sublinham o antigo território Kaingang no planalto meridional. Embora a fisionomia contemporânea de *Gá* se apresente na forma de “áreas degradadas”, em virtude dos sucessivos usos coloniais que modificaram sua paisagem natural e por pouco não fez os Kaingang desaparecer completamente, ainda assim os Kaingang reconhecem seus espaços como essencialmente íntegros e neles desejam permanecer. Mais do que isso: é a própria presença Kaingang que poderá concretizar o devir *Gá* de um determinado lugar, sendo a chave para a recuperação de seu aspecto integral, atualizando elementos do *Waxa*/passado no *Uri*/presente. Ou seja, conjugar metodologias científicas/tecnológicas contemporâneas de intervenção e relacionar essa metodologia com valores e princípios culturais do povo Kaingang os quais orientaram nossa existência historicamente. Nesse sentido estamos aqui afirmando nossa existência enquanto povo indígena diferente. Não temos que provar para o Estado de nossas lógicas e sim exigimos o reconhecimento dessas, para minimamente pagar sua dívida histórica com nossa nação. Seu reconhecimento deve imediatamente começar pelo reconhecimento do nosso território por parte do Estado Brasileiro, solicitando sua identificação e delimitação, seguida de demarcação e homologação nos termos do artigo 231 da CFB/1988, Decreto

1775/96 e Portaria 14/96.

O grito da floresta e nosso bem viver se constitui nessa perspectiva: de um desafoço, desabafo e nosso grito como guerreiros que sempre fomos. Atualmente *Gá* se apresenta na forma desfigurada pelos usos coloniais sobretudo de monocultura, mas em sua essência é terra Kaingang, terra dos mortos que nela habitaram e dos vivos que lutam para recriar seu mundo e devolver a plenitude a *Gá* (mãe terra). Porém, não poderemos alcançar esses anseios sem a sensibilização e relativização cultural dos instrumentos e políticas públicas do Estado que contemplem de forma eficaz nossa alteridade.

Com o exposto gostaríamos de enfatizar aqui que o Estado deve se aproximar dialogicamente com as territórios indígenas, no sentido de fornecer subsídio e solucionar as problemáticas socioambientais, socioculturais e sociopolíticas inicialmente inseridas pelo próprio Estado. Essa é peça chave na busca de uma autonomia e bem viver dos Kaingang na sua dimensão mais ampla.

Eixos de Ações:

- 1) Mapeamento dos *Goj Kusá* – fontes de água fria que irá nos balizar no sentido de pensar a gestão da bacia hidrográfica e sua recuperação Reconstituição das florestas próximas aos *Goj kusa*. As fontes de água fria são o coração de *Gá* e a partir delas o fluxo da vida poderá ser reativado e revitalizado.
- 2) Identificação das ilhas florestais remanescentes - assim teremos o zoneamento ambiental, que irá nos auxiliar para a recuperação das áreas degradadas e recuperação de ecossistemas. As ilhas florestais remanescentes, por menores que sejam, representam bancos de germoplasma e informação de *Gá*. Um único indivíduo de araucária, de grápia, de angico, de erva-mate, deve ser entendido como potencial de uma floresta inteira.
- 3) Reconstituição de corredores ecológicos entre as ilhas florestais e de campos naturais remanescentes, com ênfase na araucária e na erva-mate, incrementadas com frutas que atraem a fauna, bem como espécies vegetais de uso no artesanato. Os corredores ecológicos facilitarão a recuperação dos tecidos de *Gá* e seu potencial como fonte de alimentos íntegros – alimentos não cultivados, frutos da mata - vitais para *Gá e seu* bem viver.
- 4) Zoneamento da terra a partir das famílias da comunidade, potencializando sistemas agroflorestais, agricultura de base familiar incrementados com cultivares tradicionais da culinária Kaingang – mandioca, milho, abóboras, *kumin*, *pixé*.. A força produtiva das famílias - respeitando sua autonomia a organização social e política kaingang baseada no sistema de metades, no respeito pelo *jambré*, pelo *rengré*, pelo *kakrõ*, pela *fí*,(esposa, filha, sogra) , pelo *kujà*, pelos *pén*, pelo *poj-màg* , essa é a força *Gá*. Estes sistemas produtivos interligam as hortas com a merenda escolar, e tem potencial de receber incentivos da agricultura familiar. As famílias são o centro pulsante e elas são a força de produção e reprodução, pela sua própria existência, de *Gá*.

Temas transversais para articulação dos eixos:

- Soberania alimentar - com identificação de espécies utilizadas na alimentação tradicional Kaingang, identificando no território as unidades de recursos disponíveis atualmente e as potencialmente recuperáveis; - Medicina Tradicional - com identificação de espécies utilizadas na farmacopéia tradicional Kaingang identificando no território as unidades de recursos disponíveis atualmente e as potencialmente recuperáveis

- Arte e artesanato – a mobilidade Kaingang no território e a visibilidade dos valores culturais estão na língua e no artesanato, atualizados no parentesco e na circulação do artesanato em todo o território. As políticas públicas devem potencializar, valorizar, incrementar o sistema produtivo do artesanato de cipó, taquara, os cestos e outros objetos da cultura material Kaingang,

- Cultura - danças, cantos, rituais, festas, língua, elementos que revitalizam o sistema de metades e a lei do respeito, próprias da sociedade Kaingang quando em sua forma de vida em *Gá*.

